

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Heidegger y la esencia de la comunicación; aclaraciones al pensar ontológico  
de la comunicación en *Hölderlin y la esencia de la poesía*  
(Tiempo e Historia)

Tesis

Que para optar por el grado de

Maestro en Comunicación

Presenta

Isaac Puki Jeramba Moctezuma Perea

Director

Mtro. Felipe Neri López Veneroni

**Tesis realizada con apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico  
(DGAPA) de la UNAM , mediante el proyecto PAPIIT “ La Hermenéutica como  
herramienta metodológica para la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades”  
(IN305411-3) coordinado por la Dra. Rosa María Lince Campillo.**

México Primavera de 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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



## Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	11
PRIMERA PARTE	
Repensar la comunicación desde la hermenéutica fenomenológica de Heidegger; diferencias entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación....	15
§ 1. El asunto del pensar y su relación con la comunicación.....	17
§ 2. Dilucidación preliminar al reconocimiento de la diferencia entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación.....	39
§ 3. Caracterización heideggeriana de la ciencia y su determinación de la comunicación.....	43
§ 4. Determinación metafísica de las ciencias de la comunicación.....	81
§ 5. La Hermenéutica fenomenológica heideggeriana.....	95
SEGUNDA PARTE	
Aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en <i>Hölderlin y la esencia de la poesía</i> .....	129
§ 6. Hölderlin, el repensar poético del Inicio.....	131
§ 7. Los cinco lemas.....	142
Bibliografía.....	169



## Agradecimientos

A mis Padres, *José Javier Moctezuma Barrón* y *María Teresa Perea Villa*, por su apoyo incondicional, por enseñarme voluntariamente aquello que es valioso e involuntariamente aquello que no lo es, por su ejemplo y dedicación y por la oportunidad de ver realizado con este trabajo el esfuerzo conjunto de nuestras especulaciones filosóficas.

A mis Hermanos, *Javier Jerónimo* y *Jesús Eduardo*, por permitirme ser su ejemplo en lo positivo y por la esperanza de que aprendan de mis errores, un tributo de mi trabajo a su talento, para que realicen su mejor esfuerzo y para que algún día descubra aquello que parece ser la herencia de nuestra sangre, pero que en mí se encuentra profundamente reacia a manifestarse.

A mi Novia, *Claudia Mares Trujillo*, por su paciencia y aliento, por su pasión y sinceridad, este trabajo representa aquello que he aprendido a su lado, el campo abierto donde se muestra y realiza la esencia de la comunicación, fuente inagotable de inspiración en la que lo teórico se funde con lo práctico.

A mi Asesor de tesis, Mtro. *Felipe López Veneroni*, por su dirección y oportuno consejo, compañero en la heterodoxia en los estudios de comunicación que desde un principio mostró interés en este trabajo, defendiéndolo, cuando fue preciso, y dejándolo avanzar, cuando así lo requirió, éste, un pequeño y humilde reconocimiento a su trayectoria.

A mis Lectores, Dra. *Lourdes Romero*, Dra. *Rosa María Lince*, Dr. *Julio Amador*, Dr. *Fernando Ayala*, por sus sabias observaciones, por compartir sus conocimientos, pero, sobre todo, por su infinita paciencia a la hora de leer este trabajo y su gran benevolencia al calificarlo.

A mis Profesores y Amigos de la FES Acatlán, José Antonio Mendoza Aguirre, Ángel Gerardo Trejo Castro, Manuel Vázquez Arteaga, Héctor Jesús Torres Lima y muchos más que sería imposible mencionar aquí, por todo lo que me enseñaron, pero sobre todo, por su amistad, promesa cumplida, vamos por más.

Antes, como ahora y mientras viva, eterno agradecimiento y admiración a tres profesores, colegas y amigos, fuente de inspiración, el Dr. *Ángel Sáiz Sáez*, el Dr. *Wolfgang Fritz-Haug* y el Dr. *Adolfo Vázquez Rocca*, no son necesaria más palabras.

A los colegas y amigos de los proyectos de investigación *Historia de la Filosofía Moderna* y *La Filosofía Moderna y el mundo contemporáneo* de la UACM y su respectivo seminario *Seminario Permanente de Historia de la Filosofía*, Mtra. Viridiana Platas, Dra. Elisa de la Peña, Lic. Ana Cuandón, Dr. Leonel Toledo, Dr. Luis Ramos, Mtro. Donovan Hernández, Mtro. Guillermo Flores, Mtro. Javier Luna, Lic. Ricardo Bernal, Lic. Gerardo Ambriz y muchos más que participan o participaron en dichos proyectos y sin cuyas observaciones, críticas y discusiones el presente trabajo sería impensable.

También a los colegas y amigos del proyecto PAPIIT *La Hermenéutica como herramienta metodológica para la investigación en ciencias sociales y humanidades*, Dra. Rosa María Lince, Dr. Julio Amador, Mtro. Felipe López, Dr. Fernando Ayala, Dr. Ernesto Priani, Jennie Quintero, Ada Pineda, Andrea Gallardo, Mercedes Hinojosa, José Cristóbal y todos los restantes miembros del proyecto, gracias a todos por su tácita, aunque inestimable participación en el presente.

A todos muchas gracias y también mis más sinceras disculpas, pues las virtudes de estas reflexiones, si es que las tiene, son producto del trabajo colectivo, mientras que las faltas, que sin duda son numerosas, se deben única y exclusivamente a los errores y vicios de su autor que no ha sabido hacer justicia a las aportaciones de todos y cada uno de los mencionados.

**Tesis realizada con apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM , mediante el proyecto PAPIIT “ La Hermenéutica como herramienta metodológica para la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades” (IN305411–3) coordinado por la Dra. Rosa María Lince Campillo.**





El hombre dispone del lenguaje con el propósito de comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo. El lenguaje le sirve para entenderse. En cuanto herramienta útil a tal fin, es un “bien”. Pero es que la esencia del lenguaje no se agota en que sea un simple medio de entendimiento. Con esa definición no hemos alcanzado su auténtica esencia. El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee a lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario. Es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede *ser* histórico. El lenguaje no es una herramienta de la que se puede disponer, sino ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre. Si queremos comprender el ámbito en el que opera la poesía y, por lo tanto, comprender verdaderamente la poesía, tenemos que empezar por asegurarnos dicha esencia del lenguaje.

Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*



## Introducción

La conversación es medicina para un ánimo apesadumbrado

Erasmus, *Adagios*

La vida, sin poesía, sería insoportable

Santa Teresa de Ávila

La unión hace la fortaleza y la unión es comunicación

Álvaro de Silva

Cuando me decidí estudiar comunicación tenía muy claro qué es lo que quería al elegir esa carrera, lo cual no mostraba, sino mi patente ignorancia respecto a lo que significa comunicar. Conforme fue pasando el tiempo y me interesaba cada vez más en el asunto me di cuenta de la paradoja que existía entre mi comprensión habitual acerca de lo que significaba conocer y lo que verdaderamente está en juego en el asunto del pensar. Creía que conocer era tener certeza acerca de aquello que se conoce, nunca me pasó por la mente pensar que cuanto más se aproxima uno a aquello que quiere y le interesa tanto más dudas y preguntas surgen al respecto, esta singularidad me fue confirmada al conocer a mi pareja, Claudia, que también de manera retrospectiva me obligó a reflexionar sobre la relación con mi familia, mis amigos, colegas y maestros, entrañables todos, para darme cuenta de dos cosas: cuanto más te aproximas a aquello que resulta digno de tu interés, tantas más dudas y preguntas surgen y pese a ese continuado extrañamiento tienes la certeza de querer seguir preguntando, así se me reveló la naturaleza de lo verdaderamente importante, de lo valioso.

Cuando comencé, entonces, la carrera, en mi primera clase de epistemología de la comunicación una figura hizo una pregunta, cuyos ecos aún resuenan y creo que cada vez lo hacen de forma más estridente, la pregunta era ¿qué es la comunicación? seguida de algunas posibilidades ¿una ciencia? ¿un arte? ¿un oficio? ¿todas éstas y además otras? ¿o ninguna? En ese momento la pregunta parecía inofensiva, al intentar responderla, sin

embargo, se hacía manifiesta la perplejidad, aun entre aquellos que éramos, y presumiblemente seguimos siendo, legos en la materia. Tenía casi veinte años y había decidido con mucha seguridad estudiar y confiar mi vida a algo de lo que apenas si tenía noticias y de ellas, al parecer, ninguna clara.

¿Qué es comunicar? Hoy, insisto, con mayor madurez espero, no me atrevería siquiera a plantear una respuesta, las presentes reflexiones muestran, por tanto, el camino de mi preguntar lo que significa comunicar. ¿Por qué lo considero un asunto digno de pensarse? Porque a pesar de las dudas y el tiempo mi interés al respecto, lo mismo que hacia las personas valiosas para mí, no ha hecho sino aumentar.

PD. Picasso decía que «un cuadro no se termina nunca, simplemente se abandona», acaso éste no sea un cuadro, y mucho menos su pintor Picasso, pero si aquél con su talento y grandeza se permitía dejar sus pinturas y mostrarlas aun así al público, ruego al lector, permita a éste que le habla, llegado el momento oportuno, abandonar estas reflexiones, sin esperar que éstas terminen con algo así como unas conclusiones, sino y tan sólo con posibles indicaciones que permitan seguir la marcha. Mi esperanza es que cuando cese mi preguntar por aquello que es valioso sea porque yo mismo haya dejado de existir.



## PRIMERA PARTE

Repensar la comunicación desde la hermenéutica fenomenológica de Heidegger;  
diferencias entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación

La naturaleza, como decimos, no hace nada en  
vano, y el hombre es el único animal que tiene  
palabra

Aristóteles, *Política*, I, 1253a 10

Lo poetas son los emisarios de los dioses

Platón, *Ión*, 534e





## § 1. *El asunto del pensar ontológico y su relación con la comunicación*

Que el hombre es el ser viviente cuya esencia se determina por su pertenencia a la palabra<sup>1</sup>, así como que esta esencia se realiza en la poesía<sup>2</sup> como lugar de encuentro en el

---

<sup>1</sup> ζῷον λόγον ἔχον es la primera determinación del pensamiento occidental acerca de la esencia del ser humano. Se tradujo al latín (normalmente) por *animal rationale* (hasta estandarizarse, lo que implica la asunción irreflexiva de un término, es decir, la enajenación de su sentido original) y que a su vez sirve como base de nuestra moderna definición genérica del ser humano como *homo sapiens sapiens*. Para Heidegger fue indispensable aproximarse a los conceptos originales del inicio del pensamiento occidental porque, según él, éstos desarrollan su sentido a partir de una experiencia fenomenológica con lo nombrado por ellos. Sólo el pensamiento moderno, que ha virado hacia la centralidad de la subjetividad, pudo desarrollar una idea como la de la arbitrariedad y autoreferencialidad del signo lingüístico. En los conceptos del pensamiento inicial occidental, en cambio, las cosas nombradas hablan a través de las palabras que las nombran, su sentido es el resultado de la reflexión acerca de esa experiencia. Por ello dice Heidegger en *Introducción a la metafísica*: «las palabras y el lenguaje no son vainas en las que sólo se envuelven las cosas al servicio de la comunicación hablada y escrita. Sólo en la palabra y el lenguaje las cosas devienen y son» [Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 22]. De allí la importancia que el filósofo prestó a la cuestión de la traducción, pues ésta no debe tratar, como ocurre normalmente en su concepción técnica (filológica según él) únicamente la traslación de una palabra a su correspondiente en otra lengua, sino que ha de vérselas con un horizonte de sentido que da cuenta de la experiencia de aquello que mienta, de lo que es [sobre el sentido y la importancia de la traducción para Heidegger cfr., Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, § 1, pp. 5 y ss]. Veamos un ejemplo para que lo dicho nos quede más claro.

«En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó φύσις. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por "naturaleza". Se utiliza la traducción latina *natura*, que de hecho significa "nacer", "nacimiento". Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega φύσις y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica. Esto vale no sólo para la traducción latina de *esta* palabra, sino para todas las otras traducciones romanas del lenguaje filosófico griego. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino que se trata de la primera etapa del proceso de aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega. Las traducciones romanas luego se convirtieron en referencia decisiva para el cristianismo y la Edad Media cristiana. Esta referencia pasó a la filosofía moderna que se mueve en el mundo conceptual de la Edad Media para acuñar luego estas ideas y términos conceptuales corrientes con los que aún hoy en día nos hacemos comprensible el comienzo de la filosofía occidental. Este comienzo se considera como aquello que la actualidad ha dejado atrás como algo supuestamente superado» [Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 22].

Preguntar por lo ente como tal es lo que caracteriza al pensamiento inicial occidental, cuando Heidegger critica el proceso de traducción latina, lo hace, porque este proceso margina la fuerza nominativa propiamente filosófica de los conceptos griegos y ello, porque, a diferencia de éstos, aquéllas no recogen la experiencia fenomenológica de lo nombrado, a esto se refiere Heidegger con la fuerza nominativa propiamente filosófica de los conceptos griegos, es decir, aquéllos que surgen del preguntar por lo ente como tal. De lo anterior se deduce que el principal problema no es sólo el proceso de marginación del significado original, sino la diferencia esencial que este significado comporta en relación con el de las traducciones latinas (la autoridad de ese significado estriba en su autenticidad, es decir, en la experiencia directa de lo nombrado). Este proceso de traducción del griego al latín es la primera etapa del proceso de aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega, proceso que se extiende hasta las ideas y términos con los que aún hoy día nos representamos nuestra propia realidad. El punto es que esta determinación nos es desconocida por cuanto la creemos superada. Esta es la razón expresada de Heidegger para ocuparse de dicho pensamiento. Por supuesto, además de ésta pueden conjeturarse otras y, de hecho, no resultan raros los intentos, sobre todo con la intención de explicar sus ideas y participación política durante el nazismo. Así, por ejemplo, lo que Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy ensayan en *El mito nazi* [Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J-L., *El*

---

*mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002], sin embargo, aquí preferimos atenernos a lo expresado por el filósofo, sin descalificar dichos intentos cuando sus especulaciones descansan sobre sólidos y detallados argumentos.

A pesar de no ser este el momento ni el lugar para entrar en detalle sobre lo cuestionable que resulta esta concepción heideggeriana de la historia de la filosofía y las ideas debemos indicar dos elementos que apuntan en esta dirección, con la intención de no dar la falsa impresión de que en estas reflexiones se asumen acríticamente los posicionamientos del filósofo. En primera instancia, preguntamos ¿cómo es que se practica una transformación negativa en el tránsito de la traducción latina de la lengua griega y, sin embargo, ésta permanece, hasta cierto punto, inalterada tanto para el cristianismo, como para la edad media y hasta la modernidad, es decir, por qué no se efectúa en cada tránsito un cambio igualmente radical? ¿Por qué el malentendido romano habría de perdurar a través de los diferentes tránsitos entre épocas? Además ¿Cómo es que este tránsito representa únicamente aislamiento y enajenación, como si los conceptos latinos no correspondieran también a un horizonte lleno de sentido hasta cierto punto independiente de lo referente a la traducción de los conceptos griegos, es decir, no estará sobreestimando Heidegger la influencia griega sobre los romanos al punto de hacer derivar su pensamiento únicamente a partir de su comprensión del pensamiento griego? -Lo mismo podría decirse referente a cada una de las épocas señaladas-. Importantes en este último respecto resultan las reflexiones de uno de los, a mi juicio, más inteligentes herederos del legado del pensamiento heideggeriano, Ernesto Grassi, quien se ha encargado de efectuar una reivindicación del pensamiento latino, en particular del humanismo, contra las críticas de su maestro, pero atendiendo al mismo fundamento de su proyecto filosófico, a saber, la recuperación del pensamiento pasado con la intención de dar luz al presente [El interesado puede ahondar al respecto en las siguientes obras del italiano: Grassi, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999; *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006 y *Rethoric as Philosophy. The humanist Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980].

Esto nos indica claramente hacia adónde apunta la diferencia entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación: a la diferencia entre la experiencia de lo que es en la palabra y su concepción como servicio y utilidad. Ahora bien, todo este largo rodeo ha tenido la intención de aclarar que, en lo que sigue, pensar ontológicamente la comunicación obedece a la necesidad de repensar ese amplio horizonte de sentido de λόγον ἔχον como determinación de la esencia del ser humano en tanto ser viviente ζῶον, por tanto, comunicación pensada ontológicamente ha de abarcar y referirse a la amplitud y riqueza del campo semántico y filosófico del concepto griego λόγος: habla, lenguaje, palabra, discurso, pensamiento, poesía, razón... e intentar hacer la experiencia de lo que es y de aquello por lo cual es lo que es a partir de esa amplitud y riqueza.

<sup>2</sup> Es evidente que aquí *poesía* (y lo inmediatamente relacionado con ella como: poema, poeta, poética) no debe entenderse, como habitualmente sucede, como una forma particular del arte literario, pues ello corresponde a un horizonte de sentido completamente extraño y equívoco para lo que aquí se pretende conmovir con dicho concepto. En la consideración de la poesía como una forma particular del arte literario, éste mismo (y, de hecho, todo arte particular) obedece a un significado en el que *arte* es considerado de forma acotada y prereflexiva y en el que la comprensión de la poesía como modo de ser propio del ser humano en cuanto ser viviente cuya esencia es determinada por su pertenencia a la palabra resulta del todo extraña e imposible, pues esta consideración (estética la llamó Heidegger por cuanto corresponde a la comprensión históricamente determinada de la modernidad sobre el arte o lo que es lo mismo, la ciencia cuyo objeto temático es el arte -más adelante, al considerar la esencia de la diferencia entre la aproximación óptica y el pensar ontológico referidos a la comunicación volveremos sobre esta cuestión, lo que puede adelantarse por el momento, a partir de lo dicho, es que la esencia de esa diferencia radica precisamente en la diferencia de los horizontes de sentido históricamente determinados-) tiene al arte como una actividad entre otras que el hombre puede o no realizar, en este sentido, no importa que se lo considere como una actividad importante o superficial, digna o indigna, sino como una actividad particular, con un campo de acción específico y diferente de todas las demás y, a lo mucho, relacionada con ellas. Incluso más esencial resulta considerar cuando hoy se piensa al arte como una actividad en el horizonte de comprensión de lo que es y lo que significa ser hombre, sobre todo cuando se lo contrasta con la inactividad, en todos estos casos el arte nunca resulta ser esencial ni, por tanto, la poesía como en la sentencia platónica del *Íón*, que aparece como epígrafe de estas reflexiones o, aún más claramente, en la sentencia de Hölderlin «lleno de mérito, mas poéticamente, mora el hombre sobre la tierra» a la que Heidegger dedicó gran atención y que surge, según él, de la íntima comprensión del pensamiento griego que poseía el poeta y en la que es claro que el ser del hombre, su morar

que se le hace manifiesta la presencia de lo que es, así como de aquello por lo cual es lo que es, son las ideas en torno a las cuales girarán las presentes reflexiones e intentan señalar aquello de lo que debería ocuparse el pensar ontológico de la comunicación. En principio y de manera indicativa pensar ontológicamente la comunicación significaría: pensar la comunicación como posibilidad y modo de ser propias del ser humano. Que el ser humano llega a ser aquel que es por su pertenencia al habla, eso es precisamente lo que entendemos

---

en la tierra, es considerado como poesía. Por tanto, es necesario que demos con una comprensión del arte y la poesía mucho más esencial que nos ayude a entenderla en el sentido arriba mentado, en este caso las reflexiones de Heidegger al respecto resultan sumamente valiosas e ilustrativas, pues el filósofo entendió todo arte como una forma de poesía y a la poesía como la auténtica esencia del arte, por ello dice en *El origen de la obra de arte*: «la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte [...] es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado» [Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2005, p. 52]. Como queda claro en esta cita ni la poesía ni, por tanto, el arte son considerados como una actividad entre otras, sino como la esencia del modo de ser del ser humano en tanto que éste se relaciona con la apertura de lo ente en su totalidad (es decir, y como veíamos en la nota anterior, esto es lo que quiere decir propiamente el concepto griego *phýsis*) que es lo que Heidegger consideró como la esencia del sentido del concepto verdad (*ἀλήθεια* en griego que se traduce por verdad pero que originalmente significa desocultamiento [para la interpretación del concepto de verdad en Heidegger véanse sobre todo: Heidegger, Martin, *Parménides*, op. cit.; *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007 y *Lógica*, Alianza, Madrid, 2004. Por supuesto que la interpretación del sentido del concepto de verdad es un tema importante y ampliamente desarrollado por el filósofo, no obstante, estas obras trazan en lo esencial los puntos más significativos]). Dar cuenta (hermenéuticamente) de esta apertura (que es la condición fenomenológica del ser humano) es la esencia de la poesía (que es la condición ontológica del ser humano). Ello nos exige repensar la íntima relación entre lógica y verdad desde el horizonte del arte, desechada por la epistemología contemporánea .

A pesar de todo, dado que esta concepción surge del esfuerzo del filósofo por acercarse al horizonte del sentido original del que, según él, nuestros propios conceptos son derivaciones, vale la pena preguntar por la pertinencia de su interpretación, para lo cual haremos bien en contrastarla con una nota (estrictamente filológica) de Valentín García Yebra a su edición de la *Poética* de Aristóteles que ofrece la necesaria independencia de las consideraciones heideggerianas, así dice la nota, que trata justamente del sentido del concepto poética, «se dividen las opiniones de los traductores y comentaristas en cuanto a la interpretación del término ποιητική: ¿Ha de entenderse "poesía" o "(arte) poética?" "Art of poetic composition" ("arte de la composición poética") traduce G. F. Else, que advierte en nota: "No simplemente 'art of poetry' ('arte de la poesía'). A través de la teoría de Aristóteles, la *poiêtikê*, 'Arte poética', se concibe activamente; *poiêsis*, el proceso real de composición... es la activación, la puesta en obra, de la *poiêtikê*. Similarmente en la lista de géneros poéticos, en el párrafo siguiente [de la *Poética* de Aristóteles], se subraya el lado activo. Hay que recordar también que estas palabras [*poiêtikê* y *poiêsis*], lo mismo que *poiêtês* 'poeta', se forman directamente sobre *poien* 'hacer'. Al griego, su lengua le recordaba constantemente que el poeta es un hacedor"» [García Yebra, Valentín. *Poética de Aristóteles, edición trilingüe*, Gredos, Madrid, 2010, p. 243]. Lo más importante a destacar para nosotros de la larga nota de Else reproducida por García Yebra es lo último, según lo cual, para el griego corriente las palabras poesía y poeta referían en primera instancia, simplemente, hacer, actividad y no solamente un tipo particular de actividad (el de la composición de obras literarias que llamamos poemas). Si a ello sumamos las consideraciones filosóficas de que ser y hacer, ser y hacer-se en el fondo no difieren en nada ya estaremos en condiciones de saber que es éste precisamente el horizonte de sentido que conviene a nuestras propias reflexiones y del porqué se dirá a continuación que pensar ontológicamente la comunicación no es en el fondo sino repensar aquello que se pensó en el inicio del pensamiento occidental sobre el ser, sobre lo que es, sobre el ser humano y sobre la propia comunicación -pues en la medida en que la comunicación posibilita pensar al ser y al ente (incluido el ser humano), en este pensar se piensa asimismo a la comunicación-.

por posibilidad, su principio de ser; que este ser el que es se realiza como poesía, es no otra cosa que su modo de ser. Por tanto, pensar ontológicamente la comunicación no es en el fondo, sino repensar aquella íntima relación entre lo que es y significa ser hombre y lo que es y significa comunicar, aquello que justamente se encuentra en el *Inicio*<sup>3</sup> del pensamiento occidental. Por ello, pensar ontológicamente la comunicación es repensar aquello que se piensa en ese inicio acerca del ser, de lo que es, del ser humano y de la comunicación.

---

<sup>3</sup> Heidegger distingue el *inicio* de una consideración puramente cronológica (que lo distingue de *comienzo*). Inicio es adonde en primer lugar se llevó a cabo el pensamiento de los temas esenciales, de allí que, en sentido estricto, nunca se pueda ir más allá de lo inicial, pues, al pensar lo esencial, siempre permanece presente, determinando por su influencia lo que es en cada momento aunque diferenciado históricamente. Por ello también, es el inicio el lugar al que pretenden dirigirse las reflexiones heideggerianas. «Parménides y Heráclito, son los nombres de los pensadores, contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a. C., que piensan lo verdadero en una única cooptenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia.

»Según la cronología, han transcurrido dos mil quinientos años desde el comienzo del pensar occidental. No obstante, lo pensado en el pensar de ambos pensadores nunca ha sido afectado por el paso de los años y los siglos. Esta resistencia a través del tiempo aniquilador no es, empero, precisamente válida a causa de que lo pensado que tales pensadores tuvieron que pensar haya sido conservado en sí por doquier desde entonces, en algún lugar supratemporal, como el denominado "eterno". Más bien, lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente. Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época.

»El inicio es lo último en llegar en la historia esencial. Sin embargo, para un pensar que sólo conoce la forma del calcular, la sentencia "El inicio es lo último" no deja de ser algo absurdo. En primer término, el inicio aparece sin duda, al comienzo, en un peculiar encubrimiento. Por eso, se origina el hecho extraño de que lo inicial sea tenido fácilmente por lo imperfecto, incompleto, burdo. Se lo denomina igualmente "lo primitivo". Así surge la opinión de que los pensadores anteriores a Platón y Aristóteles serían "pensadores primitivos". Por supuesto, no por ello todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial. El primer pensador inicial se llama Anaximandro.

»Los otros pensadores -los únicos además de Anaximandro- son Parménides y Heráclito. Que caractericemos a estos tres pensadores como los únicos iniciales, frente a todos los otros pensadores de occidente, suscita una impresión de arbitrariedad. De hecho, tampoco poseemos ninguna prueba suficiente para fundamentar inmediatamente dicha caracterización. Para ello, es necesario abordar estos pensadores iniciales de acuerdo con una relación auténtica» [Heidegger, *Parménides*, op. cit., pp. 5-6]. Como supo vislumbrarlo el filósofo la cuestión del *inicio* es de hecho sumamente controversial y no únicamente, como señala, por lo referente a la determinación de los pensadores que, de acuerdo a su caracterización, deben ser considerados como pensadores iniciales, sino que, ya mismo, la propia caracterización del inicio resulta sumamente cuestionable, no es este, empero, el lugar adecuado para tratar a detalle la situación, no obstante, la cita resulta valiosa por cuanto aclara a partir de dónde Heidegger intentó realizar sus reflexiones, qué entendió por ese de dónde y cómo es que éste se diferenciaba de la opinión comúnmente aceptada. Así pues, dado que nuestras reflexiones parten de las del filósofo es justo que tengamos en claro estas cuestiones para lo que viene.

Por otro lado, el inicio es importante por muchas razones, cada una de las cuales será aclarada en su momento. Lo verdaderamente esencial para nosotros consiste en tener siempre presente lo siguiente: ¿Por qué cuando por primera vez en occidente se reflexiono acerca de la esencia del ser humano se la pensó en relación con la comunicación? Si a ello sumamos el que para Heidegger es en el inicio donde se llevó a cabo el pensamiento (y experiencia) original, es decir, no mediado, de lo ente ya estaremos en condiciones de saber que la reflexión acerca de la esencia del ser humano en relación con la comunicación no es arbitraria, sino que responde a la esencia misma de la cuestión.

Pero... ¿no resulta esta indicación a propósito del pensar ontológico de la comunicación extraña y hasta cierto punto contradictoria para nuestra opinión comúnmente aceptada de lo qué es, para qué sirve y lo qué significa pensar? Después de todo, si nos lo tomamos en serio, esperamos del pensamiento algún resultado, una respuesta, un avance o, al menos, el señalamiento de un error. Pensar está siempre al servicio de intereses y esos intereses tienen hoy nombre y apellido (quizás: ciencia y capital) y de los cuales él mismo está lastimeramente excluido. *Ir hacia delante, progresar* es la finalidad y el lema de lo que hoy comprendemos por pensar<sup>4</sup> ¿Cómo podría beneficiarnos en este sentido lo que hemos señalado indicativamente como tarea del pensar ontológico de la comunicación?

Hay, sin embargo, quienes también ahora -y acaso no sólo ahora- tienen al pensar por una actividad intrascendente -y sobre todo poco lucrativa ¡si lo sabré yo!- o ¿qué otro motivo tendría la historia de aquella vieja mujer que rió estrepitosamente, como un niño ante un payaso, cuando vio caer a Tales a un pozo por estar distraído mientras se encontraba absorto en sus cavilaciones, sino el de indicarnos que el pensamiento siempre resulta sospechoso de inutilidad?

Por estas razones -y otras más- *intransigentes y soberbios* filósofos nos han acusado de tener miedo de pensar<sup>5</sup>... ¡Pamplinas!, se temen muchas cosas importantes o banales; grandes o pequeñas, se teme la muerte, se teme la guerra, se teme la miseria, a los fantasmas, a los ovnis, al fin del mundo, a hacer el ridículo, incluso se teme que nuestro equipo favorito no gane el campeonato o que el regalo que compramos no guste a quien lo regalamos, yo, por ejemplo, temo que alguien que jamás ha leído un libro en su vida se vuelva presidente de mi país, en fin, tememos muchas cosas, pero ¿al pensar? ¡Por favor! y, sin embargo, acaso tengan razón esos viejos filósofos, pues no vaya a ser que al ocuparnos del pensar nos olvidemos de nuestros lucrativos negocios y, entonces, nos estalle en la cara como a Epimeteo la vasija que contiene todas las desgracias sin dejar traslucir en el fondo siquiera un aviso tenue de esperanza y acaso esas desgracias, incluida la esperanza, y no en último lugar, tengan todas la esencia del nombre de aquel viejo saltimbanqui alemán en

---

<sup>4</sup> Aunque no quede muy claro lo que significa ese de dónde y hacia dónde de manera que podamos tener certeza de estar progresando, pues ya mismo, lo que significa progresar, en este sentido, tampoco está totalmente esclarecido, antes bien, más justo resulta indicar que hoy día el pensamiento está urgido por la novedad, que es aquello que insta su constante movimiento, y que el criterio para llevar a cabo lo uno o lo otro es relegado post facto.

<sup>5</sup> cfr., Heidegger, *El origen de la obra de arte*, op. cit., p. 57.

cuya diestra se encuentra justamente el animal consagrado a la diosa de la sabiduría que, como ha señalado acertadamente Heine, contra aquellos que la acusan de ociosidad, es la única siempre dispuesta a la acción, «¿Conoceréis el Olimpo? Entre los desnudos dioses y las desnudas diosas que allí se complacen con néctar y ambrosia podéis ver una diosa que, aunque rodeada de tanta alegría y entretenimiento, lleva siempre coraza, el casco puesto y la lanza en la mano. Es la diosa de la sabiduría»<sup>6</sup>. El nombre de ese bufón es Till Eulenspiegel y significa espejo de los necios -pero quiero dudar de que está sea la razón-.

Preguntamos nuevamente ¿lo que hemos señalado como tarea del pensar ontológico de la comunicación obedece a esa caracterización común que tiene al pensamiento por un instrumento o bien por una cosa fútil? ¿No resulta, pues, extraño y contradictorio para nuestra forma corriente de comprender lo qué es, para qué sirve y lo qué significa pensar lo que hemos indicado como tarea del pensar ontológico de la comunicación? Sin duda, y debe ser así o de lo contrario no podríamos mostrar con suficiente claridad en qué radica la diferencia entre ese pensar ontológico y la aproximación óptica a la comunicación.

¿En qué radica dicha diferencia? ¿Cuál es su sentido? ¿A qué responde y cómo se relaciona la hermenéutica fenomenológica heideggeriana con todo esto?

Heidegger se propuso rescatar como tarea legítima del pensamiento y contra aquella incompreensión habitual el repensar de aquello que fue pensado en el inicio del pensamiento occidental, al menos en este sentido su proyecto filosófico resulta imprescindible para lo que aquí nos hemos propuesto. Partamos de aquí y preguntemos: ¿qué caracteriza al proyecto del pensar heideggeriano? Vayamos para ello a lo dicho por el filósofo en unas notas de sus cursos de verano de 1935.

"Ejercitación en el pensamiento [...]" es el esfuerzo incesante por poder realizar "libremente" este "tipo" de pensamiento<sup>7</sup>. "Libremente", es decir, que sin ser impedidos por opiniones previas y sin dejarnos distraer por el propósito de

---

<sup>6</sup> Heine, Heinrich, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008, p. 210.

<sup>7</sup> Heidegger se refiere aquí al pensamiento filosófico al que, no obstante, señala entrecomillado, justamente por cuanto su comprensión habitual conduce a error. Lo que intenta señalar con ello es que la auténtica tarea del pensamiento, la esencia del pensar, es repensar lo que ha sido caracterizado como lo inicial. De allí que para nosotros no importe si ese pensamiento se refiere a la filosofía o a la comunicación, pues en el fondo no se refiere sino a sí mismo.

conseguir "resultados", nos encomendemos por entero a la ley esencial de este pensar y alcancemos la referencia a eso que él piensa.

#### Instrucciones

1. Lo que aquí se comenta es muy sencillo: para las exigencias científicas tan sencillo que no tiene ningún peso. Frente a estas exigencias tampoco es necesaria ninguna defensa: ella sería ya un malentendido.

2. Porque es sencillo y habitual, y pese a todo no se lo percibe, por eso tampoco se lo puede obtener por medio de agudeza mental. Tiene que producirse una transformación de la actitud, que crezca hasta que de pronto se encienda una luz.

3. Para ello es necesario: (1) mantener siempre a la vista la conexión, es decir, la marcha. (2) Tener una y otra vez a la vista siempre lo mismo, y seguir la marcha.

Repetición: no seguir "adelante", sino detenerse cada vez más inequívocamente en lo mismo. ¿Qué actitud [es ésta]?<sup>8</sup> (3) Lo que se nos ha perdido desde los griegos.

---

<sup>8</sup> Vale la pena para intentar aclarar aún más en qué consiste el proceder interpretativo de Heidegger reproducir lo dicho por el filósofo en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, cuyo subtítulo es precisamente *Indicación de la situación hermenéutica*: «el contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara. Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un punto de mira, más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente dirección de la mirada, en la que se determina el "como-algo" según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el "hacia-dónde" debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un horizonte de la mirada delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación. La posible realización de la interpretación y de la comprensión, así como la consiguiente aparición del objeto, se hace evidente en la medida en que, desde la óptica de las tres coordenadas arriba mencionadas, se clarifica la situación en la que y por la que se elabora una interpretación. La correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación» [Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 29-30]. Mantener la marcha siempre a la vista y no pretender seguir adelante sino, por el contrario, mantenerse cada vez de manera más próxima, clara y profunda en lo mismo es lo que pretende la interpretación así como la entendió Heidegger. Ahora bien, esta pequeña cita, que podría pasar, sin duda, inadvertida, nos sumerge en un ámbito de problemas mucho más profundo en el que se decide el estatuto ontológico y epistemológico de las ciencias, por lo que aquí sólo podremos dar algunas indicaciones al respecto, para ello preguntamos a partir de lo sugerido por lo dicho en la cita ¿qué pasa con la clásica distinción entre ciencias explicativas y ciencias interpretativas cuando su grado de científicidad se decide por el grado de claridad con que éstas presentan su propia situación interpretativa? La cita no presupone la aceptación del estatuto ontológico de la distinción entre explicación e interpretación, antes bien, el estatuto ontológico no puede ser presupuesto y debe decidirse a partir del estatuto epistemológico. Heidegger sugiere aquí que, en función del ámbito de realidad y la pretensión cognoscitiva, es decir, lo que nosotros comúnmente entendemos como toda aproximación a un objeto con intenciones científicas, toda ciencia es esencialmente interpretativa, la explicación no se distingue de la interpretación ni por sus objetos, su ámbito de realidad (aunque habrá quien todavía piense que es éste el principio de distinción entre una y otra, no obstante, y adelantándonos un poco, dado que las ciencias explicativas-naturales-exactas también



(También ahí fue "sólo" un comienzo, y en el futuro sólo otro comienzo.) Ir a lo griego no "historiográficamente"<sup>9</sup>, para poder derivar desde todo lo atrás que se pueda, sino tomar lo griego como advertencia previa, como aviso y seña<sup>10</sup> ...

---

obedecen a aquello que a partir de Descartes o, a más tardar, de Kant, es decir, de la modernidad en la que el sujeto ocupa el lugar esencial en la determinación de los objetos como fenómenos, es decir, como afecciones del propio sujeto, por tanto, su ámbito de realidad -lo fenomenológico- es formalmente el mismo para ambas) ni por sus sujetos y su intención, la pretensión cognoscitiva. ¿En qué se distinguen entonces, es decir, en qué radica y en qué se basa la clásica distinción entre ciencias explicativas y ciencias interpretativas? En el método, el método científico, que no obedece al ámbito ontológico, sino epistemológico. Lo que además sugiere la cita, como ya se dijo, es que: si el grado de científicidad depende de la interna relación metodológica de la clarificación de la situación de la que parte la interpretación, es decir, la situación hermenéutica, entonces se colige que las llamadas ciencias explicativas no sólo no son más científicas, sino menos exactas por cuanto se les escapa su propia comprensión como interpretaciones (más adelante veremos cómo es que Heidegger insiste en el hecho de que a las ciencias se les escapa su propia comprensión, que para ellas el sentido y alcance de su esencia es inaccesible). Ahora bien, esta falta puede obedecer a dos razones: por ignorancia, la propia ciencia no se reconoce como interpretación, o por omisión, la ciencia se sabe interpretación, no obstante se presenta a sí misma como algo esencialmente distinto por interés. Es sobre todo en su periodo de juventud en el que la crítica heideggeriana de la ciencia muestra tintes más álgidos y amargos tanto en el ámbito filosófico como en el ámbito político, aquí y no en otra parte, pienso, es donde se debe buscar si se quiere comprender la actuación política de Heidegger durante el nazismo. Recordemos para ello la manera en la que el filósofo habla en *Introducción a la metafísica* a propósito del olvido del ser y del dominio de la ciencia y la técnica en el contexto de la guerra: «Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde un punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfundada técnica y de la excesiva organización del hombre normal -a pesar de que a posteriori esto pueda sonar sumamente irónico, no obstante, revela mucho de las motivaciones filosóficas de su participación política, que no desmerecen a pesar de su notable ineptitud para juzgar su contexto más inmediato-. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda "asistir" simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se lo tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?-si bien respecto de Heidegger y el régimen nazi, como se dijo y como resulta patente, esto resulta sumamente irónico, si vemos nuestra propia realidad la ironía se transforma en tragedia-» [Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 42-43]. Cabe señalar que Habermas parte de esta misma cita en la presentación y crítica del perfil filosófico de Heidegger, entendiéndolo al revés de lo que nosotros lo hacemos aquí [Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 58 y ss].

<sup>9</sup> Podría decirse que Heidegger piensa lo historiográfico a partir del mismo espíritu con el que Nietzsche pensó la diferencia entre *Historie* y *Geschichte* (en español no existen términos equivalentes a los alemanes ya que historia mienta tanto el estudio, la ciencia histórica, como a su *objeto*, la historia acontecida -cediendo aquí que, aquello de lo que parte la historia en cuanto ciencia sólo puede considerarse objeto a partir de ésta misma-. En inglés existen los términos *History* y *Story* más o menos con el mismo campo semántico que el de las palabras alemanas), en su *Segunda Intempestiva. Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, así dice Linares Chover en su introducción a la obra: «la primera se refiere a los estudios históricos, a la historiografía, a la *historia rerum gestarum*, la segunda, al curso de la historia, a los acontecimientos que suceden, a las *res gestae*» [Nota de Joan B. Linares Chover a su traducción de *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En: *Nietzsche*, Península, Barcelona, 1988, p. 55]; aunque más preciso resulta comprenderlo en el marco de la discusión epistemológica de la diferencia entre ciencias exactas (*Naturwissenschaften*) y humanidades (*Geisteswissenschaften*) [para una acercamiento sintético a esta

En la primera clase se hicieron ya algunas observaciones previas sobre lo que estamos intentando aquí. Pero es normal que muchos no se sitúen enseguida, porque algunas cosas les resultarán chocantes. Ellos vienen de las ciencias. Mucho griterío de que en cada clase se vea algo nuevo y se siga adelante. Y encima hoy día<sup>11</sup>.

---

discusión, sobre todo referida a la hermenéutica, véase Ferraris, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002] en la que Heidegger, a diferencia de sus antecesores, sobre todo Dilthey, más que abogar por la cientificidad de las segundas, a través del reconocimiento de la esencia de sus diferencias, reconoce, más bien, que tanto éstas como aquéllas se encuentran ya determinadas por algo más profundo que les confiere su cientificidad (aunque no en sentido positivo, sino histórico) a saber, la metafísica de la modernidad, pero de ello no ocuparemos más adelante, por el momento basta con señalar que para Heidegger la historiografía es la determinación científica de lo histórico, como es que lo histórico aparece bajo el imperio de lo científico.

<sup>10</sup> Sigue la caracterización, en donde se aclara aún más en qué consiste aquella actitud que se cuestionó en 3.2 y cómo ésta se diferencia de lo habitual, y ya que el texto pertenece a un curso, por ello, a continuación, se refiere Heidegger a lo dicho hasta el momento como lo que se vio en "la primera clase".

<sup>11</sup> Vale la pena, tanto para aclarar lo dicho, como para adelantar lo que se dirá, reproducir una larga cita de la *Introducción a la metafísica* en la que el autor precisa la situación del pensamiento bajo el imperio de la ciencia y el capital, que Heidegger presenta hermanados bajo la fórmula de *empresa práctico-técnica de la cultura* en la que el pensamiento ya no sirve a los intereses de la humanidad, sino a la reproducción del sistema hegemónico. Por supuesto que Heidegger no fue ningún marxista, al menos por lo que podemos deducir con cierto grado de verosimilitud, y sus críticas a la ciencia, la técnica y el capital pueden ser consideradas profundamente conservadoras -lo que podría aclararnos mucho la cuestión de su participación política-, no obstante, su base crítica es muy similar y de hecho debería enriquecer las de aquéllas consideradas progresistas -como la de los marxistas occidentales-, esa es al menos mi intención. Vayamos, sin más preámbulos, a la cita: «Toda forma esencial del espíritu se encuentra en la ambigüedad. Cuanto más incomparable permanece frente a otras formas, tanto más complejos son los errores de la interpretación que se hace de ella.

»La filosofía es una de las pocas posibilidades y a veces necesidades autónomas y creadoras de la ex-sistencia histórica humana. Son incontables las interpretaciones erróneas que circulan sobre la filosofía y, pese a todo, no dejan de ser vagos y lejanos aciertos.

»Aquí sólo nombraremos dos, las dos que son importantes para clarificar la situación actual y futura de la filosofía.

»La primera de las interpretaciones erróneas consiste en exigir demasiado a la esencia de la filosofía. La segunda tiene que ver con una inversión del sentido de su rendimiento.

»Para dar una aproximación muy rudimentaria, la filosofía apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que el hombre mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de su meta en tanto ex-sistencia humana. De ahí que se propague fácilmente la apariencia de que la filosofía pudiera y debiera proporcionar los fundamentos para la existencia histórica actual y futura y para la época de un pueblo, fundamentos sobre los que luego debiera construirse la cultura. Semejantes expectativas y demandas, sin embargo, exigen demasiado a la capacidad y esencia de la filosofía. Generalmente, esta desmesura de las exigencias se muestra en forma de una crítica a la filosofía. Se dice por ejemplo: "puesto que la metafísica no participó en la preparación de la Revolución, hay que rechazarla". Esto es tan ingenioso como aducir que, como no se puede volar con un banco de carpintero, hay que declararlo en desuso. La filosofía nunca puede proporcionar *inmediatamente* las fuerzas y modalidades de los efectos y ocasiones que producen una situación histórica, y no lo puede hacer por el mero hecho de que, de manera inmediata, sólo concierne a unos pocos. ¿Quiénes son esos pocos? Son los que transforman y transponen las cosas con su labor creadora. Sólo de manera mediata y por rodeos nunca influenciables en su dirección, la filosofía tiene una repercusión más amplia, de manera que, finalmente, en algún momento, cuando ya hace tiempo que fue olvidada como filosofía originaria, desciende al nivel de una evidencia de la ex-sistencia.

»Lo que, por el contrario, puede y debe ser la filosofía según su esencia es esto: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades; que permite a un pueblo comprender

---

y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar.

»La segunda interpretación errónea que mencionamos es la inversión del sentido del rendimiento de la filosofía. Ya que esta no puede proporcionar ninguna fundamentación a la cultura, que al menos contribuya -según esta opinión- a facilitar su construcción va sea ordenando la totalidad del ente en sinopsis y sistemas, para poner al alcance del uso una visión del mundo a modo de un mapamundi de las posibles y distintas cosas y ámbitos de cosas, permitiendo así una orientación general y homogénea, ya sea asumiendo en particular el trabajo de las ciencias, elaborando la reflexión sobre las premisas, conceptos básicos y axiomas de aquéllas. Se espera de la filosofía el fomento y hasta la aceleración de la empresa práctico-técnica de la cultura, en el sentido de la oferta de un alivio.

»Mas la filosofía, por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta. Y no lo hace por razones accidentales, acaso porque lo que transmite pareciera extraño o alocado al entendimiento común. Lo que supone una agravación de la dificultad <Erschwerung> de la ex-sistencia histórica y con ello, en realidad, del ser como tal, es, por el contrario, el auténtico sentido del rendimiento de la filosofía. La agravación de la dificultad devuelve a las cosas, al ente, su peso (el ser). ¿Y por qué esto es así? Porque la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos, por encima de todo, el destino de un pueblo histórico y de sus obras. Pero sólo hay destino allí donde la ex-sistencia está dominada por un saber verdadero acerca de las cosas. Los caminos y perspectivas de este saber los abre precisamente la filosofía.

»La manera de fomentar al máximo las interpretaciones erróneas que permanentemente asedian la filosofía es nuestro quehacer, el de los profesores de filosofía. Su ocupación habitual y también legítima e incluso útil consiste en transmitir un cierto conocimiento, adecuado a la formación, de la filosofía que se ha producido hasta ahora. Esta ocupación causa entonces la impresión de que ella misma fuera la filosofía mientras que, en el mejor de los casos, sólo es la ciencia de la filosofía.

»La mención y rectificación de las dos interpretaciones erróneas comentadas no puede pretender que ahora, de forma inmediata, ustedes tengan ya una relación clara con la filosofía. Pero al menos deben comenzar a desconfiar y a sospechar precisamente cuando los juicios más corrientes e incluso las supuestas experiencias les altan de improviso. Esto suele suceder de manera totalmente inocua, con el efecto de que esos juicios se imponen más rápidamente todavía. Creemos hacer personalmente la experiencia y se nos confirma fácilmente que la filosofía "no ofrece resultados"; "no se puede hacer nada con ella". Estas dos frases hechas que circulan especialmente en los ambientes de catedráticos e investigadores de las ciencias positivas, son expresión de constataciones indiscutiblemente acertadas. Quien intenta probar frente a ellos que la filosofía finalmente sí "ofrece resultados", sólo fomenta y consolida la interpretación errónea dominante que consiste en la opinión preconcebida de poder valorar la filosofía según criterios cotidianos, los mismos que se aplican a la utilidad de las bicicletas o a la eficacia de las curas en balnearios.

»Una opinión perfectamente legítima y de lo más razonable es la que afirma: "no se puede hacer nada con la filosofía". Lo erróneo, en cambio, sería considerar que el juicio sobre la filosofía pudiera terminarse así. Porque aún sigue un pequeño añadido en forma de una contrapregunta: ya que *nosotros* no podemos hacer nada *con ella*, ¿no harta la filosofía misma, finalmente, algo *con nosotros*, dado el caso de que nos comprometemos con ella? Baste esto para precisar aquello que la filosofía no es» [Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 18-20]. Es importante recalcar que el error fundamental deviene de aquellos que esperan que el pensamiento, el verdadero pensamiento, se ponga al servicio de la manutención y consolidación de lo hegemónico, caracterizado por Heidegger como la empresa técnico-práctica de la cultura, ello obedece ya a una concepción del pensamiento que surge de dicha hegemonía. El pensamiento no pone a resguardo aquello que ahora es, y no sólo a lo ostensible, sino, sobre todo, aquello que subyace y permite a lo ostensible ser lo que es, es decir, su esencia, que tampoco se piensa aquí en su sentido tradicional, es decir, como aquello que permanece inalterado, sino, por el contrario, como aquello que se actualiza en el acontecer histórico. Como veremos más adelante, Heidegger caracteriza esa esencia como la metafísica de la modernidad (la metafísica de la subjetividad) y en la que tanto la ciencia, como la técnica resultan fenómenos esenciales. De allí que para el filósofo el pensamiento nunca pueda estar al servicio del aseguramiento y reproducción de los fenómenos esenciales de dicha metafísica.

Como veremos más adelante, cuando Heidegger caracteriza a la ciencia a partir de la investigación y la empresa, como aquí lo hace a propósito de la cultura, puede y debe entenderse ciertamente relacionada al capital, pero sobre todo a aquello que lo posibilita, es decir, esos fenómenos esenciales que caracterizan la metafísica de la modernidad. Empresa es, por tanto, lo que, ante todo, busca su propio aseguramiento, por

Aquí nos permitimos el "lujo" de no tener prisa. Quizá eso ni siquiera sea lujo, sino necesidad: pues no queremos en modo alguno seguir "adelante", sino quedarnos en el "sitio" donde estamos. ¿De qué tipo y qué lugar es ese sitio? Esa es la cuestión. Quizá estemos ya en ese sitio, sólo que no lo sabemos. Nuestra tarea es llamar la atención sobre ello.

Pensar siempre lo mismo:

eso es lo más difícil.

Sin precipitación:

artesanía

Volverse atento<sup>12</sup>.

Quizás esta caracterización nos parezca oscura y enigmática, no estamos familiarizados y, tal vez, por ello nos resulta chocante, no obstante<sup>13</sup>, ella dice en lo esencial cómo hemos de acercarnos a la comunicación si queremos pensarla ontológicamente.

Vayamos por partes para no perder de vista el camino e intentar mantenernos cada vez de manera más inequívoca en lo mismo.

"Ejercitación en el pensamiento es el esfuerzo incesante por poder realizar libremente este tipo de pensamiento. Libremente, es decir, que sin ser impedidos por opiniones previas y sin dejarnos distraer por el propósito de conseguir resultados, nos encomendamos por entero a la ley esencial de este pensar y alcancemos la referencia a eso que él piensa"<sup>14</sup>. Intentamos caracterizar al pensar y nos encontramos de entrada con que

---

ello, como se verá más adelante y como de hecho reconoce Heidegger en la propia *Introducción a la metafísica* a un pensamiento así determinado se le escapa el alcance de su esencia, su esencia misma, pues teme, como se ha dicho, pensar, porque teme preguntar, porque preguntar sería y profundamente significa, sobre todo, cuestionar, cuestionar-se. Una época determinada por su propia supervivencia teme y rechaza todo lo grande pues es incapaz de cuestionarse a sí misma, de arriesgarse a sí misma, por contra, el verdadero pensamiento, dice el filósofo, no obedece sino a sí mismo, no sirve para hacer las cosas más fáciles, al contrario, lo dificulta todo.

<sup>12</sup> Heidegger, Martin, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011, pp. 13-21.

<sup>13</sup> Aunque tampoco hay que descartar como causa de este extrañamiento la forma en la que la caracterización ha sido desarrollada, después de todo la teoría de la retórica clásica nos dice que la forma en la que se desarrolla el discurso es tan importante como la adecuación del discurso a la materia. El autor nunca podrá ser eximido totalmente por la incompreensión o por el extrañamiento que causen sus palabras, pues es él quien ha escogido la manera de expresarlas.

<sup>14</sup> De aquí y en adelante aparecerán entre comillas (" ") y sin mayor indicación fragmentos de citas, ya sean sangradas, si son mayores a cuatro líneas, o entre comillas angulares (« »), y de las cuales ya se ha dado la

ejercitar el pensamiento es poder realizar dicho pensamiento libremente, preguntamos por el pensar y Heidegger nos dice que pensar es pensar libremente ¿un error de principiante en el uso de la lógica? Intentemos ir más a fondo para ver si es esto o acaso haya algo más.

Si no podemos partir del pensar, partamos de aquello que lo acompaña inmediatamente, pensar es pensar libremente ¿qué significa aquí libremente? No ser impedidos por opiniones previas y no dejarnos distraer por el propósito de conseguir resultados. «El asunto del pensar -dice en otro lado Heidegger- no es nunca otra cosa sino esto: desconcertante, y tanto más desconcertante cuanto más libres de prejuicios estemos al salir a su encuentro. Para esto se requiere la predisposición de escuchar, que nos permite saltar los cercos de las opiniones habituales para llegar al campo libre»<sup>15</sup>.

Habitual es la opinión que tiene al pensamiento por algo fútil e intrascendente, sin duda, para ocuparse del pensar es necesario superar dicha opinión; pero más apremiante resulta aún superar aquella otra, igualmente habitual, que nos impele a conseguir del pensar resultados, ¿qué opinión es ésta? además ¿qué quiso decir Heidegger con que el asunto del pensar (libremente) es desconcertante? -igualmente, aunque para tenerlo presente para más adelante, ¿qué significa tener predisposición de *escuchar* y que al tenerla es posible *saltar* para llegar al *campo libre*? ¿cuál es ese campo libre y dónde está que es necesario un salto para llegar a él? ¿qué quiere decir aquí salto?-.

Atendamos nuestra primer pregunta. Para poder realizar el pensamiento es necesario liberarse, liberarse de los prejuicios y no dejarse distraer por el propósito de conseguir resultados ¿qué opinión habitual ha hecho tarea del pensar conseguir resultados? Sin duda la de aquellos a quienes resulta extraño y chocante lo caracterizado a propósito del pensar, aquellos incapaces de situarse y partir de dicha caracterización. "En la primera clase se hicieron ya algunas observaciones previas sobre lo que estamos intentando aquí. Pero es normal que muchos no se sitúen enseguida, porque algunas cosas les resultaran chocantes. Ellos vienen de las ciencias. Mucho griterío de que en cada clase se vea algo nuevo y se siga adelante" ¿Las ciencias? Sí, por ello dice Heidegger: "lo que aquí se comenta es muy sencillo: para las exigencias científicas tan sencillo que no tiene ningún peso. Frente a estas exigencias tampoco es necesaria ninguna defensa: ella sería ya un mal entendido". Pero,

---

referencia en la nota al pie de página respectiva. Sólo excepcionalmente, y siempre aclarado por el contexto, aparece entrecomillado el título de algún capítulo o apartado de una obra.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Terramar, La Plata, 2005, p. 21.

¿cómo es esto posible? -nos preguntamos de inmediato- ¿Acaso no son precisamente las ciencias las que se ocupan y preocupan justamente por el pensar?

Recordemos que se nos ha pedido que para poder llegar a aquello que sea el pensar es necesario hacerlo libremente, es decir, sin atender a las opiniones comúnmente aceptadas y sin dejarnos distraer por la necesidad de conseguir resultados, sólo en este sentido podemos y debemos decir sin titubeos que lo dicho a propósito del pensar no tiene nada que ver con las ciencias. «Lo dicho hasta ahora, y toda la discusión siguiente, no tiene nada que ver con la ciencia, precisamente en la medida que esta discusión acaso llegue a ser un pensar. La razón de este hecho está en que la ciencia no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada. La ciencia no piensa..., no obstante, tiene que ver constantemente y en su manera especial, con el pensar. Esta manera, con todo, sólo será auténtica y fecunda en lo sucesivo, si se ha hecho visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y esto en calidad de insalvable. No hay aquí puente alguno, sino solamente un salto»<sup>16</sup>.

Intentemos no escandalizarnos por lo dicho, al menos no aún, para decidir sobre ello necesitamos primero atender a aquello que Heidegger entendió precisamente por ciencia, por ahora resulta necesario sólo saber que, como filósofo, Heidegger no apela a la singular dignidad de la filosofía como aquello que, a diferencia de la ciencia, piensa, al contrario, reconoce que tanto la filosofía como los filósofos están, y de hecho en primerísima instancia, determinados por el no pensar de la ciencia, al punto que, este no pensar que caracteriza a la ciencia tiene justamente su origen en la filosofía<sup>17</sup>. Sin duda éste es el camino que debemos andar si queremos dar con el alcance de la frase "la ciencia no piensa, ni puede pensar y esto para su propio bien, que significa para la seguridad de su propia marcha prefijada".

No obstante, antes debemos retomar aquello que ahora nos ocupa, a saber, la caracterización heideggeriana del pensar como repensar del inicio y su relación con el

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 16-17.

<sup>17</sup> Cfr., Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 33. y Heidegger, Martin, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002, donde dice, refiriéndose a sí mismo, a la filosofía y a todos aquellos que, de alguna manera, pueden considerarse como profesionales del pensamiento, es decir, aquellos involucrados en instituciones educativas y/o culturales: «no nos hagamos ilusiones. Todos nosotros, incluso aquello que, por así decirlo, somos profesionales del pensar, todos somos con mucha frecuencia, pobres de pensamiento; estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento. La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas parte. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez». p. 17.

pensar ontológico de la comunicación, para ello, si atendemos su propuesta de la clarificación de la marcha a partir de la repetición, recordamos que en nuestra dilucidación a propósito de la caracterización que ofrece Heidegger acerca del pensar nos topamos en primera instancia con una especie de tautología (pensar es pensar libremente) que hacía imposible seguir con su clarificación, para ello tomamos el camino adyacente de intentar aclarar aquello que inmediatamente acompañaba al pensar, esto es "libremente", dijimos que libremente significaba aquí: sin atender a opiniones previas y sin dejarnos distraer por la necesidad de conseguir resultados, porque, después de todo, el asunto del pensar es desconcertante y sólo a partir de lo libre es posible pensar lo desconcertante; luego dijimos que una de esas opiniones previas de la que necesitábamos liberarnos era aquélla que no se toma en serio al pensar, pero sobre todo aquella otra, igualmente común, que ha hecho del pensar un instrumento, por ello preguntamos luego ¿cuál es esa opinión y a qué se refiere Heidegger con lo desconcertante? Hemos indicado como lugar de la primera pregunta a la ciencia, dejando para más adelante la clarificación de cuestiones esenciales que por el momento resultan imposibles de abordar sin atender a otras que revezan el propósito presente, pero... ¿qué pasa, entonces, con el sentido de lo desconcertante como asunto del pensar y cómo se relaciona eso desconcertante con lo dicho hasta ahora y con lo que se dirá más adelante?

Es esto lo que debemos atender a continuación, partamos para ello de lo último dicho por el filósofo a propósito del no pensar de la ciencia, aquello según lo cual existe un abismo que media entre el pensar y las ciencias, abismo insondable, sino sólo a través de un *salto* ¿qué quiere decir esto? "Porque es sencillo y habitual, y pese a todo no se lo percibe, por eso tampoco se lo puede obtener por medio de agudeza mental. Tiene que producirse una transformación de la actitud, que crezca hasta que de pronto se encienda una luz." Si no atendiéramos conjuntamente a lo anterior podría parecer que con esto último Heidegger se refiere a una especie de iluminación mística -muchos, de hecho, lo han pensado así-, no obstante, lo que aquí se dice como necesidad del pensar a propósito de una transformación de la actitud hasta que de pronto se encienda una luz, se dice allá de la necesidad de un salto desde la ciencia a partir del reconocimiento de su diferencia, que es un abismo infranqueable a través de puentes con lo cual se dice que el cambio debe ser esencial, no de grado o de cantidad, sino de cualidad.

Si se ha de poder pensar sólo ha menester un cambio esencial, pero... ¿es que acaso no pensamos ya? A propósito se ha dejado de lado esto que podría parecer una obviedad, no obstante, da con el centro de la cuestión en las reflexiones de Heidegger y justamente con aquello que ahora nos ocupa, a saber, lo desconcertante como asunto del pensar. Efectivamente, según Heidegger no pensamos: «lo que más da que pensar, lo gravísimo, es esto: que todavía no pensamos»<sup>18</sup>.

Al ámbito de lo que se llama pensar arribamos cuando nosotros mismos pensamos. Para que nuestro intento sea coronado por el éxito, es menester que estemos dispuestos a aprender a pensar.

Al someternos a tal aprendizaje, ya hemos admitido que todavía no sabemos pensar. Hombre, empero, se denomina aquel que es capaz de pensar -y con razón, porque él es el animal racional-. La razón, la *ratio*, se despliega en el pensar<sup>19</sup>. En cuanto animal racional el hombre debería pensar siempre que lo desee. Pero acaso el hombre pretenda pensar sin que, no obstante, pueda hacerlo. Por ventura sea excesivo lo que pretende al querer pensar, resultando, por esto, insuficiente cuanto puede. El hombre puede pensar en tanto tiene posibilidad de hacerlo; más tal posibilidad no es todavía una garantía de que seremos capaces de realizarla, ya que solamente somos capaces de hacer aquello a que tendemos. Pero, a su vez, sólo tendemos de verdad a aquello que, por su parte, tiende en nosotros tal como somos en nuestra esencia, atribuyéndose a nuestra esencia como lo que nos mantiene en la esencia. Mantener significa propiamente custodiar, apacentar, pastorear sobre los campos de pastoreo. Lo que nos mantiene en nuestra esencia lo hace solamente mientras nosotros mismos man-tenemos, por nuestra parte, lo que nos mantiene<sup>20</sup>; y

---

<sup>18</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 15.

<sup>19</sup> Debe notarse, y para ello apelamos a lo dicho en nuestra primera nota, como Heidegger no identifica razón (*ratio*) con pensar, sino que se atiene a decir que efectivamente en el pensar se despliega la razón mas no que son lo mismo y esto porque el pensar, ya diferenciado claramente de la razón, es lo que corresponde al ser humano en cuanto aquél cuya esencia se determina por su pertenencia a la palabra. Esta es una diferencia esencial y no sólo un problema en la traducción de los términos, eso es justamente lo que tratamos de poner de manifiesto con nuestra reflexión a propósito del pensar en Heidegger como repensar el inicio.

<sup>20</sup> Una de las diferencias esenciales en la filosofía de Heidegger entre pensar y razón, y que es decisiva para comprender su concepción de la hermenéutica fenomenológica, es aquella que existe en la relación de la razón con sus objetos y la del pensar con lo que lo interpela, que más adelante se precisará, por el momento vale la pena notar la horizontalidad de la correspondencia que se hace manifiesta tanto en los conceptos (tales como: tender, mantener, apacentar...) como en su articulación (lo que nos mantiene en nuestra esencia lo hace



lo man-tenemos al no permitir que se nos vaya de la memoria. La memoria es la reunión del pensar. Lo pensado es lo dotado de recuerdo por el hecho de que nosotros tendemos a ello.

Solamente si tendemos a aquello que es en sí lo que ha de ser pensado, somos capaces de pensar.

Para ser capaces de pensar se requiere que aprendamos a pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que ajusta su obrar y no obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso. El pensar lo aprendemos atendiendo a lo que hay que meditar<sup>21</sup>.

Parece que con la cita oscureciéramos más que aclaráramos, nos alejáramos más que nos acercáramos a lo que por el momento nos ocupa: el sentido de lo desconcertante como asunto del pensar. Vayamos nuevamente por partes. La cita se ha traído a colación para mostrar en qué sentido dice Heidegger que no pensamos; ésta ha sucedido a la reflexión en torno al carácter no pensante de las ciencias, ya que éste es un problema cuyas aristas han quedado pendientes baste por el momento decir que precisamente no pensamos con y por las ciencias, no pensamos por cuanto nos ocupamos primordialmente de las ciencias.

Se ha dicho que las ciencias tienen a su manera que ver con el pensar, así como que el ser humano por naturaleza es capaz de pensar, cuando Heidegger dice que no pensamos esto tiene que ver con un hecho *epocal* según el cual nuestro pensamiento se encuentra primordialmente determinado por las ciencias. Ahora bien, este carácter no pensante de las ciencias nos ha salido al encuentro al reflexionar sobre el sentido de lo desconcertante como asunto del pensar a partir del señalamiento de la necesidad de una transformación esencial de nuestra actitud que parta del reconocimiento de la diferencia entre ciencia y pensamiento, aún cuando no sepamos del todo a qué se refiere este último, pues recordemos que, en primera instancia, Heidegger nos ofrece una tautología inabordable para su clarificación, no obstante, ahora sabemos por qué ha procedido de esta manera, pues, si todavía no pensamos, pero queremos realmente ir en su busca, no podemos partir como si ya lo conociéramos de suyo, en este caso la tautología nos ofrece el punto de partida para

---

solamente mientras nosotros mismos man-tenemos, por nuestra parte, lo que nos mantiene). El auténtico pensar está determinado por la no subordinación-subestimación.

<sup>21</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 13.

buscar clarificar qué significa pensar, a saber, el reconocimiento de la diferencia esencial entre ciencia y pensamiento, es decir, la diferencia existente entre nuestra opinión común y prereflexiva acerca del pensar y lo que verdaderamente es y significa pensar..

La última cita ofrece además indicaciones mucho más desarrolladas acerca de lo que significa pensar, se dice que, a pesar de ser capaces de pensar sólo podremos hacerlo si tendemos a ello y que sólo tendemos de verdad a aquello que por su parte tiende hacia nosotros tal y como somos en nuestra esencia etc., etc., pero no se ve de qué manera podría esto ayudar a clarificar el sentido de lo desconcertante como asunto del pensar, sin embargo, sólo a partir de esto es posible ver nuevamente aquello que, sin lo dicho, podría pasar absolutamente inadvertido.

Al comenzar nuestras reflexiones sobre lo desconcertante como asunto del pensar, para señalar la diferencia entre ciencia y pensamiento, recordamos una cita de la caracterización inicial del pensar que dice: "porque es sencillo y habitual, y pese a todo no se lo percibe, por eso tampoco se lo puede obtener por medio de agudeza mental. Tiene que producirse una transformación de la actitud, que crezca hasta que de pronto se encienda una luz." Preguntamos ahora ¿qué es lo desconcertante? ¿Qué desconcierta? Desconcierta lo desconocido y en primerísima instancia lo desconocido absolutamente, pero eso absolutamente desconocido no es *simplemente una nada*, sino lo que más nos atañe y aquello que más nos atañe es justamente lo habitual, lo sencillo, sólo que por ello, por ser habitual y sencillo, nos pasa desapercibido.

Decíamos: el hombre no piensa todavía y esto porque lo que ha de pensarse le vuelve las espaldas... Lo que ha de pensarse le vuelve las espaldas al hombre. Se le sustrae. Mas ¿cómo podemos saber lo más mínimo y ni aún nombrar aquello que se nos sustrae desde siempre? Lo que se sustrae deniega su advenimiento. Pero, el sustraerse no es una nada, sino que la sustracción es acontecimiento<sup>22</sup>. Más aún: lo que se sustrae puede tocar al hombre más esencialmente y absorberlo más que todo presente que le toca y se refiere a él. El ser-tocado por lo real, suele tenerse a menudo por aquello que hace la realidad de lo real. Pero el ser-tocado por lo real puede precisamente impermeabilizar al hombre contra lo que toca y lo toca de la

---

<sup>22</sup> Véase infra, cuando se hable acerca del *Ereignis*, es decir, del evento apropiador.

manera, sin duda enigmática, de escapársele sustrayéndose. Podría suceder que el acontecimiento del sustraerse fuera lo más presente de cuanto hay de presente, superando de esta manera infinitamente la actualidad de todo lo actual<sup>23</sup>.

Así pues, cuando se dice que el asunto del pensar es lo desconcertante, esto quiere decir lo habitual y sencillo que, sin embargo, se sustrae, se oculta, ¿por qué? La última cita ya lo insinúa y si atendemos dicha insinuación podremos clarificar más aún lo dicho. En ella se dice que lo que se sustrae puede tocar al hombre más esencialmente y absorberlo más que todo presente que le toca y se refiere a él, asimismo, se dice que ser tocado por lo real puede impermeabilizar al hombre precisamente contra aquello que se le sustrae, también se dijo más arriba que pensar es esencialmente mantener, recordar, por tanto, pensar es tener presente aquello que se sustrae, aquello que impermeabiliza contra lo que se sustrae es propiamente el olvido y según Heidegger lo que hemos olvidado es, justamente, el ser<sup>24</sup>, a partir de esto preguntamos ¿qué es entonces lo real, en el sentido que nos hace olvidar al ser? Decimos, siguiendo a Heidegger, lo ente. Pensar y no pensar está por tanto relacionado con el ser y con lo ente, de lo que se colige que aquello que se ocupe únicamente de lo ente en detrimento del ser eso es el no pensar, ahora bien, se ha dicho también que la ciencia no piensa y al decirlo pedimos paciencia para no precipitarnos ante lo escandaloso de tal afirmación, pues de hecho el problema es más profundo de lo que en primera instancia es posible avistar, ahora, con lo dicho, se puede precisar más aún en qué sentido se dijo que la ciencia no piensa y que debe servir como base de nuestras próximas reflexiones: la ciencia no piensa en el sentido en que se ocupa únicamente de lo ente y olvida al ser. ¿Cómo se ocupa de lo ente de tal manera que olvida al ser? Eso es precisamente lo que debemos preguntar si queremos hacernos con la medida del alcance de la esencia de la ciencia y, por tanto, del no pensar que la caracteriza.

Ahora bien, aún queda por aclarar aquello de que el hombre sólo sea capaz de pensar en la medida en que tienda a ello y que sólo tendemos de verdad a aquello que, por su parte, tiende a nosotros tal como somos en nuestra esencia, atribuyéndose a nuestra esencia como lo que nos mantiene en la esencia. Mantener significa custodiar, apacentar,

---

<sup>23</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., pp. 17-18.

<sup>24</sup> Cfr., Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, § 1, pp. 23-25.

pastorear. Pensar es ocuparse del ser, no obstante, en la medida en que el ser se sustrae, y eso es lo primero que debemos tener presente al intentar pensar, de hecho es lo que lo posibilita, no sea posible intentar pensar al ser como lo ente, de allí que no sea posible una ciencia del ser (ontología como una rama de la filosofía) y que aquello de lo que trata dicha ciencia no sea el ser sino lo ente y, peor aún, que allí la diferencia entre lo uno y lo otro sea olvidada (el olvido de esta diferencia es, de hecho, el fundamento de todo olvido), Heidegger llamó a esto metafísica. No obstante, ya hemos visto que aquello que se sustrae, el ser, puede tocar al hombre más esencialmente y absorberlo más que todo lo presente que le toca y se refiere a él, lo ente, si sólo tendemos de verdad a aquello que tiende a nosotros tal como somos en nuestra esencia, atribuyéndose a nuestra esencia como lo que nos mantiene en la esencia y que mantener significa custodiar, apacentar, pastorear, si asimismo recordamos aquello que motiva las presentes reflexiones, a saber, el pensar ontológico de la comunicación, como el repensar del pensamiento inicial occidental en el que se piensa la esencia del ser humano en relación con la comunicación ya estaremos en condiciones de saber a qué hace referencia este pasaje que parece sumamente oscuro y enigmático: si sólo tendemos de verdad a aquello que por su parte tiende a nosotros tal y como somos en nuestra esencia y que esta tendencia nos lleva a mantenernos cada vez más en la esencia y que este mantener es custodiar, pastorear debemos decir entonces, nuevamente, que la comunicación es el lugar de encuentro mentado que posibilita todo pensar, es por ello que en la *Carta sobre el "Humanismo"* dice Heidegger:

El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 259.

Por ello, dice más adelante, «el hombre es el pastor del ser»<sup>26</sup>. El hombre sólo puede ser pastor del ser porque habita allí donde éste tiene su morada, el lenguaje. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada, pero pensar y poetizar, por más que formen parte de la esencia de lo humano, no obedecen a sus acciones volitivas, por ello, a pesar de ser considerado como el animal racional, el hombre no puede pensar siempre que lo desea y no sólo porque lo que quiera pensar se excesivo o porque cuanto pueda para lograrlo sea insuficiente, el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia de lo humano, pero no hace ni produce esta relación, sino que se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser, sin embargo, decíamos: el hombre no piensa todavía porque lo que ha de pensar le vuelve las espaldas, no obstante, aquello que le vuelve las espaldas, decíamos también, puede tocar al hombre de manera más esencial y absorberlo más que todo lo que le toca y se refiere a él y que podría suceder que este acontecimiento del sustraerse fuera los más presente de cuanto hay de presente, superando de manera infinita la actualidad de todo lo actual, por ello, para dar con aquello que aquí nos interesa, a saber: la esencia de la comunicación, debemos preguntar ¿cómo es que finalmente la comunicación, tanto en el pensamiento como en la poesía, realiza esa relación, entre ser y hombre, que en primera instancia parece imposible? es decir ¿de qué manera se realiza este *acontecimiento* en la comunicación? Esta es la pregunta que debe guiar nuestros esfuerzos por intentar aclarar el sentido de lo ontológico en el pensar acerca de la comunicación. No obstante, lo que aún nos ocupa es clarificar el pensar y aún nos falta reflexionar sobre algo esencial: ¿por qué el pensar es esencialmente repensar el inicio?

Partamos de lo más reciente. Se ha dicho que pensar es recordar, que la memoria es la reunión del pensar, que lo pensado es lo dotado de recuerdo por el hecho de que nosotros tendemos a ello. En nuestra caracterización inicial del pensar, bajo el rubro *Instrucciones* marcado con el número 3, justamente después de que en 1 se hiciera el desmarque respecto de las ciencias y en 2 se indicara la tarea y aquello a que tiende el pensar, aparece el sugerente título "Para ello es necesario" que tiene asimismo tres apartados que mientan: "1 Mantener a la vista la conexión, es decir, la marcha y 2 Tener una y otra vez siempre lo mismo, y seguir la marcha. Repetición: no seguir adelante, sino detenerse cada vez más inequívocamente en lo mismo". Justamente la memoria y el recuerdo es lo que permite

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 272.

mantener la vista en la conexión, que a su vez posibilita la marcha. Si la memoria es la reunión del pensar y lo pensado es lo dotado de recuerdo por el hecho de que nosotros tendemos a ello y sólo tendemos a aquello que tiende a nuestra esencia y nos mantienen en la esencia pensar es, entonces, pensar sobre el pensar (por ello dice Heidegger que "lo que más da que pensar es justamente que aún no pensamos", es decir, que no pensamos sobre el pensar) en el que pensar significa pensar el ser, lo pensado acerca del ser, pero de acuerdo a lo indicado, nosotros no pensamos, porque no pensamos el ser, sino que hacemos ciencia, porque nos ocupamos de lo ente al punto de haber olvidado al ser, por ello dice Heidegger en el punto 3 "Lo que se nos ha perdido desde los griegos" y si ahora recordamos la caracterización que dimos acerca del inicio al comienzo de nuestras propias reflexiones ya estaremos en condiciones de saber qué significa el que el pensar sea esencialmente repensar lo pensado en el inicio del pensamiento occidental referente al ser, al lo que es, al ser humano y a la comunicación.

Ahora bien, ¿qué quiere decir aquello, que sigue a lo dicho en 3.3, de que "también ahí fue sólo un comienzo, y en el futuro sólo otro comienzo"? Sólo dilucidando esta pregunta estaremos en condiciones de comprender lo que propiamente significa el inicio para Heidegger.

Por ahora debemos conformarnos con lo dicho e intentar seguir la marcha, para ello precisamos y preguntamos nuevamente, ¿cómo y porqué resultan imprescindibles las reflexiones de Heidegger para el pensar ontológico de la comunicación y en particular su hermenéutica fenomenológica, máxime cuando éstas no pertenecen al corpus normalmente aceptado dentro del campo científico de la comunicación<sup>27</sup>? Justamente porque es en su hermenéutica fenomenológica donde el filósofo realiza aquello que hemos dado en llamar pensamiento ontológico de la comunicación, es decir, donde se repiensa lo dicho por los griegos como indicaciones que arrojan luz sobre el presente y que representa la respuesta del filósofo a aquel otro tipo de pensamiento que, de manera indicativa, señalamos como aproximación óptica.

Ahora bien, a pesar de lo dicho, lo anterior podría resultar sumamente extraño si no se tiene clara cuál es la relación entre el pensamiento de Heidegger y la comunicación, después de todo solemos oír que el tema central de su filosofía es el ser (preguntar por el

---

<sup>27</sup> Aunque, por supuesto y como siempre existen honrosas excepciones y este trabajo es deudor de las mismas.

ser en cuanto tal), pero ni una palabra acerca de la comunicación ¿cómo piensa Heidegger la comunicación y qué lugar ocupa dentro de su pensamiento? Intentemos señalar el camino para precisar esta pregunta atendiendo para ello lo dicho por él a propósito de los temas centrales de su filosofía en un pequeño y extraño texto que se remonta a 1953-4, pero que, sin embargo, permaneció inédito hasta 1979, cuando fue publicado en el marco de sus *Obras Completas* y que lleva por título *Un diálogo del habla (entre un japonés y un inquiridor)*<sup>28</sup>, allí Heidegger nos dice que los temas en torno a los cuales giró siempre su pensamiento son: <<habla y ser>><sup>29</sup>, comunicación y ontología, y que remonta a su trabajo de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Scoto* de 1915.

Ya en el título de mi trabajo de habilitación [...] se evidenciaron ambas perspectivas (habla y ser). "Doctrina de las categorías" es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y "doctrina de la significación" quiere decir la gramática especulativa, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época<sup>30</sup>.

De lo anterior se colige que para Heidegger la posibilidad de pensar el ser implica necesariamente pensar la comunicación y viceversa, pensar la comunicación implica necesariamente pensar el ser<sup>31</sup>, ¿cómo y por qué resulta imprescindible hacerlo desde lo

---

<sup>28</sup> Este texto es extraño y sugerente dentro del hábeas heideggeriano por varias razones, primero, porque literalmente está escrito como un diálogo; segundo, porque el interlocutor del mismo es, como lo indica el título, un japonés (el escrito se inspira en una visita del profesor Tezuka, de la Universidad de Tokio) y aunque el diálogo original debió girar en torno a *Ser y Tiempo*, de acuerdo con las intenciones del interlocutor, sin embargo, el tema central del escrito, también recogido en el título, es el habla y sobre él se intenta tender un puente entre oriente y occidente (algo extraño, sobre todo en el joven Heidegger) a partir de la comprensión original de su sentido; por si no fuera poco, además, el texto ofrece una autointerpretación de su pensamiento que aboga por la continuidad (en ese sentido, y de acuerdo a nuestro conocimiento de su filosofía, así lo hemos tomado aquí) contra la opinión comúnmente entendida que señala una ruptura, un giro (*Kehre*) posterior a la Segunda Guerra Mundial.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 2002, p. 69.

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> Al respecto cfr., Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 2003, pp. 87 y ss. Baste también recordar, para reafirmar lo dicho, la manera en como Heidegger presenta el contenido de su ya citada *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: «las investigaciones que presentamos a continuación quieren contribuir a una historia de la ontología y de la lógica» [Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op. cit., p. 29]. En el que para entender el sentido de ambos conceptos debe tenerse presente lo dicho en la nota 1.

pensado en el inicio? Ya ha sido señalado, no obstante, más adelante deberá ser aclarado. Justamente aquí, en esta relación, se encuentra el principio de diferenciación mentado en el título entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación que nos proponemos dilucidar a continuación.

## § 2. Dilucidación preliminar al reconocimiento de la diferencia entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación

Por lo dicho podría pensarse que en lo que sigue se tratará acerca de la distinción heideggeriana entre ser y ente<sup>32</sup>, sin embargo, la cuestión de la comunicación exige un

---

Ahora bien, con todo, podrían persistir las dudas acerca de la relación entre habla y ser y de cómo encuentran cabida dentro del pensamiento de Heidegger, para aclarar estas dudas debemos señalar lo siguiente -que, sin embargo, sólo quedará esclarecido al paso de las reflexiones-: se ha dicho, y con razón, que el tema central de la filosofía de Heidegger es el ser, ahora bien, éste sólo puede pensar el ser a partir de la diferencia (entre ser y ente), ésta sólo se hace manifiesta en la *reflexión metafísica sobre el habla*, según ésta, en el habla es donde aparece todo lo que es (ente), en cada caso (cada ente particular), pero, sobre todo, en su totalidad (lo ente), solamente ante dicha totalidad se le hace al ser humano manifiesta la diferencia entre lo que es (todo lo que es, lo ente) y el ser (ya que el ser no es ente, no es tematizado en el hablar como algo que sea). De allí que sólo a partir de dicha reflexión sea posible intentar preguntar por el ser en cuanto tal.

<sup>32</sup> Que representa un tema sumamente amplio y problemático no sólo dentro de su propio pensamiento, sino para las interpretaciones entorno al mismo, lo suficiente como para que aquí renunciemos al intento de dar siquiera los pormenores de la cuestión. Indicativamente podría decirse que la cuestión se desarrolla dentro del tránsito que va de *Ser y Tiempo* a sus reflexiones a propósito del *Ereignis*, sobre todo en *Tiempo y Ser* y en su escrito póstumo *Aportes a la filosofía*. Vale la pena para darse una idea acerca del rumbo que en su periodo de madurez dio el filósofo a la cuestión traer aquí a colación un extracto de *Tiempo y ser* que dice al respecto: «algo se impone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el rededor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que llamamos ser...

»Desde la constancia del pasar el tiempo, habla el ser. Y, sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta.

»El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.

»El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

»Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél -el ser- se deja apelar como algo temporal ni éste -el tiempo- se deja apelar como ente. Al cavilar sobre todo esto, nos sorprendemos vagando erráticamente entre enunciados contradictorios» [Heidegger, Martin., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 26-29].

Podría pensarse que esto contradice lo dicho en nuestra nota anterior, no obstante, sólo lo reafirma. Lo que se dice aquí respecto del tiempo y allá respecto de la comunicación, en *Ser y Tiempo* respecto de la muerte o en *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* respecto de la angustia está íntimamente vinculado, todo tiene la intención de mostrar las limitaciones de lo ente (la diferencia), pues sólo desde allí es posible comenzar a preguntar por el ser en cuanto tal.

Sin embargo, podrían quedar todavía dudas. La cosa va aún más allá. El tiempo para Heidegger va más allá de una pura representación cronológica, como un continuum homogéneo y vacío -decía Benjamin- el tiempo es



acercamiento adyacente al problema, porque, si bien no del todo distinto, pues va íntimamente relacionado con aquél, como se ha insinuado y como se verá, la diferencia entre la aproximación óptica y el pensar ontológico referidos a la comunicación mienta, antes que la distinción entre ser y ente, la diferencia entre pensamiento y la aproximación a la comunicación con el fin de hacer de ésta -la aproximación- una ciencia y de aquélla -la comunicación- el objeto de dicha ciencia<sup>33</sup>.

Aproximación óptica y pensar ontológico mientan por tanto la diferencia en el acercamiento que surge del reconocimiento de la distinción entre ser y ente<sup>34</sup> y que referidos a la comunicación aluden a la diferencia esencial dentro de la filosofía de Heidegger entre ciencia y pensamiento.

¿En qué consiste dicha diferencia y cómo se relaciona ésta con la distinción del filósofo entre ser y ente? Pero más importante aún ¿Cómo es que la aclaración a propósito del sentido de dicha diferencia podría ayudarnos a clarificar aquello de lo que aquí nos ocupamos?

Heidegger mismo dilucida que del reconocimiento de la diferencia entre ser y ente se sigue una forma radicalmente distinta de acercarse a la cuestión, que él mismo presenta en oposiciones tales como: pensamiento y razón, pensar y hacer ciencia, Ontología y metafísica, Ontología y onto-teología, meditación y técnica..., pero cuyo principio se remite en última instancia al reconocimiento de dicha distinción. En el camino de su filosofía, claramente trazado al menos desde *Ser y Tiempo*, pensar el ser siempre estuvo íntimamente relacionado con la crítica y superación de la historia de la filosofía acaecida hasta entonces<sup>35</sup>, cuyo primer gran escollo lo representa la identificación de esa historia como la

---

para el filósofo la historia, lo que está lleno de lo ente particular y cambiante (sólo en ella lo ente se muestra como aquello que realmente es, pues sólo allí acontece). En el fondo comunicación y tiempo están tan íntimamente relacionados que por ello dice en *Hölderlin y la esencia de la poesía* que: sólo la comunicación permite al hombre ser histórico, que ser comunicativo y ser histórico son igual de antiguos, van unidos y son lo mismo. Pero sobre ello profundizaremos llegado el momento oportuno.

<sup>33</sup> Se ha dicho que esta aproximación adyacente va, no obstante, íntimamente relacionada a la cuestión de la diferencia entre ser y ente por el hecho de que el propio reconocimiento de la distinción exige una forma de acercamiento radicalmente distinta, asintóticamente tan radical como la diferencia misma.

<sup>34</sup> Y en la que la propia reflexión sobre la comunicación tiene un papel *fundante*, es decir, que ésta no sólo desarrolla, sino que posibilita el reconocimiento de la diferencia.

<sup>35</sup> Baste recordad a manera de indicación de carácter programático el título del § 6 de *Ser y Tiempo* que reza *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología* [Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 40 y ss.]

historia de las determinaciones de lo ente<sup>36</sup>, es decir, como metafísica y en las que, de manera paradójica a su comprensión habitual -como ontología-, no sólo no se piensa el ser, sino que la propia distinción entre lo uno y lo otro -ser y ente- se vuelve cada vez más oscura al punto que el primero cae por completo en el olvido aplastado por la maquinaria del utilitarismo de las determinaciones de lo ente, cuya forma definitiva<sup>37</sup> la representa precisamente la metafísica de la modernidad, la metafísica de la subjetividad en la que la ciencia<sup>38</sup> ocupa un lugar determinante.

---

<sup>36</sup> Como puede suponerse de inmediato, uno de los más grandes problemas de la filosofía heideggeriana gira en torno a la pertinencia de tal distinción. Otro de los grandes inconvenientes de la caracterización de la historia de la filosofía en Heidegger es la identificación de largos, ricos y complejos periodos de la historia del pensamiento bajo un único hilo conductor, la determinación de lo ente y, demás, con un carácter marcadamente progresivo -no en el sentido de que algo va hacia adelante, mejora, sino, en el de que una época histórica (en la que la propia división de la historia por épocas resulta cuestionable) es marcada por ciertos temas y por cierta manera de abordarlos, como si una vez que algo cobra fuerza se abandonase por completo aquello que antes interesaba, cosa que, al estudiar microscópicamente la historia de la filosofía resulta evidentemente si no falso, sí al menos muy dudoso-, que a mi entender es una virtud, por ejemplo, en relación con los a priori epistemológicos estudiados por Foucault, en cuyo intento por no dejarse arrastrar por una concepción lineal y progresiva de la historia, donde los cambios quedan, sin embargo, inexplicados [Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005]. Otro de los problemas que acusa la concepción heideggeriana es precisamente la de su propia posibilidad, según lo establecido en su caracterización de la historia de la filosofía, de poder reconocer tal distinción y poder pensar el ser. ¿Por qué no habría de ser aquejado el propio pensamiento heideggeriano de aquello que acusa al resto de la historia de la filosofía? Con diferentes grados de éxito, se pueden encontrar respuestas o al menos sugerencias para responder cada uno de estos cuestionamientos en la propia obra de Heidegger.

<sup>37</sup> Así lo creyó Heidegger, cfr., por ejemplo, La frase de Nietzsche "Dios ha muerto", en: *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 157 y ss. Esta es la respuesta que Heidegger ofrece al último de los cuestionamientos de la nota anterior.

<sup>38</sup> Al lector no familiarizado con la filosofía de Heidegger -y pensando en el fondo común de los posibles interesados en este texto- podría resultar de ayuda para comprender su crítica a la ciencia observar algunos intentos paralelos de contemporáneos suyos tales como Adorno, Benjamin y Horkheimer. Es, después de todo, un contexto de crisis común el que alimenta y promueve tales críticas, aunque, a pesar de las similitudes, el interesado haría bien en atender siempre sería y detalladamente las diferencias. Por ejemplo la crítica de la razón ilustrada en la *Dialéctica de la Ilustración* (DI) [Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2006] que puede distinguirse de la crítica de Heidegger si bien no por los medios, sí por los fines, pues, como lo expresan en el *Prólogo*, los autores tienen la intención de que, con la crítica (que en este sentido se piensa como auto-crítica, lo cual no es cosa baladí) la Ilustración pueda superar aquello que la conduce a lo que es justamente objeto de crítica. «La crítica que en él (es decir en la obra) se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio» [p. 56]. Lo curioso es, como se sabe, que a pesar de lo prometido por el *Prólogo*, la obra que en cuanto a la crítica cumple con creces, en cuanto al desarrollo del concepto positivo de Ilustración queda sólo de manera fragmentaria, aplastado por el peso y contundencia de la crítica y en cierto sentido nos sumerge en una aporía respecto de la Ilustración más que en la intención misma de salvarla. Ya por separado ambos prosiguieron este trabajo crítico, que siempre tuvo mayor peso y desarrollo que cualquier positividad, aunque, a diferencia de la DI con una dirección más clara en cuanto a dicha positividad, así, por ejemplo, Adorno en la *Dialéctica negativa* [Adorno, T., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2006]. Esta obra y la que le acompaña en el tomo 6º de sus obras completas editadas por Akal, *La jerga de la autenticidad*, son las que resultan de mayor interés para nosotros, pues en ellas su autor intenta demarcar su posición y emprender una crítica contra la filosofía heideggeriana. La positividad de la obra de Adorno estriba en que una mayor comprensión de los elementos de la dialéctica negativa, es decir, aquel

Ahora bien, se ha dicho, atendiendo a lo señalado por el propio filósofo, que para Heidegger ser y comunicación están indisociablemente relacionados de tal manera que no es posible pensar lo uno sin lo otro. ¿Qué pasa si la comunicación cae justamente bajo la determinación de aquello en lo que precisamente el ser es olvidado? ¿Cómo podría la comunicación así determinada mostrarnos la distinción (entre ser y ente) y acercarnos al ser<sup>39</sup>? Sólo sumergiéndonos en el ámbito de esta problemática estaremos en condiciones de dilucidar la hermenéutica fenomenológica como la respuesta que Heidegger plantea ante dicha cuestión. Para tal propósito deberemos acercarnos de manera más íntima al ámbito de la comprensión heideggeriana de la ciencia, así como al de la comprensión de la comunicación determinada por ella. Para ello partiremos de la siguiente pregunta: ¿cómo entiende Heidegger la ciencia y su relación con la comunicación?

---

pensamiento que nos sumerge en la crisis, debe llevarnos, a través de un tránsito de la comprensión de la dialéctica hegeliana, a superarla en una dialéctica positiva (al respecto resultan imprescindibles los trabajos del profesor Wolfgang Fritz Haug). Horkheimer por su parte continúa su crítica por medio del desarrollo del concepto de razón instrumental [Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Terramar, La Plata, 2007]. Más interesante, aunque también más problemática, resultan las posibles relaciones entre la crítica heideggeriana a la ciencia y su respuesta y la crítica del pensamiento progresista en Walter Benjamin y su superación teológica de las aporías del marxismo [véase sobre todo, Benjamin, W., *Tesis sobre la historia*, Ítaca-UACM, México, 2008], en este caso particular, los paralelos resultan sorprendentes (los elementos de la crítica a la ciencia y al progreso, la necesidad de la recuperación del pasado, las referencias teológicas). No obstante lo que podría parecer, en el fondo son radicalmente distintas, al menos así lo piensan, sobre todo, estos autores, para quienes la crítica de la ciencia, la razón ilustrada-instrumental y el progreso diferiría por su motivos y fines, en el caso de Heidegger la crítica radicalidad de la ciencia (destrucción de la metafísica) respondería a motivaciones y fines reaccionarios que son constatados por su actuación política (véase por ejemplo el excelente ensayo de Horkheimer, acerca del escepticismo en *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Barcelona 1995, donde establece las relaciones entre la crítica radical del escéptico y su conservadurismo práctico como apoyo al totalitarismo) o, asimismo, Georg Lukacs en *El asalto a la razón* [Lukács, G., *El asalto a la razón*, Grijalbo, México, 1983], en el que se ensayan las conexiones entre la crítica radical irracionalista y el régimen nazi [este último es un tema amplísimo dentro de los estudios en torno al pensamiento y la persona de Heidegger, el interesado podría profundizar más al respecto, sobre todo desde este último punto de vista crítico, en la obra de Faye, E., *Heidegger, La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid, 2009].

<sup>39</sup> Dado que no será posible profundizar al respecto, debe señalarse que sus críticas a la lógica tanto en *Introducción a la metafísica* [Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 30-32], como en *¿Qué es metafísica?* [Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2006] resultan paradigmáticas al respecto, lo que se dice allí es que en el logos tal como es concebido por la lógica, y que determina, en primera instancia, todo pensamiento válido y científico, no es posible pensar la distinción entre ser y ente, pues ya obedece a un horizonte de sentido en el que la distinción y, por tanto, el ser es olvidado en beneficio de las determinaciones utilitarias de lo ente. Ahora bien, lo que allí vale para la lógica, como paradigma de la determinación del logos como pensamiento, afecta, sin embargo, a todas las comprensiones sobre el logos que, como se dijo al principio el pensamiento ontológico de la comunicación intenta repensar en su sentido original. Esta problemática se conecta con lo dicho a propósito de la metafísica de la modernidad en la que el logos alcanza dicha determinación.

### § 3. Caracterización heideggeriana de la ciencia y de su determinación de la comunicación

A lo largo de estas reflexiones ya hemos indicado a qué lugar pertenece el ámbito de la pregunta por la ciencia en la filosofía de Heidegger. Atendamos para ello lo más reciente. Se ha dicho que la ciencia es una forma, además decisiva, de determinar lo ente, a las determinaciones de lo ente las hemos llamado metafísica, decimos también que un rasgo característico de la modernidad es precisamente lo que se ha llamado metafísica de la subjetividad y que la ciencia ocupa un lugar determinante dentro de dicha metafísica, con lo que el círculo en torno al cual gira el problema parece completo. Además debemos recordar algunas cosas que, en nuestras reflexiones a propósito del sentido del pensar quedaron pendientes en relación con la ciencia, a saber, el que la ciencia no piensa y esto para su propio bien, que significa para la consecución de su marcha prefijada. Esto es, al menos, lo que se encuentra en cuestión al intentar abordar la pregunta: ¿cómo entiende Heidegger la ciencia? sólo a partir de lo cual es posible comprender de qué manera determina ésta a la comunicación y ello con el objetivo de comprender cómo es que en dicha determinación, en aquello que debería mostrarnos la diferencia y acercarnos a pensar el ser, no obstante, se realiza el olvido. Vayamos, como hicimos antes, por partes.

Por principio dice Heidegger:

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en los fundamentos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 63.

Metafísica es donde se lleva a cabo la determinación de todo lo ente que, si recordamos nuestras anteriores reflexiones a propósito del sentido del pensar, no es más que la determinación de la realidad (histórica) misma; metafísica es también aquello en donde se lleva a cabo una determinada concepción de la verdad, que si recordamos, también, aquello que se dijo sobre el sentido de la verdad como desocultamiento, es el claro donde lo ente se muestra. Si ambas cosas, la determinación de lo ente y la concepción de la verdad, fundamentan una era procurándole la forma de su esencia, lo que se está diciendo es que la esencia de una era (una era determinada por la metafísica) toma su fundamento a partir de cómo interpreta su realidad y viceversa, ésta interpreta su realidad a partir de cómo concibe el claro donde la realidad se le muestra<sup>41</sup>. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan dicha era y viceversa: quien sepa *meditar* puede reconocer en esos fundamentos el fundamento metafísico, por eso, a pesar de que todos los fenómenos de una era están determinados por su propia metafísica, no por ello éstos arrastran a todos consigo ciegamente para su propia consecución, estos fundamentos pueden ser conocidos para quienes están dispuestos a meditar sobre ellos, meditar consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios, es decir, la manera en cómo éstos nos salen al encuentro, y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado, en pocas palabras, meditar significa hacer claros los fundamentos metafísicos en los cuales nos movemos para cuestionarlos, por ello, la meditación es la que nos permite conocer la esencia de esa metafísica, esencia que a ella misma le es velada. Si ahora recordamos, también, que meditar es aquello que necesitamos aprender para poder pensar, sabremos entonces qué quiere decir en toda su amplitud y profundidad aquello que se dijo a propósito de que la ciencia no piensa y esto para su bien que significa, para su propio autoaseguramiento. No obstante, antes de ir a ello, puesto que se ha dicho que para conocer el fundamento de la metafísica es necesario conocer los fenómenos que determina es justo que sigamos con la caracterización de dichos fenómenos. Al respecto dice Heidegger:

---

<sup>41</sup> No debemos caer en el error de entender a la realidad, a lo ente, como sujeto de la oración, justamente, como veremos más adelante, no es lo ente lo que se muestra a sí mismo como lo que es a través y por medio de la verdad, sino que la ciencia determina la verdad, es decir, determina el modo en el que lo ente aparece, por ello se dice que metafísica es no sólo una determinada interpretación de lo ente, como lo ya mostrado, sino, también, una determinada concepción de la verdad, es decir, determinar cómo lo ente puede y debe mostrarse.

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar a esta última como una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.

Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa a ser expresión de la vida del hombre.

Un cuarto fenómeno se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura. Así pues, la cultura es la realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los bienes más elevados del hombre. La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuide a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de los dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, el ateísmo burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia

religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito<sup>42</sup>.

<<¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?>><sup>43</sup>, pregunta enseguida Heidegger, pero antes de ir al ámbito de esta pregunta, que da justamente con lo que aquí nos atañe, digamos algo respecto a esta caracterización de los fenómenos esenciales de la época moderna.

Poco o más bien nada, nada que por ahora tenga sentido, es lo que podemos decir por el momento a propósito de la huida de los dioses y de que su pérdida sea colmada por medio de análisis históricos y psicológicos del mito, para ello debemos saber qué entiende Heidegger por la pérdida de los dioses y por mito. Historia y psicología refieren ya al ámbito de las ciencias, a una forma de abordar aquello que les es propio en la que tanto eso que les es propio es determinado por su forma de abordarlo como ésta, su forma de abordarlo, es determinada por la manera en la que se representa eso propio, pero es justamente esto lo que queremos saber y para ello hemos traído a colación esta caracterización de los fenómenos esenciales de la modernidad.

Así, pues, sobre este quinto fenómeno, la pérdida de los dioses, sólo se puede decir algo por el momento si se lo toma en relación con aquello que le es más próximo, a saber, el tercer y cuarto fenómenos, la introducción del arte en el ámbito de la estética y la interpretación y realización de la totalidad del obrar humano como cultura.

Recordemos para ello lo que se dijo al comienzo en relación con el arte y la poesía, allí se dijo que: poesía es la esencia del arte y que éste consistía precisamente en dar noticia de aquello que nos dicen los dioses, por ello aparece como epígrafe de las presentes reflexiones aquella sentencia platónica según la cual los poetas son los emisarios de los dioses, si asimismo recordamos que poesía, en el pensar ontológico de la comunicación, refiere el modo esencial de ser del ser humano se nos abre un horizonte de problemas que deberemos tener en cuenta una vez se siga con estas reflexiones hasta entender de qué manera y por qué las ciencias determinan la comunicación y por qué Heidegger contrapuso

---

<sup>42</sup> Heidegger, Caminos de bosque, op. cit., pp. 63-64.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 64.

su hermenéutica fenomenológica a dicha determinación, no obstante, por el momento son otras las conexiones que podemos hacer y que ayudarán igualmente a seguir la marcha.

Si en esencia el arte es dar cuenta de nuestra relación con los dioses, desde el momento en que éste se introduce en el horizonte de la estética, y esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser *expresión* de la vida del hombre, entonces pierde su sustancia y deja de ser auténtico, en la obra de arte como vivencia y en el arte como *expresión* de la vida del hombre los dioses han huido. Ahora bien, si recordamos que estética es la concepción científica sobre el arte nos topamos nuevamente con aquello que por el momento nos ocupa, es decir, el sentido de la ciencia dentro de la filosofía de Heidegger y su relación con la comunicación.

Todavía dijimos que para poder reflexionar algo a propósito de la pérdida de los dioses era necesario ponerlo en relación, también, con el fenómeno de que la totalidad del obrar humano se interpreta y realiza como cultura, que aparece como cuarto en la caracterización heideggeriana de los fenómenos esenciales de la modernidad. Ahora bien, este cuarto fenómeno está íntimamente relacionado con el tercero en el sentido de la antropocentralización que caracteriza a la modernidad y que llamamos metafísica de la subjetividad, pero de ello hablaremos un poco más adelante en este mismo apartado, por ahora digamos que, a pesar de haber tratado poco el sentido de la cultura y lo cultural para Heidegger éste refiere la determinación científica de lo humano, de la misma manera que la estética en relación con el arte, y que por ello está íntimamente relacionada con los dos primeros fenómenos, a saber, la ciencia y la técnica modernas, baste señalar que, de acuerdo a esta caracterización, cultura es la forma de interpretar y realizar la totalidad del obrar humano (incluidos aunque señalados aparte por su importancia, dado que dan su esencia a lo cultural mismo, la propia ciencia, la técnica, el arte y la religión) en donde se dijo que interpretar (la totalidad de lo ente, incluido el propio obrar humano) es tarea de la ciencia, mientras que la técnica es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, es decir, de la realización del obrar humano.

Con ello, como queda patente, abandonamos poco a poco la centralidad del problema de la huída de los dioses para retornar al de la ciencia, no obstante, antes de concretar este regreso y a partir de donde nos encontramos digamos una última cosa por el momento en relación con el fenómeno de la desdivinización.



"La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses... Lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio de análisis histórico y psicológico del mito". A pesar de no saber qué quiere decir Heidegger propiamente con la pérdida de los dioses y con mito, al relacionar este fenómeno con los otros cuatro podemos señalar el ámbito de su problemática: si a partir de la ciencia y la técnica la totalidad del obrar humano se interpreta y realiza como cultura, lo que quiere decir, lo mismo que en el arte bajo el horizonte de la estética, que se convierte en objeto de la vivencia y entonces pasa por ser expresión de la vida del hombre, entonces, pierde su sustancia, cuando a partir de eso mismo cultural, determinado por la ciencia y la técnica, la religiosidad se transforma en vivencia, entonces, cuando esto ocurre, los dioses han huido y cuando éstos han huido impera un estado de indecisión respecto a dios y los dioses, estado de indecisión que es absorbido y colmado por aquello que justamente lo provoca, a saber, la determinación de la realidad en la que la subjetividad reclama el lugar central, es decir, la metafísica de la subjetividad, en la que la ciencia ocupa el lugar más determinante. A ello se refiere Heidegger con análisis históricos y psicológicos del mito ¿por qué del mito? Eso es lo que debemos saber para comprender en toda su amplitud a qué se refiere el filósofo con este quinto fenómeno y cómo se relaciona, primero con la determinación científica de la comunicación y luego con la hermenéutica fenomenológica como pensar ontológico de la comunicación, en el que se piensa su esencia a partir de repensar lo pensado en el inicio. No obstante, antes de ello, debemos seguir con lo que por el momento nos atañe. Para concretar este regreso y antes de retomar la pregunta que dejamos pendiente, es decir, ¿qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?, veamos algo más respecto a éstos y su relación.

La esencia de la cultura -dice Heidegger- implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuida a su vez de sí misma, convirtiéndose en política cultural, pongamos esto en relación con aquello que se dijo a propósito del no pensar de la ciencia como aquello en donde ésta realiza su autoaseguramiento. Si la cultura abarca todas las manifestaciones del obrar humano y decide además cuales son dignas e indignas, importantes o inútiles ya estaremos en condiciones de saber cómo, dónde y por qué la ciencia y su imperio se relaciona y

determina con-y-a-lo cultural (en tanto política) en perjuicio del pensamiento, esto siempre y cuando aceptemos que pensar es meditar y que meditar es, ante todo y primordialmente ponerse en cuestión, cuestionarse, por ello, dice Heidegger:

Según una idea corriente, designamos con el nombre de "cultura" a la región en la que se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre. En ella se cuenta también la ciencia, su cultivo y organización. A la ciencia se la incluye, por tanto, entre los valores que el hombre aprecia, a los que, por distintos motivos, dirige su interés.

Sin embargo, mientras tomemos la ciencia sólo en este sentido cultural, jamás nos haremos con la medida del alcance de su esencia. Lo mismo vale para el arte. Todavía hoy nos gusta nombrarlos juntos: arte y ciencia. También al arte se lo puede representar como un sector de la empresa de la cultura. Pero entonces no experimentamos<sup>44</sup> nada de su esencia. Si lo examinamos para ver su esencia, el arte es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto, a fin de que en esta claridad, mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia<sup>45</sup>.

Al igual que el arte la ciencia no es únicamente una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y además uno decisivo, como se nos presenta todo lo que es.

---

<sup>44</sup> Heidegger utilizó este neologismo para intentar alejarse de la connotación de experimento de la usual *experiencia*, pues esta connotación obedece al horizonte de sentido de lo determinado por la ciencia [véase más adelante lo dicho por Heidegger a propósito del carácter de experimento como uno de los rasgos fundamentales de la ciencia en *La época de la imagen del mundo*].

<sup>45</sup> Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 33. Varias cosas, primero, dado que aquí podría parecer confusa su referencia a lo cultural -no obstante las comillas son del original-, debemos decir que para Heidegger eso cultural está determinado por la misma ciencia, pues, como se verá a continuación, ésta es concebida como una forma de representación y organización que determina todos y cada uno de los aspectos de nuestra realidad. [Para quien quiera profundizar al respecto de la concepción y sentido de lo cultural en Heidegger, además de lo dicho en notas anteriores, puede consultar su ya citado *Pármides*, en el cual lo cultural es referido al horizonte de sentido de lo imperial para los romanos]. Asimismo me ha parecido pertinente extender la cita más allá de lo que resulta pertinente para el apartado presente [la primera mención de la esencia en el segundo párrafo] por cuanto refuerza lo dicho a propósito del arte y la poesía al principio, así como a lo que más tarde se dirá en relación con la hermenéutica, la poesía y la esencia de los seres humanos. Conste que en lo dicho sobre el arte Heidegger refiere la exhortación de éste a la esencia de lo humano.

Por ello debemos decir que: la realidad, en el interior de la cual el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos la ciencia occidental-europea<sup>46</sup>.

La ciencia determina lo cultural en tanto cuidado, mientras que en la concepción cultural de la ciencia ésta realiza su autoaseguramiento. Lo mismo vale para el arte (dentro del ámbito de lo cultural), sin embargo, sobre éste se dice mucho más de lo que por ahora podemos reflexionar sin desviarnos demasiado de nuestro cometido, por ello nos ocuparemos sólo de aquello que nos permita seguir la marcha para seguir en lo mismo sobre lo que reflexionamos desde un principio.

Se ha dicho que sólo es posible dar con el fundamento de la metafísica de la modernidad si se medita sobre sus fenómenos esenciales, lo que equivale ponerlos realmente en cuestión y no dejarse solamente determinar por ellos, por ello dice Heidegger que si se toma tanto a la ciencia como al arte únicamente en su sentido cultural jamás nos haremos con la medida del alcance de su esencia (asumir ese sentido cultural equivale ya mismo someterse irreflexivamente y renunciar al pensamiento de esa esencia). Asimismo se dice, y con ello concretamos el retorno, que: "al igual que el arte la ciencia no es únicamente una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y además uno decisivo, como se nos presenta todo lo que es. Por ello debemos decir que: la realidad, en el interior de la cual el hombre de hoy se mueve e *intenta mantenerse*, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos la ciencia occidental-europea" con lo cual ya nos movemos en el ámbito de la pregunta que habíamos dejado pendiente y que nos proponemos recuperar ahora mismo.

"¿Qué concepción de lo ente y que interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?" -pregunta Heidegger inmediatamente después de haberlos caracterizado- «Restringiremos la pregunta al primer fenómeno citado, esto es, a la ciencia -dice inmediatamente después y pregunta- ¿En qué consiste la esencia de la ciencia moderna? ¿Qué concepción de lo ente y de la verdad fundamenta a esta esencia? -continúa- Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en

---

<sup>46</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 33.

general»<sup>47</sup> y no sólo porque estos fenómenos se codeterminen, la elección por la ciencia, entre estos cinco fenómenos, no obedece al azar, sino, como dice en *Ciencia y Meditación*, al hecho de que "la ciencia es un modo, y además un modo *decisivo*, como se nos presenta todo lo que es..., la realidad, en el interior de la cual el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos la ciencia occidental-europea", de lo que se colige que, si una era es determinada por su metafísica y esto quiere decir que se fundamenta en una determinada interpretación de lo ente y en una determinada concepción de la verdad, si en la modernidad la ciencia es el modo decisivo como se nos presenta todo lo que es (lo ente) que codetermina nuestra realidad en sus rasgos esenciales ya sabremos que, dentro de estos fenómenos esenciales, es la ciencia, la meditación sobre la ciencia la que nos debe permitir hacernos con el fundamento de la esencia de la metafísica de la modernidad, por ello *preguntar cómo la ciencia determina la comunicación, no es sino preguntar ¿cómo es que el fundamento metafísico de la modernidad determina a la comunicación*. Antes, sin embargo, de continuar con esto, debemos aclarar un punto que por ahora podría reclamar nuestra atención.

Dijimos que para pensar era necesario meditar y que meditar significa, ante todo, cuestionarse, para lo cual es necesario estar libre de opiniones preconcebidas, de manera específica aquella que toma a la ciencia únicamente en sentido cultural, pues este sentido impele ya a su autoaseguramiento, es por ello que, tomada de esta manera la ciencia jamás podremos hacernos con la medida del alcance de su esencia. Traemos esto a colación porque quizás esta última caracterización de la ciencia como un modo decisivo, como se nos presenta lo que es, la realidad, en medio de la cual el hombre de *hoy* se mueve e intenta mantenerse... cause algún extrañamiento, sobre todo si se tiene a la ciencia no como un modo históricamente determinado y determinante de concebir lo ente y la verdad en la cual éste se manifiesta, sino como una forma en sí, ahistórica e inmanente en que el ser humano se *representa* la realidad, es por ello que, a lo largo de nuestras reflexiones, podemos notar el énfasis que el filósofo pone sobre lo temporal al hablar de la ciencia, en frases tales como *hoy*, en la *modernidad*, *nosotros* etc... Forma parte de esa opinión común de la que necesitamos librarnos tomar a la ciencia como aquello por medio de lo cual el hombre, tomado ya por ello también de forma ahistórica e hipostasiado, accede o aspira acceder a la

---

<sup>47</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 64.

realidad, es por ello que irreflexivamente se la identifica con la ἐπιστήμη griega. El filósofo nos pone en guardia ante este prejuicio.

En la actualidad, cuando empleamos la palabra "ciencia" ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina de la scientia de la Edad Media como de la ἐπιστήμη griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales. A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto de la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega. Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso<sup>48</sup>.

Habrán acaso quienes piensen que, efectivamente, Shakespeare representa un progreso en relación a Esquilo, al menos, en cuanto a literatura se refiere, he de confesar que éste no es mi caso y que además me resulta particularmente extraño, a pesar de sentir una gran admiración por el autor de Hamlet, que alguien pueda mantener tal opinión a no ser los ingleses y sólo por cuestiones de orgullo nacional. Sin embargo, sé que habrá muchos que sí piensen de esa manera y acaso para ellos el ejemplo de Heidegger resulte incomprensible, no obstante, esto se relaciona con aquello que ya se vio al tratar acerca del pensar y que ahora nuevamente es reclamado al intentar, justamente, pensar la esencia de la ciencia, es decir, la necesidad de liberarnos de nuestros prejuicios acerca de lo qué es la

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 64-65.

ciencia si queremos hacernos con la medida del alcance de su esencia. Para ello preguntamos, de acuerdo con lo dicho, ¿a qué podría responder este prejuicio?

Dijimos que, mientras concibamos a la ciencia únicamente en sentido cultural jamás nos haremos con la medida del alcance de su esencia ¿Corresponde esta concepción de la ciencia al ámbito de su comprensión cultural? Recordemos que lo cultural tiene ante todo la finalidad de cuidar de sí mismo y ello por medio de intentar impedir el pensamiento que no es, sino autocuestionarse. La opinión según la cual la ciencia no es sino una forma desarrollada cuantitativamente de la ἐπιστήμη griega no tiene otro objetivo que el de perpetuar la ciencia por medio de una determinada interpretación de lo que es (la ciencia) y una determinada concepción de la verdad (cómo y por qué se relaciona la ciencia con la totalidad de la realidad): la ciencia es una forma en sí ahistórica e inmanente en que el ser humano aspira a la verdad y la ciencia moderna no es más que el resultado de una teleología progresiva que conlleva una oculta apología del presente. No obstante, dice Heidegger, la ciencia no es ninguna forma en sí, intrínseca del ser humano de aproximarse a la realidad, sino un pensamiento que ha cobrado forma históricamente hasta llegar a convertirse en una *teoría de lo real*, es decir, una forma de hacer aparecer lo ente y determinarlo en el proceso mismo de hacerlo aparecer, con lo que retomamos ya el ámbito de la pregunta que habíamos dejado pendiente. Justamente el enunciado la ciencia es una teoría de lo real es la respuesta a la pregunta ¿qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a los fenómenos esenciales de la modernidad? Ahora bien.

Este enunciado (la ciencia es una teoría de lo real) no quiere proporcionar ni una definición acabada ni una fórmula manejable. La proposición no contiene más que preguntas. Éstas se despiertan solamente cuando la proposición es dilucidada. Antes tenemos que fijarnos en que el nombre "ciencia", en la proposición "la ciencia es la teoría de lo real", se refiere siempre y únicamente a la ciencia de la época moderna y contemporánea. La proposición "la ciencia es una teoría de lo real" no es válida ni para la ciencia de la Edad Media ni para la de la Antigüedad. La *doctrina* medieval es algo tan esencialmente distinto de una teoría de lo real como la antigua ἐπιστήμη. Pese a ello la esencia de la ciencia moderna -que, como europea se ha convertido

ahora en planetaria- se fundamenta en el pensar de los griegos que, desde Platón, se llama Filosofía<sup>49</sup>.

Lo anterior nos sirve para adelantar un poco en qué consiste la propuesta positiva del pensar heideggeriano que se sigue de su crítica a la ciencia. Pensar la esencia, que como tal está más allá del arbitrio de la ciencia en tanto teoría de lo real, y, sin embargo, determinada por ella, es justamente tarea del pensar que, en cuanto tal, es siempre un repensar. Sólo en este sentido se entiende la emergencia del filósofo por tomarse en serio el pensamiento de los pensadores griegos e intentar hacer una experiencia con el sentido original de las palabras en las que dicho pensamiento se despliega y manifiesta.

Con esta indicación, en modo alguno debe ser debilitado el carácter revolucionario de la clase de saber de la época moderna (es decir, el que esté determinado por el pensamiento griego); todo lo contrario: lo sobresaliente del saber de la época moderna consiste en la elaboración decidida de un rasgo que en la esencia del saber experimentado al modo griego, permanece todavía culto y que necesita precisamente del saber griego para convertirse en un saber distinto<sup>50</sup>.

Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experimentando a todas horas<sup>51</sup>, éste no sólo debe fijarse en que nuestro mundo de hoy está dominando por entero por el querer saber de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, hecha sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún esperando su comienzo<sup>52</sup>. Apenas si está sólo

---

<sup>49</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 34.

<sup>50</sup> Esto es para Heidegger lo positivo del pensamiento moderno, sólo a partir de lo cual él mismo puede desarrollar su propio pensamiento, en este sentido *La pregunta por la técnica* resulta paradigmático.

<sup>51</sup> Ya se ha dicho que la crítica heideggeriana corresponde a un contexto particularmente determinado, no obstante, creo, a pesar de la diferencia de los fenómenos que la provocaron, somos capaces aún hoy día de experimentar la conmoción a la que el filósofo se refiere en el texto.

<sup>52</sup> Esta es la tarea expresa del filósofo, comenzar dicho diálogo.

preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo la condición previa para el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental<sup>53</sup>.

Sin embargo, el diálogo con los pensadores griegos, y esto significa a la vez con los poetas, no significa ningún renacimiento moderno de la Antigüedad. Tampoco significa una curiosidad historicista por aquello que, si bien ha pasado, con todo, podría servir aún para explicarnos algunos rasgos del mundo moderno en su génesis. Lo que en los albores de la Antigüedad griega, ha sido pensado y poetizado está presente aún hoy día<sup>54</sup>; tan presente, que su esencia, cerrada aún para él mismo, está esperándonos por todas partes y viene a nosotros, sobre todo allí donde menos lo sospechamos, a saber, en el dominio de la técnica moderna, que es completamente ajena a la Antigüedad, pero que, sin embargo, tiene su procedencia esencial en ella<sup>55</sup>.

Para experimentar esta presencia de la historia acontecida, tenemos que librarnos de nuestra representación histórica aún vigente de la historia acontecida. La representación histórica considera la historia acontecida como un objeto en el que transcurre un acontecer que al mismo tiempo, en su mutabilidad, pasa.

En la proposición "la ciencia es una teoría de lo real", lo pensado, lo destinado tempranamente permanece presente.

Vamos a dilucidar ahora la proposición según dos puntos de vista. Preguntamos primero: ¿qué quiere decir "lo real"? Preguntamos luego: ¿qué quiere decir "la teoría"?

La dilucidación muestra al mismo tiempo de qué modo, desde su esencia, ambos, lo real y la teoría, convergen.

Para aclarar qué es lo que en la proposición "la ciencia es la teoría de lo real" designa el nombre "lo real", atengámonos a la palabra. Lo real llena la región de lo efectivo, de aquello que obra. ¿Qué significa "obrar"? La contestación de esta pregunta tiene que atenerse a la etimología. Pero lo decisivo es cómo esto ocurre. La mera constatación del significado antiguo de las palabras, que a menudo ya no dicen nada, el recoger este significado con la intención de utilizarlo en un nuevo uso

---

<sup>53</sup> Es en este sentido en el que gira su ya mencionado *De un diálogo del habla*.

<sup>54</sup> Es a esto a lo que Heidegger llama Inicio, supra n. 3.

<sup>55</sup> Infra n. 1, sobre el tránsito de esta determinación.



lingüístico no lleva a ninguna parte, a no ser a la arbitrariedad. Lo que importa es más bien, ateniéndonos al antiguo significado de la palabra y a sus modificaciones, avistar el ámbito en el que la palabra entra a hablar. Lo que importa es considerar esta región esencial como aquella en el interior de la cual se mueve la cosa nombrada por la palabra. Es así solamente como habla la palabra, y ésta lo hace en la trama de los significados en los que la cosa nombrada por ella se despliega a través de la historia acontecida del pensar y del poetizar<sup>56</sup>.

Esta larga cita se justifica, porque resulta relevante para nosotros en varios aspectos. Primero, nos muestra la manera cómo podemos acercarnos a la esencia de la ciencia: en tanto teoría de lo real debemos pensar qué significa tanto lo real como la teoría para comprender en qué consiste su relación, pero esto sólo es posible si intentamos dialogar con el pensamiento de los pensadores griegos, porque, en la medida en que el pensar de la ciencia moderna está determinado por el pensar de los griegos, sólo al hacernos con el alcance de dicha determinación, que es lo que permanece oculto en la opinión común y corriente acerca de la ciencia, podremos hacernos con el alcance de la medida de la esencia de la ciencia misma. Debido a esto la cita aclara algo, asimismo, el controvertido "método etimologizante" del filósofo, tan bien resumido por Jonas Cohon, pero en absoluto comprendido en su comentario a propósito de la conferencia *De la esencia de la verdad*.

Formalmente: retórica que se esconde tras la simplicidad. Forzamiento de los oyentes, que la mayoría de las veces quieren ser forzados. Tras ello: energía, tensión, autocerteza, naturalmente el trabajo, también y justamente, en la forma. Método: etimologizante. Tomar las palabras en su significado primordial (a-letheia, en griego: desencubrimiento, estar manifiesto el ente. Pero si la verdad es estar manifiesto, entonces la contraesencia de la verdad es el aparentar. ¿La verdad tiene que asumir en sí su contraesencia?). Esta red de transiciones conceptuales, anudadas por el sentido semántico, se arroja sobre el oyente. No hay ocasión para examinar, detenerse, reflexionar. Ninguna demostración, ni deducción, ni inducción. No se piensa que la dialéctica tiene que tener una infraestructura lógica elemental, que la

---

<sup>56</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 34-35.

distinción tiene que preceder al desarrollo [...]. Así pues, no es escolástica: más bien mística<sup>57</sup>.

Por supuesto, el pensamiento heideggeriano puede parecer extraño e incluso excéntrico si se lo quiere medir con el rasero del pensamiento actual y más aún, si no se está dispuesto a cuestionar su historicidad y validez. El *método* del pensar heideggeriano no se da el lujo de partir de lo dado como si esto fuera absoluto e incuestionable, también sabe que, si quiere hacerse con la esencia de ese pensamiento y su actualidad no ha de poder hacerlo desde lo que ha renunciado seriamente a cuestionarse seriamente, ni la renuncia ni los cuestionamientos son serios, porque, como hemos dicho y como veremos a continuación, la finalidad de éste es asegurarse a toda costa, asegurarse a sí mismo y las condiciones en las que surge y se desarrolla.

Pero antes de llegar a ese punto, en otro sentido resulta valiosa la cita anterior.

Aclarar esa experiencia de lo ente que inspira a la palabra y en la que no cabe, por tanto, la arbitrariedad es lo que significa traer la palabra al habla, pues el habla para Heidegger no pertenece al hombre como la cosa a su dueño ni está determinada por él como el objeto lo está con relación al sujeto. El habla es más bien el lugar en el que hombre y ente se encuentran, del que el hombre surge y se realiza; en el que lo ente aparece mostrándose. Es más aún, el lugar en el que se anuncia la diferencia y que, por tanto, como dice el filósofo en la *Carta sobre el "humanismo"*<sup>58</sup> es lo que le permite ser al hombre de entre todo lo que es huésped y pastor del ser.

Continuando con nuestra aclaración de lo que significa pensar ontológicamente la comunicación debemos resaltar que a diferencia del enfoque científico el pensar ontológico no toma a la comunicación como una característica (a no ser que se piense como carácter de ser), como una habilidad o una competencia que el hombre *posee* y desarrolla independientemente de su ser, como el niño que nace y crece (que es) y que con posterioridad, como parte de ese desarrollo, adquiere y ejercita la capacidad de comunicarse. En lenguaje heideggeriano debemos decir que el pensamiento ontológico de la comunicación no toma a ésta como un ente, sino como aquello que posibilita al ser humano

---

<sup>57</sup> Citado por: Zimmermann, Hans, *Martin y Fritz Heidegger*, Herder, Barcelona, 2007, p. 106.

<sup>58</sup> Heidegger, *Hitos*, op. cit., pp. 257.

ser el que es y este ser el que es es justamente tener ante sí la totalidad de lo ente, por ello dice Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía* que «el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente»<sup>59</sup> y sólo en medio de esta apertura es como se le hace manifiesta la diferencia y recibe noticia del ser. Pero esto pertenece a otro ámbito de reflexión. Intentemos seguir con lo que ahora nos ocupa.

Aún hay algo más en esta última cita de Heidegger que quizá haya conmovido alguna reminiscencia de nuestras reflexiones anteriores a propósito del sentido del pensar. "Lo que se nos ha perdido desde los griegos. (También allí fue sólo un comienzo, y en el futuro sólo otro comienzo) Ir a lo griego no historiográficamente, sino tomar lo griego como advertencia previa y seña". Preguntamos en ese momento ¿qué podría significar todo esto? y resolvimos temporalmente el sentido de todo pensar auténtico como repensar. Con lo dicho recientemente podemos aclarar más aún qué quiere decir esto. "La esencia de la ciencia moderna se fundamenta en el pensar de los griegos... Lo que, en los albores de la Antigüedad griega, ha sido pensado y poestizado está presente aún hoy en día", sin embargo, para poder reflexionar sobre ello debemos liberarnos de nuestra opinión común y corriente (científica) de la "historia acontecida", por ello, no podemos acercarnos al pensamiento griego "historiográficamente". No obstante, repensar lo griego no "significa ningún renacimiento moderno de la antigüedad". "Lo sobresaliente del saber de la época moderna consiste en la elaboración decidida de un rasgo que en la esencia del saber experimentado al modo griego, permanece todavía oculto y necesita precisamente del saber griego para convertirse en un saber distinto", por ello dice Heidegger, lo que fue pensado por los griegos, "también allí fue sólo un comienzo, y en el futuro sólo otro comienzo". "Quien hoy, *preguntando, reflexionando* y, de este modo, *co-actuando*, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, éste no sólo debe fijarse en que nuestro mundo de hoy está dominado por entero por el querer saber de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además que toda *meditación* sobre lo que ahora es, *sólo puede emerger y prosperar* si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico".

---

<sup>59</sup> Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005, p.42.

Repensamos lo griego cuando repensamos sus conceptos<sup>60</sup>, lo que significa ocuparnos de su lengua, sin embargo, "la mera constatación del significado antiguo de las palabras, que a menudo ya no dicen nada, el recoger este significado con la intención de *utilizarlo en un nuevo uso lingüístico* no lleva a ninguna parte, a no ser a la arbitrariedad". Repensar significa, "atendiéndonos al antiguo significado de las palabras y a sus modificaciones, avisar el ámbito en el que la palabra entra a hablar. Lo que importa es considerar esta *región esencial* como aquélla *en el interior de la cual se mueve la cosa nombrada por la palabra*". Repensar los conceptos no es ningún atenerse a la *etimología*, no se piensa propiamente en palabras, si se toma a éstas como un nombrar arbitrario y esencialmente autoreferente de la *vivencia* de los *sujetos*, para ser un verdadero concepto la palabra debe entrar a hablar, cuando se piensa a la palabra de esta manera significa considerar el lugar en el interior del cual se mueve la cosa nombrada. La cosa nombrada habla a través de la palabra, atenderla y entenderla es lo que propiamente significa pensar.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho hace un momento y en relación directa con lo que reflexionamos al comienzo, debemos saber que pensar sólo es posible si repensamos, lo cual quiere decir, y ello será más claro si atendemos lo que hasta ahora hemos reflexionado a propósito de la esencia de la metafísica de la modernidad, que no pensamos porque en el transcurso de la historia moderna dejamos de atender a aquello que habla, por ello decíamos que "el asunto del pensar no es nunca otra cosa sino esto: desconcertante, y tanto más desconcertante cuanto más libres de prejuicios estemos al salir a su encuentro. Para esto se requiere la predisposición de *escuchar*"<sup>61</sup>. Preguntamos en ese momento ¿qué podría significar que al tener predisposición para escuchar *saltáramos* al campo libre? Si atendemos ahora lo dicho a propósito de que el lenguaje es lo primero y lo único que nos

---

<sup>60</sup> El concepto a diferencia de la mera palabra recoge la experiencia fenomenológica de lo nombrado, es decir, el habla de la palabra. Para ejemplificar lo dicho piénsese por ejemplo en la diferencia que existe entre nuestro término verdad y el concepto griego de la *aletheia*. En el término verdad no resuena, sino quizás muy débilmente, la experiencia fenomenológica que lo anima, mientras que el concepto griego de la *aletheia* carece de sentido sin la experiencia fenomenológica del desocultamiento, de aquello en donde lo ente se muestra.

<sup>61</sup> Por ello, como veíamos al principio y aquí es nuevamente traído a colación, Heidegger se refiere a la atención de la mera etimología como dominio de la traducción en cuento un proceso puramente técnico, es decir, la mera constatación del sentido de una palabra y su equivalente en otra lengua. Sin embargo, tras ese sentido subyace una experiencia de lo nombrado que anima la palabra, el habla es, justamente, su lugar de encuentro. Para Heidegger es esto lo que se ha perdido desde los griegos, es decir, esa experiencia de lo ente que anima a la palabra y en la que por tanto no cabe arbitrariedad, sólo cuando lo nombrado pierde éste su fundamento se vuelve arbitrario, por ello, enseguida debemos ocuparnos del problema según el cual la ciencia se ocupa precisamente de las cosas en sí mismas, el cual parece contradecir la idea heideggeriana.

sitúa en medio de la apertura y que repensar es ante todo atender lo que habla la cosa nombrada a través de la palabra ya sabremos que el campo libre mentado al cual se arriba al tener la predisposición de escuchar es precisamente el de la apertura de lo ente.

No obstante, esta proposición resulta sumamente problemática e incluso contradictoria si atendemos a que, presumiblemente, un rasgo característico de la ciencia moderna es atender las cosas en sí mismas y no meras palabras<sup>62</sup> ¿qué pasa con esto? Ocupémonos del asunto para saber qué quiere decir Heidegger cuando afirma que la ciencia moderna es una teoría de lo real, es decir, cómo determina a la totalidad de lo ente y a la verdad y cómo es que la hermenéutica fenomenológica es la propuesta del filósofo para poder pensar el habla de la palabra. Retornemos para ello, allí donde la dejamos, la caracterización de la ciencia en *La época de la imagen del mundo*.

---

<sup>62</sup> Adelantándonos un poco. Debemos tener en cuenta que el método cartesiano que subyace y permite el desarrollo del método científico, tiene por finalidad, en oposición, principalmente, a la doctrina de la escolástica medieval, atender a las cosas en sí mismas. Así, a este respecto, Bayle resume de manera portentosa, aunque con una finalidad modificada, el objetivo de la *epoché* del método de Descartes: «Haría falta de alguna manera, en las cuestiones de hecho, seguir el consejo que M. Descartes da en relación con las especulaciones filosóficas, examinar cada cosa todo de nuevo, sin prestar atención para nada a lo que otros han escrito» ("Goulu", F, *DHC*, II). «Es un método que exige que se examinen no sólo los objetos, sino también nuestros propios pensamientos, con el fin de alejar toda influencia de la preocupación. ¡Qué trabajo éste de erigirnos en nuestros propios jueces con la mayor severidad y con un discernimiento exacto de nuestras prevenciones!» (Réponse aux questions d' un provincial, xv, *OD*, III, p. 939b-940a). «Habrà que examinar todo, como si fuéramos una tabla rasa. No es imprescindible dudar realmente, y todavía menos afirmar que todo lo que creíamos es falso: alcanza con tenerlo en una especie de inacción, es decir, no aceptar que nuestra persuasión nos dirija en el juicio que vamos a hacer...» ("Maldonat", L, *DHC*, III). De lo que se trata, como ha destacado Fernando Bahr, en el *Prólogo* a su edición del *Diccionario Histórico y Crítico*, es de que, «algunos aspectos que Bayle destaca del cartesianismo avalan en efecto esta interpretación (la de que el diccionario se proponía lograr en el terreno histórico lo que Descartes se había propuesto lograr en el terreno metafísico, a saber, superar el "pirronismo" al que conducen la parcialidad y los errores de los testimonios y conseguir así que la historia alcance el grado de confiabilidad que han alcanzado otros saberes); particularmente su insistencia en que el método, trasladado a la historia, obliga a que el escritor se libere de los prejuicios y examine los documentos con objetividad sin prestar atención a lo que otros han dicho» [Bayle, Pierre, *Diccionario Histórico y Crítico*, El cuenco de la Plata, Buenos Aires, 2010, pp. 17-18]. Por ello, como veremos más adelante, la cuestión del método ha tomado un papel central en la metafísica de la modernidad. La importancia de esta cuestión, el de ir a las cosas mismas, es sumamente importante para nuestras reflexiones en otro respecto, a saber, en el giro hermenéutico que Heidegger practicó a la fenomenología, pues recordemos que una de las críticas y promesas de la fenomenología husserliana en relación con la ciencia era precisamente la de ir a las cosas mismas y que el giro hermenéutico que Heidegger practicó en dicha fenomenología apunta en este mismo sentido. Aquí podemos adelantar, en atención a lo dicho acerca del asunto del pensar que: si el pensar se nutre sobre todo del recuerdo, es decir, de lo pensado, la reducción tanto del método cartesiano como de la fenomenología husserliana expolían al pensamiento de aquello que representa su lugar más propio y su fuente. El por ello que para Heidegger ni el uno ni el otro puede ir verdaderamente a las cosas en sí mismas, si es que esto sólo es posible a través del habla, como se deduce habla (logos) es a lo que el filósofo se refiere con la totalidad de lo pensado, es decir, lo dotado de recuerdo.

La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación. ¿En qué consiste la esencia de la investigación?

Consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia. Aquí proceder anticipador no significa sólo el método, el procedimiento, porque todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. Pero precisamente la apertura de este sector es el paso previo fundamental de la investigación. Se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser. Para aclarar esto arrojaremos una mirada a la más antigua y al mismo tiempo más normativa de las ciencias modernas, la física matemática<sup>63</sup>. En la medida en que la física atómica actual sigue siendo también una física, lo esencial de lo que vamos a decir aquí (que es lo único que nos importa) también puede aplicarse a ella.

La física moderna se llama matemática porque aplica una matemática muy determinada en un sentido eminente. Pero sólo puede proceder de esta manera, matemáticamente, porque en un sentido más profundo ya es matemática. Τὰ μαθήματα significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos. A esto ya conocido, es decir, a lo matemático, aparte de lo ya enumerado también pertenecen los números. Cuando vemos tres manzanas sobre la mesa nos damos cuenta de que son tres. Pero es que ya conocemos el número tres, la triplicidad. Esto quiere decir que el número es algo matemático. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las

---

<sup>63</sup> Contrario a lo que pudiera pensarse y a diferencia de muchos especialistas, como filósofos de la ciencia y epistemólogos, Heidegger tenía un vasto y actualizado conocimiento de las ciencias exactas, de hecho, además de en filosofía Heidegger se doctoró en matemáticas cfr., Safranski, *Un maestro de Alemania*, op. cit.

matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico. La física es el conocimiento de la naturaleza en general y particularmente el conocimiento de lo que tiene un carácter corpóreo y material en su movimiento, pues esto corpóreo se muestra de modo inmediato y penetra todo lo natural, aunque sea de distintas maneras. Pues bien, si ahora la física se configura expresamente bajo una forma matemática, esto significa que, gracias a ella y por mor de ella, algo se constituye por adelantado y de modo señalado como lo ya conocido. Esta decisión afecta nada menos que al proyecto de lo que a partir de ese momento deberá ser naturaleza en aras del conocimiento de la naturaleza que se persigue: la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal. En este rasgo fundamental de la naturaleza, que hemos decidido, están incluidas, entre otras, las siguientes determinaciones: movimiento significa cambio de lugar. Ningún movimiento ni dirección del movimiento destaca respecto al resto. Todo lugar es igual a los demás. No hay ningún punto temporal que tenga supremacía sobre otro. Toda fuerza se determina por aquello, o lo que es lo mismo, es sólo aquello que tiene como consecuencia el movimiento, esto es, la magnitud del cambio de lugar en la unidad de tiempo. Todo proceso debe ser considerado a partir de este rasgo fundamental de la naturaleza. Sólo desde la perspectiva de este rasgo fundamental puede volverse visible como tal un fenómeno natural. Este proyecto de la naturaleza se asegura desde el momento en que la investigación física se vincula a él por adelantado en todos y cada uno de los pasos de su cuestionar. Esta vinculación, el rigor de la investigación, tiene su particular carácter propio de acuerdo con cada proyecto. El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud. Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza, han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y el cálculo. Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la

exactitud. Por el contrario, todas las ciencias del espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen que ser necesariamente inexactas si quieren ser rigurosas. Ciertamente que también se puede entender lo vivo como una magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación. En realidad, el proyecto y el modo de asegurar el sector de objetos de las ciencias históricas, además de ser de otro tipo, resulta mucho más difícil de cara a medir su rendimiento que el rigor de las ciencias exactas.

La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador. Pero proyecto y rigor sólo se despliegan y convierten en lo que son en el método. Éste determina el segundo carácter esencial para la investigación. A fin de que el sector proyectado se torne objetivo hay que empujarlo a salir al encuentro en toda la multiplicidad de sus niveles e imbricaciones. Por eso, el proceder anticipador debe tener la vista libre para la variabilidad de lo que se encuentra. La plenitud de lo particular y de los hechos sólo se muestra en el horizonte de la constante renovación de la transformación. Pero los hechos deben tornarse objetivos, por eso el proceder anticipador debe representar lo variable en su transformación, conseguir fijarlo, dejando al mismo tiempo que el movimiento sea un movimiento. La fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es la regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su transcurso, es la ley. Sólo en el horizonte de regla y ley adquieren claridad los hechos como los hechos que son. La investigación de hechos en el ámbito de la naturaleza es, en sí, exposición y preservación de reglas y leyes. El método por el que un sector de objetos llega a la presentación tiene el carácter de una clarificación a partir de lo claro, de una aclaración. Esta aclaración tiene siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido. La aclaración se lleva a cabo en la exploración o examen. En las ciencias de la naturaleza esto tiene lugar, según el tipo de campo de examen y la intención de la aclaración, por medio del



experimento<sup>64</sup>. Pero no es que las ciencias de la naturaleza se conviertan en investigación gracias al experimento, sino que es precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación. La física moderna puede ser experimental gracias a que es esencialmente una física matemática. Como ni la doctrina medieval ni la ἐπιστήμη griega son ciencia en el sentido de la investigación, no hay experimento en ellas. Es verdad que fue Aristóteles el primero que comprendió lo que significa ἐμπειρία (experiencia), esto es, la observación de las cosas en sí mismas y de sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes y, por tanto, el conocimiento del modo en que las cosas suelen comportarse por regla general. Pero una observación que tiene como meta semejante conocimiento, el experimentum, es esencialmente distinta de lo que distingue a la ciencia en cuanto investigación, esto es, del experimento de la investigación, y ello incluso cuando las observaciones de la Antigüedad o la Edad Media utilizaban números y medidas, incluso cuando la observación se ayuda de determinados dispositivos e instrumentos, porque sigue faltando por completo lo auténticamente decisivo del experimento. El experimento comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo. Pero la disposición de la ley se lleva a cabo desde la perspectiva que se dirige al rasgo fundamental del sector de objetos. Éste es el que ofrece la medida y vincula a la condición el representar anticipador. Esta representación en la que y por la que se inicia el experimento no es una imaginación arbitraria. Por eso decía Newton: hypotheses non fingo, las hipótesis no se piensan de modo arbitrario. Se desarrollan a partir del rasgo fundamental de la naturaleza y están inscritas en él. El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan la ley. Cuanto más exactamente se haya proyectado el rasgo

---

<sup>64</sup> Es a este proceso esencial de la ciencia moderna en tanto que investigación a lo que Heidegger contrapuso el neologismo experimentar, a cuyo uso aquí hemos renunciado, la diferencia en cada caso es señalada por el contexto.

fundamental de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad del experimento. Por eso es completamente imposible que el escolástico medieval Roger Bacon, que tan a menudo se invoca, sea el precursor del moderno investigador experimental, limitándose a ser el sucesor de Aristóteles. En efecto, mientras tanto y debido al cristianismo, la auténtica posesión de la verdad ha sido trasladada a la fe, a la consideración de las Escrituras y de la doctrina de la Iglesia como verdaderas. El supremo conocimiento y doctrina es la teología, en tanto que interpretación de las divinas palabras de la Revelación plasmada en las Escrituras y proclamada por la Iglesia. Aquí, conocer no es investigar, sino comprender correctamente la palabra que establece la norma y la palabra de las autoridades que la proclaman. Es por este motivo por lo que, durante la Edad Media, en la adquisición de conocimiento adquiere la supremacía la explicación de las palabras y las opiniones doctrinales de las distintas autoridades. El *componere scripta et sermones*, el *argumentum ex verbo*, es decisivo y al mismo tiempo es el motivo por el que la filosofía platónica y aristotélica tuvo que convertirse en dialéctica escolástica<sup>65</sup>. Si luego Roger Bacon exige el *experimentum* -y realmente lo exige-, no se está refiriendo al experimento de la ciencia en tanto que investigación, sino que lo que exige es en lugar del *argumentum ex verbo* el *argumentum ex re*, esto es, en lugar del debate sobre las opiniones doctrinales, la observación de las cosas mismas, la *ἐμπειρία* aristotélica. Ahora bien, el moderno experimento de la investigación no es sólo una observación más exacta desde el punto de vista del grado y el campo que abarca, sino que se trata de un método esencialmente diferente en cuanto a su tipo de confirmación de la ley en el marco y al servicio de un proyecto exacto de la naturaleza. En las ciencias históricas del espíritu, el equivalente de este experimento de la investigación de la naturaleza es la crítica de fuentes. Este nombre designa aquí al conjunto constituido por la búsqueda, selección, confirmación, valoración,

---

<sup>65</sup> Es claro aquí cual es la principal diferencia entre la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica derivada de la dialéctica escolástica. La primera se centra en el sentido como posibilidad del pensar ontológico, es decir, que para mostrar aquello de lo que se ocupa la interpretación sólo es posible menester a la comprensión de su sentido, comprensión que se entiende de manera intrínseca; mientras que la segunda subordina el sentido a la autenticidad y ésta a su vez con miras a fijar autoridad, en este caso el sentido no se entiende como el qué de lo nombrado, sino como *instrumentum* de autoridad del que nombra y del que defiende y vigila la autenticidad y autoridad del que nombra. En pocas palabras, a diferencia de la hermenéutica filosófica, la exégesis bíblica relega el sentido a la autenticidad y autoridad de quien viene.

preservación e interpretación de las fuentes. Es verdad que la explicación histórica basada en la crítica de las fuentes no pretende conducir los hechos a leyes y reglas, pero tampoco se limita a una mera descripción de los hechos. Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto. La historia sólo puede tornarse objetiva si es pasada. Aquello que es constante en el pasado, aquello que permite que la explicación histórica reúna lo único y lo múltiple, es aquello que siempre ha sido ya, lo comparable. En la permanente comparación de todo con todo, se puede hacer el cálculo de lo comprensible y confirmarlo y consolidarlo como rasgo fundamental de la historia. El sector de la investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entiende de por sí y por eso mismo siempre permanece inexplicable. La investigación histórica no niega la grandeza de la historia, sino que la explica como excepción. En esta explicación lo grande se mide por el rasero de lo habitual y estándar. Y tampoco puede haber otra explicación histórica, mientras explicar signifique reducir a lo comprensible y mientras la ciencia histórica siga siendo una investigación, es decir, una explicación. Es precisamente porque la ciencia histórica, en tanto que investigación, proyecta y objetiva el pasado en el sentido de un conjunto de efectos explicable y visible, por lo que exige como instrumento de objetivación la crítica de las fuentes. En la medida en que la ciencia histórica se aproxima al periodismo, también dicha crítica cambia de criterios<sup>66</sup>.

Toda ciencia, en tanto que investigación, está fundada sobre el proyecto de un sector de objetos delimitado y es, por eso, una ciencia necesariamente particular. Ahora bien, toda ciencia particular debe especializarse, en el desarrollo del proyecto por medio de su método, en determinados campos de la investigación. Pero esta especialización no es de ningún modo únicamente la fatal consecuencia que acompaña inevitablemente a la creciente imposibilidad de dominar todos los resultados de la investigación. No se trata de un mal necesario, sino que es la

---

<sup>66</sup> Esta es la diferencia entre Heidegger y Dilthey. Como queda patente, para el primero, a pesar de sus diferencias, las ciencias del espíritu ya están determinadas por la esencia de la ciencia, de allí también que repensar lo griego no sea posible desde la historiografía.

necesidad esencial de la ciencia en tanto que investigación. La especialización no es la consecuencia sino la causa del progreso de toda investigación. El método de la investigación no consiste en dividirse simultáneamente en varios análisis arbitrarios para acabar perdiéndose en ellos, porque la ciencia moderna está determinada por un tercer proceso fundamental: la empresa.

Con esta palabra entenderemos por ahora ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar hasta los institutos de investigación. Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa. El método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena a sí mismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador. En la maquinaria necesaria en física para llevar a cabo la desintegración del átomo se encierra toda la física existente en la actualidad. Paralelamente, en la investigación histórica sólo se puede utilizar el corpus de fuentes necesario para la explicación cuando las propias fuentes han sido convenientemente verificadas por medio de explicaciones históricas. En estos procesos el método de la ciencia se ve rodeado por sus resultados. El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación. Ahora bien, este carácter es el motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución.

Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo conjunto y planificable de los modos del método, que exigen el control y planificación recíprocos de los resultados y regulan el intercambio de las fuerzas de trabajo, no son en absoluto, como medidas, las consecuencias externas del hecho de que el trabajo de investigación se extienda y ramifique. Por el contrario, esto se convierte en la señal muy lejana y aún incomprendida de que la ciencia moderna está

empezando a entrar en la fase más decisiva de su historia. Sólo ahora empieza a entrar en plena posesión de la totalidad de su propia esencia.

¿Qué es lo que sucede en la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias? Nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación. Basándose en su carácter de empresa, las ciencias consiguen la mutua pertenencia y la unidad que les corresponde. Por eso, una investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de manera institucional, está esencialmente más próxima de la investigación física correspondientemente organizada, que una disciplina cualquiera de su propia facultad de ciencias del espíritu, que se habrá quedado detenida en el punto de la mera erudición. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir.

El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real. Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo tanto, la realidad efectiva de la universidad, no reside en un poder espiritual -que parte de ella por el hecho de haber sido alimentado y preservado por ella- para la unificación originaria de las ciencias. La universidad sólo es efectivamente real en tanto que institución que hace posible y visible de un modo ya exclusivo (por el hecho de estar cerrado administrativamente) la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas. Es porque las auténticas fuerzas esenciales de la ciencia moderna se vuelven

efectivamente reales en la empresa de modo inmediato y evidente por lo que, paralelamente, sólo las empresas de investigación nacidas espontáneamente pueden diseñar y organizar a partir de sí mismas, junto con otras empresas, la unidad interna que les corresponde.

El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. La ventaja que se le exige a este sistema no es una unidad de relación cualquiera de los sectores de objetos, bien calculada y rígida, sino la movilidad más grande posible, libre aunque regulada, en la transformación o reiniciación de las investigaciones en las tareas rectoras correspondientes. Cuanto más exclusivamente se reduzca la ciencia a la puesta en marcha y control de su modo de trabajo, tanto más libres de toda ilusión se concentrarán estas empresas en centros e institutos de investigación especializados y de modo tanto más irresistible alcanzarán las ciencias la consumación de su esencia moderna. Pero cuanto más en serio y de modo más incondicionado procedan la ciencia y los investigadores con la figura moderna de su esencia, de modo tanto más evidente e inmediato se pondrán a sí mismos al servicio de la utilidad general, mientras que también se verán tanto más obligados a retirarse sin reservas al público anonimato que acompaña a todo trabajo útil para la generalidad.

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación<sup>67</sup>.

La cita nos ofrece, a partir del análisis de la física como disciplina normativa, la descripción heideggeriana del proceso de la ciencia moderna en cuanto teoría de lo real. Quizás por el momento no se tenga muy claro cómo podría ésta ayudar a clarificar aquello que por el momento nos atañe, es decir, el problema de si la ciencia se ocupa o no de las

---

<sup>67</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 65-71.

cosas en sí mismas, no obstante, nos ha parecido necesario tener esta mirada de conjunto para que, dado el momento, cuando se analicen cada uno de las partes decisivas de este proceso se tenga presente asimismo su conexión interna y resultados.

Con la intención de no perder el hilo de la reflexión atendamos primero aquello que nos ha quedado más próximo, a saber, el proceso de especialización de la ciencia moderna.

Quizás la especialización como un proceso característico y necesario de la ciencia, resulte hoy extraño en nuestro contexto dominado por propuestas de interdisciplinariedad, multidisciplinariedad, transdisciplinariedad y complejidad y por ello creamos que la caracterización heideggeriana de la ciencia es obsoleta y carezca de sustento y validez, no obstante, dejemos abierta la pregunta de si ¿no será acaso ésta la manera en que hoy aseguramos aquello que en su momento *fue* -sin haber aún decidido del todo la cuestión por su temporalidad, es decir, por su presencia, en los polos de su perdurabilidad o caducidad- asegurado por medio de la especialización, es decir, si realmente por medio de estas propuestas abordamos de una manera esencialmente distinta la realidad, acaso de que, insisto, hayamos abandonado realmente lo referente a la especialización tal y como es caracterizada por Heidegger? Después de todo, en la caracterización del filósofo, la especialización se circunscribe a procesos fundamentales de la ciencia moderna en tanto que investigación tales como proyectos, métodos, la empresa y la institucionalidad, ¿estas propuestas contemporáneas se planean y realizan allende estos procesos fundamentales? ¿Qué impele hoy día a reunirse a diferentes y diversos *especialistas* para abordar qué problemas que se piensan prioritarios? Tomado en sí el proceso de la especialización, es decir, sin observarlo en relación con los demás procesos señalados por la caracterización del filósofo, sobre todo cuando se lo vincula con lo que hoy creemos es la ciencia en relación con dicha especialización, se presta a malos entendidos que nada ayudan en la marcha de nuestras reflexiones, por ello, renunciamos a la posibilidad de profundizar al respecto e intentamos retomar aquello en lo que nos habíamos quedado.

Recordemos que esta extensa cita que trata sobre el carácter de investigación de la ciencia moderna fue traída a colación a propósito de la perplejidad que surge de la aparente contradicción del carácter fundamental de la ciencia en relación con aquello que le es propio en tanto teoría de lo real.

Contrario a lo que podría parecer la ciencia en cuanto investigación no se ocupa propiamente de aquello que se muestra y lo que se muestra lo hace a través de la palabra, es decir, lo ente. Ciertamente a diferencia de la escolástica la ciencia no se ocupa de la comprensión de la palabra, que tampoco es lo que estamos buscando, pues ésta sólo quiere establecer la norma y la palabra de las autoridades que la proclaman, pero no por ello se ocupa de las cosas en sí mismas. La ciencia decide por anticipado aquello de lo que puede, debe y quiere o no ocuparse y ello atendiendo al mandato que le viene dado por su propia esencia, es decir, su autoaseguramiento. La ciencia, en cuanto teoría de lo real, dijimos, está determinada por el pensamiento griego, pues en el fondo no es, sino una forma de traer lo ente a la presencia, no obstante, la particularidad histórica de la ciencia estriba precisamente en la forma en la que esto ocurre, lo que significa y, por tanto, en sus consecuencias.

A estas alturas las cosas pueden estar un poco confusas, tomemos un momento para intentar aclarar algunas cuestiones esenciales. Nos ocupamos de la reflexión heideggeriana de la ciencia para comprender la manera en como la comunicación es determinada por ella con el fin de intentar pensarla ontológicamente. Dijimos que pensar es, básicamente, intentar pensar el ser y que sólo es posible intentar pensar el ser a partir del reconocimiento de la diferencia entre ser y ente, en el que la comunicación juega un papel esencial, no obstante, se dijo, la ciencia se ocupa sólo de lo ente y olvida al ser, por tanto, en la comunicación determinada por la ciencia, en aquello donde debería hacerse manifiesta la diferencia, se realiza, sin embargo, el olvido. Pero ahora decimos que la ciencia no se ocupa de las cosas en sí mismas, de los entes ¿De qué se ocupa entonces la ciencia y qué pasa entonces con la tarea del pensar? No desesperemos ahora que nos encontramos cada vez más cerca e intentemos precisar los ámbitos de la problemática en la cual nos movemos.

Decíamos que las ciencias se ocupan únicamente de lo ente olvidando la diferencia y por tanto al ser, ello vale ahora tanto como antes e incluso más si lo relacionamos con esto otro: que el ser sólo se puede pensar a partir del reconocimiento de la diferencia y que este reconocimiento ocurre precisamente en y por la comunicación. Ahora precisamos aún más a que nos referimos con ello: el reconocimiento de la diferencia sólo es posible a partir del reconocimiento de los límites de lo ente, límites que no son concebidos como un todo cerrado, sino justamente como aquello que más da que pensar. La comunicación, decíamos,



aunque de ello nos ocuparemos más adelante, es la que permite por primera vez aparecer todo lo ente, decimos ahora, adelantándonos, como lo ente que es, las cosas nombradas hablan a través de la palabra, ocuparse de las cosas en sí mismas es justamente ocuparse del hablar de la palabra, sólo allí donde lo ente aparece como lo que es, es decir, como tal o cual ente, como ente, es posible reconocer la diferencia, llamamos ahora a ello hermenéutica fenomenológica y al pensar de ello, el pensar ontológico de la comunicación.

Sin embargo, antes de llegar a allí preguntamos ¿qué pasa con la ciencia y con la comunicación determinada por ella? ¿cómo se ocupan de lo ente de tal manera que olvida al ser? Tenemos ahora suficientes indicaciones como para que las señales que nos salgan al paso de ahora en adelante sean lo suficientemente claras.

Para ello preguntamos nuevamente ¿qué representación de lo ente y qué concepción de la verdad subyace a la ciencia? y respondimos que la ciencia es una teoría de lo real, no obstante, igualmente señalamos que la respuesta no contenía más que preguntas cuyo ámbito debía ser dilucidado si queríamos acercarnos a la esencia de la ciencia. Investigación, método, institución y empresa, procesos fundamentales descritos por Heidegger, nos señalan qué son las ciencias, cuáles sus objetos y la manera de abordarlos, así como la finalidad que persigue con sus esfuerzos. Ahora la proposición la ciencia es una teoría de lo real nos dice la manera como lo real es determinado por la ciencia misma, por aquello que ambiciona. Reflexionemos acerca de esto último.

Recordemos que antes de este largo paréntesis, al intentar abordar la proposición la ciencia es una teoría de lo real como respuesta a aquello que subyace a la representación de la metafísica de la modernidad, se dijo que era necesario reflexionar acerca del sentido de aquello que mienta dicha proposición, es decir, lo real y su relación con la teoría, se dijo que lo real, en dicha proposición, era lo efectivo, ahora decimos que lo efectivo es aquello que ayuda a la prosecución de fines, como cuando decimos que un remedio es efectivo, es decir, que logramos lo que nos proponíamos al usar dicho remedio, así pues, lo real en la proposición la ciencia es una teoría de lo real mienta aquello que es determinado por dicha teoría, de la que aún no tenemos noticias claras, para la prosecución de sus propios fines ¿qué es lo real así determinado? al responder esta pregunta responderemos asimismo aquellas en torno a ¿de qué se ocupa la ciencia, si no se ocupa de las cosas en sí mismas? Veamos que dice Heidegger al respecto.

[...] ahora lo real se presenta en el con-seguir. El resultado hace que lo presente, por medio de aquél, haya llegado a una posición (Stand) y lo encontremos como tal posición. Lo real se muestra ahora como el objeto [Gegen-Stand].

La palabra Gegenstand (objeto) surge por primera vez en el siglo XVIII, concretamente como traducción alemana del *objectum* latino [...]. Pero ni el pensar medieval ni el griego representan lo presente como objeto. Llamaremos ahora al modo de presencia de lo presente que aparece en la época moderna como objeto la obstancia<sup>68</sup>.

Ella es en primera línea un carácter de lo presente mismo [...] (un modo en que) lo presente se convierte en un objeto del representar<sup>69</sup>.

La ciencia moderna como teoría, en el sentido de la observación que ambiciona (*Betrachtung*), es una elaboración de lo real que interviene en él de un modo inquietante. Justamente por esta elaboración corresponde ella a un rasgo fundamental de lo real mismo. Lo real es lo presente que se pone en evidencia. En la época moderna, entre tanto, esto se muestra así: llevando su estar presente a eruirse en obstancia. A este prevalecer de lo obstante de la presencia corresponde la ciencia en la medida en que ella, por su parte, como teoría, provoca a lo real propiamente en vistas a que lo real se presente siempre como trama que opera y es operada, es decir, en las consecuencias supervisables de causas opuestas. De este modo lo real puede ser así perseguido y supervisado en sus consecuencias. Lo real es puesto a seguro en su obstancia. De ahí resultan objetos a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir. El representar que persigue, un representar que pone a seguro todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real. Pero este trabajo que lo decide todo, que logra este tipo de representar en toda ciencia, es aquella elaboración de lo real que e-labora (saca) lo real por primera vez y de un modo

---

<sup>68</sup> Nuestra palabra objeto está todavía más íntimamente relacionada con la latina *objectum* y su sentido moderno es el mismo que el descrito por el filósofo para la palabra alemana *Gegenstand* por lo que en modo alguno sus reflexiones desmerecen en el contexto de nuestra lengua. Ferraris presenta este tránsito, aunque no con la profundidad con que lo hace Heidegger, en *La ontología de lo factual en Mill y en Mach* [Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, op. cit., pp 122 y ss.]

<sup>69</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 37.

propio en su obstancia, y por medio de todo esto lo real, de antemano, es transformado a una multiplicidad de objetos para el aseguramiento que persigue<sup>70</sup>.

Primero, esa mirada que ambiciona es lo que significa precisamente teoría en la proposición la ciencia es una teoría de lo real<sup>71</sup>. De acuerdo con su sentido habitual, decimos de la teoría que es una forma de concebir la realidad, sin embargo, esta opinión común, que sin duda surge y tiene que ver a su manera especial con el sentido original de teoría<sup>72</sup>, no nos dice aquello que caracteriza el concebir la realidad de la ciencia, a saber, que ésta determina lo real mismo en su ambicionar, claro, sólo puede hacerlo porque esta mirada, en su relacionarse con la realidad a través de su ambicionar, responde ya a un rasgo esencial de lo real mismo. Por ello decíamos desde un principio que, si bien la ciencia es esencialmente diferente de la espítome griega y de la doctrina medieval, está determinada empero por el pensamiento griego. Si la ciencia en cuanto teoría de lo real corresponde a un rasgo esencial de lo real mismo, lo esencial de la ciencia estriba justamente en la manera en la que ello ocurre, es decir, en la manera en que corresponde a lo real, dice el filósofo, la ciencia corresponde a lo real de una forma inquietante.

"Lo real es lo presente que se pone en evidencia. En la época moderna esto se muestra así: llevando su estar presente a erguirse en obstancia". Lo presente es lo ente y aquello en donde lo ente se muestra es la verdad, no obstante y como se dijo, la ciencia no se ocupa de los entes en sí mismos, como tales entes, lo que implica, en primera instancia, el reconocimiento de la diferencia (entre ser y ente), sino sólo de aquello que corresponde a lo que Heidegger denomina la obstancia. "A este prevalecer de lo obstante de la presencia corresponde la ciencia en la medida en que ella, como teoría, *provoca* a lo real propiamente en vistas a su obstancia. La ciencia *emplaza* a lo real. Lo emplaza en vistas a que lo real se presente siempre como una trama que opera y es operada. De este modo lo real puede ser así perseguido y supervisado en sus consecuencias. *Lo real es puesto a seguro en su obstancia*. De ahí resultan *zonas de objetos* a las que la observación científica a su modo puede perseguir". Recuérdese ahora lo que se dijo a propósito de la esencia de la ciencia en

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41.

<sup>71</sup> Para ver cómo esto se deriva de su sentido original cfr., Heidegger, *conferencias y artículos*, op. cit., pp. 38-42.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, pp. 38-41, también, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, II, pp. 143 y ss.

tanto que investigación: "consiste en que el propio conocer, como *proceder anticipador*, se instala en un ámbito de lo ente. Aquí proceder anticipador no significa sólo el método, el procedimiento, porque todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. Precisamente *la apertura de este sector es el paso previo fundamental de la investigación*. Se produce cuando en un ámbito de lo ente se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y de la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser". La ciencia en tanto investigación sólo es posible mediante la apertura de un sector de lo ente que le es propia, esta apertura se lleva a cabo mediante lo que Heidegger denomina proceder anticipador, este proceder anticipador es la proyección de un determinado rasgo de lo presente, en este caso, la obstancia, sólo a través de esta apertura la ciencia se asegura un sector de *objetos* dentro del ámbito del ser, aquellos que sirven para la consecución de su propia marcha prefijada.

Sólo por ello en el estadio de la metafísica moderna el método reclama un lugar central, pues es en éste en donde dicha metafísica asegura la obstancia. Recordemos para ello la manera como Heidegger presenta el problema en su larga caracterización. "¿Qué es lo que sucede en la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias? Nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente", sólo de esta manera lo ente, a través del método, "se convierte en algo objetivo dentro de la investigación". Es por esto que «las ciencias conocen el camino al conocimiento bajo el término de método. El método no es, sobre todo en la ciencia contemporánea, un simple instrumento al servicio de la ciencia; al contrario, el método mismo ha tomado las ciencias a su servicio»<sup>73</sup>.

Como la ciencia moderna, en el sentido que hemos caracterizado, es teoría, de ahí que su contemplar que ambiciona (*Be-trachten*), el modo de su ambicionar (*trachten*) -es decir, el modo del proceder que persigue y pone a seguro, o sea, el método- tenga un rango preeminente y decisivo. Una proposición muy citada de

---

<sup>73</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 132.

Max Planck dice: "Real es lo que se deja medir". Esto quiere decir: lo que decide lo que para la ciencia, en este caso para la Física, puede valer como conocimiento asegurado es la mensurabilidad puesta en la obstancia de la Naturaleza y, según ella, en las posibilidades del proceso de la medición. Pero la proposición de Max Planck sólo es verdadera porque expresa algo que pertenece a la esencia de la ciencia moderna y no solamente a la ciencia natural. El proceder de toda teoría de lo real, un proceder que persigue y que pone a seguro, es un calcular. Ahora bien, no debemos entender este rótulo en el sentido restringido de operar con números. Contar, en el sentido amplio, esencial, quiere decir: contar con algo, es decir, tomar algo en consideración, confiar (en nuestros cálculos) en algo, es decir, ponerlo en nuestra expectativa. De este modo, toda objetualización de lo real es un contar, ya sea yendo en pos de resultado de causas con explicaciones causales, ya sea aprendiendo a conocer los objetos por medio de la morfología, ya sea poniendo a seguro, en sus fundamentos, una trama de consecuencias y de ordenamientos<sup>74</sup>.

No debemos caer en el error, nos dice el filósofo, de considerar el calcular de la ciencia en el sentido restringido de operar con números, sólo por ello dudamos al considerar la científicidad de las humanidades y las ciencias sociales, este calcular quiere decir algo mucho más esencial que aquel viejo ideal del positivismo decimonónico, que sólo fue posible porque correspondió ya a aquel sentido más esencial, a saber, el contar como aquello con lo que se cuenta, como aquello que resulta efectivo para la consecución del fin que se persigue.

Ahora bien ¿qué es lo que se asegura en el proceso de aseguramiento que lleva a cabo la ciencia, es decir, con qué se cuenta y quién o qué cuenta con aquello que se cuenta? Ahora sí, veamos a que fin sirve el no pensar de la ciencia.

El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro

---

<sup>74</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 42.

transcurso o calcularlo a posterior como pasado<sup>75</sup>. En el cálculo anticipatorio casi se instaure la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento 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 puede estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: "Meditationes de prima philosophia", esto es, "Consideraciones sobre la filosofía primera". *Πρώτη φιλοσοφία* es el nombre aristotélico para aquello que más tarde se llamará metafísica. Toda metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Ya se ha hablado suficiente sobre el carácter científico del historicismo, ahora lo que interesa a Heidegger es mostrar de que manera ciencias exactas y humanidades se complementan en la interpretación de lo ente y en la concepción de la verdad que subyace en la modernidad.

<sup>76</sup> Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 71-72. En esto Heidegger sigue la tradición más común que señala como principio del pensamiento moderno a la filosofía cartesiana y en particular a sus *Meditationes metafísicas*; otros, por ejemplo Heine, señalan como principio del pensamiento moderno la reforma luterana que sigue, sin embargo, el mismo hilo conductor [cfr., Heine, Heinrich, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008]. En su estudio introductorio a *La mirada interior* Victoria Cirlot y Blanca Garí señalan aún más atrás el origen de este proceso. «No es posible ocultar aquí lo problemático que resulta la primera persona en los textos medievales, en una época para la cual no se ha acostumbrado a reconocer la existencia de la subjetividad, concebida más bien como una postura de la época moderna (B. K. Vollmann). Al menos se impone aclarar el lugar que ocupa la primera persona que narra un suceso autobiográfico, ya sea en la *Vidas* o en los textos místicos, dentro del discurso textual desde el siglo XII en adelante, con la intención de fijar las semejanzas y también las diferencias. Para empezar, hay que decir que es posible reconocer una tendencia generalizada que recorre la escritura en lengua vulgar y que marca una clara ruptura con respecto a las literaturas arcaicas, y ésta consiste en una nueva atención al individuo, que ha dejado de ser el representante de la colectividad para adquirir unos perfiles ejemplares propios aunque todavía no se pueda hablar de caracterización psicológica. El héroe que fascinó al público de la segunda mitad del siglo XII ya no era el representante de la colectividad ni el eslabón genealógico típico de la épica, sino el caballero errante desgajado de la corte cuyo acto fundamental era internarse en el bosque en busca de la aventura (E. Köhler). Y si el *roman* acabó con los viejos cantares de gesta, fue debido a que integró y se apropió de la gran invención del siglo, el amor, expresado en las canciones de los trovadores del

Para responder la pregunta que ahora nos ocupa, es decir, ¿qué se asegura en el proceso de aseguramiento de la ciencia moderna?, y con la finalidad de precisar aspectos esenciales de lo que hemos venido reflexionando, recordamos y preguntamos nuevamente, ¿qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a la ciencia moderna en tanto teoría de lo real?

Lo que es, lo ente, sólo vale en tanto objeto de la representación del *hombre que calcula*; la verdad sólo vale en tanto certeza de dicha representación. Las ciencias no se ocupan de las cosas en sí mismas y esto obedece ya a su propia esencia ¿de qué se ocupan las ciencias? De objetos, aún hoy acostumbramos llamar a aquello de lo que las ciencias se ocupan objetos de estudio ¿qué pasa, no obstante, con las humanidades, se ocupan ellas también de objetos? Presumiblemente, al menos en tanto que ciencias, es decir, en tanto correspondan a la esencia de la ciencia. Mientras que la verdad como espacio abierto en el que lo ente se muestra libremente es concebida ahora como aquel saber anticipador que asegura lo ente en su obstancia a través del método, el método es la *apertura* por la cual lo ente se transforma en objeto, "en el cálculo anticipatorio -señala Heidegger- casi se *instaura* la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia".

---

sur de Francia desde principios de siglo. la *cansó* provenzal y la *chanson courtoise* del norte de Francia modularon las especulaciones sobre el amor laico expresado en la primera persona del singular: el trovador amante que habla de amor a la dama. Si abandonamos el ámbito de la lengua vulgar para situarnos en el latino, también hallamos manifestaciones de la primera persona a principios del mismo siglo XII: la autobiografía de Guibert de Nogent, *De Vita sua*, o la de Pedro Abelardo, *Historia calamitatum*, además de las célebres y controvertidas cartas de Eloísa y Pedro Abelardo.

»Algo dice esta homogeneizada tendencia de hablar en primera persona, más allá de los géneros literarios y de las lenguas. Ciertamente hay que andar con tiento: ni la *cansó* de un trovador responde a una situación concreta y literal de su vida, ni lo que se denominaban autobiografías en el siglo XII son idénticas a lo que entendemos por este nombre en el siglo XX. Es absolutamente imprescindible sacarse el velo romántico para aproximarse a la realidad de esa primera persona del mundo medieval, pues si pensamos que en ella encontramos al sujeto de un modo directo expresa todo aquello que le acontece convencido de su importancia, sin duda caeremos en el error. Pero tampoco nos parece lícito pensar vacía a esa primera persona, considerarla como una simple retórica que en absoluto tiene que ver con la realidad de la persona, ni con su experiencia como individuo. Por el contrario, su aparición generalizada en tan diferentes ámbitos textuales parece apuntar a algo, lo que de una forma rápida podría definirse como el final de una cultura arcaica y la anticipación de un mundo moderno. En muchas ocasiones, y en estrecha relación con el género y las exigencias de un público, fue un ensayo, un experimento que todavía necesitó de algunos siglos para llenarse auténticamente de contenido; en cambio, en otras tuvo que asombrar por su plenitud» [Cirlot, V. y Garí, B., *La mirada interior*, Siruela, Madrid, 2008, pp. 28-29]. Contra la interpretación foucaultiana, una mirada más detallada a la historia de la filosofía y las ideas nos muestra una continuidad muy particular que se opone a la linealidad teleológico-progresiva tan característica del XIX.

¿Qué se asegura en el proceso de aseguramiento de la ciencia moderna? Lo ente como objeto, pero no sólo esto y de hecho no en primer lugar, también se asegura el sujeto, ¿qué es el sujeto? el hombre que calcula, éste también se pone a seguro en la obstancia como *subjectum* de las representaciones<sup>77</sup>. Lo ente como objeto es con lo que *cuenta* el hombre para asegurarse de sí mismo como sujeto ¿*Qué tiene esto de malo?* Podría preguntarse.

Contrario a lo que pudiera deducirse, bajo este imperio el sujeto no goza ni de libertad ni de independencia, sufre lo que el tirano en *La República* de Platón que, tomándosele irreflexivamente por el más libre y dichoso es, no obstante, el más esclavo e infeliz o, históricamente más acorde, lo que pasa con el capitalista en la teoría social de Marx que es, justamente por su posición privilegiada, el más subyugado por las determinaciones de las relaciones del capitalismo, debiendo, para poder conservar sus privilegios, enajenarse a la reproducción inexpugnable de capital.

Intentemos, para comprender a qué nos referimos ensayar dos perspectivas para la reflexión, el sí mismo y los otros, esto siempre atendiendo al ámbito fijado por Heidegger.

Para lograr el aseguramiento del sujeto, la autocerteza del cogitans, Descartes llega incluso a negar toda realidad del sujeto que no sea la de sus facultades intelectivas (aquellas relacionadas eminentemente con el calcular) que comparecen por medio de la reflexión ante sí mismas. Esto mismo se encuentra en la base de la apercibidad kantiana, en la que el sujeto comparece el primero como objeto para sí mismo. El sujeto, pues, se reclama a sí mismo en primerísima instancia como objeto y al igual que para el resto de los objetos su realidad depende de hasta dónde está a disposición de la representación. Así, de la proposición *pienso, luego existo* (cogito ergo sum) jamás se podrá seguir, como criticaba Nietzsche a Descartes, la realidad de un yo (dotado de cuerpo, de voluntad, de razón...), sino a lo mucho de un simple cogitans, un puro intelecto sin tiempo ni espacio.

Por otro lado, los otros para la filosofía cartesiana son sólo un problema (el problema de las otras mentes). A partir de las meditaciones se puede deducir con certeza la realidad de aquello que piensa<sup>78</sup>, sin embargo, los otros pensantes al igual que el resto del mundo sólo obtienen plena realidad a partir de la dudosa tesis teológica de la *tercera* y

---

<sup>77</sup> Cfr., Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 72 y ss.

<sup>78</sup> *Segunda meditación.*



*quinta meditación*, la única capaz de romper con el inflexible inmanentismo cartesiano. En Kant ciertamente existe una política formal en *La crítica de la razón práctica*, no obstante, debemos tener siempre presente que ésta se subyugada por entero a la razón pura, que representa la base de su sistema. Al igual que consigo mismo el sujeto reclama en primera instancia a los otros como objetos de su representación. Si bien para Kant tanto el mundo como los otros tienen una realidad incuestionable e independiente de toda tesis teológica, esta realidad se deduce a partir de las afecciones del propio sujeto y no por sí misma<sup>79</sup>, de esta manera el sujeto y su representación siguen siendo el principio por el que se aproxima a la realidad del mundo y de los otros.

Finalmente, que el sujeto se trate a sí mismo y a los otros como objetos, con todo lo que ello implica, no tiene nada de extraño si caemos en la cuenta de que él también pertenece a lo ente que es puesto a seguro en la obstancia.

A manera sólo de pregunta, de acuerdo a lo dicho: que los objetos, su ser es determinado por el sujeto que los representa y que por ello pueden y deben ser dominados y explotados en su beneficio ¿qué podemos esperar de la democracia liberal basada en los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la modernidad?

Fundamento del proceso de objetualización de lo ente, y finalmente absorbido y determinado por éste, se da el proceso mediante el cual los seres humanos somos reclamados y reducidos como sujetos (la subjetivización de lo humano), que, como señala Sloterdijk, ya en su pura designación recuerda su origen subordinado<sup>80</sup>. De esta manera, lo ente en tanto objeto no se muestra como lo ente que es, sino sólo como fenómeno, como representación de un sujeto que, como tal, tampoco se muestra y desarrolla como lo ente que es, sino sólo como sujeto. El pensar, en tanto que pensar el ser, que surge del reconocimiento de la diferencia es imposibilitado por la ciencia que en su ocuparse únicamente de lo ente en y a través de la obstancia, ni puede ni debe ni quiere ocuparse de la diferencia. Que no sepamos que son las cosas en sí mismas no importa en tanto consigamos resultados, esto es lo que se encuentra en juego en la falsación de Popper en cuanto uno de los últimos y más aceptados criterios de verificabilidad de la ciencia, base del pragmatismo contemporáneo. El ocuparse de las cosas en sí mismas, la búsqueda de la

---

<sup>79</sup> Es decir, Kant renunció a la prueba ontológica a favor de una tesis de tipo pragmática en la que la realidad del mundo (y de los otros incluidos en él) se deduce como principio de la posibilidad del conocimiento.

<sup>80</sup> Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 21 y 35.

verdad que se encontraba a la base de la propaganda y promoción de la ciencia perdieron su sentido e importancia conforme se desarrollaron los principios de su metafísica siempre con la finalidad irreflexivamente asumida de su continua reproducción.

Sin embargo, y pese a todo, no se debe caer en la tentación de tomar en consideración únicamente los aspectos negativos de la crítica heideggeriana de la ciencia y de la metafísica de la modernidad. Si "la ciencia no piensa ni puede pensar y esto para su bien, que significa para la seguridad de su propia marcha prefijada" esto significa también, además de lo dicho y relacionado íntimamente con ello, que sólo en su no pensar la ciencia puede realizar aquello que en ella es valioso ¿Qué es lo valioso en la ciencia? Además de su propia marcha prefijada, que es lo que nosotros experimentamos normalmente con ella, tanto positiva como negativamente hablando, lo verdaderamente valioso de la ciencia, al menos para Heidegger, es aquello según lo cual "lo sobresaliente del saber de la época moderna consiste en la elaboración decidida de un rasgo que en la esencia del saber experimentado al modo griego, permanece todavía oculto y necesita precisamente del saber griego para convertirse en un saber distinto". Por ello, el repensar el inicio no significa en modo alguno intentar un "renacimiento moderno de la antigüedad", por otro lado, del todo imposible, lo que fue en el inicio, "también ahí fue sólo un comienzo y en el futuro sólo otro comienzo". Repensar el inicio para hacer manifiesto aquello que en él aún permease oculto sólo es posible a partir de lo actual de la actualidad, de aquel rasgo del saber experimentado al modo griego que sólo el saber de la época moderna ha podido elaborar. Con ello Heidegger se acerca peligrosamente a Marx. A nosotros nos corresponde observar si la respuesta de Heidegger corresponde o no al calado de la *conmoción del mundo*. Pero para eso, necesitamos aún saber de qué manera determina la ciencia a la comunicación, para ello preguntamos ¿Cómo determina el fundamento metafísico de la modernidad a la comunicación?

#### § 4. *Determinación metafísica de las ciencias de la comunicación*

A estas alturas ya debe quedarnos claro que cuando preguntamos por el fundamento metafísico de las ciencias de la comunicación nos referimos precisamente al sujeto, a la metafísica de la subjetividad.

El tema de nuestras presentes reflexiones mienta *diferencias entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación*, ahora ya debe quedar clara cuál es esa diferencia y señalarla nuevamente puede parecer, quizás, una obviedad y, sin embargo, es necesario hacerlo para tener bien claro a lo que con ello nos referimos. Aproximación óptica es, primeramente, un título provisional hasta no haber pensado la esencia de las ciencias de la comunicación, por nuestras anteriores reflexiones ahora esa esencia debe sernos clara, incluso cuando no la hayamos pensado en relación con la comunicación.

Dentro de la filosofía heideggeriana lo óptico mienta algo relacionado con la diferencia entre ser y ente. Una importante precisión metodológica que podemos extraer de la relación entre lo uno y lo otro es que: las ciencias de la comunicación, en tanto ópticas, es decir, en tanto que se ocupan de lo ente como les es posible en tanto que ciencias, no tienen noticia justamente de que son ópticas, porque en tanto que ciencias no reconocen ni pueden reconocer el principio de la diferencia, por ello no podemos encontrar a partir de ellas mismas lo que aquí estamos buscando. Así que no se espere aquí un catálogo de las ciencias de la comunicación, tarea que ya mismo rebaza las posibilidades del presente trabajo, para ver si y cómo ese presupuesto determina a cada una de esas ciencias ni que se espere que ese presupuesto se muestre a partir del análisis pormenorizado de una muestra de dichas ciencias. Que se tomen en consideración al pensar dicho presupuesto eso se da por descontado, qué se tome en consideración de ellas y cómo eso es lo importante aquí. Después de haber hecho esta imprescindible precisión intentemos seguir nuestra marcha.

A diferencia de lo que hemos venido reflexionando en donde el logos es pensado como lugar de encuentro, de mostración y de realización, en la comunicación en tanto ciencia el logos pertenece al sujeto precisamente como aquello en donde éste asegura la representación. No por nada, en el positivismo lógico, como última epistemología clásica de las ciencias, se considera como teoría un conjunto de enunciados con coherencia interna, donde enunciado mienta, dentro del contexto de la ciencia en tanto teoría de lo real, la manera como los objetos son representados por el sujeto.

Sólo en la comprensión de este sentido amplio (esencial) de la ciencia podemos entender la situación actual de la comunicación bajo su imperio y también la necesidad de acercarnos a ella de otra manera, en esa otra manera entra la propuesta heideggeriana de la hermenéutica fenomenológica, para lo cual preguntamos ¿cómo es que el presupuesto

metafísico de la modernidad, a saber, el sujeto, determina la aproximación a la comunicación, a partir de las ciencias, y cómo se diferencia de esta determinación la hermenéutica fenomenológica de Heidegger? Partamos para ello de lo siguiente. Dice el filósofo:

Hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla. Tales conocimientos la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía de los diversos idiomas, la psicología y la filosofía del lenguaje<sup>81</sup> los ponen a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables. Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama "metalenguaje". La filosofía científica que persigue la producción de este "super-lenguaje" se entiende consecuentemente a sí misma como metalingüística. Esta expresión suena a metafísica pero no sólo suena como ella: es como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélites, metalingüística y tecnología espacial son lo Mismo<sup>82</sup>.

¿En qué sentido las ciencias que se ocupan del lenguaje y su manera de ocuparse de él son metafísica? Antes de abordar esta cuestión haremos bien en hacer una precisión que ya hicimos al abordar las ciencias en general: su valía, al respecto dice Heidegger:

Con todo, no se quiere dar lugar a la opinión de que aquí se emiten juicios negativos acerca de la investigación científica y filosófica de las lenguas y el habla. Esta investigación tiene su propia razón y su propio peso. A su modo enseña en todo momento cosas útiles. Pero la información científica y filosófica sobre el habla es una cosa; y otra, una experiencia que hagamos con el habla. Que el intento de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla sea coronado por

---

<sup>81</sup> Habría que aumentar a la lista la lógica [cfr., Heidegger, *Lógica*, op cit.] y lo ya dicho a propósito de las ciencias de la comunicación.

<sup>82</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 120.

el éxito y, si se logra, hasta dónde nos alcanza a cada uno de nosotros este posible éxito, es algo que no depende de nosotros.

Por lo demás, lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante una posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Tales caminos existen desde hace tiempo<sup>83</sup>.

Que las ciencias son valiosas no cabe duda, aun, y de hecho, sólo cuando se las considera críticamente, pues sólo de esa manera podemos hacernos con la medida del alcance de su esencia. Con todo, debemos decir, y sobre todo relacionado con la comunicación, que aquello valioso de la consideración científica de la comunicación no agota ni por mucho lo valioso de la comunicación misma, para acercarnos a eso valioso lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante dicha posibilidad, estas reflexiones son un repensar en el sentido de que reconocemos que tales caminos existen desde hace tiempo.

Retomando nuestra pregunta. Ahora sabemos que quiere decir Heidegger cuando se refiere a metafísica, además, de manera particular, cuando lo hace a propósito de la metafísica de la modernidad ¿Qué quiere decir, entonces, aquí hacer una experiencia con el habla y cómo es que el conocimiento científico acerca del lenguaje no la alcanza e incluso la imposibilita?

Hacer una experiencia con algo significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de "hacer" una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello<sup>84</sup>. Algo se hace, adviene, tiene lugar.

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> Para comprender mejor a qué se refiere Heidegger con esto último haríamos bien en intentar comprender el sentido original del término griego *pathos* (padecer) [Gadamer, La ontología de la obra de arte, en: *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 143 y ss.]. Con ello el filósofo se refiere a la condición fenomenológica del ser humano que se encuentra en medio de la apertura de lo ente (estar-en-el-mundo en *Ser y Tiempo*) que diferencia de una aproximación pura o eminentemente teórica [al respecto, Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005]. Este padecer es importantísimo para la

hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla -independientemente de si lo sabe o no- entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia<sup>85</sup>.

Si la metafísica de la modernidad a través de la ciencia determina lo ente como objeto con miras a asegurar la primacía ontológica del sujeto, desde el momento en el que se nos pide que para hacer una experiencia del habla debemos abandonarnos a nosotros mismos, someternos a aquello que sea dicha experiencia sabremos que ésta se contrapone esencialmente a aquello que surge y se desarrolla a partir de dicha metafísica.

Ahora bien, antes de todo esto, debemos aclarar algo que quizá cause ruido y controversia en relación con la caracterización recién ofrecida a propósito de lo que significa hacer una experiencia con el habla, en ella se dice que para hacer una experiencia (auténtica) con el habla es necesario sufrir y padecer, someternos y para nuestros oídos, largamente acostumbrado por la tradición, ello suena a enajenación.

Recuérdese que desde un principio y a lo largo de todas estas reflexiones hemos sido impelidos a superar nuestros prejuicios, ahora sin embargo, este estado de suspensión se puede resolver rápidamente si atendemos lo que se dice inmediatamente a continuación: "si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla -independientemente de si lo sabe o no- entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno (y por ello auténtico) de nuestra existencia". Así, sufrir, padecer y someterse, cuando se encuentran vinculados a la posibilidad de hacer una experiencia con el habla, antes que elementos de enajenación significan, por el contrario, la posibilidad más propia de hacer una experiencia más auténtica de nuestro propio ser, y esto no tiene nada de raro si recordamos que en la metafísica de la modernidad hemos sido reducidos a aquello que nos constituye únicamente como sujetos, a saber, nuestras capacidades intelectivas y en especial aquellas referidas al cálculo. Hacer una experiencia con el habla significa tener la posibilidad de arribar allí donde la esencia del ser humano

---

hermenéutica fenomenológica heideggeriana por cuanto mienta la interpelación de lo ente a la esencia del ser humano.

<sup>85</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 119.

tiene su morada, para ello es necesario superar el estado de indefensión de la subjetividad. Por ello dice Heidegger:

Pero así como el poeta mismo llega a ser señor y siervo de la poesía sólo a través de una *lucha*, así nosotros ganamos el espacio de la poesía solamente yendo más allá del poema existente. La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismo, en la medida en que en la cotidianeidad de la existencia, somos excluidos de la poesía; ciegos, débiles y sordos, encallamos en la orilla, y no vemos ni escuchamos ni percibimos el movimiento de las olas del mar. Pero la lucha contra nosotros mismos no significa de ningún modo, una atónita y curiosa autocontemplación anímica [*seelenzergliedernde Selbstbegaffung*], tampoco un contrito sermón "moral", sino que esta lucha contra nosotros mismo es el trabajoso tránsito a través del poema. Pues este no debe disiparse en el sentido, para el que nos imaginamos un así llamado contenido espiritual y lo constreñimos en una verdad "abstracta", expulsando la configuración sonora y rítmica de la palabra. Por el contrario: mientras más poderosamente llega la poesía al poder, más opresiva y arrebatadoramente impera el decir de la palabra. Sólo entonces el poema ya no es una cosa leíble y audible como al principio, cuando el lenguaje nos sirve como un medio de expresión y comunicación, algo que en cierto modo tenemos, así como un automóvil tiene bocina. No somos nosotros quienes tenemos el lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene, en el mal y en el buen sentido<sup>86</sup>.

No debe causar extrañamiento si súbitamente traemos ahora a colación algo referente a la poesía, recordemos qué quiere decir poesía en el contexto de nuestras reflexiones, es decir, la forma más eminente de logos, por eso, para llegar a ella, es necesaria una lucha consigo mismo, lucha que no debe entenderse en otro sentido, sino como la puesta en cuestión de la primacía ontológica del sujeto como presupuesto metafísico, sólo así el poeta llega a ser señor y siervo, por ello decía Hölderlin, y lo sigue

---

<sup>86</sup> Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 36.

Heidegger en su decir, «nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»<sup>87</sup>, pero esta pobreza es sólo una apariencia, lo es al menos cuando la lucha es auténtica.

Pero, dado que ahora reflexionamos sobre la determinación científica de la comunicación, pongamos atención a la última parte de la cita.

Sólo ahora, después de un largo trecho, escuchamos decir a Heidegger explícitamente la palabra comunicación y además, aparentemente, en sentido negativo ¿Qué quiere decir aquí comunicación y cómo se relaciona su sentido con aquello de lo cual reflexionamos? Escuchemos nuevamente a ver si acaso repitiéndolo nos salgan al paso las señales que estamos buscando.

Sólo cuando hemos llevado a cabo la lucha, en el sentido descrito, el poema se transforma, ya no es una cosa leíble y audible como cuando el lenguaje nos sirve como *medio* de *expresión* y comunicación ¿qué quiere decir aquí "medio"? Así como un automóvil tiene bocina, el automóvil, como cosa, sólo necesita una bocina, también en tanto que cosa, porque le resulta funcional, porque sirve para algo, "medio" sin duda mienta algo relacionado con el afán calculador del sujeto. Por ello, para hacer una experiencia con el habla, en este caso la poesía como su *forma* más eminente, no podamos pensarla como una cosa que nos pertenece, sino como aquello a donde arribamos, aquello que nos tiene, por tanto, como lugar. Del "medio" se dice, sin embargo, algo más que, presumiblemente, da con el punto de lo que ahora nos atañe "expresión" ¿qué significa aquí expresión y cómo se relaciona su sentido con lo que estamos buscando? Escuchemos nuevamente a Heidegger para ver si acaso sea capaz de arrojar luz sobre el camino.

Reflexionar sobre el habla significa: llegar a hablar del habla de un modo tal que hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales.

¿Qué significa hablar? La opinión corriente constata: hablar es la acción de los órganos de fonación. Hablar es la expresión fonética y la comunicación de estados de ánimo humanos. Estos son guiados por pensamientos. Tres aspectos, según esta caracterización del habla, se dan por convenidos:

Primero, y antes que nada, hablar es expresar. La representación del habla como exteriorización es la más corriente. Presupone un interior que se exterioriza. Si se

---

<sup>87</sup> Heidegger, Martin, *La pobreza*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 93.



entiende el habla como exteriorización entonces es representada exteriormente y ello particularmente si se retrotrae dicha exteriorización hacia un interior.

A continuación, el habla es considerado una actividad del hombre.

Y, finalmente, la expresión producida por el hombre siempre representa y expone lo real y lo irreal.

Desde hace tiempo se sabe que las características indicadas no son suficientes para delimitar el habla en lo que esencialmente es. Allí donde esta esencia se ha fijado como expresión, se le da una determinación más amplia al integrar la expresión como una entre otras actividades en la economía total de los logros a través de los cuales el hombre se hace a sí mismo<sup>88</sup>.

Antes de dilucidar el sentido de "expresión" con apoyo de esta última cita, recordemos aquello que se dijo en el apartado anterior a propósito de los fenómenos esenciales de la metafísica de la modernidad, sobre todo los tres últimos, el del arte bajo el imperio de la estética, la interpretación y realización del obrar humano como cultura y la desdivinización o pérdida de los dioses, si recordamos bien, dijimos que tanto el arte como la religión en el marco de la cultura pierden su sustancia por cuanto se transforman en expresión de la vivencia del hombre. Ahora se dice de la posibilidad de hacer una experiencia con el habla, de pensar el habla, de reflexionar sobre el habla, que la opinión habitual, que impide, pues siempre impide, el pensamiento del habla tiene a ésta por una actividad del hombre en la que se *representa* y *expone* lo real y lo irreal, poco es lo que tenemos ya que decir al respecto y cómo es que esto se relaciona con la ciencia y con la metafísica de la modernidad, es decir, si recordamos bien qué significa allí representación y exponer como hacer comparecer lo ente en tanto que objeto.

Un tercer aspecto, importantemente precisados como convenidos, es decir, presupuestos, no meditados, es señalado y acaso sea el primero no sólo secuencialmente hablando, sino metafísicamente: "hablar es expresar", recordemos que es esto justamente lo que por el momento nos ocupa y que, adelantándonos, lo hemos señalado como centro de nuestras reflexiones presentes, es decir, como la determinación de la comunicación del presupuesto metafísico de la modernidad. "La representación del habla como

---

<sup>88</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 11.

exteriorización es la más corriente" y esto no es raro, porque en tanto representación y todo lo que ello implica es esencialmente autoreferente; "presupone un interior que se exterioriza, entonces es representada exteriormente y ello particularmente si se retrotrae dicha exteriorización hacia un interior".

Dijimos que si queríamos hacer una experiencia con el habla era necesario sufrirla, padecerla, dejarnos vencer al dejarnos abordar por ella y que hacer esa experiencia no hace referencia a ningún voluntarismo, porque para ello se requiere una auténtica lucha contra uno mismo, sólo de esa manera arribamos al habla y en nuestro arribar a ella encontramos la morada de nuestra propia esencia y, entonces, podemos verdaderamente realizarla. "Reflexionar sobre el habla significa llegar al habla del habla de un modo tal que el habla advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales", por ello, concebida como expresión es representada exteriormente, porque no la pensamos desde sí misma, única forma de pensarla como lo que ella es y a la vez como lo que nosotros mismos somos. Al concebirla exteriormente como expresión, es decir, sin poder aproximarnos a su esencia, *debemos presuponer un interior que se exterioriza* ¿qué es aquello que suponemos al representar el habla como expresión? ¿a qué nos referimos con un interior que se exterioriza? Aquí se muestra justamente el presupuesto metafísico de la modernidad y como determina a la comunicación, lo que se presupone es el sujeto y lo que exterioriza es su representación de los objetos, por ello se dice a continuación que a partir de esto el habla es considerada una actividad del hombre y que esta actividad en tanto expresión producida por él siempre representa y expone lo real y lo irreal. Pero, como veíamos arriba,

El hombre dispone del lenguaje con el propósito de comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo. El lenguaje le sirve para entenderse. En cuanto herramienta útil a tal fin, es un "bien". Pero es que la esencia del lenguaje no se agota en que sea un simple medio de entendimiento. Con esa definición no hemos alcanzado su auténtica esencia. El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee a lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 42.

Así pues, *cuando nos referimos a la aproximación óptica o ciencias de la comunicación y su diferencia respecto al pensar ontológico de la comunicación nos referimos al hecho eminente que hace del sujeto el presupuesto metafísico de la comunicación.*

Antes de continuar con nuestras reflexiones, con el propósito de retomar una cuestión que habíamos dejado pendiente y que aún no podrá resolverse del todo, y a pesar de rebasar nuestro ámbito presente, debemos prestar atención a la continuación de la caracterización arriba mostrada sobre la manera común y corriente en que se ha abordado la comunicación que servirá, asimismo, como puente hacia aquello que debemos considerar para poder seguir nuestras reflexiones.

Frente al habla caracterizada como un logro humano otros destacan el origen divino de la palabra, del habla. Según el comienzo del prólogo del Evangelio de San Juan, al principio la palabra estaba con Dios. Pero no sólo se intenta liberar a la pregunta originaria de las ataduras lógicas y racionales, sino que se eliminan también las limitaciones de una descripción exclusivamente lógica del habla. Frente a la caracterización exclusiva de las significaciones verbales como conceptos, se destaca, en primer término, el carácter pictórico y simbólico del habla. Debe recurrirse así a la biología, a la antropología filosófica, a la sociología y a la psicopatología, a la teología y a la poesía para describir y explicar más ampliamente las formas del habla.

pero todas las afirmaciones se refieren ya de entrada a aquel modo de aparecer del habla que ha sido el modo rector desde nuestros comienzos. Se perpetúa así el punto de vista instituido sobre la esencia del habla. Así se comprende que la representación del habla -sea ésta lógico-gramatical, filosófico-lingüística- haya permanecido inalterada durante dos milenios y medio pese al constante cambio y aumento de conocimientos sobre ella. Este hecho podría incluso ser considerado como la prueba de la corrección inquebrantables de las representaciones cardinales del habla. Nadie se atreverá a negar, ni a declarar como inútil o incorrecta, la caracterización del habla como una exteriorización fónica de estados de ánimo; como una actividad humana y como una representación simbólica y conceptual.

Este modo de contemplar el habla es correcto porque se ajusta aquello que una investigación sobre sus formas puede siempre entrever en ellas. Consecuentemente, es en el entorno de esta corrección donde se suscitan todas las *preguntas* que acompañan a las descripciones y explicaciones de las formas de habla.

No meditamos aún lo bastante el extraño rol de estos conceptos justos del habla. Cual si fueran inquebrantables dominan por completo los diversos modos de contemplación científica del habla. Tales conceptos están arraigados en una antigua tradición. Sin embargo, dejan completamente inadvertida la plasmación más antigua de la esencia del habla. No nos conducen, pese a su edad y a su comprensión, al habla en tanto que habla.

El habla habla. ¿Qué hay de su hablar? ¿Dónde hallamos semejante hablar? Por de pronto, en lo hablado. En lo hablado el hablar se ha consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura - su perduración, su esencia. Pero en general, y con demasiada frecuencia, lo hablado viene a nuestro encuentro sólo como lo pasado de un hablar.

Mas, si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema<sup>90</sup>.

Se trae a colación la consideración teológica sobre el habla, sí para mostrar las limitaciones de las aproximaciones puramente lógico-rationales y descriptivas del habla, pero también para mostrar que aquello que sea una experiencia con ella, tal como ha sido descrita, no obedece tampoco a la consideración simbólica<sup>91</sup> sobre el habla ya sea teológica<sup>92</sup>, ya sea antropológica<sup>93</sup>, porque en una se subordina el sentido a la autenticidad y a la autoridad y porque en la otra el presupuesto metafísico del sujeto sigue funcionando

---

<sup>90</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>91</sup> Recuérdese el debate que Heidegger sostuvo en Davos con Cassirer.

<sup>92</sup> Recuérdese lo dicho a propósito de la exégesis bíblica en la escolástica y su diferencia con la hermenéutica.

<sup>93</sup> Justamente, la antropología filosófica de Cassirer.

como principio. Ni una ni otra -aproximación lógico-racional o simbólica- se aproximan a aquello que es la esencia del habla. No obstante, a su manera, son correctas y valiosas.

¿Qué es esa experiencia del habla? ¿Qué el hablar del habla y por qué es el poema la forma más eminente del habla? A pesar de que ha sido insinuado ahora debe ser dilucidado, para ello debemos caracterizar la hermenéutica fenomenológica a partir de las señales que hemos establecido como camino de nuestras reflexiones.

No obstante, antes de ello, dado que en nuestro camino nos hemos topado súbitamente con el término *comunicación*, aclaremos algo a propósito de porqué sea precisamente la comunicación aquello que nos ocupa

#### A. Reflexiones preliminares sobre la primacía ontológica del concepto *comunicación*

Como es bien sabido nuestro término *comunicación* se deriva de la palabra latina *communicare* que significa compartir, hacer común ¿cómo se relaciona este sentido con el pensar ontológico de la comunicación? Ya que nuestras reflexiones se basan en la filosofía de Heidegger hemos dado con él primacía a la influencia del pensamiento griego, de hecho, como el suyo, el nuestro es un repensar de aquello que fue pensado en el inicio del pensamiento occidental acerca del ser, de lo ente, del ser humano y de la propia comunicación, ésta, sin embargo, mienta para Heidegger, tal y como hemos visto antes, lo determinado por la expresión, comunicación es, por tanto, como dice en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, aquello que le permite al hombre compartir experiencias, determinaciones y estados de ánimo, como tal la comunicación es considerada un medio que sirve, como todo medio, para la consecución de un fin, es decir, es instrumental y al decir esto sólo se precisa de qué manera corresponde a la determinación del presupuesto metafísico de la modernidad. Sin embargo ¿es ésta su única posibilidad? El sentido latino nos exige ir más allá del ámbito de la expresión como lugar propio de la comunicación. Y Al hacerlo esperamos replantear un viejo problema que surge de la falta del pensar ontológico de la comunicación, así como aclarar aún más aquello que corresponde a dicho pensar.

Para ello partamos de la siguiente pregunta ¿sólo el ser humano comunica? Para intentar dar con el ámbito de esta cuestión demos un rodeo a través de la reflexión

gadameriana del concepto de juego en su capítulo de *Verdad y Método* "La ontología de la obra de arte"<sup>94</sup> que, de hecho, está íntimamente relacionado con lo que aquí se ha reflexionado.

Para intentar pensar la obra de arte, lo que significa la obra de arte, señala Gadamer, es necesario superar la distinción estética entre ser y representación, que hunde sus raíces en la tradición occidental, comenzada, al menos, desde Platón, que distingue el ser del parecer, el ser de la apariencia, lo que subyace y permanece de aquello que aparece y cambia, por el contrario, piensa Gadamer, siguiendo en ello a Heidegger, en la obra de arte lo que aparece y cambia, es decir, su representación es justo lo que es y lo que significa la obra de arte en sí misma, por tanto, lo que ella es en sí misma no hay que buscarlo más allá, fuera de su representación. Dar con este sentido de la obra de arte no es posible, por tanto, desde el sujeto como un substrato que permanece más allá de la obra de arte misma simplemente representándola<sup>95</sup>. Juego, aquí, es el tipo de participación necesaria para comprender la ontología de la obra de arte, en el que se pone en suspensión la subjetividad del jugador en y a favor de la representación, es decir, de la realización del juego. Ahora bien, con esta suspensión pasa lo mismo que con la lucha contra uno mismo en el intento por hacer una experiencia del habla, ésta no mienta algo negativo, sino la posibilidad de realización más propia del participante, más allá de los límites impuestos por la distinción subjetiva. En la realización más plena del juego se realizan más plenamente sus participantes, y esto no tiene nada de extraño si reparamos en el hecho de que en este tipo de realización no hay distinción entre lo que es el juego y sus participantes.

Con este exiguo resumen, pues no agota la profundidad e importancia del tema tratado, que resalta aquello con lo que más nos identificamos, intentamos justificar el excepcional rodeo por las reflexiones gadamerianas sobre el juego para intentar señalar aquello que entra en liza en nuestra pregunta ¿sólo el ser humano comunica? Vayamos a aquello que nos muestre las señales buscadas.

---

<sup>94</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 143-154.

<sup>95</sup> Hay que distinguir en castellano el uso gnoseológico del uso histriónico del concepto de representación, el primero funge como principio de la distinción estética que, por lo demás, ya ha sido ampliamente reflexionado en nuestro apartado sobre la ciencia en Heidegger; el segundo, por el contrario, mienta la forma de ser en sí misma del arte más allá de la distinción entre ser y parecer o ser y representar, lo representado es lo que es la obra de arte en sí misma.

El que el modo de ser del juego esté tan cercano a la forma del movimiento de la naturaleza nos permitirá sin embargo una conclusión metodológica de importancia. Con toda evidencia no se puede decir que también los animales jueguen y que en un sentido figurado jueguen también el agua y la luz. Al contrario, habría que decir a la inversa que también el hombre juega. También su juego es un proceso natural. También el sentido de su juego es un puro automanifestarse, precisamente porque es naturaleza. Y al final acaba no teniendo sentido querer distinguir en este ámbito un uso auténtico y un uso metafórico<sup>96</sup>.

Al igual que con el juego no podemos decir que solamente el ser humano comunica, de hecho, el ser humano sólo puede comunicar porque corresponde al comunicar del todo, del que él mismo forma parte y, sin embargo, y en ello ya no podemos seguir el símil del juego, sólo él tiene su esencia en el comunicar. La relación entre ser humano y comunicación se aclara en aquel concepto que Heidegger presentó en *Ser y Tiempo* como existencia, el hombre a diferencia de todo lo demás ente no sólo es, sino que existe y esta forma particular de ser que es el existir tiene su principio y modo de ser en la esencia de aquello que existe. Todo comunica pero sólo el ser humano encuentra y realiza su esencia, su ser en la comunicación misma.

De esta manera, debemos precisar que el término comunicación, siguiendo su sentido original griego a través del rodeo por su sentido latino, mienta el lugar *común* de encuentro en el que se *comparte* lo ente, el ser humano, la propia comunicación y, por tanto, el ser. Esta *comunidad* no hace referencia a la propiedad (a no ser que se piense en lo propio, como aquello que corresponde a la esencia), sino, por el contrario, al espacio abierto, al claro.

Hecha esta precisión sigamos ahora sí con la caracterización de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger.

---

<sup>96</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p 148.

## § 5. *Hermenéutica fenomenológica heideggeriana*

Las reflexiones anteriores nos han trazado claramente el camino a seguir para estar en disposición de comprender la diferencia entre la hermenéutica fenomenológica, como forma de aproximación a la comunicación del pensar ontológico, y las ciencias de la comunicación. Sigamos en lo que sigue estas indicaciones.

### A. Indicaciones a propósito del sentido original de la palabra método

Reflexiones primero acerca de la cuestión del método, pues, después de todo, una de las primeras cosas que se nos viene a la cabeza al oír el término hermenéutica fenomenológica, independientemente de si ésta es o no heideggeriana, es que se trata de algún tipo de metodología. ¿Cuál es, pues, la relación que mantiene la hermenéutica fenomenológica y el método?

Como hemos dicho, método es, dentro del contexto de las ciencias, el proceso por medio del cual la metafísica de la subjetividad asegura la obstancia. En nuestra comprensión prereflexiva acerca del método decimos de él que es una estrategia que un sujeto (investigador o simple interesado) establece para abordar un objeto, este es el sentido al que apelamos cuando hablamos, dentro del contexto de la investigación, de estrategia metodológica. Debido a esto, se entiende al método como parte del marco más amplio de la epistemología, es decir, de la reflexión acerca de la posibilidad del conocimiento<sup>97</sup>, sin observar por ello que el método es ante todo no epistemológico, sino ontológico<sup>98</sup>, es decir, que en él se decide no sólo la forma de aproximarse a un objeto, sino el objeto mismo, la objetualidad del objeto.

Ahora bien, esto sólo es posible, dijimos, porque el método corresponde, a su manera, a una característica de lo real mismo, Heidegger califica esa correspondencia como "inquietante". Inquietante se refiere a la situación recién enunciada: a que el método de la

---

<sup>97</sup> Dentro de la metafísica de la modernidad identificado con el conocimiento científico, con las propias ciencias.

<sup>98</sup> No en sentido heideggeriano, es decir, como aquello en donde se intenta preguntar por el ser en cuanto tal, sino en sentido metafísico, como aquello en donde se determina lo ente, lo óntico.



ciencias no permite mostrarse las cosas como son en sí mismas, sino que las determina como objetos con miras al aseguramiento de la metafísica de la modernidad.

Con todo, el término método permite vislumbrar aún, aunque de forma muy tenue, su sentido original como *aproximación*. Si podemos decir de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger que es un método, sólo podemos decirlo en el sentido de que nos permite aproximarnos a las cosas tal y como son en sí mismas, porque nos permite corresponder allí donde éstas nos interpelan al mostrarse. Pero la hermenéutica fenomenológica referida al pensar ontológico de la comunicación trata de algo aún más profundo y decisivo que esto ¿de qué se trata? Antes de llegar a este asunto, profundicemos algo más acerca del sentido original de concepto método y su relación con la hermenéutica fenomenológica heideggeriana.

Método se construye a partir de la palabra griega ἡ ὁδός, camino, y quiere decir: estar en camino y como todo camino, a menos que se siga de manera muy literal aquel famoso poema de Antonio Machado -inmortalizado en la voz de Juan Manuel Serrat- aquél que dice: *caminante no hay camino se hace camino al andar*, éste no se refiere ni primariamente ni sobre todo a aquél que llega al lugar, al caminante. El camino no pertenece al caminante ni cumple sus designios, antes bien, el camino pertenece al lugar mismo al que el caminante sólo puede llegar si se pone en marcha y está atento. Estar en camino, método, significa, por tanto, estar atento a las señales que nos salen al paso.

La palabra corriente griega para "camino" es ἡ ὁδός, de lo cual se deriva ἡ μέθοδος nuestra palabra extranjera "método". Pero ἡ μέθοδος no significa para los griegos "método" en el sentido de un proceder, con ayuda del cual el hombre emprende un asalto sobre los objetos que investiga y explora. Ἡ μέθοδος es el estar-por-el-camino, a saber, por un camino que no es pensado por el hombre como "método", sino un camino que surge del ente como lo que se muestra a sí mismo a lo largo de todo el camino, y que existe ya de este modo. El griego ἡ μέθοδος no remite al "proceder" de una investigación<sup>99</sup>, sino que es, más bien, esta misma como un estar-por-el-camino<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Recuérdese lo dicho a propósito de la esencia de la investigación en *La época de la imagen del mundo*.

<sup>100</sup> Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 78.

El camino ni pertenece a quién está en él, ni su ser está subordinado de ninguna manera a éste. El camino surge del ente, que es aquello que se muestra a sí mismo tal y como es a través de él. Tampoco significa el proceder de una investigación, al menos no como ha sido caracterizada en relación con la esencia de la ciencia, antes bien, el método mismo es la investigación en el sentido de estar-por-el-camino. Inmediatamente debemos notar la manera en cómo estas observaciones se diferencian clara y esencialmente del horizonte de sentido sobre el que se mueve nuestra palabra método y de cómo, asimismo, se oponen o al menos cuestionan la larguísima tradición de la que surge, lo sostiene y alienta.

No importa mucho, pensó Heidegger, que al paso de los años la ciencia reconozca las implicaciones subjetivas de toda investigación -aunque para aquellos que de alguna u otra manera nos movemos dentro del campo de las ciencias sociales y las humanidades este reconocimiento haya significado un gran avance-. Para el filósofo, en cambio, aún el reconocimiento más extremo de esta subjetividad no hacía sino reafirmar y reproducir un viejo prejuicio que se consolida y sobre el que de hecho se construye la modernidad, a saber, la determinación del sujeto, del objeto y de la relación de subordinación del segundo por el primero y que, de acuerdo a sus observaciones, desemboca necesaria e inexorablemente en el fenómeno de la técnica, que no se trata ni tan sólo ni primariamente de un proceder mecanizado, sino que, antes bien, refiere una determinación del ente y, por tanto, de nuestra relación para con él, que no sólo Heidegger, sino toda su generación experimentaron en sus consecuencias más atroces<sup>101</sup>.

Regresando a lo nuestro. ¿Cómo es que esta primera indicación a propósito del sentido original del método podría ayudarnos a clarificar el sentido de la hermenéutica fenomenológica dentro de la filosofía de Heidegger? ¿Y cómo es que ambos, método y hermenéutica fenomenológica se relacionan? Intentemos para ello primero, dilucidar el sentido original de lo fenomenológico de la hermenéutica fenomenológica.

## B. Sobre el sentido de lo fenomenológico de la hermenéutica fenomenológica

---

<sup>101</sup> Supra n. 38.

De acuerdo a lo indicado por Heidegger en el apartado A del párrafo 7º de *Ser y tiempo*<sup>102</sup>, "El concepto de fenómeno":

La expresión griega φαινόμενον, a la que se remonta el término "fenómeno", deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαινόμενον quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente; φαίνεσθαι, es, por su parte, la forma media de φαίνω: sacar a la luz del día, poner en la claridad. φαίνω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que φῶς, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión fenómeno debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los φαινόμενα, "fenómenos" son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes).

Por su parte, en el inciso B del mismo párrafo, "El concepto de logos", tras realizar una breve crítica a propósito de la deformación de su sentido original, dice que:

En cuanto decir, λόγος significa tanto como δηλοῦν hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicado más precisamente esta función del decir como un ἀποφαίνεσθαι. El λόγος hace ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir "hacer ver" desde, ἀπὸ..., desde aquello mismo de que se habla. En el decir (ἀπόφανσις), en la medida en que el decir es auténtico, *lo* dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla. Esta es la estructura del λόγος en cuanto ἀπόφανσις. No todo "decir" tiene *este* modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo. La petición (ἐνχρή), por ejemplo, también patentiza pero de otra manera<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 48-49.

<sup>103</sup> De la que se deduce que aquella idea, por cierto muy extendida, según la cual es posible acceder al sentido de un enunciado si se analizan sus condiciones de verdad (Russell) no es más que una reducción derivada de la incompreensión de la *lógica* de Aristóteles, pues sólo los enunciados mostrativos (ἀπόφανσις) son

En su realización concreta, el decir (el hacer-ver) tiene el carácter de un hablar, de una comunicación vocal en palabras. El λόγος es φωνή y más precisamente, φωνή μετὰ φαντασίας, comunicación vocal en la que se deja ver algo<sup>104</sup>.

Ya por último, en el apartado C del mismo párrafo, "El concepto preliminar de fenomenología", dice el filósofo:

Si nos representamos correctamente lo que se ha alcanzado en la interpretación de los términos "fenómeno" y "logos", saltará a la vista la íntima relación que hay entre las cosas a las que estos términos se refieren. La expresión fenomenológica podría ser formulada en griego de la siguiente manera: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero como

---

susceptibles de ser verdaderos o, en su defecto, falsos. Aprovechemos esta oportunidad para ahondar aún más en el sentido del concepto de verdad dentro del pensamiento de Heidegger.

El decir mostrativo sólo es verdadero en la medida en que es auténtico, es decir, en la medida en que lo dicho se extraiga de aquello que habla, la cosa nombrada habla a través de la palabra, decíamos arriba, ese es el sentido del hablar de la palabra, el enunciado mostrativo es verdadero en la medida en que muestra aquello de que habla tal y como aquello se le muestra, tal y como aquello es en su mostrarse, verdad (ἀλήθεια) es lo desoculto, τὸ ἀλήθες, que se traduce por "lo verdadero" de lo cual comprendemos que el sentido de lo verdadero del enunciado mostrativo es que aquello que se muestra esté suficientemente desoculto como para mostrarse tal y como es. Veíamos más arriba la insatisfacción que Jonas Cohon experimentó al escuchar a Heidegger dictar la conferencia *De la esencia de la verdad*, pues no comprendía cómo es que la verdad, entendida en su sentido original como desocultamiento, asumía en sí su contraesencia. A pesar de haber llegado demasiado tarde, intentemos ahondar al respecto para ver si podemos señalar los derroteros de la legítima problemática experimentada por Cohon y seguramente por mucho otros que se enfrentaron y se siguen enfrentando a la filosofía de Heidegger. Decimos hoy que la contraesencia de nuestro término verdad, verdadero, es la falsedad, lo falso. Falsedad viene de *falsitas* que es la traducción latina del griego ψεῦδος, de la misma manera que *veritas* lo es de ἀλήθεια, no obstante, *veritas* y *falsitas*, lo mismo que verdad y falsedad, ya no dejan traslucir aquella relación patente entre ἀλήθεια y ψεῦδος por la cual dice Heidegger que la primera asume a la segunda, veamos cual es esa relación. Ψεῦδος quiere decir lo que se muestra como algo distinto de lo que es, lo que se toma por otra cosa distinta de la que es, este sentido nos es conocido en castellano por nuestro prefijo pseudo-, así, por ejemplo, cuando decimos de algo o de alguien que es pseudo-estamos diciendo que no es auténtico, que no corresponde a aquello que y por lo tanto aparenta ser, pseudofilósofo se dice de aquel que no corresponde a la esencia de lo filosófico y que sólo aparenta, pero lo que así aparenta, lo que así se muestra distinto de lo que es ya por ello está, debe estar en lo desoculto, es decir, en la verdad, en lo verdadero, por eso dice Heidegger que tomando como contraesencia de lo verdadero a lo falso, a partir de esta derivación, la verdad asume en sí su contraesencia, pues «lo "oculto" y lo "desoculto" son caracteres del ente mismo, y no características del notar y del aprehender» [Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 34], es decir, tanto lo verdadero como lo falso no es subjetivo. De acuerdo con esto, ¿es entonces lo que hoy tomamos sin más como lo falso la contraesencia de lo verdadero? Originalmente verdad quiere decir desocultamiento de lo que se sigue que la contraesencia de lo desoculto no es ni puede ser realmente lo aparente, sino lo oculto, el ocultamiento (ληθές) y especialmente lo más oculto, por ello dice Heidegger, y con ello puso en cuestión toda la lógica tradicional, que la verdadera contraesencia de lo verdadero no es lo falso, sino el olvido, lo que permanece en el olvido es lo oculto que se ha olvidado incluso que está oculto. Ahora sí, vemos claramente porque la tarea del pensamiento es lo que está dotado de recuerdo y porque el no pensar está determinado por el olvido [Heidegger, *Parménides*, op. cit., § 2, pp. 25 y ss.].

<sup>104</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 52-3.

λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significaría entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo<sup>105</sup>.

Sólo hasta aquí cobra pleno sentido aquello según lo cual para los griegos el método no es un proceder por medio del cual el hombre emprenda un asalto sobre los objetos, esta relación invasiva y de subordinación que sólo ha sido posible en la metafísica moderna, sino un estar por el camino, camino que surge del ente como lo que se muestra a sí mismo.

Debemos entender que lo fenomenológico de la hermenéutica fenomenológica mienta, aunque aún de forma incompleta, el modo de relacionarse del ser humano con la totalidad de lo ente, una forma esencialmente diferente aunque no contrapuesta, pues lo opuesto para Heidegger es lo que se codetermina a partir de unos mismo principios, aunque en direcciones contrarias, tal es el caso, por ejemplo, de la objetividad-subjetividad, donde el presupuesto de la determinación sujeto-objeto y por tanto su relación no es puesta verdaderamente en cuestión.

Así pues, de acuerdo a lo indicado hasta el momento, en nuestro preguntar a propósito del sentido de la hermenéutica en la hermenéutica fenomenológica, debe hacérsenos patente de manera clara y concisa esa relación entre lo ente y el ser humano que se concreta tanto en el mostrarse el ente como fenómeno (fenómeno como un modo de ser del propio ente y no como afección de un sujeto), así como ese hacer-ver de lo que se muestra en el logos.

¿Cómo es que el ente se le muestra al ser humano y cómo es que éste puede estar atento y captar lo mostrado?

### C. Sobre el sentido de la hermenéutica de la hermenéutica fenomenológica

El filósofo realiza algunas de sus reflexiones más logradas sobre hermenéutica en sus años de juventud, sobre todo en el tránsito que culmina con *Ser y Tiempo* y en el que un texto que lleva por título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* ocupa un lugar determinante.

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 54.

En su ya citado *De un diálogo del habla* el filósofo realizó una mirada retrospectiva sobre el sentido y las intensiones de sus reflexiones al respecto. «Yo destacué que lo hermenéutico como epíteto de la fenomenología, no significaba, como acostumbra, la metodología de la interpretación, sino la interpretación misma»<sup>106</sup>. Es en la dilucidación de esta relación (entre fenomenología y hermenéutica) y en la aclaración de su sentido y necesidad como finalmente podremos llevar a buen puerto nuestras propias reflexiones y para ello partiremos del texto *Ontología* que precisa todo lo que hemos dicho al respecto.

A modo de advertencia sobre la primera indicación de la facticidad: el rótulo adjunto de "ontología".

"Ontología" significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va a hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende. Ahora bien, si se toma "ontología" como nombre de una disciplina, por ejemplo, una de las que pertenece al ámbito de ocupación de la neoescolástica o al de la escolástica fenomenológica y las líneas académicas marcadas por esta filosofía de escuela, en ese caso la voz "ontología", como título de lo que va a ser el tema y la manera de tratarlo, resulta inaceptable.

Si, encima, se toma "ontología" a modo de consigna, como sucede, por ejemplo, en las arremetidas, a que últimamente hay tanta afición, contra Kant, de modo más claro contra el espíritu de Lutero, y más radical contra cualquier cuestionar que esté abierto, que no se sienta de antemano intimidado por las posibles consecuencias, dicho brevemente: si "ontología" suena a reclamo para el levantamiento de esclavos contra la filosofía como tal, en ese caso el título resulta por completo engañoso.

Los términos "ontología", "ontológico" van a emplearse aquí solamente en el sentido vacío arriba señalado, sin más pretensión que la de servir de indicación.

---

<sup>106</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 90. Es decir, lo mismo que con el sentido original del término método en relación a la investigación, la hermenéutica no es una estrategia subjetiva de interpretación, sino la posibilidad y realización misma de la interpretación. A su vez, y como veremos, la interpretación, lo hermenéutico, en este sentido, es la posibilidad y realización misma de lo fenomenológico, es decir, a diferencia de aquellos que privilegian lo fenomenológico en el estudio de Heidegger y entienden lo fenomenológico como un a priori de lo hermenéutico, según el filósofo, es lo hermenéutico lo que posibilita y realiza lo fenomenológico.

Mientan un preguntar y determinar dirigido hacia el ser en cuanto tal; qué ser y de qué modo, eso queda totalmente indeterminado.

En memoria del òv griego "ontología" significa también el tratamiento de cuestiones acerca del ser transmitidas por la tradición, tratamiento que, sobre el fondo de la filosofía griega clásica, aún sigue multiplicándose de manera epigonal<sup>107</sup>. Esta ontología tradicional, aun cuando pretenda dedicarse a las determinaciones generales del ser, tiene, sin embargo, a la vista un sector concreto del ser<sup>108</sup>.

Según el uso lingüístico actual "ontología" equivale a teoría del objeto, en principio, de carácter formal; en ese aspecto viene a coincidir con la ontología antigua ("metafísica").

La ontología moderna no es, sin embargo, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto<sup>109</sup>. Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación. Ontología de la naturaleza, ontología de la cultura, ontologías materiales<sup>110</sup>: tales son las disciplinas en las que se pone de relieve, en función de su carácter temático-categorial, el contenido de objeto de esas regiones. Lo que así se logra sirve de hilo conductor en el problema de la constitución, las condiciones de la génesis y la estructura de la conciencia de objetos de uno y otro género.

Pero es a la inversa: sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado. Al mirar a la conciencia de... lo que también se ve, lo que sólo de esa manera se ve es aquello-de-lo-cual, es decir, el carácter de objeto de un ente en cuanto tal. Y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región del ser correspondiente. Justamente no del ser en cuanto tal, esto es, sin objeto. La

---

<sup>107</sup> Según el camino de nuestras propias reflexiones, contra la opinión generalmente admitida del giro en su pensamiento, vemos que, si bien en estos primeros compases sus juicios sobre la actualidad y la tradición son más severos, no obstante, todavía se encuentran presentes a lo largo de toda su obra, con las mismas intenciones, aunque con diversos grados de madurez.

<sup>108</sup> Lo ente y, por tanto, es metafísica.

<sup>109</sup> Más que con el concepto desarrollado en *Ser y Tiempo* y del cual hemos dado cuenta, Heidegger piensa aquí en la fenomenología de su maestro Husserl que es aquella que se pretende criticar y superar a partir de la hermenéutica.

<sup>110</sup> Lo que en Husserl se denominan fenomenologías regionales y para las que a Heidegger había designado el desarrollo de la teología mientras reservaba para sí el desarrollo de la fenomenología general [Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE-Sirueta, México, 2006].

fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología.

En tal ontología, sin embargo, no se plantea para nada la cuestión de cuál haya de ser el campo del ser del que se extraiga el sentido de ser decisivo, aquel que permita dirigir toda la problemática<sup>111</sup>. Dicha cuestión le es desconocida, y por ello mismo le resulta también ajena hasta la propia procedencia genética de tal sentido.

La insuficiencia fundamental de la ontología tradicional y actual es doble:

1. Desde un principio su tema es el ser-objeto, la objetividad (Gegenständlichkeit) de determinados objetos, y objeto para un pensar teórico indiferente, o el ser-objeto material para determinadas ciencias que se ocupan con él, de la naturaleza o de la cultura; y el mundo, pero no considerado desde el existir<sup>112</sup> y las posibilidades del existir, sino siempre a través de diversas regiones de objetos; o también el añadido de otros rasgos no teóricos [...].

2. Lo que de ello resulta es que la ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el existir, desde el cual y para el cual es la filosofía [...].

En definitiva, el título que corresponde mejor al tema y a la manera de tratarlo de lo que sigue es el de: Hermenéutica de la facticidad<sup>113</sup>.

Quizás, como recordábamos a propósito de su trabajo de habilitación, en la época del texto Heidegger no tuviera claras aún las direcciones en las que se movería su crítica y las implicaciones en este hecho de su hermenéutica. Lo que el filósofo tenía claro ya, como deja traslucir en los puntos de la insuficiencia fundamental de la ontología tradicional y actual, es lo que más tarde desarrollará en *Ser y Tiempo*, que aquí es mentado como facticidad y allá como Dasein (analítica del Dasein), es decir, la reflexión acerca de aquello que permita preguntar por el ser en cuanto tal. No obstante, se encuentran claramente implícitos algunos de los puntos que hemos tratado al respecto y que permitirán a

---

<sup>111</sup> Y que aquí, como más tarde en *Ser y Tiempo*, no es otro que el Dasein que representa una de las principales críticas a la fenomenología husserliana. *Infra* n. 116.

<sup>112</sup> Dasein, pero anterior a su aclaración precisa en *Ser y Tiempo*.

<sup>113</sup> Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 17-20.



Heidegger aclarar esos primeros trabajos a la luz de la continuidad -por ejemplo, en el multicitado *De un diálogo del habla-*.

Es necesario operar un giro hermenéutico de la fenomenología precisamente porque ésta, entendida en sentido estricto, coadyuva al aseguramiento de la obstancia, a representar lo ente como objeto y, por tanto, al ser humano como sujeto, por ello dice: "sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente (la metafísica en turno, en este caso, la de la modernidad<sup>114</sup>) sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado. Al mirar a la conciencia de...<sup>115</sup> lo que también se ve, lo que sólo de esa manera se ve es aquello-de-lo-cual, es decir, *el carácter de objeto de un ente en cuanto tal*. Y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región de ser correspondiente". Sólo por ello la ontología basada en la fenomenología "se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica", es decir, para preguntar por el ser, porque en cuanto centrada en la conciencia, y en particular en la conciencia pura<sup>116</sup>, la fenomenología olvida al existir, al ser humano en cuanto tal, reduciéndolo a la pura subjetividad.

En la hermenéutica, por contra, se abre el espacio en el que lo ente se muestra y en el que el ser humano se relaciona en la apertura con aquél. Así, ente y ser humano, en tanto que tal ente, es decir, en su especificidad, se realizan de la manera que les es propia y no como objetos y sujetos. Por ello, continúa Heidegger, «El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad»<sup>117</sup> que no es aquí, sino, como se dijo, nuestra propia forma de ser.

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de nuestro existir "propio". Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión en tanto que su carácter de ser existe o está "aquí" por lo que toca a su ser. "Estar aquí por lo que

---

<sup>114</sup> Descrita en el párrafo anterior a aquél del que tomamos la presente cita y que comienza *La ontología moderna no es...*

<sup>115</sup> Es decir, al mirar al sujeto, base de la fenomenología, para preguntar por las cosas.

<sup>116</sup> Cfr., Husserl, Edmund, *El artículo de La Enciclopedia Britannica*, UNAM, México, 1990; *Las conferencias de París*, UNAM-IIF, México, 2009; también resulta clarificador el apartado dedicado a la cuestión por Ferraris en su *Historia de la hermenéutica* titulado *De la fenomenología a la hermenéutica*, donde explica con precisión y éxito, dadas las numerosas y frecuentes malinterpretaciones al respecto, la manera en la cual Heidegger contrapuso lo existencial (del Dasein) a la conciencia pura de la fenomenología de su maestro [Ferraris, op., cit., pp 175 y ss.].

<sup>117</sup> Heidegger, *Ontología*, op. cit., p. 27.

toca a su ser" no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo de su ser despeja y delimita, concentrándolo, el "aquí" posible en cada ocasión. Ser - transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el ser.

El que el existir sea siempre propio no implica que se le relativice, aislándolo en lo que visto externamente sería un individuo, el individuo (*solus ipse*), sino que la "propiedad" es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto. Más no una determinación regional en el sentido de una oposición que particulariza.

Y factico, por consiguiente, se llama a algo que "es" articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es de ese modo. Si se toma el "vivir" por un modo de "ser", entonces "vivir fáctico" quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto "aquí" en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser<sup>118</sup>.

"Facticidad, estar aquí por lo que toca a su ser, no significa ser objeto de la intuición y la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos", en pocas palabras, facticidad no significa subjetividad, ser sujeto.

Ahora bien, aproximarse a la facticidad sólo es posible desde la hermenéutica, porque su modo de ser es aquél por el que el ser humano tiene su esencia en la palabra. Pero para ello es necesario repensar su sentido original. En este sentido dice Heidegger:

La etimología de la voz es oscura.

Se la pone en relación con Ἑρμῆς, el nombre del dios mensajero de los dioses.

Mediante algunas referencias se puede localizar el significado originario del término [...].

Platón: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν (los poetas son sólo los "emisarios" de los dioses). Por ello, de los rapsodas, cuya labor es recitar a los

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, pp. 26-27.

poetas, se dice: Οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίγνεσθε; ¿No seréis vosotros emisarios de los emisarios? Ἐρμηνεύς es el que comunica, el que notifica a alguien lo que otro "piensa", es decir, el que transmite, el que reproduce la comunicación, la noticia [...], informa, notifica lo que otros piensan<sup>119</sup>.

Por ello contra la opinión comúnmente aceptada<sup>120</sup> Heidegger insiste en su relación con el dios griego Hermes y dice:

La expresión "hermenéutico" deriva del verbo griego ἐρμηνεύειν. Esto se refiere al sustantivo ἐρμηνεύς que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; ἐρμηνεύειν es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje<sup>121</sup>.

Por ello, continúa Heidegger, «de todo ello se deduce que lo hermenéutico no quiere decir primariamente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia»<sup>122</sup>.

Ahora bien, esto sólo tiene sentido si efectivamente en su sentido original el dios griego Hermes cumple con aquello por lo cual Heidegger insiste en su relación con la hermenéutica. Para mostrar la cuestión daremos un pequeño rodeo que rebaza las pretensiones del presente apartado, pero que, sin embargo, puede servir en la medida en que adelanta el sentido de nuestras críticas al planteamiento heideggeriano.

#### α. Hermes y la hermenéutica

Uno de los testimonio más antiguos a propósito de esta divinidad nos ha sido legado en la forma del *Himno IV* de la colección de himnos cuyo nombre ha pasado a la posteridad como *Himnos homéricos* a pesar de que claramente no concuerden con tal denominación.

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, pp. 27-28.

<sup>120</sup> Cfr., Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, op. cit., p. 11.

<sup>121</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 91.

<sup>122</sup> *Ibíd.*

Resulta tarea difícil la de fechar este curioso himno. La pretensión de autores como Eitrem o Graefe de datarlo en el siglo V a. C. por consideraciones de lengua y estilo no es convincente. La datación se hace especialmente difícil por la excepcionalidad de su léxico (el poema abunda en palabras que sólo aparecen en él en toda la literatura griega) y de sus fórmulas. En cuanto al contenido, tampoco es válido para suministrar elementos de juicio claros. No ayuda gran cosa la forma de la varita de Hermes y su relación con el caduceo que se ha tratado de valorar sin resultados convincentes. Lo único evidente es que la alusión a la lira de siete cuerdas hace imposible que el himno sea anterior al siglo VII a. C., época en que el instrumento se crea en la realidad. Humbert apunta al último tercio del siglo VI a. C., cuando ya Delfos, tras la destrucción de Crisa, puede estar llena de ofrendas. Un intervalo de setenta años precedería al drama satírico de Sófocles, los *Rastreadores* que alude al mismo tema. En cambio, una fecha tardía, apoyada por las semejanzas del himno con la comedia, ha quedado claramente desestimada por Allen-Halliday-Sikes<sup>123</sup>.

A pesar de las dificultades normales que supone fechar todo documento de estas características, lo que no está en duda es su antigüedad y la antigüedad del tema que trata.

Hermes es una de las divinidades más versátiles dentro del panteón helénico, por lo que resulta particularmente difícil reducir a un esquema coherente la enorme multiplicidad de sus funciones. Uno de los aspectos de esta dificultad es la oscuridad que rodea la etimología de su nombre y la determinación de su entidad originaria, problemas íntimamente conexos. Los intentos de aclarar estas cuestiones han ido fundamentalmente por dos direcciones. Unos creen que su nombre significaría 'dios del montón de piedras', término quizás prehelenico, en la idea de que la piedra posee un poder y puede ser objeto de culto. De este culto a la piedra pueden efectivamente encontrarse paralelos en Grecia, por ejemplo, en el *omphalós* délfico o en los pilares emplazados frente a la casa que luego caen bajo la advocación de Apolo Agieo. Según esta idea, la asociación de Hermes con la conducción de los muertos al Hades se produciría por la identificación de Hermes con el *daimon* que habita en los

---

<sup>123</sup> Bernabé Pajares, Alberto, *Himnos homéricos*, Gredos, Madrid, 2004, p. 150.

túmulos sepulcrales. Era costumbre que los caminantes agregaran, al pasar por ellos, una piedra a estos montones, y de ahí el carácter de protector del viajero asignado a Hermes. El hogar originario de estos túmulos sería Acadia, tierra de pastoreo, por lo que el démon del montón de piedras adviene protector de los rebaños. En último término, al primar el antropomorfismo en la religiosidad griega, se colocó un busto sobre la piedra mayor y de ahí procederían los Hermes que conocemos en época posterior, apenas más que un pilar con cabeza. Este punto de vista se vería apoyado por el hecho de que son escasos los templos dedicados a este dios.

El otro camino de investigar el origen de Hermes pone su nombre en relación con la raíz *ser-* 'fluir' y lo hace originariamente una divinidad ctónica de fecundidad, que promueve el crecimiento del rebaño. Toda una serie de rasgos de Hermes pueden explicarse, en efecto, desde este punto de vista: la piedra vertical asociada al dios, que es un símbolo fálico; su relación con la noche; el ser subterráneo (en efecto, en general ctónico viene a equivaler a subterráneo) y de ahí, conductor de las almas al inframundo.

Sea como fuere, parece Hermes un dios de nombre prehelénico y de origen indoeuropeo, cuyo paralelo más parecido lo señala Hiponacte que lo identifica con el dios meonio (esto es, lidio) Candaules. La antigüedad de su presencia en territorio griego se atestigua por su aparición en las tablillas micénicas como *e-ma-a<sub>2</sub>*. Entra a formar parte de la estructura familiar de los olímpicos como hijo de Zeus y Maya<sup>124</sup>.

Efectivamente, como señala Heidegger, y se aprovecha de ello en numerosas ocasiones, la etimología del nombre del dios es oscura. Con todo, queda claro que su origen se remonta mucho más atrás y mucho más allá del ámbito puramente griego. Sin embargo, no es esto lo que aquí nos interesa, sino observar si, ya dentro del ámbito del inicio del pensamiento occidental, corresponde su sentido y en qué medida con aquello que Heidegger le atribuye y resalta para seguir insistiendo en su relación con el sentido original de la hermenéutica.

Sigamos para ello con la caracterización del dios que lo inserta ya dentro de este contexto.

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pp. 131-133.

Hermes es un dios pastoril, pero más bien por su capacidad de multiplicar el ganado, como dios de fertilidad. Aparece representado como crióforo, esto es, llevando un carnero a su espalda, y comparte con Apolo epítetos propios de esta función pastoril... Ello hace que el ámbito de su culto fuera siempre predominantemente popular, pero no exclusivamente, pues, como pone de relieve Càssola, se asociaba, como dios pastoril que era, a los primitivos jefes de la comunidad, asimismo pastores.

De esta función principal pueden explicarse otras. Así, si tenemos en cuenta que en la sociedad pastoril primitiva en rebaño no siempre se acrecienta por medios legales, sino que el abigeato es un modo habitual de procurarse ganado, no es de extrañar que Hermes sea también el protector de los ladrones, en especial de los ladrones de ganado.

Una segunda función derivada de su carácter de dios pastoril es su calidad de dios músico, inventor de instrumento como la lira y la siringe, aunque la primera sería luego atributo de Apolo y la segunda de Pan, divinidades que en ciertos aspectos comparten sus características.

Su cualidad de dios pastoril no agota, sin embargo, la multiplicidad de las funciones de esta deidad premoral, símbolo de la astucia y la picardía, versátil e imprevisible. Es además un mediador entre dioses y hombres, dador de bienes y males. De ahí que de un lado se le atribuya la ganancia inesperada y de otro se le considere un dios engañoso y embaucador. Pero su carácter mediador se concreta también en una función que no se le asigna en Homero, pero sí en los *Himnos* y en la literatura posterior, la de mensajero de los dioses.

Sea por su carácter pastoril y por tanto nómada, o por su azarosa movilidad y versatilidad, se le atribuye a Hermes la protección de los caminantes y peregrinos, y de ahí, la de los comerciantes.

Por último, Hermes se asocia con la oscuridad y la noche, en lo que ambas tienen de azaroso e imprevisible, así como con la muerte. No es raro que una de sus funciones más conocidas sea la de *psychopompós*, conductor de almas a su última morada<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, pp. 133-135.

Contrario a lo que podría pensarse, al hablar de su cualidad originaria como mensajero de los dioses, para relacionarlo con la hermenéutica, como atestiguan los expertos ésta es una función mucho más reciente, con todo, su temporalidad no es un argumento en contra de la originalidad de su carácter como mensajero de los dioses y, sin embargo, las otras características señaladas, igualmente originales, sí nos ponen a reflexionar sobre la correspondencia con aquello que Heidegger le atribuye como origen y principio de la hermenéutica.

Hermes no es sólo un mensajero eficiente de los dioses, como eficientes son hoy los servicios de mensajería, es decir, que hacen llegar el mensaje tal y como es en el tiempo establecido, Hermes es además un embaucador, un engañador, un charlatán, pero, sobre todo, un dios creativo y musical, por ello se lo asocia también con héroes culturales como Prometeo y Foroneo<sup>126</sup>, héroes que, como señala Sloterdijk, y con ello nos distanciamos radicalmente del ámbito de las pretensiones heideggerianas para aproximarnos a las de Nietzsche, «son los pioneros psicológicos de la cultura; talan la jungla de la impotencia y la confusión. En retaguardia de los primeros héroes, fueron posibles hombres que, por vez primera, tenían la certeza de poder aprender, de manera rutinaria, lo que en su época es propio de las posibilidades humanas»<sup>127</sup>, héroes tales como, entre otros, los poetas. Hermes es un poeta de los dioses.

Después de este largo preludeo vayamos al himno para ver si encontramos en él lo que hemos señalado.

### Himno a Hermes

Canta, Musa, a Hermes, hijo de Zeus y Maya, que tutela Cilene y Arcadia, pródiga en rebaños, raudo mensajero de los inmortales, al que parió Maya, la Ninfa de hermosos bucles, tras haberse unido en amor a Zeus, ella, la diosa venerable.

Evitó la compañía de los dioses bienaventurados habitando en el interior de una muy umbrosa gruta. Allí el Cronión solía unirse con la Ninfa de hermosos bucles en

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>127</sup> Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 35.

la oscuridad de la noche, mientras el dulce sueño retenía a Hera la de níveos brazos y pasaba inadvertido a los dioses inmortales y a los hombres mortales.

Pero, cuando se cumplía el designio del gran Zeus y la décima luna se fijó ya en el cielo, él lo sacó a la luz y sus acciones quedaron al descubierto. Así que entonces la Ninfa parió un niño versátil, de sutil ingenio, saqueador, ladrón de vacas, caudillo de sueños, espía de la noche, vigilante de las puertas, que rápidamente iba a realizar gloriosas gestas ante los ojos de los dioses inmortales.

Nacido al alba, tañía la lira a mediodía y por la tarde robó las vacas del Certero Apolo, el cuarto día del mes, en el que lo parió la augusta Maya.

Cuando saltó de las inmortales entrañas de su madre, no aguardó mucho tiempo tendido en la sacra cuna, sino que se puso en pie de un salto y andaba ya buscando las vacas de Apolo, tras franquear el umbral del antro de alta bóveda.

Al encontrarse allí una tortuga, logró una dicha infinita: Hermes fue en efecto el primero que se fabricó una tortuga musical. Ésta se le puso por delante a las puertas del patio, pastando ante su morada la hierba lozana con andares retozones. El raudo hijo de Zeus se echó a reír al verla y en seguida le dirigió la palabra:

- ¡He aquí un presagio muy favorable para mí! No lo desdeño. ¡Salud, figura encantadora, que ritmas la danza, camarada del banquete! Bienvenida es tu aparición. ¿De dónde viene este hermoso juguete? Una tornasolada concha es tu atavío, tortuga que vives en los montes. ¡Bien! Te cogeré y te llevaré a mi morada. En algo me serás útil. No te despreciaré, sino que será a mí al primero al que beneficiarás. Mejor estar en casa, pues es peligroso lo de puertas afuera. Tú serás, en efecto, un amparo contra el muy penoso maleficio, en vida, y si mueres, podrías entonces entonar un canto extremadamente hermoso.

Así habló, y, al tiempo que la levantaba con ambas manos, marchó en seguida adentro de su morada, llevando su encantador juguete. Luego, pinchando con un cincel de grisáceo hierro, vació el meollo de la montaraz tortuga.

Como cuando un pensamiento fugaz atraviesa por el ánimo de un varón al que asedian múltiples preocupaciones o como cuando saltan desde los ojos las miradas chispeantes, así pensaba a la vez la palabra y la acción el glorioso Hermes. Una vez que cortó en sus justas medidas tallos de caña, los atravesó, perforando el dorso, a



través de la concha de la tortuga. Alrededor tendió una piel de vaca, con la inteligencia que le es propia, le añadió un codo, los ajustó a ambos con un puente y tensó siete cuerdas de tripa de oveja, armonizadas entre sí.

Cuando lo hubo construido, en posesión de un juguete encantador, lo tentaba con el plectro cuerda a cuerda. Al toque de su mano, sonó prodigiosamente y el dios lo acompañaba con su hermoso canto, practicando la improvisación, como los muchachos en la flor de la juventud se zahieren con descaro en los banquetes.

Cantaba a Zeus Crónida y a Maya de hermosa sandalia, cómo antaño conversaban con amorosa camaradería, declarando así su propia estirpe de glorioso nombre, y honraba asimismo a las sirvientas y las espléndidas moradas de la Ninfa, los trípodes en la casa y los perennes calderos.

Esas cosas cantaba, mas en su mente tramaba otras. Llevándose la hueca forminge la dejó en su sacra cuna. Ávido de carne, saltó fuera de la sala fragante hacia una atalaya, meditando en su mente un excelso engaño, como los que disponen los salteadores en la hora de la negra noche.

El Sol se hundía bajo la tierra, en el Océano con sus corceles y el carro, cuando Hermes llegó a la carrera a los umbrosos montes de Pieria. Allí las divinas vacas de los dioses bienaventurados ocupaban su establo paciendo en prados encantadores, jamás segados. De entre ellas entonces el hijo de Maya, el vigilante Argicida, separó del rebaño cincuenta vacas de fuerte mugido. Las arreaba, descarriadas, por el terreno arenoso, trastocando sus huellas. Pues no se olvidaba de su habilidad para engañar, cuando ponía del revés las pezuñas; las de delante, atrás, y las de atrás, delante, y él mismo caminaba de frente.

Unas sandalias se tejió en seguida sobre las arenas de la mar, con mimbre, impensables e inimaginables, obra prodigiosa, añadiéndoles tamarices y ramas de mirto.

Una vez que hubo gavillado una brazada de ramas lozanas, ató firmemente bajo sus pies las ligeras sandalias con la misma hojarasca que el ilustre Argicida había arrancado para encubrir su ruta desde Pieria, como el que se apresura por un largo camino usando sus propios recursos.

Lo vio un anciano que aparejaba su floreciente viña, cuando se dirigía hacia el llano a través de Onquesto, que brinda lechos de hierba.

Le dirigió primero la palabra el hijo de la gloriosa Maya:

- Anciano cargado de hombros que escardas tus plantas. Sin duda andarás sobrado de vino cuando todas estas produzcan. En cuanto a ti, aunque lo hayas visto, haz como si no lo hubieses visto, y aunque hayas oído, sé sordo, y calla, no sea que lo tuyo sufra algún daño.

Mientras decía esto seguía arreando, reunidas, las poderosas cabezas de las vacas.

Muchos montes umbrosos, valles sonoros y llanuras florecidas atravesó el ilustre Hermes. Su lóbrega cómplice, la divina noche, tocaba casi a su fin y sobrevenía de prisa la menestral aurora. Acababa de subir a su atalaya la divina Luna, la hija de Palante, el soberano de excelsos pensamientos, cuando el audaz hijo de Zeus arreó sobre el río Alfeo las vacas de ancha testuz de Febo Apolo. Infatigables, llegaron al establo de elevado techo y a los abrevaderos, frente a una excelente pradera.

Allí, cuando, hubo apacentado bien de hierba a las vacas de fuerte mugido y las hubo arreado, reunidas, al establo, mientras ramoneaban el trébol y la juncia bañada de rocío, recopiló muchos maderos y ejercitó el arte del fuego. Tras tomar una espléndida rama de laurel, la hizo girar en una de granado apretada en su palma y exhaló una ardiente vaharada.

Hermes en efecto inventó por primera vez los enjutos y el fuego. Tomando muchos leños secos, los amontonó apretados, abundantes, en un hoyo soterraño. Centelleó la llama lanzando a bastante distancia un soplo de fuego terriblemente abrasador.

Mientras avivaba el fuego la fuerza del ilustre Hefesto, arrastró puertas adentro dos vacas mugidoras de torcidos cuernos, junto al fuego. Su fuerza era mucha. A ambas las derribó al suelo de espaldas, jadeantes, e inclinándose, las hizo rodar, punzándoles los meollos.

Empalmaba tarea con tarea, tajando las carnes pingües de grasa. Asaba a la vez, ensartados en espetones de madera, trozos de carne, el lomo, ración que honra, y la negra sangre aprisionada en las vísceras. Todo aquello quedó allí, en su sitio. En cuanto a las pieles, las tendió sobre una aspérrima roca. Aún ahora después de eso, al cabo de mucho tiempo siguen allí, pese al incalculable tiempo transcurrido. Pero

luego Hermes de alegre talante sacó los pingües frutos de su tarea sobre una laja lisa y trinchó doce pedazos adjudicados por suerte e hizo de cada uno un honor perfecto.

Fue entonces cuando el glorioso Hermes anheló el rito de las carnes. Pues el aroma lo desasosegaba, aun tratándose de un inmortal, de dulce que era. Pero ni así se dejó convencer su audaz ánimo, por más que lo deseaba, para hacerlo pasar por su sacro gznate sino que depositó en el establo de elevado techo las grasas y las abundantes carnes y las colgó luego en alto, como conmemoración de su latrocinio recién cometido. Tras colocarles encima leños secos, consumió bajo la llamarada del fuego las patas enteras y las cabezas enteras. Y cuando hubo cumplido todo como era debido, el dios arrojó sus sandalias en el vorticoso Alfeo, apagó las brasas y echó arena sobre la negra ceniza hasta el final de la noche. Hermosa brillaba sobre él la luz de la Luna.

Luego llegó en seguida a las divinas cumbres de Cilene, mañanero, y no se lo encontró en el largo camino ninguno de los dioses bienaventurados ni de los mortales hombres. Ni siquiera aullaron los perros. El raudo Hermes, hijo de Zeus, pasó al sesgo a través de la cerradura de la sala, semejante al aura otoñal, como niebla. Se encaminó en derechura al espléndido santuario de la caverna moviendo quedo los pies. Pues no hacía ruido como cuando se anda sobre el suelo. Raudamente se metió en la cuna el glorioso Hermes y yacía envuelto con pañales en torno a sus hombros, como un niño pequeño, jugueteando entre sus manos con el lienzo alrededor de sus rodillas y manteniendo la encantadora tortuga a la izquierda de su mano. Mas no le pasó inadvertido el dios a la diosa, su madre. Y ella le dijo estas palabras:

- ¿Y tú, qué, taimado? ¿De dónde vienes aquí en medio de la noche, vestido de desvergüenza? Ahora estoy segura de que tú atravesarás el vestíbulo muy pronto, cargado de irrompibles ataduras, por las manos del hijo de Leto, en vez de andar como un salteador, robando de vez en cuando por los valles. ¡Vuélvete por donde has venido! ¡Tu padre engendró un gran tormento para los hombres mortales y los dioses inmortales!

A ella le respondió Hermes con astutas palabras:

- Madre mía, ¿por qué intentas amedrentarme como a un crío pequeño, que conoce muy pocas maldades en su mente y, asustadizo, teme las riñas de su madre? Yo en cambio me consagraré al mejor oficio, cuidando constantemente como un pastor de mí y de ti. Y no nos resignaremos a permanecer aquí ambos, los únicos entre los dioses inmortales sin ofrendas y sin plegarias, como tú sugieres. Es mejor convivir por siempre entre los inmortales, rico, opulento, sobrado de sementeras, que estar sentado en casa, en la brumosa gruta. En cuanto a la honra, también yo conseguiré el mismo rito que Apolo. Y si no me lo concediera mi padre, yo mismo intentaré, que puedo, ser el caudillo de los salteadores. Y si me sigue la pista el hijo de la muy gloriosa Leto, creo que se encontrará con otra cosa, y de más envergadura. Pues iré a Pitón, para allanar su vasta morada. De allí saquearé en abundancia hermosísimos trípodes y calderos, así como oro, y en abundancia, reluciente hierro y mucho ropaje. Tú lo verás, si quieres.

Así conversaban entre ellos el hijo de Zeus egidífero y la venerable Maya.

La Aurora mañanera, trayendo la luz a los mortales, surgía del Océano de profunda corriente. Y Apolo llegó en su marcha a Onquesto, encantadora arboleda consagrada al conductor del carro subterráneo, el de poderoso bramido. Allí encontró al anciano, aquel bruto que aparejaba junto al camino el cercado de su viña. Le dirigió la palabra el primero el hijo de la gloriosísima Leto:

- Anciano que siegas las zarzas de la herbosa Onquesto. Desde Pieria vengo aquí en busca de unas cabezas de ganado, todas vacas, todas retorcidas de cuernos, de mi rebaño. El toro pastaba solo aparte de los demás. Era negro y cuatro perros de feroz mirada seguían tras él, puestos de acuerdo como personas. Esos se quedaron allí, perros y toro, lo que realmente es una sorpresa. Las vacas se fueron nada más ponerse el sol de un tierno prado, de un dulce pasto. Dime, anciano ya ha mucho nacido, si es que viste a un varón que recorría el camino de estas vacas.

Contestándole dijo el anciano estas palabras:

- Amigo mío, ardua cosa es decir todo cuanto podría verse con los ojos, pues muchos viandantes recorren el camino. Unos, proponiéndose maldades sin cuento, otros, cosas extraordinariamente buenas, van y vienen y difícil es conocer a cada uno. Por mi parte, yo estuve todo el día hasta la puesta de sol cavando en la colina

del viñedo, tierra de vides, pero a un muchacho sí que me pareció verlo, noble amigo, pero con seguridad no lo sé; aquel muchacho acompañaba unas vacas de hermosa cornamenta. Era pequeño, llevaba una varita y caminaba en zigzag. Pero las llevaba hacia atrás y tenía sus cabezas vueltas hacia él.

Así dijo el anciano, y el dios, al oír sus palabras, siguió su camino más aprisa. Vio un ave de presa de extensas alas y al punto supo que el ladrón era el hijo de Zeus Cronión. Así que se lanzó impetuosamente el soberano hijo de Zeus, Apolo, hacia la sacra Pilos, en busca de sus vacas de tortuoso caminar, cubierto en sus anchos hombros por una oscura nube. Descubrió sus huellas el Certero flechador y dijo estas palabras:

- ¡Ah! ¡Qué gran maravilla es ésta que veo con mis ojos! Estas son las huellas de las vacas de recta cornamenta, pero están dirigidas en sentido contrario hacia el prado de asfódelo. Mas las pisadas no son de varón ni de mujer, ni de grisáceos lobos, ni de osos, ni de leones. Ni siquiera creo que sean de un centauro de velludo cuello, quienquiera que sea el que da unas zancadas tan monstruosas con sus rápidos pies. Terribles son las de un lado del camino, y más terribles aún las del otro lado.

Diciendo esto se lanzó el soberano hijo de Zeus, Apolo, y llegó al monte de Cilene cubierto de vegetación, a la muy umbrosa cavidad de la roca donde la Ninfa inmortal había parido al hijo de Zeus Cronión. Una encantadora fragancia se esparcía por la sacra montaña, y muchas ovejas de ahusadas patas pacían la hierba. Allí fue donde franqueó presuroso el pétreo umbral, hacia la nebulosa gruta, el propio Certero flechador, Apolo.

Cuando el hijo de Zeus y Maya vio encolerizado por sus vacas al Certero flechador Apolo, se hundió entre sus perfumados pañales y, como cubre la ceniza de leña muchas brasas de los tueros, así se escondía Hermes al ver al Certero flechador. En pocos instantes ovilló su cabeza, manos y pies, como un niño recién bañado que reclama el dulce sueño, mas realmente estaba despierto y tenía la tortuga bajo el sobaco.

Reconoció, y no se equivocó, el hijo de Zeus y Leto, a la bellísima Ninfa montaraz y a su hijo, un niño pequeño que se cubría con engañosas mañas. Mirando en derredor cada rincón de la espaciosa morada, tomó la reluciente llave y abrió tres estancias

llenas de néctar y de encantadora ambrosía. Mucho oro y plata había dentro, y muchos vestidos de la Ninfa, de púrpura y blancos, como los que albergan las sacras moradas de los dioses bienaventurados. Una vez que hubo examinado los rincones de la espaciosa morada el hijo de Leto, le dirigió la palabra al glorioso Hermes:

- Niño que estás tendido en la cuna, confiésame el paradero de las vacas, de prisa, porque rápidamente ambos disputaremos y no de forma cortés, pues te cogeré y te arrojaré al nebuloso Tártaro, a la tiniebla malhadada y sin salida, y ni tu madre ni tu padre te sacarán de nuevo a la luz, sino que vagarás bajo tierra, acaudillando humanas pequeñeces.

Hermes le respondió con astutas palabras:

- ¡Hijo de Leto! ¿Qué crueles palabras son éstas que me has dirigido? ¿Y qué es eso de que vienes aquí en busca de tus camperas vacas? No las vi, no me enteré de ello, ni oí el relato de otro. Ni podría denunciarlo, ni podría ganarme siquiera una recompensa por la denuncia. Tampoco tengo el aspecto de un varón robusto, como para ladrón de vacas. Ese no es asunto mío. Antes me interesan otras cosas: me interesa el sueño, la leche de mi madre, tener pañales en torno a mis hombros y los baños calientes. ¡Que nadie sepa de dónde se produjo esta disputa! Sin duda sería un gran motivo de asombro entre los inmortales que un niño recién nacido atravesara la puerta de la casa con camperas vacas. Lo que dices es un disparate. Nací ayer. Mis pies son débiles y bajo ellos la tierra, dura. Mas si quieres, pronunciaré el gran juramento por la cabeza de mi padre. Aseguro que ni yo mismo soy el culpable, ni vi a otro ladrón de tus vacas, cualesquiera que sean las vacas ésas. Sólo he oído lo que se cuenta de ello.

Así habló, y lanzando miradas rápidas de sus párpados, zarandeaba sus cejas mirando aquí y allá y dando grandes silbidos como el que oye palabras sin importancia.

Sonriendo dulcemente le dijo el Certero Apolo:

- ¡Buena pieza! ¡Embaucador, marrullero! En verdad estoy seguro de que muchas veces, tras forzar por la noche casas bien pobladas, dejarás a más de un hombre en el puro suelo, llevándote sus enseres por la casa sin ruido, por la manera en que hablas. Asimismo afligirás a muchos camperos pastores en las gargantas del monte

cuando, deseoso de carne, vayas al encuentro de las manadas de vacas y rebaños de ovejas. Pero ¡ea!, para que no duermas el último y postrero sueño, ¡baja de tu cuna, camarada de la negra noche! Pues sin duda ese privilegio tendrás en el futuro entre los inmortales: ser llamado por siempre Cabecilla de los Ladrones.

Así dijo y, tomando al niño, lo llevaba Febo Apolo. Entonces, el poderoso Argicida dejó ir intencionadamente un presagio mientras era llevado en brazos, un insolente servidor de su vientre, un descomedido mensajero. Inmediatamente después de ello, estornudó. Lo oyó Apolo y soltó de sus manos a tierra al glorioso Hermes. Se sentó delante de él y, aun ansioso de continuar el camino como estaba, en son de burla le dirigió estas palabras a Hermes:

- ¡Ánimo, niño de pañales, hijo de Zeus y Maya! Encontraré después las poderosas testuces de mis vacas, incluso con estos presagios, y tú por tu parte, guiarás mi camino.

Así dijo, y se puso en pie raudamente Hermes Cilenio, caminando con premura. Con sus manos se echaba sobre ambas orejas el pañal que envolvía sus hombros, y dijo estas palabras:

- ¿Por dónde me llevas, Certero, el más violento de los dioses todos? ¿Acaso me provocas, encolerizado en tal medida por culpa de tus vacas? ¡Ay!, ¡ojalá pereciera la raza de las vacas! Pues yo al menos no robé tus vacas, ni vi a otro, cualesquiera que sean las vacas ésas. Sólo he oído lo que se cuenta de ello. Dame reparación, o recíbela, en presencia de Zeus Cronión.

Mas cuando hubieron cuestionado cada detalle cuidadosamente, Hermes el ovejero y el ilustre hijo de Leto, marchaban con intenciones diferentes (el uno hablaba con franqueza y no injustamente tenía prisionero por causa de sus vacas al glorioso Hermes, mientras que éste, el Cilenio, con sus añagazas y ladinas palabras quería engañar al del Arco de Plata): pero ahora, por muy astuto que fuese, se había encontrado con otro lleno de recursos; caminaba raudamente luego por la arena, delante, y detrás iba el hijo de Zeus y Leto.

En seguida llegaron a la cima del Olimpo, fragante de incienso, ante el padre Cronión, los hermosísimos hijos de Zeus, pues allí se hallaba para ambos la balanza de la justicia.

Un rumor de conversaciones llenaba el Olimpo nevado. Los imperecederos inmortales se reunían desde la aurora de flores de oro. Se detuvieron Hermes y Apolo, el del Arco de Plata, ante las rodillas de Zeus. Y éste, Zeus, el que truena en lo alto, interrogó a su ilustre hijo y le dijo estas palabras:

- Febo, ¿de dónde nos traes esta grata presa, un niño recién nacido que tiene el porte de un heraldo?. ¡Serio es este asunto que llega ante la asamblea de los dioses!

Le respondió entonces Apolo, el Certero Soberano:

- Padre, en seguida vas a oír un relato, y no sin importancia, tú que me injurias en la idea de que sólo yo soy amante del botín. Encontré un niño, este agudo saqueador, en los montes de Cilene, tras haber recorrido gran parte del país, falaz como yo al menos nunca vi a otro de los dioses ni de cuantos hombres embaucadores hay sobre la tierra. Tras robarme del prado mis vacas, se fue arreándolas al atardecer, por la orilla de la mar muy bramadora, encaminándolas en derechura hacia Pilos. Las huellas eran dobles, desmesuradas, como para admirarse, y obra de una ilustre divinidad. En cuanto a estas vacas, el negro polvo que conservaba sus huellas las mostraba en dirección al prado de asfódelo. Y él mismo, inaccesible, sin que nada se pudiera contra él, no caminaba ni sobre sus pies, ni a gatas por la región arenosa, sino que, con otra ocurrencia, trazaba huellas ambiguas, y tal como si alguien anduviera sobre árboles jóvenes.

Mientras caminó por la región arenosa, todas sus huellas se destacaban con facilidad en el polvo. Pero cuando hubo atravesado el gran sendero de arena, se hizo en seguida invisible el rastro de las vacas y el suyo, por un terreno duro. Sin embargo, lo vio un hombre mortal, cuando arreaba en derechura hacia Pilos la raza de las vacas de ancha testuz. Mas una vez que las hubo encerrado con tranquilidad y hubo acabado el escamoteo de una parte a otra del camino, se echó en la cuna, semejante a la negra noche, en la brumosa gruta, en tinieblas, y ni siquiera un águila de aguda visión lo habría descubierto. Se frotaba continuamente con sus manos los ojos, tratando de disimular su astucia. Él mismo luego me dijo claramente estas palabras: "No las vi, no me enteré de ello, ni oí el relato de otro. Ni podría denunciarlo, ni podría ganarme siquiera una recompensa por la denuncia".



Después de que hubo hablado así, se sentó Febo Apolo. Hermes pronunció otro discurso entre los inmortales y se dirigió hacia el Cronión, soberano de los dioses todos:

- Zeus padre, sin duda que te diré la verdad, pues soy franco y no sé mentir. Llegó a mi casa en busca de las vacas de tortuoso paso hoy, nada más salir el sol, y no llevaba consigo ni testificante ni testigo de vista de los dioses inmortales. Me instaba a confesar bajo violenta coacción. Muchas veces me amenazaba con arrojarme al ancho Tártaro, porque él posee la tierna flor de la juventud ganosa de gloria y yo en cambio nací ayer (y eso lo sabe también él mismo), sin que tenga tampoco el aspecto de un varón robusto como para ladrón de vacas. Créeme, pues te glorías de ser mi padre, que no me llevé las vacas a casa (¡ojalá fuera yo rico!) ni atravesé el umbral. Lo declaro sinceramente. Mucho reverencio al Sol y a los demás dioses; a ti, te quiero, y a él le tengo un respetuoso temor. También tú sabes que no soy culpable, así que pronunciaré un gran juramento. ¡No, por estos pórticos hermosamente adornados de los inmortales! Yo un día le haré pagar con creces su implacable rapto, por fuerte que sea. ¡Pero tú protege a los más jóvenes!

Así habló guiñando los ojos el Cilenio Argicida. Sostenía el pañal con el brazo y no lo soltaba.

Zeus se echó a reír de buena gana al ver al niño bribón que negaba con habilidad y experimentadamente el asunto de las vacas. Ordenó que ambos, teniendo un ánimo concorde, emprendieran la búsqueda y que Hermes el mensajero guiara y señalara, sin dobleces de pensamiento, el lugar en donde había escondido las vigorosas testuces de las vacas. El Crónida hizo una señal con su cabeza y obedeció el ilustre Hermes, pues fácilmente se hacía obedecer la mente de Zeus egidífero.

Apresurándose ambos, los hermosísimos hijos de Zeus se encaminaron a Pilos, la arenosa, sobre el vado del Alfeo y llegaron a los campos y al establo de elevado techo, donde medraba el ganado en las horas de la noche. Hermes entró allí luego en la rocosa gruta y sacó a la luz las poderosas testuces de las vacas, y el hijo de Leto, que miraba desde lejos, vio las pieles de vaca sobre una roca inaccesible y en seguida le preguntó al glorioso Hermes:

- ¿Cómo pudiste, bribón, degollar dos vacas, siendo un recién nacido y pequeño? Yo mismo me inquieto de tu fuerza en el futuro. Es preciso que no crezcas mucho más, Cilenio, hijo de Maya.

Así dijo y con sus manos le echó alrededor fuertes ataduras de sauzgatillo. Pero éstas en seguida echaban raíces bajo sus pies en tierra allí mismo, como acodos, entramadas con facilidad entre ellas y sobre todas las camperas vacas, según designios de Hermes el disimulador. Apolo quedó atónito al verlo. Entonces el poderoso Argicida miró de soslayo a tierra, ansioso por ocultar su mirada de fuego.

Al gloriosísimo hijo de Leto, al Certero flechador, lo aplacó con gran facilidad, como quería, aun cuando era poderoso. La lira, a la izquierda de su mano, la tentaba con el plectro cuerda a cuerda. Al toque de su mano sonó prodigiosamente. Se echó a reír Febo Apolo regocijado y en su fuero interno penetró el encantador sonido de la música sobrenatural y se adueñó de él, de su corazón, un dulce deseo mientras lo oía. Tañendo deliciosamente su lira se paró el hijo de Maya, confiado ya, a la izquierda de Febo Apolo y, en seguida, tañendo sonoramente su cítara, entonó su canto a modo de preludeo y lo acompañaba su voz encantadora, celebrando a los dioses inmortales y a la tierra tenebrosa, cómo se originaron en un principio y cómo obtuvo su parte cada uno. Honró con su canto de entre los dioses primero a Mnemósine, madre de las Musas, pues ella tenía bajo su tutela al hijo de Maya. Y de acuerdo con su edad y cómo nació cada uno, honró a los dioses inmortales el ilustre hijo de Zeus, narrándolo todo con orden y tañendo la cítara sobre su brazo. A Apolo un incontenible deseo se le apoderó del ánimo en su pecho. Y dirigiéndose a él, le dijo en aladas palabras:

- Matarife, esforzado marrullero, camarada del banquete. Estás interesado por una cosa que vale por cincuenta vacas; creo que dirimiremos tranquilamente nuestras diferencias desde hoy. Mas ahora dime, versátil hijo de Maya, ¿acaso te acompañaron desde tu nacimiento estas prodigiosas habilidades o alguno de los inmortales o de los hombres mortales te concedió este excelente don y te enseñó el canto divino? Maravilloso es este son recién aparecido que escucho. Aseguro que no lo ha aprendido ninguno de los varones ni de los inmortales que poseen olímpicas moradas, fuera de ti, salteador, hijo de Zeus y Maya. ¿Qué habilidad es esta? ¿Qué

música de irresistibles preocupaciones? ¿Cuál es el camino hacia ella? Pues francamente es posible obtener tres cosas a la vez: alegría, amor y dulce sueño. También yo, en efecto, soy compañero de las Musas del Olimpo a las que atraen los coros y la espléndida ruta del canto, la floreciente cadencia y el deseable clamor de las flautas. Pero pese a todo, jamás otra cosa atrajo tanto a mi ánimo entre las diestras habilidades de los jóvenes en los banquetes.

Te admiro, hijo de Zeus, por eso. ¡Con qué encanto tañes la cítara! Ahora, puesto que, con lo pequeño que eres, ya concibes gloriosas ocurrencias, siéntate, amigo, y atiende con tu ánimo a quienes son mayores que tú. Pues de hecho habrá para ti gloria entre los dioses inmortales. Para ti mismo y para tu madre. Eso te lo diré francamente. Sí, por esta lanza de madera de cornejo, yo te sentaré sin duda entre los inmortales como glorioso y próspero guía, te obsequiaré espléndidos presentes y no te engañaré al final.

Hermes le respondió con astutas palabras:

- Me interrogas, Certero, con habilidad. Pero yo no rehúso en absoluto que accedas a mi destreza. Hoy mismo la conocerás. Quiero ser amistoso contigo tanto de intención como de palabra. Tú en tu fuero interno todo lo conoces bien. Pues te asientas el primero entre los inmortales, hijo de Zeus, valeroso y fuerte. Te ama el prudente Zeus con toda justicia y te ha proporcionado espléndidos presentes y honras. Dicen que tú, Certero, aprendiste de la profética voz de Zeus los oráculos. Pues de Zeus vienen los vaticinios todos. Que tú eres rico en ellos ahora, también yo mismo lo sé, hijo. Y depende de tu arbitrio el aprender lo que desees.

Pero, puesto que tu ánimo se ve impulsado a tañer la cítara, acompáñate, tañe la cítara y, recibéndola de mí, conságrate a estos júbilos. Y tú, amigo, concédeme la gloria. Canta teniendo en las manos esta compañera de voz sonora, que sabe expresarse con hermosura, bien y según orden. En adelante llévala tranquilo al floreciente banquete, a la danza encantadora y a la ronda ganosa de gloria, alegría de la noche y del día. Si alguno la temple, instruido con habilidad y práctica, con sus sonos enseña toda clase de cosas gratas al espíritu, tañida con facilidad tras delicadas experiencias y huyendo de un penoso esfuerzo. Pero si alguno, inexperto,

la tiente por primera vez con violencia, no hará más que dar notas fuera de tono en vano.

Depende de tu arbitrio el aprender lo que desees. De seguro que te la regalaré, ilustre hijo de Zeus. Yo por mi parte, Certero, por el monte y el llano nutridor de corceles llevaré a pastar a los pastizales a las camperas vacas. Allí las vacas, uniéndose a los toros, parirán en abundancia promiscuamente machos y hembras. Ninguna necesidad hay de que, por muy ganancioso que seas, permanezcas tan violentamente irritado.

Dicho esto, se la tendió. La aceptó Febo Apolo y le puso en la mano a Hermes de buen grado un reluciente látigo y le encomendó el pastoreo de sus vacas. Y lo aceptó el hijo de Maya, gozoso. Tomando la cítara a la izquierda de su mano el ilustre hijo de Leto, Apolo, el Certero Soberano, la tentaba con el plectro cuerda a cuerda. Al toque de su mano sonó prodigiosamente y el dios la acompañó con un hermoso canto.

Luego condujeron ambos las vacas hacia el sacratísimo prado. Y ellos, los hermosísimos hijos de Zeus, se apresuraron de vuelta hacia el muy nevado Olimpo, deleitándose con la forminge. Se gozó, como es natural, el prudente Zeus, y los unió a ambos en amistad. Así que Hermes conservó de continuo su afecto al hijo de Leto, como todavía ahora. La prueba es que le concedió al Certero flechador la cítara encantadora. Y él, experto, la tañía sobre su brazo.

Mas luego a él mismo se le ocurrió el procedimiento de otra sabiduría. Creó el sonido de las siringes, audible de lejos. Entonces el hijo de Leto le dijo estas palabras a Hermes:

- Temo, hijo de Maya, taimado mensajero, que me robes la cítara a la vez que el curvado arco, pues tienes de Zeus el honor de haber instituido los trueques entre los hombres en la tierra que a muchos nutre. Pero si te avinieras a pronunciarme el gran juramento de los dioses, o asintiendo con tu cabeza o sobre la poderosa agua de la Éstige, todo lo que hicieras sería grato y querido a mi corazón.

Entonces el hijo de Maya, prometiéndolo, asintió con la cabeza que no robaría nada de lo que el Certero flechador poseyera ni siquiera se acercaría a su sólida morada. Así que Apolo, el hijo de Leto, asintió con su cabeza en concordia y amistad que

ningún otro de entre los inmortales le sería más querido, ni dios ni mortal prole de Zeus:

- Haré un pacto perfecto entre los inmortales y a la vez de entre todos fiadero en mi corazón y honrado. Mas luego te daré una hermosísima varita de abundancia y riqueza, de oro, de tres hojas, que te conservará sano y salvo, llevando a cumplimiento todos los decretos de palabras y de buenas obras cuantos aseguro haber aprendido de la profética voz de Zeus.

Mas la adivinación, queridísimo vástago de Zeus, por la que me preguntas, es palabra divina el que no la aprenda ni siquiera otro de los inmortales. Eso lo conoce la inteligencia de Zeus. Pero yo al menos asentí con la cabeza, garantizándolo, y pronuncié un gran juramento; que ningún otro de los dioses imperecederos, fuera de mí, conocería la perspicaz determinación de Zeus. Así que tú, hermano de la áurea varita, no me instes a revelar las palabras divinas cuantas medita Zeus, cuya voz se oye a lo lejos.

De los hombres dañaré a uno, beneficiaré a otro, pastoreando las múltiples estirpes de los hombres no dignos de envidia. De mi profética voz se beneficiará cualquiera que llegue, según el canto y el vuelo de las aves oraculares. Ése se beneficiará de mi profética voz y no lo engañaré. Pero el que, fiado en las aves de falibles augurios, quiera interrogar el oráculo en contra de nuestra voluntad y entender más que los dioses que por siempre existen, lo aseguro, hace su camino en balde y yo no aceptaré sus ofrendas.

Te diré otra cosa, hijo de la gloriosísima Maya y de Zeus egidífero, raudo démon de los dioses. Hay unas venerables muchachas, hermanas de nacimiento, que se ufanan de sus raudas alas. Son tres y, con la cabeza cubierta de blanco polen, habitan su morada al pie de la garganta del Parnaso. Son maestras, por su cuenta, de una adivinación a la que, aún de niño, me dedicaba con mis vacas. Mi padre no se preocupaba de ello. Desde allí luego, volando de una parte a otra, se nutren de los panales y dan cumplimiento a todas las cosas. Cuando, nutridas de rubia miel, entran en trance, consienten de buen grado en profetizar la verdad. Pero si se ven privadas del dulce manjar de los dioses, mienten entonces agitándose unas a otras. En adelante te las concedo. Y tú, interrogándolas sinceramente, regocija tu mente. Y

si conocieras a algún varón mortal, a menudo podría oír tu profética voz, si tiene esa suerte. Ten eso, hijo de Maya, y apacienta las camperas vacas de tortuoso paso, los corceles y los mulos sufridos para el trabajo<sup>128</sup>.

Primero, debe notarse, para reafirmar lo dicho a propósito de la identificación del dios con héroes culturales, que el himno lo hace responsable de la creación del fuego, "Hermes en efecto *inventó* por primera vez los enjutos y el fuego", la creatividad, que es aquello que se encuentra en el origen de la palabra poesía y no otra cosa es lo que le permite realizar al dios su esencia como mensajero de los dioses.

Apartado de los demás dioses, oculto en una cueva junto a su madre, sin recibir honores y culto, el pequeño dios recién nacido se decide superar al más poderoso dios después de Zeus, su hermano Apolo, "Madre mía, ¿por qué intentas amedrentarme como a un crío pequeño, que conoce muy pocas maldades en su mente y, asustadizo, teme las riñas de su madre? Yo en cambio me consagraré al mejor oficio, cuidando constantemente como un pastor de mí y de ti. Y no nos resignaremos a permanecer aquí ambos, los únicos entre los dioses inmortales sin ofrendas y sin plegarias, como tú sugieres. Es mejor convivir por siempre entre los inmortales, rico, opulento, sobrado de sementeras, que estar sentado en casa, en la brumosa gruta. En cuanto a la honra, también yo conseguiré el mismo rito que Apolo. Y si no me lo concediera mi padre, yo mismo intentaré, que puedo, ser el caudillo de los salteadores. Y si me sigue la pista el hijo de la muy gloriosa Leto, creo que se encontrará con otra cosa, y de más envergadura. Pues iré a Pitón, para allanar su vasta morada. De allí saquearé en abundancia hermosísimos trípodes y calderos, así como oro, y en abundancia, reluciente hierro y mucho ropaje. Tú lo verás, si quieres".

Para ello idea robar aquello que es propio del dios, es decir, su rebaño. Su astucia le permite hacerse con aquello que es propio de los dioses, salir indemne y además ganarse su lugar a lado de los mismo como su mensajero.

A pesar de la fechoría y debido a su ingenio "Zeus se echó a reír de buena gana al ver al niño bribón que negaba con habilidad y experimentadamente el asunto de las vacas. Ordenó que ambos, teniendo un ánimo concorde, emprendieran la búsqueda y que Hermes el mensajero guiara y señalara, sin *dobleces de pensamiento*, el lugar en donde había

---

<sup>128</sup> Bernabé, *Himnos homéricos*, op. cit., pp. 151-174.

escondido las vigorosas testuces de las vacas. El Crónida hizo una señal con su cabeza y obedeció el ilustre Hermes, pues fácilmente se hacía obedecer la mente de Zeus egidífero", mientras que aplacaba al mismo tiempo, con los dotes de su creatividad, la ira de su hermano mayor, "al gloriosísimo hijo de Leto, al Certero flechador, aplacó con gran facilidad, como quería, aun cuando era poderoso", al punto de que éste reconociera estar inquieto por el futuro que le aguardaba al chicho, "yo mismo me inquieto de tu fuerza en el futuro. Es preciso que no crezcas mucho más, Cilenio, hijo de Maya". A pesar de que, para aplacar la ira de Apolo Hermes tuviera que ceder lo frutos de su inventiva, a diferencia de éste, al ceder la cítara, Hermes no cedió aquello que le era propio, por eso "luego a él mismo se le ocurrió el procedimiento de otra sabiduría. Creó el sonido de las siringes, audible de lejos. Entonces el hijo de Leto le dijo estas palabras a Hermes: -Temo, hijo de Maya, *taimado mensajero*, que me robes la cítara a la vez que el curvado arco-". Si como quiso Heidegger, la hermenéutica se relaciona originalmente con el dios Hermes, como mensajero de los dioses, la clave, sin embargo, estriba en comprender qué tipo de mensajero es en su origen el dios, esto es, y lo dice claramente Apolo: *taimado*.

Solamente tomando esto en consideración, y regresando con ello a aquello que nos ocupa, es decir, el sentido de lo hermenéutico en la hermenéutica fenomenológica heideggeriana podremos comprender cuál es el mentado modo de ser del ser humano, qué comunica y porqué. Y sólo así, también, cobra pleno sentido el que sea precisamente la hermenéutica el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad.

La facticidad es el modo propio del existir humano y este modo lo llama Heidegger, por ejemplo, en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, estar abierto a lo ente, estar en la apertura de la totalidad de lo ente, si la hermenéutica da cuenta de esta facticidad y si ésta (es decir, la hermenéutica) sólo se entiende en íntima relación con la esencia del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον ahora tenemos todos los eslabones para comprender su sentido.

El ser humano es el ἐρμηνεύς, del ente.

Al estar en la apertura del ente y al ser aquél cuya esencia se determina por su pertenencia a la palabra, el ser humano es aquél que sólo puede ser el que es al dar cuenta del mundo.

La hermenéutica fenomenológica, por tanto, en cuanto método, entendido en su sentido original, muestra la manera de relacionarse el ser humano con la totalidad de lo ente y por tanto, su propia posibilidad y modo de ser.

Pensar ontológicamente la comunicación, a partir de lo que nos señala la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, significaría por tanto: no pensar a la comunicación como una capacidad más que el ser humano posee entre otras una vez está dado ya, es decir, una vez que ya es, sino como la posibilidad y modo de ser propios del ente que llamamos ser humano, que ser en tanto que ser humano significa lo mismo que comunicar, pensar ontológicamente la comunicación significa, por tanto, repensar su esencia original como ζῶον λόγον ἔχον. Por ello dice Heidegger:

El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente, hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el habla es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y el animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante<sup>129</sup>.

Antes, sin embargo, de continuar con lo que sigue, debemos aún poner atención y retener en nuestra memoria aquello que señalábamos al principio de este párrafo, es decir, la especial relación que existe entre el pensar ontológico y el pensar ontológico de la comunicación y ello con la intención de tener bien claro el ámbito al que corresponde.

El pensar ontológico es el pensar acerca del que de lo pensado, esto sólo es posible si atendemos a cómo lo pensado arriba al pensamiento, esto es a lo que Heidegger, siguiendo su sentido original, llamó verdad, al claro en el que lo por pensar se muestra al

---

<sup>129</sup> Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 9.



pensamiento, ahora bien, lo que se muestra se muestra en y a través de la palabra, sólo por ello puede corresponder al pensamiento, la palabra es el lugar de encuentro en el que al hombre se le hace manifiesta la presencia de lo que es, si decimos que sólo tendemos a aquello que por su parte tiende a nosotros tal y como somos en nuestra esencia, lo que se muestra nos interpela al mostrarse justo allí donde los seres humanos tenemos la morada de nuestra esencia, la comunicación, por ello reza la vieja determinación del pensamiento inicial griego que el ser humano es ζῷον λόγον ἔχον, Ahora bien, sin embargo, el pensar ontológico de la comunicación no es ningún pensar acerca del que de lo pensado, sino lo pensado sobre el pensar mismo, lo pensado sobre la posibilidad del pensar, allí se anuncia la diferencia y se tiene noticia del ser ¿Qué pasa entonces si, como sugiere Heidegger, el ser humano es mensajero de lo ente de la misma manera que Hermes lo es de los dioses, es decir, qué pasa con el pensar en aquello que le imputa Zeus a su hijo: "dobles de pensamiento"? ¿Qué pasa cuando el hermeneuta en tanto poeta corresponde portentosamente a la esencia creativa de la poesía al realizar sus mensajes, es decir, cuando se aparta de aquello que dice de él Platón en el *Ión*?

Para aclarar esto último, y dado que lo hemos señalado de antemano como lugar de nuestras reflexiones, vayamos a lo que dice el filósofo acerca de esto en *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

## SEGUNDA PARTE

Aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en *Hölderlin y la esencia de la poesía*

Lleno de mérito, mas poéticamente, mora  
el hombre sobre la tierra  
Hölderlin

Vasto es el campo de las palabras, a un lado y otro  
Homero, *Ilíada*, XX, 249



## § 6. Hölderlin, el repensar poético del inicio

¿Por qué para mostrar la esencia de la poesía se ha escogido la obra de Hölderlin? ¿Por qué no Homero o Sófocles, por qué no Virgilio o Dante, por qué no Shakespeare o Goethe? Al fin y al cabo, en las obras de estos poetas también se ha hecho realidad la esencia de la poesía e incluso más ricamente que en la creación temprana y bruscamente interrumpida de Hölderlin.

Puede que así sea. Y sin embargo se ha escogido a Hölderlin y sólo a él. Pero ¿acaso se puede deducir la esencia general de la poesía de la obra de un único poeta? Al fin y al cabo, sólo se puede ganar lo general o válido para muchos a través de una consideración comparativa. Y para llevarla a cabo hay que contar con la mayor variedad posible de poesías y modos poéticos. Ahora bien, la poesía de Hölderlin sólo es una entre muchas. De ningún modo se basta ella sola como medida para la definición de la esencia de la poesía. Así pues, nuestro propósito falla ya de entrada. Y no cabe duda de que así es mientras entendamos por “esencia de la poesía” eso que se trata de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida para todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa “esencia” que nunca puede llegar a ser esencial. Y nosotros buscamos precisamente el elemento esencial de la esencia, aquello que nos obligará a decidir si nos vamos a tomar en serio a la poesía en el futuro y cómo lo haremos y si acaso cómo podremos satisfacer los presupuestos para situarnos en el ámbito de poder de la poesía.

No se ha escogido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética del poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente *el poeta del poeta*. Y por eso es que se sitúa en la decisión.

Pero ¿acaso eso de poetizar sobre el poeta no es señal de un extraviado reflejo de sí mismo a la vez que la confesión de una falta de plenitud de mundo? ¿Poetizar sobre el poeta no es un desconcertado y excesivo encubrimiento, algo tardía, un final?

Daremos la respuesta en lo que sigue. Naturalmente, el camino por el que obtendremos la respuesta no es más que una vía de emergencia. Aquí no podremos hacer lo que deberíamos, que sería interpretar cada una de las poesías concretas de Hölderlin siguiendo un mismo camino completo. En lugar de ello nos conformaremos con reflexionar sobre cinco lemas del poeta que versan sobre la poesía. El orden en que abordaremos estos lemas y su conexión interna deberán hacer que suja ante nuestros ojos la esencia esencial de la poesía<sup>130</sup>.

Así comienza *Hölderlin y la esencia de la poesía*, discurso pronunciado por Heidegger el 2 de abril de 1936 en Roma y publicado en el número de diciembre del mismo año de la revista *Das innere Reich*. Actualmente forma parte del volumen de obras completas del autor que recoge asimismo varios textos sobre la poesía de Hölderlin escritos entre 1936 y 1968 y que lleva por título *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*<sup>131</sup>). El escrito resulta sui generis pues a diferencia de otros sobre el mismo Hölderlin o incluso sobre otros poetas, como Celan o Trakl, no sigue el hilo conductor de poesía concreta alguna, sino que reflexiona sobre el poetizar mismo a través de cinco lemas en los que se realiza de la forma más eminente la esencia de la poesía.

¿Por qué para reflexionar acerca de la esencia de la poesía hace falta aproximarse a un poeta como Hölderlin? ¿Cómo es que éste poetiza propiamente, como dice Heidegger, la esencia de la poesía? ¿Cuál es esa esencia esencial de la poesía poetizada por el poeta y por qué se diferencia de aquella otra esencia que nunca puede llegar a ser esencial? Son preguntas éstas que debemos atender y seguir para situarnos en el ámbito de poder de la poesía. Andemos, como hicimos antes, con cuidado, para que las señales que nos salgan al paso en nuestro andar no nos pasen desapercibidas. Atendamos nuestra última pregunta y aquello que dice el filósofo acerca de su problemática.

El texto se propone mostrar la esencia de la poesía, para ello se ha escogido a Hölderlin en tanto que en su obra se poetiza propiamente la esencia de la poesía, pero inmediatamente pregunta Heidegger "¿acaso se puede deducir la esencia general de la

---

<sup>130</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 38-39

<sup>131</sup> Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe 4*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1981.

poesía de la obra de un único poeta? Al fin y al cabo, sólo se puede ganar lo general o válido para muchos a través de una consideración comparativa. Y para llevarla a cabo hay que contar con la mayor variedad posible de poesías y modos poéticos. Ahora bien, la poesía de Hölderlin sólo es una entre muchas. De ningún modo se basta ella sola como medida para la definición de la esencia de la poesía. Así pues, nuestro propósito falla ya de entrada. Y no cabe duda de que así es mientras entendamos por 'esencia de la poesía' eso que se trata de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida para todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa 'esencia' que nunca puede llegar a ser esencial. Y nosotros buscamos precisamente el elemento esencial de la esencia, aquello que nos obligará a decidir si nos vamos a tomar en serio a la poesía en el futuro y cómo lo haremos y si acaso cómo podremos satisfacer los presupuestos para situarnos en el ámbito de poder de la poesía".

Al menos desde Platón se piensa en la esencia como aquello que trasciende todo tiempo y todo espacio, lo que permanece inalterado, lo general que subyace en cada particular, de esta manera se piensa la esencia en oposición a lo concreto, al devenir. No es este el lugar para entrar en detalles al respecto<sup>132</sup>, lo importante es poder observar como esta idea sigue determinando nuestra comprensión contemporánea acerca de lo esencial. Así por ejemplo, cuando en los enfoques basados en el estructuralismo se habla acerca de estructuras profundas en oposición a las estructuras superficiales, tal es el caso de la relación lengua-habla, se parte, sin muchas veces saberlo, de esta concepción históricamente determinada y, sin embargo, determinante, acerca de lo esencial que encuentra sus primeras manifestaciones durante el periodo clásico del pensamiento griego y que llega hasta nosotros a través del tránsito de la filosofía imperial romana, del cristianismo, de la Edad Media cristiana y finalmente a la modernidad.

No obstante, si queremos pensar, en este caso la esencia de la poesía, como hemos visto a lo largo de nuestras reflexiones, es necesario meditar acerca de nuestros prejuicios para ser capaces de ponerlos en cuestión, sólo de esta manera podremos arribar al ámbito (de poder) de aquello que pensamos. Heidegger nos dice " pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa 'esencia' que

---

<sup>132</sup> El interesado puede consultar, entre otras obras, *De la esencia de la verdad*, op. cit.

nunca puede llegar a ser esencial" y con ello nos insta a pensar aquello que en nuestra comprensión habitual sobre lo esencial permanece impensado, pero que, no obstante, nos toca más de cerca que todo lo indiferente por más que a eso indiferente se lo tome por lo más esencial de lo esencial.

Lo esencial nunca puede ser lo indiferente, lo de igual valor, eso es algo que intuimos<sup>133</sup> de inmediato, por más que en nuestro uso prereflexivo y estandarizado del término esencia digamos lo contrario. En este sentido, debemos decir que lo esencial no puede ser lo que permanece inalterado, sino, por el contrario, lo que se manifiesta en cada caso, lo que se actualiza. Decimos de una persona que es esencial para nosotros no porque ella se en primera instancia algo, luego algo vivo, luego animal, luego persona y ya por último esa persona en particular, en el momento en el que nosotros decimos que es esencial, lo que subyace, lo estructural, es lo indiferente, lo que se realiza en cada *momento concreto*, en cada *evento apropiador* eso es a lo que nosotros llamamos esencial<sup>134</sup> (el que de lo pensado, es decir, la atención a lo que se muestra como es en sí mismo).

De acuerdo a este concepto, resulta indistinto si para mostrar la esencia de la poesía nos ocupamos únicamente de Hölderlin y ni siquiera de él o de alguna de sus poesías, sino sólo de cinco lemas mientras que en éstos se realice la esencia esencial de la poesía, con lo cual ya nos movemos en el ámbito de nuestras dos primeras preguntas ¿Por qué para reflexionar acerca de la esencia de la poesía hace falta aproximarse a un poeta como Hölderlin? ¿Cuál es esa esencia esencial de la poesía poetizada por él y cómo la poetiza de tal manera que puede hacérsenos manifiesta en el pensar acerca de su poesía? Y, además, ¿qué tiene que ver todo esto con el pensar ontológico de la comunicación?

Decíamos al comienzo de nuestras reflexiones que para el pensar ontológico de la comunicación poesía mienta la realización de la esencia del ser humano como aquél cuya

---

<sup>133</sup> Que padecemos (pathos), en el sentido arriba aclarado. Debemos notar, también, como este concepto y su horizonte de sentido se diferencia radicalmente de aquél por medio del cual se determina la esencia inesencial, es decir, la deducción. La aproximación a lo verdaderamente esencial es algo mucho más inmediato, y esto no tiene nada de extraño si reparamos en cómo a través de lo mediato nuestros prejuicios toman forma y poder para determinar aquello que deberíamos atender tal y como es en su mostrarse. Además, esta intuición como padecer pretendía distanciarse asimismo de la intuición trascendental de la fenomenología de Husserl. Véase para ello lo dicho en la n. 116 y las obras allí referidas.

<sup>134</sup> En este caso lo estructural corresponde a lo metafísico y en particular, como parte constitutiva de la ciencia, a la obstancia. Lo estructural forma parte de ese saber anticipador que pone a seguro un sector de lo ente de tal manera que éste pueda ser investigado y, por tanto, manipulado. Sólo de esta manera es posible estudiar con un mismo procedimiento *objetos* que, tomados cada uno en sí mismos serían imposibles.

esencia se determina por su pertenencia a la palabra. Decíamos también, en este sentido, que para poder pensarla de esta manera era necesario ir más allá de nuestra comprensión habitual y prereflexiva que la toma simplemente como un modo entre otros del arte literario, pues, antes bien, todo arte encuentra su esencia propia en lo poético mismo, de esta manera habíamos dejado pendiente aclarar aquello que dice Heidegger en *Ciencia y meditación* acerca del arte y su relación con la esencia del ser humano: "el arte es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto, a fin de que, en esta claridad, mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia", por supuesto que a estas alturas, con lo que se ha dicho a propósito de la tarea del pensar, la hermenéutica fenomenológica y la verdad ya debemos tener noticias claras acerca de a que se refiere dicho pasaje: el arte, lo que quiere decir la poesía, es una consagración y un resguardo en el que el ser humano realiza su esencia como aquél que se encuentra en medio de la apertura de lo ente y que sólo de esta manera concibe la diferencia y, por tanto, tiene noticia del ser, por ello dice Heidegger en *El habla*<sup>135</sup>.

El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo desde la simplicidad de la Diferencia. Lo que es hablado en el poema es la pureza de la invocación del hablar humano. Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo (*Melos*) más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.

Considerada desde su esencia, la poesía no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana, tampoco, y por lo mismo, un simple modo del arte literario. Si el lenguaje es lo primero y único que permite situarse al hombre en medio de la apertura de lo ente, es porque éste encuentra y realiza su esencia como poesía, "el arte es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto, a fin de que, en esta claridad, mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia", aquello que

---

<sup>135</sup> Heidegger, *De camino al Habla*, op. cit., p. 23



exhorta a su esencia, decíamos al reflexionar acerca de la tarea del pensar, es el ser; pero el hombre sólo puede mirarlo de un modo más puro y escucharlo de un modo más limpio desde la simplicidad de la Diferencia, su esencia es el reconocimiento de la diferencia entre ser y ente; solamente atendiendo al ente como lo ente que es lo reconocemos; reconocemos al ente en el arte, éste es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto ¿por qué de un modo cada vez nuevo? Sólo así el arte corresponde a la esencia de lo real<sup>136</sup>, lo nuevo es una característica del arte solamente cuando este corresponde a lo real; la esencia de lo real es lo que se muestra en cada *evento* (*Ereignis*) y éste se manifiesta en la verdad cuya esencia es la claridad en la que por primera vez se muestra lo oculto; lo oculto se muestra en el decir mostrativo, en la medida en que este decir es auténtico, la autenticidad del decir mostrativo es el decir puro, el poema; por ello decíamos en nuestras reflexiones a propósito de la hermenéutica fenomenológica que los poetas son los emisarios de los dioses; poesía, poema y poeta no mientan modos particulares de ser, sino la auténtica realización de la esencia de lo humano, lo que pasa es que todo esto ha sido olvidado y en nuestro decir cotidiano, determinado por aquello que promueve y provoca el olvido, apenas si se escucha ya invocación alguna.

Sólo partiendo de esta reflexión podemos entender el concepto positivo de esencia al cual se refiere el filósofo en su introducción al texto que ahora nos ocupa y también que este concepto positivo no se construye en oposición a aquél otro consolidado por la tradición. Si para poder pensar la esencia de la poesía hay que ir más allá de su comprensión habitual es simplemente porque en ésta no se encuentra aquello que estamos buscando.

Preguntamos nuevamente ¿por qué para reflexionar acerca de la esencia de la poesía hace falta aproximarse a un poeta como Hölderlin, cuya obra consiste en poetizar propiamente la esencia de la poesía? ¿Cuál es esa esencia esencial de la poesía poetizada por Hölderlin y qué tiene que ver todo esto con el pensar ontológico de la comunicación? Con lo dicho hace un momento ya tenemos claro el ámbito al que pertenece la pregunta por la esencia de la poesía y su relación con el pensar ontológico de la comunicación. Para

---

<sup>136</sup> Por eso, lo general, lo que permanece nunca puede llegar a ser esencial, sino que es lo indiferente, pues no corresponde a la esencia de lo real.

comprender la necesidad de partir de la poesía de Hölderlin aún hay que poner todo esto en relación con otro tema esencial en nuestras reflexiones, a saber, el pensar ontológico de la comunicación como repensar lo pensado acerca de la esencia del ser humano en el inicio del pensamiento occidental, ¿por qué? Porque como se dijo antes, en nuestro hablar cotidiano apenas si se deja oír ya invocación alguna, por eso hay que dirigirnos a un hablar más puro en el que su esencia esencial se nos muestre de modo más claro, este modo más puro es el decir del inicio, en esto consiste, para Heidegger, el merito por el que, en su obra, Hölderlin realiza esa esencia esencial de la poesía<sup>137</sup>.

¿Qué significa ese repensar hölderliniano y cómo es que éste resulta esencial para pensar ontológicamente a la comunicación? Estas preguntas nos exigen aproximarnos un poco más, allende a las consideraciones heideggerianas, a los intereses reflexivos del poeta.

Puede decirse que el conocimiento de la obra de Hölderlin en su conjunto data de 1923, fecha en que se concluyó la edición fruto del trabajo iniciado antes de la guerra mundial por Norbert von Hellingrath y continuado por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigebot. Hoy en día, tras la gran edición a cargo de Friedrich Beissner (Stuttgart, 1943 ss.), ese conocimiento es, en el aspecto filológico, todo lo perfecto que puede pedirse. Durante la vida visible de Hölderlin, y aparte de algún que otro poema suelto en alguna revista, sólo dos obras suyas habían sido publicadas: el *Hiperión* y, varios años más tarde, las traducciones de *Edipo rey* y *Antígona*, a las que acompañan las notas a esas mismas tragedias; traducciones y notas que apenas fueron tenidas en cuenta en la imagen tradicional del poeta y que, sin embargo, pertenecen al último y decisivo Hölderlin<sup>138</sup>.

Tanto el interés, como la revalorización de Hölderlin, lo mismo e íntimamente relacionado con la edición de sus obras, como señala la nota, fue algo característico de la

---

<sup>137</sup> Según Heidegger desde que en su inicio la esencia del ser humano fue pensada en relación con su pertenencia a la palabra, ésta había permanecido hasta cierto punto velada para el pensamiento posterior, pero, sin embargo, siempre presente, hasta el momento en que Hölderlin la rescata de su olvido. Por ello, estas reflexiones se ocupan de este repensar del poeta sobre la esencia del ser humano y su relación con la palabra.

<sup>138</sup> Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, *Hiperión*, Madrid, 2008, p. 9 (traducción, presentación y notas a cargo de Felipe Martínez Marzoa).

primera mitad del siglo XX, existen, sin duda, razones contextuales para ello<sup>139</sup>, consideramos, sin embargo, que esas son cuestiones secundarias, lo más interesante para nosotros es lo que se dice al final de la misma a propósito de las traducciones y estudios introductorios a las tragedias clásicas de Sófocles.

Como también cuenta Felipe Martínez en su *Presentación* a los *Ensayos* del poeta, esas traducciones, que corresponden al último y decisivo Hölderlin, no sólo no fueron tomadas en cuenta por sus contemporáneos, sino que fueron vilipendiadas, motivo de mofa y de conmiseración<sup>140</sup>, ¿por qué? Porque Hölderlin no seguía los estándares filológico-positivos que caracterizarían, sobre todo, al XIX, los mismos criticados por Heidegger, sino que, como titula a uno de sus ensayos, estaría movido por *el punto de vista desde el cual tenemos que comprender la Antigüedad*<sup>141</sup>, ¿cuál es ese punto de vista? «Hablaré en primer lugar de una idea, a la que yo sé, aún no ha llegado al pensamiento de hombre alguno -tenemos que tener una nueva mitología<sup>142</sup>, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la *Razón*»<sup>143</sup>. En sus traducciones y comentarios Hölderlin no trataba únicamente de trasladar lo dicho en la obra a su equivalente en otra lengua, sino comprender la experiencia vital de aquellos que no sólo por el tiempo resultan lejanos. Es en esta idea en la que, a mi parecer, Heidegger se sintió prometido por Hölderlin, siempre y cuando sigamos con Sloterdijk que es precisamente en la promesa en la que los hombres anuncian hombres venideros<sup>144</sup>. Pero antes de ocuparnos del contenido de esa promesa, que presumiblemente es la razón principal por la cual el filósofo se ocupó del poeta, intentemos recapitular aquello que resulta valioso para

---

<sup>139</sup> Hölderlin fue comprendido por lo alemanes como el poeta nacionalista por antonomasia, a diferencia del neoclasicismo cosmopolita ilustrado que caracterizaba tanto a Goethe como a Schiller, enmarcados en un contexto de guerra se puede entender perfectamente porque su figura cobró tanta importancia. Ahora bien, de acuerdo con esta misma situación, resulta curiosa una anécdota de Nietzsche, recordada por Curt Paul Janz, en el primer tomo de su excelente biografía sobre el filósofo, en la que éste habría sido instado por alguno de sus profesores en la escuela de Pforta a abandonar la lectura de Hölderlin por considerársele un poeta de segundo rango [Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche I. Infancia y juventud*, Alianza, Madrid, 1994], digo que la anécdota es curiosa porque también ella se inserta en un contexto bélico en el que, sin embargo, el poeta junto con su supuesto nacionalismo exacerbado no es valorado; pero en otro sentido debe ser para nosotros aún más interesante el hecho de que sea precisamente Nietzsche uno de los primeros grandes nombres interesados por la poesía de Hölderlin, allí tenemos otra razón que podría explicarnos el interés de Heidegger por él.

<sup>140</sup> Hölderlin, *Ensayos*, op. cit., p. 12.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, pp. 35-37.

<sup>142</sup> Contra la opinión de Nancy y Lacoue-Labarthe [*El mito nazi*, op. cit.] esta es una de las fuertes razones extra políticas por las cuales Heidegger y, en general, los alemanes pudieron interesarse por el mito.

<sup>143</sup> Hölderlin, *Ensayos*, op. cit., p. 31.

<sup>144</sup> Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 40.

Heidegger del repensar el inicio de Hölderlin, con la intención de atender además una cuestión que habíamos dejado pendiente al tratar acerca de los fenómenos esenciales de la modernidad.

Para ello recordamos lo siguiente: la manera en que ese repensar ha sido posible tiene que ver ante todo con la forma como el pensamiento se dirige a aquello que se tiene que pensar, es decir, a la manera como se pregunta. La pregunta directriz es en este caso: ¿qué significa que en el inicio se haya pensado la esencia del ser humano en relación con su pertenencia a la palabra? La cual a su vez tiene que aclararnos la no arbitrariedad del porqué ha sido pensada así y del porqué para nosotros resulta necesario volver sobre esos pensamientos.

La manera en que el pensamiento se dirige a aquello que tiene que ser pensado en el repensar el inicio de Hölderlin se constituye a sí mismo por una revalorización del pasado, que si bien se circunscribe dentro de una larga tradición<sup>145</sup> -cuyos motivos aquí no pueden ser expuestos-, no obstante, es lo suficientemente singular y a contracorriente como para que Heidegger le conceda un lugar primordial<sup>146</sup>. Asimismo, esta singularidad a contracorriente se manifiesta, igualmente, contra la forma hegemónica del pensar de la modernidad en la que, paradójicamente, lo por pensar se oculta de tal manera que sólo se le manifiesta a aquél que, en medio de la oscuridad, está dispuesto a preguntar por ello y sólo por esto, al así dispuesto, se le hace más claro en lo oscuro que aquellos que se encontraron con un cielo más diáfano, aunque éste sólo puede acceder a la claridad de lo claro en lo oscuro por medio de la luz que heredaron aquellos que se encontraron antes que nosotros en la claridad.

---

<sup>145</sup> Cfr., Ferraris, Parte II, El siglo XIX y la gestación de las ciencias del espíritu, pp. 95 y ss., en: *Historia de la hermenéutica*, op. cit.

<sup>146</sup> Hölderlin y en particular su interpretación de los griegos, recogida en su obra, pero sobre todo en sus traducciones de los clásicos, no será valorada por su propio tiempo, sino mucho después, entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX [cfr., la Presentación de Felipe Martínez Marzoa a los *Ensayos de Friedrich Hölderlin*, Hiperión, Madrid, 2008]. Es justo en este contexto y estas obras en particular, es decir, las traducciones del poeta, y, por supuesto, su poesía en las que Heidegger se inspirará para sus propias interpretaciones-traducciones de los textos clásico, es decir, hacia un trabajo de traducción que va mucho más allá del puro interés y metodología filológicas -identificadas por Heidegger en el marco de un pensamiento esencialmente técnico-, una interpretación-traducción filosófica que se preocupara, ante todo, de recoger la experiencia original que subyace en lo dicho, pues esto dicho recoge y, de hecho es ya mismo el pensar, la experiencia de aquellos que lo dijeron y del contexto en el que lo dijeron, por ello, dice Heidegger, el contexto en el que se circunscribe esta relación (experiencia-pensamiento-lenguaje) es ante todo histórico. Para profundizar sobre la noción de traducción en el pensamiento de Heidegger véase su ya mencionado *Parménides*.

Así pues, lo que resulta esencial del poeta para el filósofo es que marca el camino que posibilita este pensar original, que es, asimismo, la base de nuestras propias reflexiones.

Decíamos que para llevar esto a cabo era "necesario comenzar a dialogar con los pensadores griegos y que esto significaba a la vez con los poetas", ahora sabemos que con esto Heidegger no se refería a que además de ocuparnos de los pensadores haya que ocuparnos también de los poetas, sino que ocuparnos de éstos significa ocuparnos de aquéllos, pues el poema es el decir puro que nos permite hacer una experiencia con el habla en el sentido mentado. Ahora bien, esto nos exige reflexionar acerca del decir poético del inicio, lo cual nos permitirá a su vez, como decíamos, atender uno más de nuestros pendientes: el sentido de *mito* en el fenómeno de la desdivinización.

Para ello, recordemos que la pérdida de los dioses -dice Heidegger- es colmada por medio de análisis históricos y psicológicos del mito, lo único que en ese momento pudimos aclarar era que la ciencia provocaba esa pérdida y que ella misma intentaba llenar ese vacío ¿Por qué para llenar ese vacío son necesarios análisis históricos y psicológicos precisamente del mito? A partir de lo dicho por el poeta y de aquello por lo cual su pensamiento resultó indispensable para Heidegger podremos ser capaces de trazar los lineamientos de esta cuestión.

Decíamos que en nuestro hablar cotidiano sea ha olvidado su esencia poética y que para arribar a dicha esencia era necesario dirigirnos a un hablar más puro en el que dicha esencia se manifieste y realice de forma más clara, ese decir, es el decir del inicio y para ello seguimos la observación de Hölderlin según la cual, para aproximarnos a él, es necesaria una nueva mitología, ¿por qué? Porque el *mito* es justamente ese *decir poético puro del inicio*.

Las palabras griegas κρύπτειν y κρύπτεσθαι (de donde *crypta* y *Gruft*, tumba) mencionan el ocultar que alberga. Κρύπτειν es dicho sobre todo, de νύξ, de la noche. De manera similar, día y noche en general muestran el acaecimiento-propicio de la desocultación y de la ocultación. Puesto que para los griegos todo lo esencial emerge, de acuerdo con el fundamento, de la esencia de la ocultación y del desocultamiento, por eso ellos hablan de νύξ y del οὐρανός, de la noche y del día

despejado, cuando quieren expresar el inicio del todo. Lo dicho de este modo es lo que inicialmente tiene que ser dicho. Es la auténtica leyenda, la palabra inicial. Μῦθος es la palabra griega para la palabra que expresa lo decible previamente. La esencia del μῦθος es determinada, por consiguiente, a partir de la ἀλήθεια. Μῦθος es lo que abre, desoculta y deja ver, a saber, lo que se muestra a sí mismo de antemano en todo, como lo que está presente en toda "presencia". Sólo allí donde la esencia de la palabra se funda en la ἀλήθεια, por tanto, en los griegos; sólo allí donde la palabra así fundada como leyenda preeminente, que impregna todo poetizar y pensar, por tanto, en lo griegos; y sólo allí donde poetizar y pensar fundan la relación inicial con lo oculto, por tanto en los griegos, sólo allí encontramos lo que porta el nombre griego μῦθος, "mito". La proposición "es sólo *un* mito", a saber, el μῦθος de los griegos, difícilmente puede ser expresada, porque dice algo demasiado evidente de suyo, a saber, tanto como la proposición "hay sólo un fuego fogoso". No obstante, el "mito" tiene que ver, por supuesto, con los dioses. "Mitología" es la "doctrina de los dioses". Ciertamente. Pero si preguntamos qué se entiende aquí por "dioses", la respuesta menciona aquí los "dioses griegos". No basta suponer el dios singular de la cristiandad como medida y señalar que los griegos practicaron un politeísmo y, en realidad, un politeísmo de dioses que serían comparativamente menos "espirituales" y, en general, de menor naturaleza. En tanto no intentemos pensar los dioses griegos de manera griega, es decir, sobre la base de la esencia fundamental de la experiencia del ser griega, es decir, sobre la base de la ἀλήθεια, no tenemos ningún derecho a decir una palabra sobre esos dioses, bien sea a favor de ellos o en su contra<sup>147</sup>.

Más allá del tono claramente exaltado y patético con el que Heidegger se expresa a menudo en relación con lo griego, el pasaje señala con acierto un sentido del mito que a nosotros a menudo, sino siempre, se nos escapa y que da con la razón por la cual dice, en el quinto fenómeno esencial de la modernidad, que la pérdida de los dioses ha sido colmada por medio de análisis históricos y psicológicos del mito, primero, porque el mito tiene que ver con los dioses, sin entender, empero, cómo tiene que ver con ellos, al menos en su

---

<sup>147</sup> Heidegger, *Parménides*, op. cit., pp. 79-80

sentido original; segundo, porque de acuerdo al fenómeno esencial de la antropocentralización, que transversaliza a los cinco, historia y psicología, ciencias de lo antropológico por antonomasia, sustituyen lo esencial del mito, lo referente a los dioses, para analizarlo como una vivencia de los hombres, con todo lo que ello implica, es decir, la determinación de lo ente y de la verdad a través de la metafísica de la modernidad. La aproximación heideggeriana al mito, inspirada en Hölderlin, se contrapone a la interpretación moderna aún en un punto mucho más esencial: la relación entre mito y verdad. Al menos desde Platón<sup>148</sup> mito y verdad se contraponen y excluyen, por ello dice con seguridad Hölderlin que a ningún hombre se le ha ocurrido la idea de que sea necesaria una nueva mitología y menos aún, una al servicio de la razón, no obstante, señala Heidegger, pensar, verdad y mito son expresiones diferentes para lo mismo, la experiencia inicial del ser. Por tanto, no resulta para nada arbitrario partir de Hölderlin, de las reflexiones de Heidegger sobre Hölderlin, para lo que aquí estamos buscando.

Hechas las aclaraciones pertinentes, vayamos ahora sí a la reflexión de los cinco lemas mentados para saber por fin qué significa pensar ontológicamente la comunicación como poesía desde la filosofía de Heidegger.

## § 7. Los cinco lemas

El primero de los lemas aparece «en una carta a la madre de enero de 1799» donde «Hölderlin llama a la poesía “la más inocente de todas las ocupaciones” (III, 377)»<sup>149</sup> ¿En qué medida la poesía es la más inocente de todas las ocupaciones? Pregunta inmediatamente el filósofo, y responde: en la medida en que el acto poético pertenece al lenguaje.

La tarea poética aparece bajo la modesta figura del *juego*. Libre de toda atadura, inventa su mundo de imágenes y se queda ensimismada en el ámbito de lo imaginado. De este modo dicho juego se sustrae a la gravedad de las decisiones, que tarde o temprano siempre se acaban haciendo culpables. Por eso, poetizar es algo

---

<sup>148</sup> Cfr., *El sofista* 242c .

<sup>149</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 39.

completamente inofensivo. Y al mismo tiempo es inefectivo, pues no pasa de ser un mero decir y hablar. No tiene nada en común con actuar, actividad que se implica inmediatamente en la realidad efectiva y la transforma. La poesía es como un sueño, pero no una realidad, es un juego con palabras, pero no una actividad seria. La poesía es inofensiva e inefectiva. Pues ¿acaso hay algo menos peligroso que el lenguaje? Pero, sin embargo en la medida en que nos tomamos la poesía como "la más inocente de todas las ocupaciones", todavía no hemos comprendido su esencia. Aunque, eso sí, ya hemos lanzado una indicación acerca de dónde debemos ir a buscarla<sup>150</sup>.

«La poesía crea sus obras en el ámbito y a partir de la “materia” del lenguaje» - continúa Heidegger-, ese es el ámbito al que hay que intentar arribar para aproximarse a su esencia «¿Y qué dice Hölderlin sobre el lenguaje? -pregunta el filósofo- Escuchemos un segundo lema del poeta<sup>151</sup>».

El segundo de los lemas intenta mostrar el pensamiento de Hölderlin acerca del lenguaje y pertenece a «un esbozo fragmentario que procede de la misma época que el citado pasaje epistolar (1800) »<sup>152</sup> y dice así:

Pero el hombre habita en cabañas y se cubre con pudoroso ropaje, pues es más íntimo y también más cuidadoso, y su idea es que debe preservar el espíritu como la sacerdotisa la llama sagrada. Y por eso le ha sido dado el libre albedrío y un poder superior para mandar y llevar a cabo lo semejante a los dioses; por eso le ha sido dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la eterna madre y maestra, dé fe de lo que él es: haber heredado y aprendido de ella lo más divino, el amor que todo lo sostiene (IV, 246)<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*

<sup>151</sup> *Ibíd.*

<sup>152</sup> *Ibíd.*

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 40.



«El lenguaje, el campo de "la más inocente de todas las ocupaciones", es "el más peligroso de los bienes". ¿Cómo se concilian ambas cosas?» Se pregunta Heidegger. «Por el momento vamos a dejar de lado esta pregunta -continúa- y vamos a tratar de reflexionar sobre tres cuestiones previas: 1. ¿De quién es dicho bien, el lenguaje? 2. ¿Hasta qué punto es el más peligroso de todos los bienes? 3. ¿En qué sentido se puede afirmar incluso que el lenguaje sea un bien?»<sup>154</sup> Estas serán las cuestiones que en su interpretación Heidegger intentará aclarar de inmediato, no obstante, a diferencia suya digamos algo más a propósito de este pasaje con la intención de comenzar a señalar en qué sentido nuestras reflexiones se alejan de las suyas.

Es cierto que Hölderlin habla del pudor, del cuidado y de la veneración que el hombre empeña en intentar mantener el espíritu como la sacerdotisa la llama sagrada, pero también que con el lenguaje el hombre puede mandar y hacer lo semejante a los dioses, con él crea y destruye para dar fe de lo que él es y estas son las ideas por las que presumiblemente Nietzsche se interesó también por él.

El lenguaje es ciertamente lugar de encuentro, pero también principio de libertad y realización. Como dice Heidegger, las decisiones siempre son graves, porque tarde o temprano acaban haciéndonos culpables, pero, con todo, no se puede permanecer siempre al margen de tomarlas. «Según una leyenda de inspiración gnóstica -nos recuerda Cioran-, en el cielo se libró una lucha entre ángeles en la que los partidarios de Miguel vencieron a los partidarios del Dragón. Los ángeles que, indecisos, se conformaron con mirar, fueron relegados aquí abajo con el fin de que llevaran a cabo la elección que no se habían atrevido a hacer allí arriba, elección todavía más penosa si cabe, dado que no conservaron ningún recuerdo del combate y aún menos de su actitud equívoca»<sup>155</sup>. Como siempre, y quizás debido a esta primer causa, la importancia del lenguaje nos impele a tomar una decisión respecto de sus dos caras, decisión que mostrará si estamos del lado de de uno o de otro, Nietzsche, lo mismo que nosotros que lo seguimos al respecto y a diferencia de Heidegger, nos hemos decidido por el Dragón. Pero antes de profundizar en lo que respecta a esta decisión y sus razones, sigamos con aquello que hemos dejado pendiente.

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*

<sup>155</sup> Cioran, E. M., *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 11.

Recuperemos para ello las preguntas planteadas por el filósofo: ¿de quién es un bien el lenguaje? ¿Hasta qué punto es el más peligroso de los bienes y en qué sentido se puede decir que el lenguaje sea un bien?, y veamos de qué manera las responde.

¿Quién es el hombre? Aquel que debe dar fe de lo que es. Dar fe significa, por un lado, declarar; pero al mismo tiempo significa que en la declaración se garantiza lo declarado. El hombre es *ese* que *es* precisamente en el testimonio de su propia existencia. Dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano<sup>156</sup>.  
¿Pero qué es lo que tiene que testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz de todas las

---

<sup>156</sup> Heidegger distingue entre diferentes niveles que la pertenencia a la palabra cumple en la realización de la esencia del ser humano, del que la expresión, la función comunicativa por antonomasia, es sólo una y de ninguna manera la primordial. El problema consiste en que al reducir esta pertenencia a la pura función expresiva se dan por supuestos tanto el que expresa como lo expresado, es decir, el cómo llega a ser el que expresa y cómo llega lo expresado a la expresión se le escapa a la concepción que reduce la relación del ser humano con la palabra a la pura función expresiva. Pensar ontológicamente la comunicación significaría, por tanto, ir más allá de esa concepción restringida, para comprender las relaciones esenciales, es decir, para comprender las condiciones de posibilidad de la propia expresión, de la función expresiva del lenguaje. Para ello, además de lo dicho en el apartado correspondiente, resulta valioso recoger aquí algunas reflexiones de Heidegger que aparecen en su *Lógica*: «hablar, no en el sentido reducido y remarcado de pronunciar un discurso, sino hablar con otro, en y para el actuar y el obrar con otro. Este hablar con otro es un hablar con otro de circunstancias, oportunidades, medios, planes, tareas, relaciones, sucesos, destinos; es decir, en relación con lo anterior [Aquí Heidegger se refiere a lo expuesto hasta ese momento en relación con *Phýsis* y *Ethos*, también al final de la cita volverá sobre este punto], hablar con otro del ser del mundo y del hombre. Este hablar con otro no siempre es actual, y sin embargo el hablar sigue estando allí: en el repetir y el prolongar, en el introducir y el presentar, en el hablar consigo mismo sin hablar en voz alta, en el responder ante sí mismo: responsabilidad. El hablar en este sentido amplio y natural es una forma de comportamiento del hombre, y en concreto un comportamiento en el que justamente para la reflexión natural y precientífica se anuncia la diferencia del hombre respecto de los demás vivientes en el mundo; el ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar, y en esto lo esencial en el propio hablar es que se lo experimente como hablar de algo -acerca de algo- a alguien.

»Hablar a otros y a sí mismo es la conducta mediante la cual el hombre no sólo se hace notar como hombre, sino mediante la cual propiamente guía y dirige todas sus conductas, es decir, al hablar de ello aclara, hace ver, define el modo de actuar y aquello de lo que hay que ocuparse. En tanto que el comportamiento y el ser del hombre se hacen notar ante todo precisamente mediante el hablar, lo griegos definieron tempranamente al hombre, ya en su caracterización precientífica, como el ser vivo que puede hablar y que en este hablar codetermina su ser.

»Así se aprecia que hablar no es un hecho cualquiera ni tampoco un hecho inusual, sino uno eminente y universal, una conducta merced a la cual el hombre da la dirección a su ser, y una conducta en la que se comenta el mundo. Hablar es, pues, una conducta fundamental eminente y universal del hombre para con su mundo y para consigo mismo.

»Es decir, *logos* es algo en lo que se anuncia una relación de ser entre los dos dominios universales que se han citado antes: hombre (*Ethos*) - mundo (*Phýsis*). Con aquello que designan las tres expresiones obtenemos una clasificación de lo existente, una clasificación a grandes rasgos pero no obstante esencial» [Heidegger, *Lógica*, op. cit., pp. 12-13].

cosas. Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama la "intimidad". El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento. El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación tienen lugar desde la decisión. Ésta se hace con lo necesario y se sitúa en el vínculo de una exigencia suprema. El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. Pero a fin de que la historia sea posible, al hombre le ha sido dado el lenguaje. El lenguaje es un bien del hombre.

¿Pero en qué medida el lenguaje es "el bien más peligroso"? Es el peligro de los peligros porque es el que crea por primera vez la posibilidad de un peligro. Peligro es amenaza al ser por parte del ente. Pero es sólo gracias al lenguaje como el hombre se halla expuesto a algo manifiesto que, *en cuanto* ente, le oprime y enciende en su existir y en cuanto no ente lo defrauda y engaña. El lenguaje es el primero que crea el lugar más patente de amenaza al ser y extravío y por ende la posibilidad de perder el ser, es decir: es el que crea peligro. Pero el lenguaje no es sólo el peligro de los peligros, sino que también esconde necesariamente en sí mismo y para sí mismo un peligro permanente. Al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad. En él puede tomar la palabra tanto lo más puro y lo más escondido como lo confuso y vulgar. Pues, en efecto, para poder ser entendida y llegar a ser propiedad común a todos, la palabra esencial debe incluso tornarse vulgar y corriente. Por eso es por lo que en otro fragmento de Hölderlin leemos: "Tú le hablaste a la divinidad, pero ya todos habéis olvidado que los frutos primeros no pertenecen a los mortales, sino a los dioses. El fruto tendrá que volverse más común, más cotidiano, para que al fin llegue a ser propiedad de los mortales" (IV, 238). Lo puro y lo común son en la misma medida algo dicho. Por eso, la palabra en cuanto palabra no ofrece de entrada ninguna garantía sobre si ella es esencial o simple ilusión. Por el contrario, sucede a menudo que una palabra esencial se toma como algo inessential debido a su simplicidad. Y, en el mismo sentido, lo que tiene apariencia de esencialidad debido a su brillo y pompa no pasa de ser algo copiado y repetido. Así el lenguaje tiene que

situarse siempre en una apariencia creada por él mismo, con lo cual pone en peligro aquello que le es más propio, el auténtico decir.

¿Pero en qué sentido puede ser eso, lo más peligroso, un “bien” para el hombre? El lenguaje es su propiedad. El hombre dispone del lenguaje con el propósito de comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo. El lenguaje le sirve para entenderse. En cuanto herramienta útil a tal fin, es un “bien”. Pero es que la esencia del lenguaje no se agota en que sea un simple medio de entendimiento. Con esa definición no hemos alcanzado su auténtica esencia. El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee a lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario. Es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede *ser* histórico. El lenguaje no es una herramienta de la que se puede disponer, sino ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre. Si queremos comprender el ámbito en el que opera la poesía y, por lo tanto, comprender verdaderamente la poesía, tenemos que empezar por asegurarnos dicha esencia del lenguaje<sup>157</sup>.

¿De quién es un bien, el lenguaje? Del hombre, que sólo es el que es en y por medio del él. Esto es lo que significa propiamente pensar ontológicamente a la comunicación, sin embargo, esto sólo nos indica el principio, pero de ninguna manera el modo, modo quiere decir aquí, cómo se interpreta ese ser el que se es en y por medio de la comunicación y Heidegger nos dice al respecto: el hombre es ese que es precisamente en el testimonio de su propia existencia, existencia que experimenta como pertenencia al mundo, el ser testigo de la pertenencia a la totalidad de lo ente, enfatiza el filósofo, ocurre como historia, por tanto, el modo como el hombre es el que es es lo histórico, por ello dice: "el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo. Sólo donde reina un mundo hay historia. El lenguaje es el bien

---

<sup>157</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 40-42

que sirve como garantía de que el hombre puede ser histórico" y más adelante, como veremos, «ambas cosas, ser habla y ser histórico, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo»<sup>158</sup>. Con lo cual ha llegado el momento de aclarar esas enigmáticas palabras que acompañan al título de las presentes reflexiones: "Tiempo e Historia".

α. El pensamiento ontológico de la comunicación en la filosofía de Heidegger como Tiempo e Historia

Intentamos pensar ontológicamente a la comunicación y esto quiere decir pensar a la comunicación como posibilidad y modo de ser propias del ser humano, posibilidad es ese principio por el cual el ser humano llega a ser y modo la manera en que ese ser se manifiesta y realiza, lo uno es ese relacionarse del ser humano con el ser, con lo que es, con la comunicación y consigo mismo, lo otro es la poesía.

El título de nuestro presente apartado mienta "Aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en *Hölderlin y la esencia de la poesía*" con el cual pretendemos indicar el modo como Heidegger pensó en esa posibilidad y modo de ser *propias* del ser humano en y a través de la comunicación, es decir, lo *propio*, eso propio es pensado por Heidegger, como ya se dijo hace un momento, como tiempo e historia, con lo cual se deduce que, en modo alguno, este sea el único modo de pensar ontológicamente a la comunicación y que, de hecho, sea éste (el modo) aún más fundamental que el principio, siempre y cuando el principio esté lo suficientemente claro.

En estas reflexiones nos hemos concentrado sobre todo en esto último, en intentar aclarar ese principio, por supuesto que esa aclaración surge ya de un modo y se circunscribe tanto a sus virtudes como a sus defectos, tanto a sus oportunidades como a sus amenazas. La medida en que este principio pueda seguir rindiendo frutos en el futuro es teniendo en claro las implicaciones que se realizan en cada modo específico, es decir, en la interpretación particular de dicho principio. Con esta intención intentemos aclarar qué significa interpretar el ser del hombre que surge y se manifiesta en y a través de la comunicación como tiempo e historia. Partamos para ello de lo que se dijo en la nota a propósito de *Tiempo y Ser*.

---

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 44.

"El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.

"El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser el mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

"Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél -el ser- se deja apelar como algo temporal ni éste -el tiempo- se deja apelar como ente".

Decíamos que para Heidegger sólo es posible intentar pensar al ser desde la claridad de la diferencia, a la claridad de la diferencia arribamos cuando tenemos noticia de los límites de lo ente, para tener noticia de los límites de lo ente hay que contemplar, primero, cada ente como el ente que es para, luego, contemplar la totalidad de lo ente. De acuerdo con esta nota, es el tiempo el encargado de realizar esta función, pues es el tiempo el que determina al ser como presencia, pues es en él, que no es nada ente, en el que la totalidad de lo ente se manifiesta.

De aquí surge la tan vilipendiada y mal entendida proposición de la angustia ante la muerte que no puede ser aclarada sino en un esfuerzo conjunto por entender el sentido tanto de *Ser y Tiempo*, como de sus reflexiones en torno a *¿Qué es metafísica?*

Heidegger dice en el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*<sup>159</sup>, que para nuestras reflexiones resulta fundamental por cuanto señala la concepción del filósofo acerca del lenguaje y la comunicación en relación con el ser propio del ser humano, por más que aquí no hayamos podido profundizar al respecto, que «los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Ahí, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo, son la disposición afectiva y el comprender» a esta disposición afectiva es a lo que se refiere Heidegger cuando habla de angustia.

La angustia dice en *Introducción a ¿qué es metafísica?*<sup>160</sup> nos pone ante los límites de lo ente de tal manera que nos ofrece la posibilidad de pensar en el ser. La angustia a diferencia del miedo que siempre es hacia algo concreto, es decir, hacia algo ente, nos sumerge en una disposición tal que, a pesar de no tener objeto concreto, es decir, a pesar de no estar dirigida a ente alguno, sabemos, sin embargo, que *hay algo más allá*, Heidegger dice de ese algo que es *la nada*, pero a diferencia de lo pensado en la edad media cristiana y

---

<sup>159</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 179 y ss.

<sup>160</sup> Heidegger, *Hitos*, op. cit.,

heredado por la modernidad<sup>161</sup>, ese sentimiento de la nada no es una pura fantasía vacía que se debe abandonar lo antes posible<sup>162</sup>, sino la apertura de la posibilidad de pensar al ser.

La muerte en *Ser y Tiempo* funge la misma función que la angustia en la *Introducción a ¿qué es metafísica?*, también ella nos coloca ante los límites de lo ente y ante la posibilidad de pensar al ser<sup>163</sup>.

Pero el tiempo sólo acontece para el ser humano como historia<sup>164</sup>, la historia es lo único y lo primero que ubica al hombre en medio de la apertura de lo ente y, por tanto, ante la posibilidad de reconocer la diferencia, *coditio sine qua non* para poder intentar pensar al ser.

Si realmente existe un giro en el pensamiento heideggeriano es aquél que precisa y concreta el principio y el modo de ser histórico del ser humano ya no en la disposición afectiva y en la comprensión, sino en la comunicación<sup>165</sup>. El lenguaje es lo único y lo primero que le permite al ser humano estar en medio de la apertura de lo ente, por ello ser comunicativo y ser histórico son igual de antiguos, van unidos y son lo mismo.

Sólo también así se entiende la primacía de lo hermenéutico sobre lo fenomenológico, la emergencia del giro hermenéutico en la fenomenología. La aperturidad del estar-en-el-mundo, condición fenomenológica por antonomasia, tiene su principio y modo de ser en la condición ontológica de la comunicación, por ello, sólo donde hay lenguaje, hay mundo y sólo donde reina un mundo hay historia.

Pero lo mismo que con el tiempo, la comunicación no es ningún ente, por ello decíamos: el pensar ontológico de la comunicación no es ningún pensar acerca del que de

---

<sup>161</sup> Sobre todo a través del cartesianismo de Malebranche, quién antepuso a la famosa proposición sobre la que se construye el sistema cartesiano la frase "la nada no tiene proposiciones, pienso, luego existo" [Malebranche, Nicolas, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006.] y que, a pesar de todo, representa una figura señera de la metafísica de la modernidad si consideramos el hecho de que es precisamente a través de su filosofía que el cartesianismo se extiende a Inglaterra y que es allí donde se realizarán algunos de los más importantes aportes a la gnoseología moderna, mismos con los cuales Kant entró en diálogo para la construcción de su propio sistema.

<sup>162</sup> Esta es la base de la crítica heideggeriana a la lógica, que se limita a pensar únicamente lo ente y además, para la modernidad, ni siquiera lo ente como tal, sino tan sólo lo referente a la relación sujeto-objeto.

<sup>163</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., Segunda sección, Dasein y temporeidad, pp. 247 y ss.

<sup>164</sup> Cfr., Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., § 74.

<sup>165</sup> Lo cual no quiere decir que se abandone ni la disposición afectiva ni la comprensión como constitutivos fundamentales de la existencia del ser humano, sino que ambas, como ya lo indicaba en el § 34 de *Ser y Tiempo* encuentran su principio en el lenguaje.

lo pensado, sino lo pensado sobre el pensar mismo, lo pensado sobre la posibilidad del pensar.

*¿Qué significa, por tanto, pensar ontológicamente a la comunicación desde la filosofía de Heidegger? A partir de la filosofía de Heidegger, y ello resulta sumamente comprensible, se piensa ontológicamente a la comunicación como tiempo e historia. Esto es lo que podríamos concluir de nuestras presentes reflexiones, pero dado que con ello no agotamos, ni por mucho, lo referente al pensar ontológico de la comunicación ni tampoco a la interpretación de la obra que ahora nos ocupa para nuestras aclaraciones, donde debemos pensar la esencia de la poesía como ese decir puro en el que se realiza lo que acabamos de indicar, y que también forma parte de nuestro principio, sigamos adelante. Para ello retomemos allí donde la dejamos la interpretación heideggeriana de los lemas extraídos de la poesía de Hölderlin.*

A continuación Heidegger se dispone aclarar esa esencia del lenguaje que resulta imprescindible para comprender la esencia de la poesía y para ello se ocupa del tercer lema:

Mucho ha experimentado el hombre.

A los celestiales, a muchas ha nombrado,

desde que somos habla

y podemos oír unos de otros (IV, 343)<sup>166</sup>.

Este lema pertenece a «un esbozo largo y confuso sobre un poema inconcluso que comienza con el verso “Conciliador, tú que nunca has creído...” (IV, 162 ss. y 339 ss.)»<sup>167</sup>. Sobre estos versos el filósofo recupera en su reflexión lo siguiente:

Nosotros, los hombres, somos habla. El ser del hombre se funda en el lenguaje; pero éste sólo acontece verdaderamente por vez primera en el *habla*. Pero tal habla no es sólo una de las maneras en que se realiza el lenguaje, sino que el lenguaje sólo es esencial precisamente en cuanto habla. El resto de lo que solemos entender por

---

<sup>166</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 43.

<sup>167</sup> *Ibíd.*



“lenguaje”, esto es, un montón de palabras y reglas de la sintaxis, no es más que el plano aparente del lenguaje. Pero ¿qué significa aquí "habla"? Aparentemente el acto de hablar uno con otro sobre algo. En ese caso hablar proporciona el medio para acceder unos a otros. Pero Hölderlin dice: "Desde que somos habla y podemos oír unos de otros. Poder oír no es una consecuencia de hablar unos con otros, sino por el contrario el presupuesto que lo permite. Pero resulta que también el hecho de oír se encuentra ya en sí mismo orientado hacia la posibilidad de la palabra y tiene necesidad de ella. Poder hablar y poder oír son igual de originarios. Somos habla, y esto quiere decir que podemos oír los unos de los otros. Pero que somos habla también significa paralelamente que somos *un* habla. Ahora bien, la unidad del habla consiste en que en cada una de las palabras esenciales se pone de manifiesto eso uno y mismo en lo que concordamos y unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros mismo. El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir<sup>168</sup>.

Poder hablar y poder oír son igualmente originarios, a estas alturas, al recordar lo que se dijo sobre la posibilidad de arribar al campo abierto en el que lo ente se muestra al tener la predisposición de escuchar ya tendremos una idea clara de a lo que el filósofo se refiere, por ello dice, oír no es una consecuencia de hablar unos con otros, sino, por el contrario, la condición que lo permite. El fundamento del habla es la pertenencia del hombre al mundo es esa pertenencia lo que arriba al lenguaje y lo que significa propiamente ser hombre, hablar unos con otros sólo es posible principio y tiene sentido desde ese fundamento, hablar unos con otros no es, como se cree a menudo, el principio de la comunicación, sino su consecuencia.

La última cita apunta, además, otra cuestión fundamental. De acuerdo al sentido de la esencia señalado desde el comienzo del texto, dice Heidegger: "nosotros, los hombres, somos habla" ¿Cómo y por qué dice el filósofo que somos habla? Porque "el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo acontece verdaderamente por primera vez en el habla. El resto de lo que solemos entender por lenguaje, esto es, un montón de palabras y reglas de la sintaxis, no es más que el plano aparente del lenguaje". En este pequeño

---

<sup>168</sup> *Ibíd.*, pp. 43-44.

extracto Heidegger ha resumido el tema de nuestras reflexiones precedentes, es decir, las diferencias entre la aproximación óptica y el pensar ontológico de la comunicación. Óptica es aquella aproximación al plano aparente del lenguaje, mientras que el pensar ontológico se ocupa de la esencia de la comunicación ¿Cuál es esa esencia? Aquella que tiene que ver con el fundamento del ser del ser humano, es decir, el habla y ¿por qué? Porque el lenguaje sólo acontece verdaderamente y por primera vez como habla, el ser del hombre que es en el lenguaje no lo es en una determinación abstracta<sup>169</sup>, sino en el acto del habla, porque en el habla se pone de manifiesto lo que somos<sup>170</sup> (en cada caso, en cada evento, pues sólo allí somos verdaderamente), pues también se pone de manifiesto lo que el ente es en sí mismo y dado que nosotros somos en la medida en que damos noticia de nuestra pertenencia al mundo es en el habla donde lo uno y lo otro se manifiesta y realiza, donde lo uno y lo otro es. Así, lo abstracto nunca puede llegar a ser lo esencial, lo esencial es lo que acontece y el lenguaje sólo acontece como habla. El ser de cada uno se revela en el habla, pero quizás no de la manera en que tradicionalmente se entiende esto, porque el habla siempre cambia, lo que permanece, por tanto, es lo que siempre está cambiando, permanece en la

---

<sup>169</sup> En su biografía sobre Martin Heidegger, Rüdiger Safranski ha recogido, resumido y criticado posiciones reduccionistas al respecto, sin embargo, deja entrever una cierta esperanza metafísica en la lógica [cfr., Safranski, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, op. cit., capítulo segundo, pp. 41 y ss]. Por otro lado, y en la misma obra, Safranski recupera esta noción del ser en el habla en el trabajo de habilitación del, en aquel entonces, joven filósofo, sobre Duns Scoto (mencionado aquí al final de § 1), allí nos recuerda lo siguiente: «el misterio de la analogía, dentro del cual nos movemos ya en el simple contar, conduce directamente al misterio más portentoso: Dios. Guarda con todo lo que es la misma relación que la serie infinita de los números con las singularidades numerables, aunque en sentido literal, “innumerables”, de los entes. Las cosas son lo que son, y al mismo tiempo son de tal manera que sólo en forma análoga cumplen el contenido ideal del significado de nuestros conceptos (en el caso que nos ocupa, de los conceptos numéricos). Lo cual significa que las cosas son infinitamente mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos estrictos, e infinitamente diferentes de ello. De ahí saca Heidegger la conclusión, extraordinariamente importante para su filosofía posterior, de que a esta “estructura fundamental de la realidad en cuanto tal”, en la que “la homogeneidad y la heterogeneidad se entrelazan en una forma peculiar” (FS, p. 199), no puede adecuarse en grado suficiente un tipo de ciencia que se orienta por el ideal del concepto con un significado idéntico, unívoco; más bien, es adecuado con ella la “lengua viva” en la “peculiar movilidad de su significación” (FS, p. 278). Esta consecuencia seguirá siendo vinculante para Heidegger también en las fases tardías de la evolución de su pensamiento. Pues, aunque más tarde ya no use el concepto escolástico de analogía, sin embargo, se mantendrá firme en la persuasión de que el órgano correspondiente de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad, variedad de significaciones y también en su forma poética» [capítulo cuarto, p. 91]. Este párrafo puede resultar sumamente clarificador e interesante no sólo para el presente apartado, sino en general para el resto de las reflexiones, y quizás, sobre todo, para lo precedente.

<sup>170</sup> Al igual que en la lingüística de base estructural, Heidegger distingue diferentes niveles del lenguaje, eso sí, y de acuerdo con su concepción de lo esencial, inversamente proporcionales a los de la lingüística estructural. *Lenguaje, lengua, habla y decir* son los niveles que, de acuerdo a su grado de concreción, son más o menos esenciales.

inconmensurabilidad e inmensidad de lo que se manifiesta. Por ello en la comunicación se da la pertenencia del hombre al mundo (la historia) porque sólo...

Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece, y sólo desde entonces, puede exponerse a lo mutable, a lo que viene y se va; pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el “tiempo desgarrador” se ha desgarrado en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente. Somos *un* habla desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo<sup>171</sup>.

Como dijimos, esto último sólo puede ser entendido en el marco del pensamiento ontológico heideggeriano acerca del ser y del tiempo, del cual nuestras reflexiones son deudoras, sin embargo, la cita insinúa además algo que presume ser *inquietante* ¿qué quiso decir el filósofo con aquello de que sólo ante la presencia de algo que permanece puede el hombre exponerse a lo mutable? Al ámbito de esta pregunta pertenece lo inquietante de la interpretación heideggeriana del pensar ontológico de la comunicación como tiempo e historia, que determina su entendimiento acerca de la esencia de la poesía. Sigamos con sus reflexiones para intentar ver en ellas aquello a lo que aquí nos referimos.

Desde que somos habla el hombre ha experimentado muchas cosas y nombrado muchos dioses. Desde que el lenguaje acontece auténticamente como habla, los dioses llegan a la palabra y aparece el mundo. Pero nuevamente hay que decir que la presencia de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos. Y esto es tan verdad que es precisamente en nombrar a los dioses y en hacerse palabra el mundo en lo que consiste el auténtico habla que nosotros mismo somos<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 44.

<sup>172</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 44.

Por eso ser habla y ser histórico son lo mismo y con ello Heidegger supera la escisión de la metafísica (sobre todo la de la modernidad). Pero todo esto sólo puede hacerlo pensando de la siguiente manera:

Pero los dioses sólo pueden llegar a la palabra cuando ellos mismos empiezan a interpelarnos y nos ponen bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a semejante interpelación. Dicha respuesta nace siempre de la responsabilidad de un destino. Es sólo cuando los dioses llevan nuestro existir al lenguaje cuando podemos penetrar en el ámbito en el que se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos<sup>173</sup>.

Ciertamente esta aproximación supera a las propias de la metafísica tradicional de la modernidad, sin embargo, lo hace a un cierto costo. Por el momento sólo podemos, al igual que en el precedente apartado sobre la peligrosidad del lenguaje, pedir al lector que en adelante mantenga estas reflexiones presentes.

Por otro lado éstas anticipan lo que vendrá a continuación. Para tal propósito el filósofo se pregunta: «¿Quién lleva a cabo ese nombrar a los dioses? ¿Quién apresa en el tiempo desgarrador algo permanente y lo lleva a la palabra y a la permanencia?»<sup>174</sup> Con estas preguntas Heidegger cierra sus pensamientos sobre el tercer lema y abre las reflexiones al cuarto. Es sólo hasta éste donde se recuperará el objetivo de las aclaraciones y donde se hablará nuevamente sobre la poesía y los poetas.

Este cuarto lema

constituye el final del poema Memoria y reza así: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” (IV,63). Este verso arroja luz sobre nuestra pregunta acerca de la esencia de la poesía. Poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra. [...] El ser debe abrirse a fin de que aparezca lo ente. Pero justamente eso que permanece es lo pasajero. [...] Pero que eso permanezca es algo “confiado al cuidado y servicio de los que hacen poesía” (IV, 145). El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>174</sup> *Ibíd.*

que son. Este nombrar no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es en la medida en que el poeta dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es. Y de ese modo es conocido como ente. [...] El ser no es nunca un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas nunca se puede alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente. Y este libre ofrecimiento es fundación<sup>175</sup>.

Prácticamente hasta este punto -quizás un poco antes, justo donde cierra sus reflexiones sobre el tercer lema y abre las del cuarto- podríamos seguir las reflexiones de Heidegger sin introducir ningún cambio o por lo menos ninguno verdaderamente significativo, salvo quizás alguna aclaración o acotación ulterior, pues en sus reflexiones sobre la esencia de la poesía el filósofo a destacado, de la manera en la que a nosotros nos gustaría hacerlo, precisamente aquello que intentamos destacar respecto de la comunicación. Sin embargo, estas reflexiones abren paso a un punto en el que las mismas se alejan esencial y profundamente de las nuestras, al punto quizás de volverse contra puestas. Así el filósofo cierra la reflexión sobre este cuarto lema con las siguientes palabras:

Ahora bien, desde el momento en que los dioses son nombrados de modo originario y la esencia de las cosas llega a la palabra para que las cosas puedan empezar a brillar, en la medida en que esto es verdaderamente así, el existir del hombre se introduce en una sólida relación y se sitúa sobre un fundamento. El decir del poeta no es sólo fundación en el sentido de un ofrecimiento libre, sino también y en paralelo en el sentido de una firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento. Si entendemos esta esencia de la poesía, si entendemos que es fundación en palabras del ser, tal vez podamos intuir algo acerca de la verdad de aquella frase pronunciada por Hölderlin cuando ya hacía mucho tiempo que se había retirado lejos, bajo la protección de la noche de la locura<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 46.

Con ellas Heidegger ubica al poeta en el centro del proceso de humanización, pero el poeta y con él la poesía sólo pueden ocupar y cumplir los fueros de este privilegio por medio de lo que nosotros podríamos entender como enajenación.

Estas palabras anteceden a la reflexión del último lema con la que por fin queda aclarada la esencia de la poesía que descubre la obra de Hölderlin. El quinto lema reza así:

En amoroso azul florece con el  
techo metálico de la torre de la iglesia (VI, 24 ss.)  
Lleno de mérito, mas poéticamente, mora  
el hombre sobre la tierra. (v. 32 s.)<sup>177</sup>.

Lo que realiza y lleva a cabo el hombre lo consigue y merece por medio de su propio esfuerzo. “Más”, dice Hölderlin en dura contraposición con lo dicho, mas todo eso no toca la esencia de su morar en esta tierra, todo eso no alcanza el fondo de su existir humano. Pues éste, en su fundamento, es “poético”. Pero ahora estamos entendiendo poesía en el sentido del nombrar fundador que nombra a los dioses y la esencia de las cosas. “morar poéticamente” significa estar en presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de las cosas. “Poético” es el existir en su fundamento, lo que también significa que en cuanto algo fundado (fundamentado) no es ningún mérito, sino un regalo<sup>178</sup>.

Pero en este sentido, es decir, como un regalo, la poesía no puede ser aquello que inmediatamente después reclama el filósofo para ella:

La poesía no es mero adorno que acompaña al existir, no es sólo un pasajero entusiasmo ni un mero enardecimiento o entretenimiento. La poesía es el fondo que

---

<sup>177</sup> *Ibíd.*, pp. 46-47.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 47.

sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera “expresión” de un “alma cultural”<sup>179</sup>.

Porque entonces «la esencia de la poesía se inserta en esas leyes de las señales de los dioses y de la voz del pueblo que tratan de unirse o disociarse. El propio poeta se encuentra en medio de aquéllos -los dioses- y éste -el pueblo. Es alguien que ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese *Entre* que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. “Poéticamente mora el hombre sobre la tierra”»<sup>180</sup>.

Y así ese morar poéticamente del hombre sobre la tierra y el mérito de la poesía y el poeta se encuentran supeditados a lo trascendental, a lo suprahistórico, a lo suprahumano, entonces aquello que debía significar la más grande conquista y el mayor bien para el hombre terminan entonces por constreñirlo, por atarlo, por esclavizarlo nuevamente a la metafísica y con ello los prometedores augurios de los primeros compases de la reflexión se pierden como en aquella paradójica frase de Sloterdijk según la cual en «el estrecho sendero que conduce a la dignidad del sujeto universal, parece, sin embargo, conducir más hacia abajo que hacia arriba»<sup>181</sup>, porque parece que en este planteamiento Heidegger quisiera decirnos, “si la poesía es tan importante, ¿cómo entonces podría confiársele por completo al hombre! ¡No puede ser! Ésta debe tener su fundamento en el más allá”; pero entonces, ¿qué concepción de lo humano podría deducirse del tratamiento del filósofo? Ciertamente Heidegger como pocos otros se encargó de enfatizar la dignidad e importancia del ser humano contra los tratamientos reduccionistas (no por nada el filósofo es uno de los críticos más feroces de la antropología científica a la cual increpaba sus ansias por escudriñar qué es el hombre en detrimento y con velación para reflexionar sobre quién es el hombre<sup>182</sup>), de ello dan fe asimismo estas reflexiones sobre la esencia de la poesía, pero

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>181</sup> Sloterdijk, *El desprecio de las masas*, op. cit., p. 35.

<sup>182</sup> Así por ejemplo, dice Heidegger en el décimo apéndice a su *La época de la imagen del mundo*: «la antropología (en tanto interpretación científica (reduccionista) y por tanto hegemónica de lo humano en la modernidad) es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer

finalmente no le es confiado al ser humano, a pesar de su dignidad y especialidad, la autonomía y libertad para conducir sus propio fueros, pareciera como si cuando el hombre perdiera la noción de un algo trascendente este comenzaría a actuar bárbaramente, pero quizás el filósofo haya tenido muchas mayores razones y evidencias (sobre todo si se conoce el contexto en el cual vivió) para pensar de esa manera.

Así, aquello que prometía liberar al hombre y elevarlo por encima de sus ataduras metafísicas, aquello que en palabras del autor debía “al nombrar a los dioses y hacerse palabra el mundo” consistir “el auténtico habla que somos nosotros”, termina por constreñirlo y esclavizarlo aún más. De conformidad con las tres dimensiones destacadas en sus reflexiones preliminares sobre *Lógica*, aquello llamado a superar la metafísica de la subjetividad al dar cuenta de la inconmensurabilidad, inaprehensibilidad y riqueza a través de la multiplicidad de sus manifestaciones (es decir: aquello que nunca llega a ser una unidad dada y trascendente, sino una multiplicidad creada y recreada), tiene que, para llegar a ser verdaderamente esencial, dar cuenta de algo que subyace a esa multiplicidad (de eso “uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos”), como lo permanente, ante lo que el hombre ha de situarse previamente si ha de poder abrirse a lo histórico a pesar de que lo histórico, como ha reconocido el filósofo, sea lo *auténtico* y *propio* de la partencia del hombre al mundo, pues parece que el hombre es tan débil que necesita siempre de paliativos para no caer en la desesperación ante lo que siempre se mueve.

Por otro lado, el morar poético que liberaría al hombre en la creación al nombrar a los dioses y las cosas, sólo es esencial y creativo en segundo orden pues el mundo es el que se da al hombre y éste crea los nombres apropiados para el ente, porque “el ser no es nunca un ente... el ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente... La esencia de las cosas llega a la palabra para que las cosas puedan empezar a brillar”, por ello no debe de extrañarnos que para Heidegger la poesía no es ningún mérito, sino un regalo, el libre ofrecimiento de la esencia de las cosas, el eterno y auténtico mecenas del poeta.

Asimismo, y en gran medida por lo que ha precedido, y por último el lenguaje-comunicación que le permite al hombre ser lo que es, es decir, dar cuenta de su morar en el

---

propriadamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del *subjectum*? (para la noción de *subjectum* véase el apéndice 9 de la misma obra y La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” en el mismo volumen, pp. 157 y ss.)» Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 90.



mundo, lo más importante para sí, es una donación, un regalo, siempre tan sólo una respuesta y de ninguna manera una iniciativa ni siquiera en esa disposición para responder porque “los dioses sólo pueden llegar a la palabra cuando ellos mismos empiezan por interpelarnos y *nos* ponen bajo su interpelación”. Y cuando todo esto sucede así nos conducimos justo allí de donde las reflexiones pretendían alejarnos, a lo “indiferente”<sup>183</sup>. Por ello de esta manera, en la poesía entendida desde la filosofía de Heidegger, sólo podemos “prometernos a los dioses” o negarnos a ellos, pero este no es el tipo ni de poesía ni de promesa que estamos buscando.

En clara oposición a las aproximaciones reduccionistas, vulgares y vulgarizantes a lo humano, aquellas mismas que, como vimos, Heidegger se había preocupado por criticar, y de hecho con manifiesta referencia, en atención a tales sugerencias y dialogando con ellas, Peter Sloterdijk se preocupará asimismo por encontrar ese *topos* desde el que sea posible un acercamiento noble de lo humano, por ello dice en el *Extrañamiento del mundo*: «quisiera sugerir que quizás sea posible una antropología noble, si el estudio metódicamente vulgar (como el de la antropología tradicional o científica) de los hombres encuentra un camino para superarse a sí mismo en atención al más noble ejemplar de la especie humana»<sup>184</sup>. El filósofo de Karlsruhe encontrará ese senda perdida en la promesa:

En el núcleo de una antropología noble, encontramos una disciplina filológica que, para el intelecto vulgar, es *ipso facto* inconcebible: una lingüística del entusiasmo.

---

<sup>183</sup> Por ello el Dr. Haug nos previene contra esta actitud en *Filosofar con Brecht y Gramsci*, allí nos dice al respecto: «Heidegger nos advierte en "Was heisst denken?" ("¿Qué significa pensar?") mediante una frase aguda: "la ciencia no piensa". Después precisa: "no lo hace a la manera de los pensadores". No es que quiera simplemente devaluar la ciencia. Considera como un "mérito" de ésta el no pensar, ya que sólo así se puede introducir como investigación en un dominio de objetos. Esto arroja luz sobre el concepto de ciencia que sigue este filósofo. La reflexión sobre metas y caminos hacia ellas queda eliminada de una ciencia que se conciba así. Pero, ¿qué entiende por pensar a la manera de los pensadores? Heidegger define ese pensar mediante lo que le da a pensar. De aquello que debemos pensar, dice que es lo no pensado por todas las filosofías anteriores. "El origen esencial del ser del ente (de lo que es)". Tiene doble sentido decir que Nada de eso es representable. Rechazando el pensamiento que representa, Heidegger nos remite a una representación de la Nada: a un origen esencial que, según sus palabras, se nos escapa. Esta esencia ausente, ya que se nos escapa, permite única y exclusivamente "que señalemos hacia ella y al hacerlo nos señalemos nosotros mismos". "Este señalar es nuestra esencia"./ Después de haber entrado sin desearlo en la actitud reverente de personas que dan por sentado un sentido superior, que va más allá de sus horizontes y al que comienzan a subordinarse sin pensar, partiendo de una disposición profundamente arraigada en ellos, retomaremos a la pregunta: ¿Dónde hemos ido a parar? Este pensar a la manera de los pensadores habla abiertamente como un señalarse-a-sí-mismo, desde una montaña de arrogancia» [*Filosofar con Brecht y Gramsci*, disponible en línea en: <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009].

<sup>184</sup> Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 39.

Partiendo de la tesis de que el hombre es el animal que se predice, esta lingüística trata de actos verbales con los que los hombres anuncian hombres venideros. Esta fórmula hace patente que la autopredicación de la condición humana no debe ser entendida de manera solipsista, como sucede en un soliloquio, sino como *fait social*. Los hombres tienen noticia de lo que pueden ser mediante una corriente continua de presagios, designaciones y proclamaciones. Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto -también en los más eminentes tonos- hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización. Al penetrarse de la importancia de tales discursos, los individuos experimentan el impulso de, no sólo ser oyentes de la palabra, sino convertirse en sus autores. Desde siempre fue la humanización un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esta fuerza demiúrgica de la lengua la llamo promesa<sup>185</sup>.

A diferencia de la poética heideggeriana, donde los hombres o se prometen a los dioses o se pierden, en el acto poético del prometer de la lingüística del entusiasmo son los hombres quienes se promete a sí mismos (en perjuicio de los dioses). Sólo hasta aquí la noción de peligrosidad de Heidegger revela su auténtica significación y alcance y la comunicación rebela toda su riqueza. Puede ser que efectivamente con la comunicación el ser humano amenace y pierda finalmente al ser pero en dicho proceso puede también ganarse para sí.

La promesa no es más una donación, sino una conquista, y sólo conquista aquel que tiene el poder, por ello señala Sloterdijk que en un primer momento el héroe es el pionero psicológico de la cultura ¡y qué otra cosa es el héroe sino la figura representativa del poder humano!

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 40

El motor de la formación del Yo heroico es la total autoexaltación desde el total hundimiento en el océano del desamparo. [...] Los héroes son los pioneros psicológicos de la cultura; talan la jungla de la impotencia y la confusión. En retaguardia de los primeros héroes, fueron posibles hombres que, por vez primera, tenían la certeza de poder aprender, de manera rutinaria, lo que en su época es propio de las posibilidades humanas. [...] Por eso es siempre protagonista la heroicidad mítica: porque su razón de ser es la primera lucha contra una primera derrota<sup>186</sup>.

El ámbito de poder de la comunicación se rebela en toda su inmensidad y por ello mismo también en toda su peligrosidad, pues recordemos a Goethe quien decía acertadamente que: «cultivando nuestras virtudes cultivamos también nuestros defectos»<sup>187</sup>. En el acto del prometer es el hombre mismo quien se ubica al centro del proceso de humanización, pero también por ello desde ese momento lo que éste es, y lo que puede llegar a ser (para bien o para mal) es su responsabilidad, pues sólo allí el hombre prescinde de lo metafísico-trascendental (incluido él mismo, es decir, su subjetividad).

Por ello para Nietzsche (que se encargó de indicar una crítica a la metafísica cuyas consecuencias no son aún conmensurables), como recuerda Georg Brandes, el hombre es ante todo «un animal capaz de hacer y cumplir promesas»<sup>188</sup>.

(Nietzsche) ve la verdadera nobleza del hombre en el hecho de que puede prometer alguna cosa, responder de sí mismo, asumir una responsabilidad, porque el poder da también al hombre el dominio sobre las circunstancias exteriores y sobre las demás criaturas, cuya voluntad no es de tan larga duración como la suya<sup>189</sup>.

---

<sup>186</sup> *Ibíd.*, pp. 34-35. Vale la pena recordar aquí lo dicho arriba a propósito de las características de Hermes como dios poeta, héroe y mensajero de los dioses que, como dijimos, adelantan el sentido de futuras críticas a la poética heideggeriana, es decir, a la base de su hermenéutica fenomenológica.

<sup>187</sup> Goethe, Johann W., *Verdad y Poesía*, parte III, libro XIII, en: *Obras completas, tomo III*, Aguilar, México, 1991.

<sup>188</sup> Brandes, Georg, *Nietzsche, un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Sexto piso, Madrid, 2008, p. 45.

<sup>189</sup> *Ibíd.*

Habría que reflexionar muy seria y profundamente sobre esto último que Brandes adjudica a Nietzsche: sobre el alcance del poder y la responsabilidad, pero solo ello nos llevaría un trabajo más extenso que la totalidad del presente.

Retomando lo que aquí nos atañe. Un poco contra y por ello mismo con Sloterdijk, Brandes nos recuerda (algo incluso que podría poner en cuestión las afirmaciones precedentes) que la promesa se marca a sangre y fuego sobre los hombres y que depende sobre todo de la constitución y disposición la simpatía, antipatía o empatía de esa marca o con el fracaso o con la victoria.

Hay que recordar que la promesa no comporta solamente posibilidades positivas, en tanto compromiso, puede destruir y anquilosar; he allí desde nuestra interpretación de Hölderlin y Heidegger que tan peligrosa puede llegar a ser la comunicación.

En su sentido negativo la promesa es el sentimiento de deuda, es la génesis de la moral que impide al hombre vivir<sup>190</sup>, es decir, tener poder para manifestarse; y sólo le permite sobrevivir, para pagar<sup>191</sup>; la capacidad de prometer se vuelve contra el hombre: «Dios se ha sacrificado por el hombre, ha pagado por él en su propia sangre y en su propio cuerpo»<sup>192</sup> y por ello ha de quedarle eternamente *agradecido* (en deuda) o como bien decía Kierkegaard: «ocurre con estos benefactores lo mismo que con los sastres: “A cambio ellos matan a la gente con facturas por la creación”. Uno llega a deberles todo, aunque sin poder saldar la deuda»<sup>193</sup>. Es como si a nivel de la economía política el endeudamiento del tercer mundo hubiese tomado su modelo del mesianismo cristiano. Hoy día, parece, distinguimos

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p. 53. Igualmente Nietzsche desarrolla en *Aurora* algunas de las críticas más profundas y sugerentes respecto del sentimiento de deuda, sobre todo en su arista judeo-cristiana. «Ya San Pablo creía que era necesario un sacrificio para suprimir el profundo malestar de Dios por el pecado: y desde entonces, los cristianos no han dejado de desahogar sobre una *víctima* su disgusto por ellos mismos -¡es necesario que alguna cosa *buena* (aunque sólo sea *in effigie*) muera por *sus* pecados, ya sea el “mundo”, la “historia”, la razón, la alegría o la serena tranquilidad de otros hombres» [M, I, 94] -para las referencias a la obra de Nietzsche se siguen las abreviaturas estandarizadas, seguidas de un número romano que refiere el libro o capítulo, de ser el caso, y en números arábigos el aforismo en el que aparece la cita-. Este es el tipo de sacrificio, aunque de manera sumamente sutil, que sugieren las reflexiones de Heidegger.

<sup>193</sup> Kierkegaard, Soren, *Postscriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, Universidad Iberoamericana, México, 2008, p. 6. Igualmente en relación con nuestro tema, aunque en el ámbito particular de la literatura, el filósofo danés nos regala en la *Introducción al Postscriptum* algunas agudas y sugerentes reflexiones sobre la dimensión negativa de la promesa, allí nos dice que es siempre más interesante y prestigioso hacer una promesa que cumplirla. Desafortunadamente en nuestro trabajo estas reflexiones sobre la relación entre el acto de prometer y el acto a que dicha promesa hace referencia (al com-promiso) no podrán ir más allá de la pura mención, aunque con posteridad podrían constituir un apéndice del presente. *Ibíd.*, pp. 9 y ss.

sólo tímidamente la marca de la promesa por la inspiración y deseos de emulación de grandes hazañas; por el contrario somos invadidos por los estigmas del aleccionamiento doloroso, del fracaso que nos persuade de la temeridad<sup>194</sup>.

Aquí, dentro de la propia concepción antropológica nietzscheana, se puede encontrar una raíz profunda de lo que el autor llamó *el último hombre*, ese hombre aleccionado por el fracaso que, marcado negativamente (a la no acción), se convencerá (así mismo, por su interpretación de la evidencia) de que es mejor guardarse de cumplir o de hacer promesas, porque éstas com-prometen y, sobre todo en su sentido negativo, nos muestran lo que *verdaderamente* somos, nuestras limitaciones e incapacidades (en su representación negativa), y quién quiere que ello se le recuerde, en la promesa surge así el sentimiento de decepción, para con uno mismo cuando es incapaz de cumplirla y para con los demás cuando éstos son los incapaces, por ello también es el lugar donde da comienzo el sentimiento de la compasión y de la autocompasión, sentimiento, por ello, tan vilipendiado por Nietzsche. «El reverso de la compasión cristiana ante el sufrimiento del prójimo es el profundo recelo ante cualquier alegría, ante los goces producidos por todo lo que quiere y todo lo que puede»<sup>195</sup>.

Este último hombre será maestro (en su metafísica negativa<sup>196</sup>) de la generalización a nivel antropológico (universalidad y necesidad) de sus experiencias negativas, y por ello este sentimiento, como dice Sloterdijk, alcanzará en la modernidad cotas epidémicas.

---

<sup>194</sup> Con relación, aunque en otro ámbito, resulta sumamente sugerente y aleccionador el debate en tiempos del romanticismo alemán sobre la principal función de la tragedia alrededor de la persuasión para alejarse del vicio por medio de la compasión o la invitación a la emulación de grandes hazañas por medio de la admiración. Véase al respecto: Rohland, Regula y Vedda, Miguel (eds.), *La teoría del drama en Alemania 1730-1850*, Gredos, Madrid, 2004. El mismo Nietzsche desarrolló reflexiones a este respecto, en clara resonancia con sus antecesores y decidiéndose, como no podría ser de otro modo, por la segunda de las motivaciones cfr., M, IV, 240; asimismo, pero ya no sólo con relación a las artes escénicas sino a la estética romántica (para su autor una estética de la decadencia) en general cfr., NW y WA.

<sup>195</sup> M, I, 80. Igualmente pueden seguirse las críticas y atenderse las sugerencias que Nietzsche desarrolla en la misma obra, sobre todo cfr., aforismos: 79, 132-140 y 144: «Si nos dejamos ensombrecer por el lamento y el sufrimiento de los demás mortales, cubriendo así de nubes nuestro propio cielo, ¿quién soportaría las consecuencias de este eclipse? Justamente los demás mortales, lo que supondría añadir una carga más a las que ya padecen. Si nos convertimos en el eco de sus males y, si, más aún, estamos constantemente dirigiendo nuestros oídos a sus desdichas, nosotros no podremos ser para ellos ni *auxilio* ni *alivio* -a menos que aprendamos el arte de los dioses del Olimpo y nos *edifiquemos* a partir de entonces con las desgracias de los hombres, en lugar de ser infelices por ellas. Pero esto es demasiado olímpico para nosotros, aunque al disfrutar de la tragedia hayamos dado un paso adelante hacia ese canibalismo ideal de los dioses».

<sup>196</sup> En términos semejantes pero con relación y terminología marxista autores muy importantes como Theodor Adorno o el propio Dr. Wolfgang Fritz Haug se han encargado de recuperar y enriquecer el término de *Dialéctica negativa*, una dialéctica cuyo desarrollo y movimiento termina por anquilosar y constreñir todavía más al hombre. Así en el marco del primer *Seminario Internacional de Pensamiento Crítico*, el Dr. Fritz Haug

Pero no nos quedemos con este sabor amargo de nuestra primera prueba sobre la promesa. Indiquemos con las evidencias que hasta ahora están a nuestro alcance, sus posibilidades positivas, pero no como un paliativo sino como evidencias claras de su victoria.

Permítaseme para ello preguntar nuevamente: ¿en qué medida es también *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y de manera más general la ocupación de Heidegger de la poesía de Hölderlin, el resultado de una promesa?

Ciertamente, la metafísica de Heidegger puede resultar del todo chocante y reprehensible en su negatividad, pero la actitud vital y filosófica del autor se muestran, por otro lado, de conformidad con la confianza de poder llevar a cabo una gran tarea.

Así, para finalizar sus reflexiones sobre la esencia de la poesía, el maestro de Friburgo destaca lo siguiente:

Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero no en el sentido de un concepto atemporalmente válido. La esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado. Pero esto no significa que se adapte a dicho tiempo y a él se conforme por ser justamente el que ya existe. Por el contrario, es justamente en la medida en que Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía por lo que podemos decir que determina un nuevo tiempo. Es el tiempo de los dioses huidos y del dios venidero. Es el tiempo de *penuria*, porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero.

La esencia de la poesía que funda Hölderlin es histórica en medida suprema porque anticipa un tiempo histórico. Pero como esencia histórica es la única esencia esencial.

El tiempo es de penuria y por eso especialmente rico el poeta, tan rico, que muchas veces cuando rememora a los que ya han sido o aguarda tenazmente al que ha de venir ya sólo querría quedarse paralizado y dormir en ese aparente vacío. Pero se

---

se encargó de enfatizar las repercusiones negativas de esta dialéctica pasiva: «Formas en que la dialéctica permanente nos atrapa desde atrás», es decir, una dialéctica que no genera progreso (en el sentido de la dialéctica positiva, producto de una dialéctica interpretativa: de una interpretación del mundo con conceptos dialécticos), cfr., *Sobre la dialéctica del anticapitalismo*, disponible en línea en <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, existe versión impresa en la revista *Dialéctica*, aunque por supuesto son de extrañar las aclaraciones realizadas en el propio seminario; asimismo cfr., Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit.

mantiene firmemente en pie en la nada de esa noche. Desde el momento en que el poeta permanece de esta suerte, recluido en el mayor aislamiento y cumpliendo su determinación y destino en sí mismo, así es como consigue realizar en calidad de representante, y por eso de modo verdadero, la verdad para su pueblo<sup>197</sup>.

¡Que tanto no son estas palabras y halagos tanto para el poeta, que ha interpelado con su poesía, como para el filósofo, que ha atendido con sus reflexiones tal interpelación! Ciertamente el poeta se ha vuelto portavoz de la esencia de la poesía para su pueblo, pueblo del que el filósofo forma parte; y si en esos tiempos de penuria (el de Hölderlin) ha sido especialmente rico y tenaz el poeta como para captar esa esencia, no lo es menos el filósofo que la interpreta y recupera (y el que también experimentó tiempos de penuria).

El tiempo es de penuria porque es un tiempo de doble negación, dice el filósofo, es el tiempo de los dioses huidos y el tiempo del dios venidero. Nótese que Heidegger se guarda del plural en su prospectiva. Los dioses que se han ido, como en su interpretación del final de la metafísica en *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* y el dios que vendrá, como en la exhortación heideggeriana por la pregunta por el ser de su ontología.

Qué tanto, pues, no se sintió Heidegger prometido por y en la poesía de Hölderlin, baste a este respecto una anécdota que Rüdiger Safranski nos recuerda en su biografía de este *maestro de Alemania*:

En una lección de 1942 Heidegger interpretaba el himno de Hölderlin al Danubio titulado “El Ister”. Al manuscrito de la lección añadió una nota que falta en el texto impreso: “Himno al Ister”... nació en el aprisco de una lechería, situada en el valle del alto Danubio, cerca de la orilla del río junto a las rocas”.

¿Mitificación de sí mismo? En todo caso late allí el intento de atribuirse un origen del que sería grato proceder. Quiere orlar su nacimiento con el esplendor de Hölderlin en la Casa del Danubio, al pie del castillo de Wildenstein, debajo de Messkirch. Allí vivían los Heidegger en el siglo XVIII. La casa se mantiene todavía,

---

<sup>197</sup> Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 52.

y sus moradores relatan cómo el profesor venía una y otra vez de visita tocado con su boina<sup>198</sup>.

Puede ser que efectivamente los dioses sean los donantes de la comunicación, pero no en el sentido en el que Heidegger nos lo revela, lo mejor sería verlos como donantes involuntarios de órganos, ciertamente con ello nos dan la vida (al tiempo que ellos mismo la pierden, en el caso de los dioses quizás no sea tan inmediato, “las grandes noticias necesitan tiempo”, decía el hombre loco de la *Gaya ciencia*)<sup>199</sup>, regalo que igualmente vamos a perder, pero que depende de nosotros lo que vamos a hacer con él.

Parecería que con ello (como notó Nietzsche y más tarde Brandes) contraemos una deuda impagable, pero ello es sólo una apariencia, con el donante muere también la deuda, lo mejor para un muerto es el homenaje (tal como hizo Heidegger de su vida), y sólo se lo puede homenajear verdaderamente al hacer de aquello que nos confió algo digno de recordarse, de admirarse, de imitarse, de inspirar, lo mismo que aquél que con nuestras acciones intentamos homenajear.

Los griegos decían: llegar a ser lo que se es, pero esto sólo tiene ese valor positivo en una concepción aristocrática como la griega, para nosotros sería mejor decir: hacer algo, algo digno..., con lo que se es, porque ese “con” que puede ser también “de” nunca está dado y determinado, porque, como decía Nietzsche: «vivir es una *aventura*»<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Safranski, op. cit., p. 27.

<sup>199</sup> FW, III, 125.

<sup>200</sup> M, IV, 240.





## BIBLIOGRAFÍA

### *Primaria*

#### De Heidegger

Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005.

-, Hölderlin und das Wesen der Dichtung. En: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klosterman GmbH, Frankfurt am Main, 1996. pp. 33-48.

-, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Biblos, Buenos Aires, 2010.

-, Consideración preliminar y Segunda parte, capítulo sexto. En: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007. pp. 23-86 y 331-433.

-, *Lógica, la pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004.

-, ¿Qué es metafísica?, Epílogo a “¿Qué es metafísica?”, Introducción a “¿Qué es metafísica?”, De la esencia de la verdad y La doctrina platónica de la verdad. En: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.

-, *Ontología*, Alianza, Madrid, 2008.

-, El origen de la obra de arte, La época de la imagen del mundo, La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” y ¿Para qué poetas?. En: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2005

-, *Nietzsche*, Destino, Madrid, 2005.

-, párrafos: 1, 3, 6, 7, 13, 14, 15, 17, 19 y 20. En: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.

-, *La pobreza*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2006.

-, *¿Qué significa pensar?*, Terramar, La Plata, 2005.

-, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 2005.

-, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.

-, Parte introductoria. En: *Estudios sobre mística medieval*, FCE, México, 2003. pp. 13-26.

-, Primera parte y párrafos: 20, 22, 24, 25 y 30. En: *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México, 2006.

-, *Arte y poesía*, FCE, México, 2006.

-, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

- , *Aportes a la filosofía*, acerca del evento, Biblos, Buenos Aires, 2006.
- , *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007.
- , Introducción, Verdad y saber, El ser y el hombre, Dioses y Apéndice. En: *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002.
- , *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 2002.
- , *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2002.
- , *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002.
- , *¡Alma mía!*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- , *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986.
- , *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975.
- , *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- , *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008.
- , *Hegel*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- y Jaspers, Karl, *Correspondencia (1920-1963)*, Síntesis, Madrid, 2003.
- , Müller, M. y Welte, B., *Cartas*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- y Bultmann, Rudolf, *Correspondencia (1925-1975)*, Herder, Barcelona, 2011.
- , *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2009.
- , *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008.
- , *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Comares, Granada, 2008.
- , *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011.
- , *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011.
- , *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010.
- , *Camino de campo*, Herde, Barcelona, 2003.

#### Sobre Heidegger

Adorno, Theodor, La jerga de la autenticidad. En: *Obra completa*, 6, Akal, Madrid, 2005. pp. 395-496.

- Adrián Escudero, Jesús, *El programa filosófico del joven Heidegger*, Herder, Barcelona, en línea disponible en, <http://www.herdereditorial.com/media/1251/programa%20filosofico%20heidegger.pdf>, noviembre 2010.
- , *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.
- Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martín Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Faye, Emmanuel, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Akal, Madrid, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, Martin Heidegger y el significado de su “hermenéutica de la facticidad” para las ciencias humanas. En: *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001. pp. 71-80.
- , Martin Heidegger. En: *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996. pp. 246-260.
- , Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. En: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005. pp. 331-458.
- , *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- Gaos, José, Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger y Ortega y Heidegger. En: *Obras completas X*, UNAM, México, 1999.
- Grassi, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999
- , *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006
- , *Rethoric as Philosophy. The humanist Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980
- Habermas, Jürgen, Martin Heidegger. En: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2003.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger. La política del poema*, Trotta, Madrid, 2007.
- Leyte Coello, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006.
- Lukacs, Georg, El miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario. En: *El asalto a la razón*, Grijalbo, México, 1976.
- Haug, Wolfgang-Fritz, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Berlin u, Hamburg, 1996.
- , Angst/Furcht. En: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 1*, Hamburg, 1994. pp. 279-289.

Horkheimer, Max, Historia y Psicología y La función social de la filosofía. En: *Teoría crítica*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2003.

Jameson, Fredric, Las cuatro máximas de la modernidad. En: *Una modernidad singular*, Gedisa, Buenos Aires, 2004. pp. 23-86.

Moctezuma Perea, Isaac, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, reflexiones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk*, México, 2009. Presentada en la FES Acatlán, UNAM, para la obtención del título de licenciado en comunicación.

-, (2008), *Alcances antropológicos del anuncio de “la muerte de Dios” en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk*, en línea disponible en, <http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>, abril 2010.

Safransky, Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003.

-, Explicitud progresiva y *Air-condition*. En: *Temblores de aire*, Pre-Textos, Valencia, 2003. pp. 79-137.

-, Excursio 4. En: *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003. pp. 305-312.

-, El negocio de la ira en general. En: *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010.

Steiner, George, *Heidegger*, FCE, México, 2005.

Vattimo, Gianni, Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje. En: *Más allá del sujeto*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992. pp. 67-104.

-, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, México, 1987.

Xolocotzi, Ángel, *Facetas heideggerianas*, Los libros de Homero y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009.

## De Hölderlin

Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1990.

-, *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 2008.

-, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 2008.

- , *Empédocles*, Hiperión, Madrid, 1997.
- , *Emilia en vísperas de su boda*, Hiperión, Madrid, 1999.

### Secundaria

- Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI Editores, México, 1994.
- Aranzueque, Gabriel, *Ontología de la distancia*, Abada, Madrid, 2010.
- Aristóteles, *Poética* (edición trilingüe), Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- , *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
  - , *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
  - , *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
  - , *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
- Ayer, El positivismo lógico, FCE, Madrid, 1978.
- Bacon, Francis, *Novum organum*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*, El cuenco de La plata, Buenos Aires, 2010.
- Benítez, Laura y Robles, José Antonio, *Filosofía y sistema*, UNAM, México, 1992.
- y Monroy, Zuraya, *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, UNAM-FP, México, 2003.
- Bouerdieu, Pierre, *Sobre la televisión*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1985.
- , *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1982.
  - , *El mito del estado*, México, 1985.
  - , *Filosofía de las formas simbólicas I-III*, FCE, México, 1985, 1998.
  - , *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1997.
  - , *El problema del conocimiento I-IV*, FCE, México, 1993.
- Cioran, E. M., *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior*, Siruela, Madrid, 2008.
- Chomsky, Noam, *Ilusiones necesarias*, Prodhufi, Madrid, 1992.
- Dampier, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Tecnos, Madrid, 1992.

- Descartes, Rene, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
- , *Discurso del método*, Sarpe, Madrid, 1984.
- , *Reglas para la dirección del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1996.
- , *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- DeFleur, M. L. y Ball-Rokeach, S., *Teorías de la comunicación de masas*, Paidós, México, 1990.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- de Teresa, José, *Descartes*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.
- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ediciones Istmo, Madrid, 2000.
- Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, Editorial Lumen, Barcelona, 1988.
- Fernández, Clemente, *Los filósofos modernos I y II*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1976.
- , *Los filósofos del renacimiento*, BAC, Madrid, 1990.
- , *Los filósofos medievales I y II*, BAC, Madrid, 1979.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- , *Teoría de la acción comunicativa, I*, Taurus, México, 2002.
- Heine, Heinrich, *La escuela romántica*, Alianza, Madrid, 2010.
- , *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza, Madrid, 2008.
- Horkheimer, Max, *Observaciones sobre la antropología filosófica*. En: *Teoría crítica*, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 2003.
- , *Montaigne y la función del escepticismo*. En: *Historia, metafísica y escepticismo*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1995.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986.
- , *Las conferencias de París*, UNAM-IIF, México, 2009.
- , *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, UNAM, México, 1990.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, UNAM-FCE, México, 2005.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2008.
- , *Crítica de la razón práctica*, FCE, UAM y UNAM, México, 2005.
- , *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004.

- , *La religión dentro de los límites de la razón*, Alianza, Madrid, 2001.
- , *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *Filosofía de la historia*, FCE, México 2004.
- , *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Lacoue-Labarthe Philippe y Nancy, Jean-Luc, *El mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1986.
- Martín Serrano, Manuel, *Teoría de la comunicación*, UNAM-Acatlán, México, 1991.
- Mattelart, Armand, *La comunicación masiva en el proceso de liberación*, Siglo XXI Editores, México, 1976.
- McLuhan, Marshall, *La galaxia de Gutenberg*, Aguilar, Madrid, 1969.
- Moctezuma Perea, Isaac, (2008), *Respuestas nihilistas a la muerte de Dios y la transvaloración de Nietzsche*, disponible en línea en, <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/IP-respuestas-nihilistas-muerte-de-dios-y-transvaloracion-de-nietzsche.htm>, noviembre de 2010.
- , (2010), *Sobre algunas fuentes para la historia en la Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche*, disponible en línea en, <http://www.observacionesfilosoficas.net/sobrealgunasfuentes.htm>, noviembre de 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- , *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- , *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- . *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- , *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- , *Consideraciones intempestivas, I*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- , *Estética y teoría de las artes*, Alianza Editorial-Tecnos, Madrid, 2004.
- , *Sabiduría para pasado mañana*, Tecnos, Madrid, 2002.
- , *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003.
- , *Fragmentos póstumos, I*, Tecnos, Madrid, 2007.
- , *Fragmentos póstumos, IV*, Tecnos, Madrid, 2006.
- , *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001.



- , *Humano, demasiado humano*, I, Akal, Madrid, 2007.
- , *Humano, demasiado humano*, II, Akal, Madrid, 2007.
- , *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2003.
- , *Schopenhauer como educador*, Valdemar, Madrid, 2001.
- , *Aurora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- , *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- , *El pensamiento trágico de los griegos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- , *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- , *El paseante y su sombra*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- , *Nietzsche contra Wagner*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.
- , *Fragmentos póstumos sobre política*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- , *Escritos sobre retórica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- , *Poesía completa*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- , *Correspondencia, I*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- , *Correspondencia, II*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- , *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid, 2000.
- , *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2006.
- , *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- , *Poemas* (bilingüe), Hiperión, Madrid, 2007.
- , *Antología*, Península, Barcelona, 1988.
- , *El nihilismo*, Península, Barcelona, 2000.
- y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2006.
- y Rafael Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, Panamericana, Bogotá, 2000.
- Platón, *Diálogos, I-IX*, Editorial Gredos, Madrid, 2003-2009.
- Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.
- Sáiz Sáez, Ángel, *Platón, tres diálogos sobre retórica-comunicación*, UNAM, México, 2003.
- , *El arte-ciencia de la comunicación, La retórica de Aristóteles*, UNAM, México, 2003.
- , *Freire, comunicación y filosofía*, UNAM, México, 2003.

- Sloterdijk, Peter, *Si Europa despierta*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- , *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
  - , *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
  - , *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003.
  - , *El desprecio de las masas*, Pre-textos, Valencia, 2005.
  - , *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia, 2000.
  - , *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, Madrid, 2005.
  - , *En el mismo barco*, Siruela, Madrid, 2002.
  - , *El sol y la muerte*, Siruela, Madrid, 2003.
  - , *En el mundo interior del capital*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.
  - , *Esferas, I*, Siruela, Madrid, 2003.
  - , *Esferas, II*, Siruela, Madrid, 2003.
  - , *Esferas, III*, Siruela, Madrid, 2006.
  - , *Crítica de la razón cínica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
  - , *El árbol mágico*, Seix Barral, Barcelona, 2002.
  - , *Eurotaoismo*, Seix Barral, Barcelona, 2001.
  - , *Derrida, un egipcio*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2007.
  - , *Temperamentos filosóficos*, Siruela, Madrid, 2010.
  - , *Celo de Dios*, Siruela, Madrid, 2011.
  - , *El hombre operable*, en línea disponible en,  
<http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>, 2009.
  - , *De terror y de genes*, en línea disponible en,  
<http://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.html>, 2009.
  - , *Patria y globalización*, en línea disponible en,  
<http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html>, 2009.
  - , *Nietzsche, el hombre más independiente de Europa*, en línea disponible en,  
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijksobrenietzsche.html>, 2009.
  - y Finkielkraut, Alain, *Los latidos del mundo*, Amorrurtu, Buenos Aires, 2008.
- Vigny, Alfred, *Stello*, Editorial Gredos, Madrid, 2004.