

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas



La experiencia poética
como apertura y construcción de un mundo.

Tesis que para obtener el grado de Doctora en Filosofía

presenta

María del Rosario Mendoza Garza

Tutor: Dr. Luis Tamayo Pérez

Comité tutorial:

Dra. Mariflor Aguilar Rivero
Dr. Mauricio Beuchot Puente

Ciudad Universitaria

México 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.

Dedico este trabajo a mis hijos,

José Manuel,

Rodrigo y

Alejandra Cristina,

quienes con sus vidas, le han dado sentido a la mía.

Ellos me han enseñado que la experiencia hermenéutica enriquece de maneras insospechadas
la existencia.

Les agradezco a mis padres,

Eumelia Alicia Garza Guerra y José Fernando Mendoza Ramírez,
su apoyo permanente para seguir el camino de la búsqueda del conocimiento.

Les agradezco a mis abuelos,

Rosario Guerra Guajardo y Gilberto Crisóforo Garza Olivares,
María Estela Ramírez Alfaro y Fernando Mendoza Cuesta,
la herencia cultural que recibí de ellos a través de mis padres.

Les agradezco a Juan Manuel Espinosa Aranda y a nuestros hijos,

José Manuel, Rodrigo y Alejandra Cristina Espinosa Mendoza
su compañía durante el arduo sendero, brindándome siempre comprensión y apoyo.

Le agradezco a mi tía,

Nelly Mendoza Vera,

su generosidad y compromiso al conseguir para mi padre las únicas fotos que tenemos de mi abuelo, además de hacer posible que mi familia conociera la historia de sus ancestros, dando lugar a la reconstrucción de nuestro mito de fundación.

Le agradezco a mi tía,

Adriana Macías Ramírez,

su generosidad y comprensión al narrarme la historia del matrimonio de mis abuelos y su convivencia con ellos cuando era una pequeña niña, contribuyendo así al conocimiento de la historia de mi familia.

Les agradezco a los intelectuales y políticos de México, cuyo ejemplo paradigmático sería

Fray Alonso de la Veracruz, que hayan construido y defendido a través de la historia de nuestro país a la

Universidad Nacional Autónoma de México, a la

Facultad de Filosofía y Letras, y al

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología,

instituciones generosas que me brindaron la oportunidad de llevar a cabo esta investigación.

Le agradezco a la Profesora Soledad Anaya Solórzano la experiencia de lectura en voz alta de

la gran poesía escrita en español a través de su práctica magisterial cotidiana de la que tuve el privilegio de disfrutar.

Le agradezco al Dr. Luis Tamayo Pérez, generoso y brillante intelectual, su apoyo

incondicional para transitar por los difíciles “caminos de bosque” que Heidegger marcó con su pensar al seguir una estrella, brindándome su sabiduría desde la concepción de mi proyecto de investigación de maestría en 2001, año en que asistí a su Seminario de *Ser y tiempo*, hasta ahora, orientándome para dar solidez y congruencia a esta investigación doctoral.

Agradecimientos a mis profesores de Hermenéutica Filosófica

A la Dra. Mariflor Aguilar Rivero, brillante promotora de la filosofía contemporánea, quien me apoyo incondicionalmente para lograr llevar a término esta investigación con su conocimiento, juicio crítico y orientación, además de permitirme asistir a sus seminarios de posgrado durante varios años. También por la organización de las Cátedras Extraordinarias sobre Gadamer en donde encontré mi camino dentro de la Filosofía.

Al Dr. Mauricio Beuchot Puente, creador de una original propuesta filosófica contemporánea, quien con su juicio prudencial, generosidad y bonomía, ha sido un apoyo invaluable durante momentos críticos del desarrollo de este trabajo de investigación, y por ser el promotor constante de las Cátedras Extraordinarias y Coloquios sobre Hermenéutica.

Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz quien con su entusiasmo por la organización de las Cátedras Extraordinarias sobre Heidegger a las que convocó a los especialistas de varias instituciones, hizo posible que encontrara inspiración para reformular mi proyecto de investigación, así como sus comentarios sobre mi trabajo final.

Al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, su incondicional ayuda para aclarar diferentes conceptos hermenéuticos, además de mejorar notablemente con su agudo juicio crítico el contenido de esta investigación.

A la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera su apoyo como Tutora durante el desarrollo del proyecto inicial de mi investigación doctoral, así como su generosidad para integrar un Seminario de Estudios de Posgrado en donde me fue posible presentar los textos de la misma frente a mis compañeros José Eleazar Navarro, Jesús Carlos Hernández y Armando Haro, quienes los enriquecieron con su atenta escucha e inteligencia; también por su comprensión para permitir que mi proyecto cambiara cuando nos encontramos ante el hallazgo del Pensamiento Ontohistórico en Heidegger.

A la Dra. Adriana Yáñez Vilalta, su apoyo y generosidad como Tutora de mi investigación de maestría, quien siempre fue una filósofa-poeta durante sus Seminarios de Filosofía y Poesía.

A la Dra. Elsa Cross Anzaldúa, por brindarme siempre la visión poética del gozo de la vida entrelazada con la filosofía en cada una de las sesiones de sus Seminarios.

En vano hemos llegado,
hemos brotado en la tierra.
¿Sólo así he de irme
como las flores que perecieron?
¿Nada quedará de mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!

Ayocuan Cuetzpaltzin,
Las flores y los cantos, (In xochitl, in cuicatl).

(Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional, fol. 10 r.)¹



Mujeres nahuas, forjadoras de cantos. (Códice Florentino X.)²

“Hay volutas de diseño más complejo; adornadas con flores sobre sus bordes, simbolizan las palabras floridas (in xochitl, in cuicatl), aquellas que eran cantadas o recitadas durante fiestas”.³

¹ Miguel León Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Ed. Diana, México, 1994, p. 249-250.

² Op. cit., p. 201.

³ Op. cit., p. 13.

Rosa divina que en gentil cultura
eres, con tu fragante sutileza,
Magisterio purpúreo en la belleza,
enseñanza nevada a la hermosura.

Amago de la humana arquitectura,
ejemplo de la vana gentileza,
en cuyo ser unió naturaleza
la cuna alegre y triste sepultura.

¡Cuán altiva en tu pompa, presumida,
soberbia, el riesgo de morir desdeñas,
y luego desmayada y encogida

de tu caduco ser das mustias señas,
con que con docta muerte y necia vida,
viviendo engañas y muriendo enseñas!

Sor Juana Inés de la Cruz⁴

⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial Porrúa, México, 1989, p. 135.

abre la mano,
señora de semillas que son días,
el día es inmortal, asciende, crece,
acaba de nacer y nunca acaba,
cada día es nacer, un nacimiento
es cada amanecer y yo amanezco,
amanecemos todos, amanece
el sol cara de sol, Juan amanece
con su cara de Juan cara de todos,
puerta del ser, despiértame, amanece,
déjame ver el rostro de este día,
déjame ver el rostro de esta noche,
todo se comunica y transfigura,
arco de sangre, puente de latidos,
llévame al otro lado de esta noche,
adonde yo soy tú somos nosotros,
al reino de pronombres enlazados,

puerta del ser: abre tu ser, despierta,
aprende a ser también, labra tu cara,
trabaja tus facciones, ten un rostro
para mirar mi rostro y que te mire,
para mirar la vida hasta la muerte,
rostro de mar, de pan, de roca y fuente,
manantial que disuelve nuestros rostros
en el rostro sin nombre, el ser sin rostro,
indecible presencia de presencias ...

Octavio Paz,
*Piedra del sol.*⁵

⁵ Octavio Paz, *Obra Poética I (1935-1970)*, FCE, México, 1997, p. 232.

***La experiencia poética
como apertura y construcción de un mundo.***

Índice

Introducción..... 13

Capítulo 1

Un marco de referencia: el camino recorrido por Heidegger en la búsqueda del sentido

del ser..... 31

- 1.1 Primera estación, 1923: el estudio de la existencia humana..... 35
- 1.2 Segunda estación, 1927: Ontología Fundamental, Dasein. 38
- 1.3 Tercera estación, 1929: trascendencia fundamentadora, abismo. 57
- 1.4 Cuarta estación, 1936-1938: Pensamiento ontohistórico, Ereignis. 62
- 1.5 Quinta estación, 1938: la época moderna y la imagen del mundo. 73
- 1.6 Sexta estación, 1953: la pregunta por la técnica y das Gestell. 79
- 1.7 Séptima estación, 1962: se da el ser, se da el tiempo. 84

Capítulo 2

Un camino de bosque: el fenómeno del mundo y la posibilidad de su construcción. 96

- 2.1 El Dasein como ser-en-el-mundo (1927)..... 98
- 2.2 El mundo: trascendencia, proyecto, Dasein compañero (1928). 101
 - 2.2.1 Una exégesis de *De la esencia del fundamento*..... 102
 - 2.2.2 *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*. 131
 - Mundo, finitud, soledad*. (1929-1930). 131
 - 2.2.3 El problema de la esencia del fundamento en 1957. 135
- 2.3 El mundo: cooperterencia de cielo y tierra, divinos y mortales (1949). 136
- 2.4 El camino recorrido sobre el fenómeno del mundo..... 141

Capítulo 3

Un camino de bosque: el habla..... 143

- 3.1 El habla en *Ser y tiempo* (1927). 143
- 3.2 El habla en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936)..... 150
- 3.3 La Sigética en *Aportes a la filosofía* (1936/1938)..... 155
- 3.4 El habla en la *Carta sobre el humanismo* (1947)..... 156
 - 3. 4.1 La reflexión sobre el habla en los años cincuenta. 157

Capítulo 4

Un camino de bosque: el pensamiento poético..... 167

4.1 Construcciones que hacen posible el habitar: cultura, poema (1951). 169

4.2 Poetizar: construir inaugural. (1951)..... 199

4.3 La memoria y lo que esta por ser pensado como fuente del poetizar. 209

Capítulo 5

Integración de ideas: apertura, angustia y el pensar poetizante del primer inicio. 221

5.1 El mundo como una construcción que permite habitar. 225

5.2 La experiencia poética y la finitud. 226

Capítulo 6

Rainer María Rilke y su mundo..... 237

6.1 Esbozo biográfico..... 238

6.1.1 Encuentros decisivos en su vida. 241

6.1.2 Viajes. 246

6.1.3 La inspiración en Duino (1912)..... 250

6.1.4 La construcción de un mundo para Rilke. 252

6.1.5 Resurge la inspiración en el Torreón de Muzot (1922). 257

6.1.6 Enfermedad y muerte (29 de diciembre de 1926). 263

6.2 Coincidencia de ideas entre Rilke y Heidegger..... 264

6.2.1 Concordancias entre las *Elegías de Duino* y *Ser y Tiempo*. 266

6.2.2 Presencia de Rilke en la obra de Heidegger después de *Ser y tiempo*. 278

Conclusión..... 284

Bibliografía..... 289

La comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla “poética”.

Martin Heidegger⁶

⁶ *El ser y el tiempo*, traducción José Gaos, FCE, p. 181.

« *Holz* » [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»].

Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia.

Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.

Martin Heidegger⁷

⁷ *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, 2000, p. 9.

Introducción.

Desde tiempos inmemoriales la poesía ha sido considerada como una expresión privilegiada del habitar humano. Un ejemplo paradigmático de esta creencia generalizada es la obra de Homero, el poeta ciego que les dio forma literaria durante el siglo VII antes de Cristo, a *La Ilíada* y a *La Odisea*, poemas fundadores de la cultura occidental. Pero no sólo la cultura griega tiene a un poeta como su punto de partida. El *Poema de Gilgamesh*, la narración escrita más antigua de la historia y originaria de Sumeria, fue creada aproximadamente 2500 a. C., siendo esencial en el desarrollo cultural de Mesopotamia. Otro ejemplo de la importancia de los mitos que son poemas fundadores de civilizaciones lo constituye la leyenda del *Popol Vuh* de las culturas precolombinas de la zona maya quiché. Este último texto fue conservado por tradición oral hasta que fue escrito en quiché por un indígena utilizando caracteres europeos a mediados del siglo XVI, pero la antigüedad del contenido de su relato se remonta aproximadamente a 300 años antes del nacimiento de Jesucristo, de acuerdo con el estudio de un friso esculpido siglos antes de la llegada de los españoles que muestra a los personajes de dicha leyenda, y que se encontró en el sitio arqueológico denominado *El Mirador*,⁸ recientemente descubierto en Guatemala. Esos poemas dan cuenta de las diversas cosmovisiones que han acompañado el surgimiento de grandes civilizaciones y les han servido como mito del fundamento de su origen.

Dentro de este contexto, la tesis central de la presente investigación está constituida por la idea de que la poesía indica, aunque no de manera explícita, la forma en la cual, desde tiempos inmemoriales los seres humanos construyen su mundo, entendido este último como “entramado de significaciones”, que les permiten habitar mediante mitos de fundación. Este

⁸ Periódico *El Universal*, México, 8 de marzo de 2009.

trabajo se ocupará de brindar elementos de justificación de esta propuesta a través de la obra de Martin Heidegger, filósofo que durante el siglo XX revolucionó muchas ideas preconcebidas de la tradición.

En su primera gran obra, *Ser y tiempo*, escrita apresuradamente durante 1926 para cumplir un requisito académico (ser aceptado como profesor) y publicada en 1927, Heidegger indica que lo que motiva ese trabajo es contestar la pregunta: ¿cuál es el sentido del ser?⁹ Sin embargo, termina dicha obra reconociendo que ni siquiera se ha iniciado el camino para encontrar la respuesta a esa pregunta,¹⁰ pues todo el tratado se ocupó de describir como es la vida, cuales son los indicadores formales de la misma, los “existenciaros” que caracterizan al *Dasein*,¹¹ (estar ahí, ser ahí) y sin cuyo conocimiento no se puede pretender conocer el sentido del ser.

En la conferencia *Tiempo y ser*, que Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo en 1962 y que, de acuerdo con Jean Grondin, “se puede considerar con razón como punto final del camino del pensar de Heidegger”,¹² Heidegger hace un esfuerzo por definir, tanto al ser como al tiempo, sin utilizar ninguna referencia al ente. En dicha obra nos dice que “ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél —el ser— se deja

⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 1927, Traducción Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Segunda edición 2009, p. 21. La cita completa es: “Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. [...] La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional”.

¹⁰ Op. cit., p. 449. La cita completa es: “Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la “idea” del ser en general con los medios de la “abstracción” lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como la respuesta. Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo*. Si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse *después de la marcha*. El debate acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimido, porque ni siquiera se ha desencadenado”.

¹¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, traducido por José Gaos, primera edición en alemán, 1927. Primera edición en español 1951, p. 130. En el parágrafo 25 menciona que el *Dasein* es: “El “ser ahí” es un ente que en cada caso soy yo mismo”.

En la versión de Rivera, op. cit., p. 135, parágrafo 25, *Dasein*: “es el ente que soy cada vez yo mismo”.

¹² Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, España, 2da. edición, 2002, p. 152.

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”.¹³ Así, tratando de sortear las dificultades del uso de enunciados que no puede abandonar del todo, hecho del cual se lamenta al final de dicha conferencia, Heidegger establece en unos cuantos párrafos, ideas del tipo de aforismos, mezclados con fragmentos de algunas de sus famosas obras, cursos y conferencias, escritos entre 1927 y 1962, en donde se manifiesta que tanto el ser como el tiempo se dan, son dones, son regalías. Además, nos comunica la idea de destino asociada a estos dones que forman parte del elemento fundamental de su pensar a partir de 1936, *das Ereignis* (acaecimiento apropiador), cuya enunciación en esta conferencia incluye la copertenencia de ser y tiempo en su donación, el ser en cuanto presencia y al tiempo en cuanto ámbito de lo abierto.¹⁴ También establece en otro párrafo los rasgos distintivos del acaecimiento apropiador así como el papel del hombre como el que se percata del ser:

En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a este último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador.

Este pertenecer reposa en la reapropiación que caracteriza a dicho acaecimiento. Por ella está el hombre a él comprometido. Aquí reside el que no podamos poner ante nosotros el acaecimiento apropiador, ni como algo que se nos enfrenta, ni como lo que todo lo abarca. De ahí que el pensar fundamentante-representante corresponda tan escasamente al acaecimiento apropiador como el decir meramente enunciativo.¹⁵

Podemos apreciar así, mediante estas breves citas del cierre de la obra filosófica heideggeriana, que su gran preocupación por el pensar, por el pensar auténtico, tiene sus

¹³ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, 1962, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, p. 22.

¹⁴ Op. cit., p. 38. La cita completa es: “En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento [das Ereignis]*. Lo que esta palabra nombra, sólo lo podemos pensar ahora desde lo que se anuncia cuando se mira con ojo avizor al ser y al tiempo como destino y como regalía, allí donde ser y tiempo tienen su asiento y origen. A ambos, tanto al ser como al tiempo, los hemos llamado cosas o asuntos, cuestiones. La “y” entre ambos deja sin determinar su recíproca relación”.

¹⁵ Op. cit., p. 42.

raíces ontológicas en la imposibilidad humana de plantarse frente al acaecimiento apropiador para estudiarlo y conocerlo, pues está totalmente atravesado por él, está en él como parte protagónica. A partir de aquí, podemos considerar la razón por la cual Heidegger desconfiaba absolutamente del lenguaje proposicional y de los procesos lógicos, que expresa al final de esta conferencia.

Como parte de esta conferencia Heidegger mismo cuestiona algunas de sus ideas vertidas en otros textos con respecto al hombre como, por ejemplo, las relativas al espacio diciendo que “el intento, abordado en *Ser y tiempo*, parágrafo 70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener”.¹⁶

Dentro de este orden de ideas, podemos resaltar también la razón por la cual el pensamiento poetizante que este filósofo presenta en otras de sus obras, adquiere tanta significación. Este es el tema de la presente investigación, pues se profundizará en el estudio de cómo el poeta, el creador, llega a adquirir un estatus incluso superior al del filósofo dentro de la obra heideggeriana. Para muestra de esta idea presentamos un fragmento del poema, escrito en 1947, *Desde la experiencia del pensar*,¹⁷ que compara el papel del poeta con el del filósofo:

Wenn der Wind, rasch umsetzend, im Gebälk der
Hütte murrst und das Wetter verdriesslich werden
will ...

Drei Gefahren drohen dem Denken.

*Die gute und darum heilsame Gefahr ist in die Nachbarschaft
des singenden Dichters.*

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber.

¹⁶ Op. cit., p. 43.

¹⁷ Martin Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, 1947, Traducción Félix Duque, ABADA editores, Madrid, 2005, p. 23.

*Es muss gegen sich selbst denken, was es nur selten
vermag.*

*Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren.*¹⁸

Haciendo una breve exégesis de este fragmento poético de Heidegger, podemos empezar por interpretar el viento cambiante que hace crujir las vigas de la cabaña, como una metáfora de aquellos momentos en los que el *Dasein* se aproxima a su más auténtico poder ser, cuando se confronta con la angustia provocada por la nada (*Ser y tiempo*, “*El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.*”).¹⁹ En esos momentos de la existencia se presentan tres amenazas para el pensar. El primer peligro, que Heidegger califica como bueno y saludable, proviene de la cercanía del poeta cantor, quien representa una amenaza a la lógica. Sólo basta recordar que Platón recomendaba sacar de la polis a los poetas porque su decir no llevaba a la verdad como adecuación de los entes a su representación mental. Con esta idea nos damos cuenta de cómo el pensar está saludablemente amenazado por el decir poético. El segundo peligro para el pensar radica en

¹⁸ La traducción de este fragmento del mencionado libro realizada por Félix Duque es:

Cuando el viento, cambiando de repente, hace crujir gruñendo las vigas de la cabaña, y el tiempo tiende a enfoscarse ...

Tres peligros acechan al pensar.

El peligro bueno, y por ende saludable, es la vecindad del poeta cantor.

El peligro maligno, y por ende el más agudo, es el pensar mismo. Éste ha de pensar contra sí mismo, algo de lo que sólo raras veces es capaz.

El peligro debido a una mala constitución, y por ende desordenado, es el filosofar.

¹⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 202-207. Una cita de estas páginas sería: “Cuando interpretamos ontológico-existencialmente la desazón del *Dasein* como aquella amenaza que lo afecta viniendo desde él mismo, con ello se afirma que siempre la desazón sea comprendida en este sentido en la angustia fáctica. La manera cotidiana como el *Dasein* comprende la desazón es el cadente darse la espalda, que “atenúa” el no-estar-en-casa. Pero la cotidianidad de este huir muestra fenoménicamente que la angustia pertenece, como disposición afectiva fundamental, a la constitución esencial del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, jamás consiste en estar-ahí, sino que, también ella misma, es en uno de los modos del *Dasein* fáctico, es decir, en la disposición afectiva. El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del *Dasein*, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.*”, pp. 207-208.

su propia incapacidad de salirse de su ámbito de enunciación. Eso es lo más difícil de lograr, por lo que el ser humano puede seguir para siempre atrapado por la dinámica de creerse dueño de lo verdadero. El tercer peligro que denuncia Heidegger está relacionado con el estudio que llevó a cabo durante toda su vida: de cómo la filosofía sentó sus bases en considerar al ser como ente, olvidando las ideas de filósofos como Anaximandro, Heráclito, Parménides, relativas a la diferencia entre ser y ente. Por eso menciona que la filosofía tiene mala constitución, o sea, que está fuera de orden lógico al equivocarse desde el fundamento, desde la raíz.

De esta forma, indicando la pregunta inicial de la filosofía de Heidegger sobre el sentido del ser en 1926, y lo que enunció, muy a su pesar,²⁰ en su conferencia de 1962, con respecto al ser, al tiempo, al acontecimiento apropiador y al pensar lógico enunciativo, que no alcanza a expresar del todo lo que se pretende comunicar en esa conferencia, damos un marco de referencia a la búsqueda emprendida por esta investigación.

Las ideas de Heidegger presentadas en *Ser y tiempo* sobre la analítica existencial revelaron al *Dasein* como una apertura hacia infinitas posibilidades. Esa situación es parte de la facticidad de la vida, del estado vital sin fundamento que resulta insoportable y se manifiesta con la angustia. Pero como resulta imposible vivir permanentemente en ese estado de angustia, el ser humano, como poseedor de la manifestación del ser, y tomando como morada al lenguaje, construye basamentos, construye cosmovisiones, construye mundos entendidos como horizontes de inteligibilidad, que le permiten la existencia.

El ser humano, al experimentar la creación poética como pensamiento privilegiado que lo aproxima a su más auténtico poder ser, puede hacer surgir de sí mismo nuevas posibilidades de sentido y significación a través de la construcción, entendida como espacio

²⁰ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit., p. 44.

para habitar, de un mundo que le permita existir sin un fundamento predeterminado. Si el lenguaje es la casa del ser, hablando metafóricamente, cuando se abren rendijas o ventanas en esa casa, cuando lo que aún no ha sido nombrado, lo que apenas es vislumbrado a través de las rendijas, puede aparecer, se brindan las posibilidades de la construcción, de la poiesis.²¹ Las rendijas de esa casa se presentan expuestas a través del lenguaje poético. La experiencia poética es la construcción de un mundo, que no será eterno, pero que nos cobijará durante el tránsito de la apertura existencial.

Si consideramos que nuestro modo de ser fundamental, desde el punto de vista de la Hermenéutica Filosófica, es comprendernos e interpretarnos a nosotros mismos continuamente, entonces, toda narración, ya sea científica o literaria pasa por el mismo problema de falta de firmeza definitiva en sus contenidos epistemológicos últimos.

Desde el punto de vista heideggeriano, la certeza no tiene sentido, no tiene soporte ontológico en un *Dasein* atravesado por la finitud. Si el ser humano permanentemente se está reinterpretando a sí mismo y a su mundo, continuamente está generando nuevas versiones de sí mismo y de lo que lo rodea. Lo mismo ocurre en el ámbito científico, pues a partir del cambio provocado en la Filosofía de la Ciencia por la obra de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*,²² la verdad científica se ha aceptado como una forma de convención social en donde los especialistas en cierta área del conocimiento la generan mediante sus trabajos y fijan las normas para su superación, estableciendo así una comunidad epistemológica. De la misma manera, en el ámbito de las ciencias sociales ya no se pretende

²¹ Cabe resaltar que para los griegos la poiesis incluía también a la techné, como nos lo indica Heidegger en el siguiente fragmento de *La pregunta por la técnica*: “En primer lugar, τέχνη (techné) no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La τέχνη (techné) pertenece al traer-ahí-delante, a la ποιήσις (poiesis); es algo poiético. [...] La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la ἀλήθεια (alétheia), la verdad.”, M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Primera edición en español 1994, Ediciones del Serbal, España, pp. 15-16.

²² T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

alcanzar la verdad como adecuación. Consciente o inconscientemente las pretensiones de verdad se han convertido, durante el siglo XX, en pretensiones de aumentar la claridad, de comprender un poco mejor, pero ya sin el afán anterior de alcanzar el dominio absoluto propio de la certeza.

Si el estudio que emprendió Heidegger en *Ser y tiempo* sobre las características ontológicas, los existenciales del ser humano,²³ lo llevó a establecer que el *Dasein* tiene que interpretarse a sí mismo todo el tiempo, podemos pensar que la poiesis (ποίησις) deja de ser mero adorno o actividad refinada, para pasar a ocupar una posición protagónica en la formación de la identidad entendida como auto-interpretación.

Siguiendo este orden de ideas, Gadamer hace referencia a esta nueva posición del lenguaje frente a los estudios filosóficos en su obra *Verdad y Método I*, manifestando:

La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. En relación con esto está también el que el lenguaje y los conceptos de la interpretación fueran reconocidos como un momento estructural interno de la comprensión, con lo que el problema del lenguaje en su conjunto pasa de su anterior posición más bien marginal al centro mismo de la filosofía.²⁴

La presente investigación se adhiere plenamente a esta idea gadameriana de que el nuevo centro de la filosofía es el lenguaje, y la poesía pasa de ser un mero objeto artístico a participar de la constitución estructural de lo humano por formarse a partir de auto-interpretaciones a través del tiempo. No podemos afirmar que a partir de Heidegger y Gadamer los problemas filosóficos que generó esta nueva posición del lenguaje dentro de las humanidades están resueltos o suficientemente estudiados. Sin embargo, los interesados en la

²³ Existenciales del *Dasein*: “Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del “ahí”, el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, son el “encontrarse” y el “comprender”. El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido”. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 179.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, Novena edición, pp. 378-379.

Hermenéutica Filosófica tenemos nuevos elementos sobre los cuales fundamentar nuestros trabajos. En la mencionada obra, Gadamer fija su posición frente a las siempre borrosas fronteras de las partes estructurales de la interpretación humana:

Sin embargo, nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de aplicación. [...] pensamos [...] que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación...si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.²⁵

De esta forma, la comprensión de los textos filosóficos también se inscribe dentro del proceso hermenéutico propuesto por Gadamer. No resultaría posible comprender e interpretar un ensayo filosófico sin incluir dentro de este proceso una aplicación de ese texto para la situación del que interpreta. Todos los esfuerzos por separar la aplicación de la interpretación de un texto del proceso global estarían forzando una situación, en donde resultaría prácticamente imposible eliminar o ignorar la influencia de la aplicación a la vida del intérprete, en la comprensión e interpretación del contenido del mismo. Asimismo, Gadamer también aportó nuevos enfoques a la forma en que podemos esperar legitimar los conocimientos filosóficos, como nos lo expresa Mariflor Aguilar en la introducción del libro *Entresurcos de "Verdad y Método"*, en donde afirma:

“el bien y la verdad no son dados desde fuera sino contruidos y [...], los problemas centrales de la filosofía se tendrán que resolver comunitariamente, vía consenso o disenso, pero siempre en conversación con otros”.²⁶

²⁵ Op. cit., pp. 379-380.

²⁶ Sobre las aportaciones de Gadamer nos dice la autora: “es creador de una propuesta hermenéutica que incorpora dos aspectos que la hacen resonar fuertemente en las humanidades y en los estudios de ciencias sociales y filosofía de la ciencia: por un lado, se sitúa en el giro lingüístico, o sea, toma en cuenta el lenguaje como eje de su reflexión, lo que implica por lo menos dos cosas: que el bien y la verdad no son dados desde fuera sino contruidos y, segunda, que la racionalidad monológica es desplazada por la dialógica, es decir, los problemas centrales de la filosofía se tendrán que resolver comunitariamente, vía consenso o disenso, pero siempre en conversación con otros”. La autora hace referencia en esta cita a Javier Muguerza en su libro *Desde*

Detrás de los conflictos sociales de los pueblos y de sus interminables guerras se puede fácilmente apreciar la angustia por la auto-afirmación, por la auto-interpretación, por la necesidad de narrarse a sí mismo una genealogía de origen y un futuro posible. Esta angustia es la que Heidegger estudia en *Ser y tiempo*. Sobre este punto nos comenta Dreyfus,²⁷ el autor de un elocuente comentario sobre dicha obra:

Entonces, la fenomenología hermenéutico-trascendental no busca sencillamente explicitar la estructura general del ser auto-interpretador; se atribuye estar forzando la aceptación de una verdad sustantiva acerca de los seres humanos. El ser humano no sólo es una interpretación en toda su extensión, de modo que nuestras prácticas jamás podrán estar basadas en la naturaleza humana, ni en la voluntad de Dios, ni en la estructura de la racionalidad, sino que esta condición del hombre es de un desarraigo tan radical que todos los humanos sentimos profundamente nuestra desazón o perturbación (*unheimlich*), es decir, tenemos la sensación de que jamás podremos sentirnos cómodos en este mundo. Según Heidegger, por esto es que nos sumimos tan completamente en la tarea de tratar de sentirnos cómodos y seguros. Las actividades conformistas, cotidianas, en que los seres humanos buscan darle un significado más estable a sus vidas, son para Heidegger la revelación de su evasión y fuga motivada por la comprensión preontológica que cada ser humano tiene de sí mismo al descubrir su profunda falta de fundamento.

De acuerdo con este análisis, las actividades en que los seres humanos buscan darle un significado más estable a sus vidas, tratan de encubrir la angustia concomitante a este desarraigo tan radical.

Resulta importante considerar algunas de las aportaciones de los discípulos de Heidegger en cuanto a sus ideas para ampliar las posibilidades de interpretación de su analítica existencial, más allá de los límites expresados en 1927. Por tal razón haremos dentro de esta investigación algunas referencias a la obra de Hans-Georg Gadamer en el ámbito de la Hermenéutica Filosófica pues, además de seguir continuando el desarrollo de las

la perplejidad, México, FCE, 1990, p. 101. Mariflor Aguilar, Coordinadora, *Entresurcos de "Verdad y Método"*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Paideia, p. 8.

²⁷ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, MIT Press, 1991, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996, p. 41.

ideas de su maestro con respecto a la concepción humboldteana del lenguaje como apertura y creación de mundos, añade nuevas dimensiones en donde el diálogo y la conversación adquieren relevancia fundamental, como lo expresa Mariflor Aguilar.²⁸ A manera de breve muestra de sus aportaciones presentamos esta cita de Gadamer, en donde se destaca la idea de las diferentes articulaciones que permiten otras lenguas para la creación de mundos:

En verdad el pensar siempre está aliado con la lengua realmente hablada. Ella nos ofrece nuestra experiencia del pensar y esto se aplica de hecho a todas las lenguas habladas. Esto se observa por ejemplo en el especial interés que Heidegger mostró por el japonés y el chino, porque como lenguas habladas también han encontrado sus propias posibilidades de articulaciones conceptuales y nos permiten tal vez entrever futuras experiencias del pensar.²⁹

De esta forma, el japonés y el chino nos abren a otras posibilidades de comprensión e interpretación, a otras formas de ser un humano, del mismo modo que en su momento lo fueron -y ojalá lo sigan siendo- las lenguas mesoamericanas.³⁰ La articulación de las concepciones del mundo en sus infinitas combinaciones es el resultado de la fuente inagotable de la posibilidad de ser un humano enfrentado a su finitud, de ser un pro-yecto arrojado que se plasma en el lenguaje y tiene gran profundidad ontológica, pues como indica Mauricio Beuchot, “la metáfora guarda una fuerza intuitiva anterior al lenguaje literal, al lenguaje de la filosofía y de la ciencia. Con ello el lenguaje poético tiene más poder evocador de la realidad y del misterio que los otros. Y de esa manera, puede ser una buena base para

²⁸ La cita completa de la introducción a esa obra es: “Dice Cristina Lafont que Gadamer continúa la concepción humboldteana y heideggeriana del lenguaje como apertura o creación de mundos pero añade la dimensión comunicativa que en Heidegger permanece como una abstracción, como “ente intramundano que tiene al discurso (Rede) como fundamento ontológico existencial””. Mariflor Aguilar, Coordinadora, *Entresurcos de Verdad y Método*, op. cit., pp. 21-22.

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, España, 2002, “Heidegger y el lenguaje”, pp. 317-318.

³⁰ Cfr. Carlos Lenkersdorf, *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Editorial Siglo XXI. 1era. Ed. 1996. 4ta. Ed. 2005, México. También, *Tojolabal para principiantes: lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, 2da. Edición 2002, México.

construir la metafísica”.³¹ Siguiendo este orden de ideas podemos mencionar que durante el siglo XX gran número de pensadores enfocaron sus esfuerzos al estudio del decir poético hermanado al decir filosófico. En el lenguaje poético se manifiesta claramente cómo lo enunciado en las palabras contiene un sentido más allá de las mismas. Esta característica del lenguaje poético se presenta también en todo lo que expresamos. Sobre esta característica hermenéutica del lenguaje nos dice Grondin:

[...] sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de la universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, de aquella concepción procedente de Agustín y pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. [...] Para la hermenéutica, el enunciado es algo secundario, un derivado, para decirlo en el lenguaje un poco exagerado de *El Ser y el Tiempo*. El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. [...] se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. Sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal.³²

Resumiendo lo antes expuesto en esta introducción, la tesis central de la presente investigación está constituida por la idea de que la poesía indica, aunque no de manera explícita, la forma en que desde tiempos inmemoriales los seres humanos construyen su mundo, entendido este último como “entramado de significaciones” que otorgan sentido a su existencia.

Dicha tesis será sustentada utilizando elementos de la Hermenéutica Filosófica contemporánea, principalmente a través de la obra de Martin Heidegger. Los motivos para

³¹ Mauricio Beuchot, *El ser y la poesía, El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 123.

³² Jean Grondin, op. cit., p. 16.

estudiar con detalle la obra heideggeriana para sustentar la tesis de esta investigación se orientan por las siguientes reflexiones:

- La Ontología Fundamental de Heidegger, y en general, la pregunta por el sentido del ser, no puede ser formulada por los medios que pone a disposición el juicio proposicional. Por lo tanto es necesario recurrir a otras formas de uso del lenguaje (poesía) para indicar, indirectamente, eso que denominaba Heidegger el asunto mismo del pensar, como veremos en los siguientes capítulos.
- La experiencia poética es un modo de ser del *Dasein* y en general del ser humano, que muestra relaciones de sentido que quedan ocultas para otras experiencias (básicamente las experiencias con objetos).

El modo de ser del *Dasein* en cuanto al habla, así como la imposibilidad de estudiar mediante juicios ese modo de ser, nos obliga a seguir un camino, un método, similar al que siguió Heidegger para hacerlo, pues estas dos tendencias se entremezclan constantemente, dificultando todo intento de análisis del mismo.

Otro de los obstáculos intrínsecos al estudio del *Dasein* radica en que el que pretende estudiarlo, analizarlo, está también profundamente involucrado, está totalmente inmerso en lo que Heidegger denominó entre 1923 y 1924 facticidad, y más adelante, a partir de 1936, *Ereignis*, acontecimiento apropiador, sin posibilidades de distanciarse.

La obra de Heidegger sirve de fundamento a la tesis porque ilustra cómo, si queremos estudiar el habitar humano, es prácticamente imposible no hacerlo mediante la poesía. Además, se tiene que recurrir a estudiar qué tipo de sentido es el que devela la poesía, ya que la existencia del ser humano y la experiencia poética están íntimamente entrelazadas y ningún juicio proposicional alcanza para develar totalmente su misterio. El lenguaje proposicional no nos puede dar cuenta en qué consiste ese sentido del ser. Es por ello que se hace necesario

volver a la poesía y a la existencia, en donde ambas se van a entremezclar, pues al nacer los seres humanos los acoge un mundo proyectado por la tradición de la generación que los antecede: reciben un nombre, un lenguaje y una cultura que los cobija.

El texto se abre representando, metafóricamente, a un bosque, constituido por las principales obras de Heidegger orientadas a explorar el sentido del ser, delimitando así el campo en estudio y generando, asimismo, un marco de referencia del surgimiento de sus ideas. Posteriormente, exploraremos “tres caminos de bosque” en la acepción que brinda Heidegger de dicha frase, misma que aparece como epígrafe de este trabajo de investigación, dentro de los linderos del bosque, que terminan abruptamente: uno, en cuanto al fenómeno del mundo, otro en cuanto al habla y un tercero en cuanto al pensamiento poetizante. Una vez recorrido el bosque, integraremos los hallazgos en un capítulo que servirá de crisol de las ideas expuestas. Finalmente, nos acercaremos a la vida y obra de un poeta que sirvió de inspiración para el propio Heidegger, Rilke, para contrastar los hallazgos que nos brindó la Hermenéutica Filosófica en esta investigación con su experiencia vital y sus textos poéticos. A continuación se realizará una breve descripción de los capítulos de la presente investigación a manera de presentación inicial.

Siguiendo la metáfora mencionada en el párrafo anterior, el primer capítulo está dedicado a considerar el bosque completo, y brindar al lector una visión general de la obra heideggeriana que le permita ubicar la aparición de algunas de las principales ideas relacionadas al ser y al ser humano, dentro de un contexto que contenga las fechas de elaboración o publicación de las mismas. El objetivo de esta tarea es generar un marco de referencia para evitar confusiones con respecto a palabras que Heidegger utilizó a lo largo de su vida con distintos significados, por ejemplo, *das Ereignis*, (que tiene varias acepciones

entre 1936 y 1962), así como del contenido de la conferencia que brindó en 1962, *Tiempo y ser*,³³ en donde, a pesar de desconfiar profundamente del pensamiento enunciativo, intenta describir a sus oyentes cómo y porqué, “Se da el ser, se da el tiempo”. Dentro de este capítulo se lleva a cabo una breve descripción de lo que Heidegger denominó indicadores formales y que le sirvieron para cuestionar radicalmente al pensamiento enunciativo. Posteriormente, destacaremos algunas partes de la Ontología Fundamental contenida en *Ser y tiempo* (1927) y su transformación hacia el Pensamiento Ontohistórico en *De la esencia del fundamento* (1929) y *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (1936-1938) (publicado hasta 1989 al conmemorar el centenario del nacimiento de Heidegger). La presentación de estas ideas tiene también como objetivo brindar antecedentes que hagan posible llevar a cabo una exégesis de algunos de sus textos de la década de los años cincuenta, en donde el pensar poético y el de los filósofos presocráticos, se estudian con profundidad.

En el segundo capítulo se explora un camino de bosque, en el sentido mencionado por Heidegger con esta frase, en donde se presentan distintas perspectivas con respecto al fenómeno del mundo. En primer lugar, se exponen algunas de las ideas expuestas en *Ser y tiempo* (1927) con respecto al mundo y a la mundaneidad. En segundo lugar, se explora con detalle el texto *De la esencia del fundamento* (1928), en donde con gran complejidad, se redefine la trascendencia, el surgimiento del mundo como proyecto y la manera como se configura. Finalmente, se explora la forma en que en el texto *La cosa* (1949), con gran sencillez, se redefine el mundo, a través de la Cuaternidad (los mortales, los divinos, el cielo y la Tierra en copertenencia), siguiendo el afán de este filósofo por tratar de eliminar el engañoso lenguaje enunciativo y privilegiando al decir poético. Como resultado de esta exploración, se considera una nueva manera de redefinir poéticamente al mundo.

³³ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, 1962, op. cit.

El tercer capítulo está dedicado al camino de bosque que explora el habla. En primer lugar, se mencionan brevemente las definiciones que nos brinda Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) con respecto al habla como uno de los existenciales, y al lenguaje como su correlato dentro del mundo. Se explora la idea de que sólo puede oír el que tiene capacidad de callar. Se revisa el silencio como parte de la renuncia a hablar. En segundo lugar, analizamos brevemente lo que propone en su texto *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1935-1936) con respecto al don que significa para el ser humano poseer el habla, el lenguaje y a la poesía, así como la peligrosidad que implica su posesión. En tercer lugar, nos detenemos brevemente en sus ideas sobre el silencio configuradas en un fragmento de su texto *Aportes a la Filosofía* (1936-1938). Finalmente, nos dedicamos a analizar brevemente los ensayos contenidos en el libro *De camino al habla*, en donde explora nuevas formas de escribir para transmitir sus ideas filosóficas sin utilizar la argumentación proposicional. También nos hace patente las diferencias culturales con respecto a Japón, en donde no existe la palabra “habla”. Lo más parecido a su significado sería una palabra japonesa que significa brotes de ramas de árbol, pero también, rama de árbol, o brotes de flores, pétalos de flores, y en fin, que al “habla” constantemente le brotan nuevos e inimaginables significados.

El cuarto capítulo está dedicado al camino de bosque dedicado a la exploración del pensamiento que poetiza. En primer término se lleva a cabo la exégesis del texto *Construir, habitar, pensar* (1951) en aquellas partes en donde se sostiene el habitar de los seres humanos como acrecentar o como erigir para existir cuidadosamente. El acento se pone en los mortales, enfatizando así su finitud irremediable. Define como construcción a aquellas instancias que permiten al mortal generar espacios para habitar considerando a los cuatro elementos de la Cuaternidad. De esta manera, se determinan como construcciones a las culturas, a las religiones, a los poemas y, en fin, a todos los productos de la creatividad del *Dasein*

encaminados a sustentar su habitar. En segundo término se lleva a cabo la exégesis del texto ... *Poéticamente habita el hombre...* (1951), con lo que nos acercamos a la poesía y a la gracia en el corazón, probablemente cerca de la divinidad. En este ensayo se aprecia la cercanía entre el pensamiento de Hölderlin y el de Heidegger en cuanto a la posibilidad de acercarnos mediante el pensar de la filosofía al pensar poetizante del primer inicio en la Grecia antigua. El temple de ánimo del asombro acompaña al *Dasein* que se acerca al pensar poetizante. La gracia es un término que llega a Heidegger a través del maestro Eckhart. A manera de lenguaje cifrado, nos propone el acceso a la gracia como un probable alivio a nuestro vivir contemporáneo, tan alejado de los dioses y, con ello, lograr acercarnos a la esencia de lo poético. Por último, se lleva a cabo la exégesis del texto *¿Qué quiere decir pensar?* (1952) en donde se cuestiona seriamente el afán de seguir considerando a la presencia como lo más importante para estudiar al ser, sin recordar que con esto se le da un tratamiento de ente. Este ensayo se refiere al olvido del ser y al olvido del pensar del primer inicio que corresponde al temple de ánimo del asombro. Expone los motivos por los cuáles no sabemos pensar de una manera propia y el error de la tradición filosófica en la que el ser se vincula siempre a la idea de presencia. Dentro de este texto se analiza también cómo el surgimiento de la técnica contemporánea, expresado por *das Gestell* (la instalación), ha provocado que se considere a la naturaleza y al propio ser humano como existencias en disponibilidad para su uso indiscriminado, con el consecuente peligro inminente para la destrucción de la vida en nuestro planeta, mediante todo tipo de agresiones, pues el pensar se ha desviado hacia el ejercicio del control ilimitado de los recursos, sin considerar las consecuencias de este proceder.

En el quinto capítulo se unen, como hilos de un entramado de múltiples fuentes, las ideas de Heidegger en el transcurrir de su reflexión con las de su discípulo Gadamer, para dar coherencia a la propuesta de este trabajo de investigación en cuanto a la experiencia poética

como construcción de mundo. En estos párrafos, las ideas se entrecruzan haciendo compatibles los elementos de la Cuaternidad con los horizontes de inteligibilidad. También sale en el entramado final el concepto de experiencia poética considerándola como finitud humana, en donde todos los planes se ven confrontados por su desmoronamiento. El hombre experimentado es el que tiene que existir en la apertura vital que él es, proyectando, construyendo, y al mismo tiempo sabiendo que todo es provisional, que en eso radica su trascendencia frente al abismo. Desde este desfiladero vital, se concluye que el poeta es el menos dogmático de los seres humanos, pues sabe de su fragilidad en la apertura, y es un hombre experimentado al saber que tiene que reconocer la finitud y los límites de todos sus proyectos, de que su vida se debate entre el destino y la libertad, igual que en el nudo de la antigua tragedia griega.

En el sexto capítulo se presenta un recuento de la vida y obra del poeta Rainer María Rilke orientado a considerar con detalle cómo es que él y sus textos nos brindan un ejemplo de las propuestas ontológicas de Heidegger en cuanto a la tesis de esta investigación. También se destacan coincidencias entre las ideas de Rilke expuestas en las *Elegías de Duino* y *Ser y tiempo* de Heidegger. Por último, se mencionan algunos fragmentos de la obra heideggeriana en donde el filósofo reconoció la influencia que había tenido este poeta en la gestación de sus ideas.

Las conclusiones retomarán las ideas fundamentales planteadas en este estudio así como los caminos que quedaron abiertos.

Capítulo 1

Un marco de referencia: el camino recorrido por Heidegger en la búsqueda del sentido del ser.

Iniciaremos el desarrollo del presente texto llevando a cabo un breve recorrido por las principales estaciones de la reflexión emprendida por Heidegger a lo largo de su vida, con el fin de insertar nuestra investigación, cuyo tema es la experiencia poética, dentro de un contexto que considere la evolución de las ideas de este filósofo a través de los años.

El ser humano contemporáneo, enfrascado en las situaciones vitales a donde lo han llevado las ideas de la Ilustración llevadas a sus últimas consecuencias, ha dejado de considerar dentro de sus actividades fundamentales a la poesía. Sin embargo, en cuanto nos acercamos a los filósofos más destacados del siglo XX, la poesía tarde o temprano nos sale al encuentro. A partir del Romanticismo, el lenguaje ocupó un lugar fundamental en la reflexión filosófica. De la misma forma, el misterio que envuelve a la creación poética pasó de ser algo solo de interés para los estudiosos de la literatura, a incluirse en los estudios filosóficos de ontología y hermenéutica. En la línea filosófica que surge de Nietzsche y Heidegger podemos seguir un hilo conductor que nos lleva a la imposibilidad de seguir considerando la dicotomía sujeto-objeto, propia de la ciencia (y de muchos filósofos anteriores a ellos), y aceptar la necesidad de encontrar nuevas formas de expresar las relaciones de los seres humanos con lo que los rodea. En el estudio de F. Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,³⁴ podemos recordar que ahí se revela la inevitable metaforización de todo el lenguaje humano. Ese escrito póstumo constituye una denuncia del problema de considerar a las palabras como si fueran cosas, del dominio del mundo a través de conceptos.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Dentro de esta corriente de denuncia de los engaños conceptuales en los que se ha desviado la reflexión filosófica se encuentra la obra de Heidegger. Sin embargo, tratando de corresponder al descubrimiento de la inevitable metaforización del mundo denunciada por Nietzsche, Heidegger pretende innovar la reflexión sobre ese tema radicalizando su crítica a la lógica argumentativa propia de la tradición. Sobre este tema nos comenta Mauricio Beuchot en el libro ya citado:

Abordaremos aquí la relación de la metafísica y la poesía. ¿Cómo pueden conectarse dos cosas que parecen tan disímbolas? ¿Qué les sirve de mediación?... Lo que deseamos explorar y explotar es el hecho de que muchos poetas –entre ellos Machado- y muchos metafísicos –entre ellos Heidegger- han visto que el ser se coloca en la poesía, canta en el poema... Parodiando a Wittgenstein, diríamos que el ser se muestra en la poesía y se dice en la metafísica... También Nietzsche acuñó la expresión de que había que hacer “metafísica de artista” ... En ese momento aparece Heidegger, eso que se llama el segundo Heidegger, asegurando que ya la metafísica no es posible, que se ha muerto, y que ahora el ser se encuentra en la poesía, canta en el poema. Pero aquí podemos apartarnos de Heidegger, y decir también que, así como el ser habita en el poema, se puede seguir haciendo metafísica, pero tomando muy en cuenta la poesía, que es ese repertorio de ser vivenciado que le viene muy bien a la metafísica, para no quedarse vacía y seca, sino tener algo que decir al hombre. Resultarle significativa.³⁵

Estos pensamientos nos brindan una perspectiva sobre los temas que abordaremos a profundidad en los siguientes apartados. La propuesta heideggeriana de abandonar o superar a la metafísica tradicional, así como sus implicaciones últimas a través del pensar poetizante, están elocuentemente sintetizadas por Mauricio Beuchot, quien se separa críticamente del derrumbe total de la tradición propuesto por Heidegger, para intentar establecer un enriquecimiento mutuo entre poesía y metafísica. Para realizar esa tarea de superación de la metafísica tradicional, Heidegger, parte de la Ontología Fundamental, la del *Dasein*, acerca de la cual Luis Tamayo nos brinda en un solo párrafo los elementos más importantes:

El *Dasein*, ente que es “en cada caso nosotros mismos”, se “cura”, es decir, se pregunta por su existencia; está “abierto” y por ello comprende su mundo; se “encuentra”, es

³⁵ Mauricio Beuchot, op.cit., pp. 9-10.

decir, tiene afectos y reacciones, además “comprende” su mundo no teórica sino activamente; “habla”, es “mundano”, es “con” otros, es “yecto”, es decir, está arrojado al mundo y, finalmente, es finito y temporal.³⁶

Apoyándose en la Ontología Fundamental heideggeriana, la presente investigación estudiará las propuestas posteriores correspondientes al Pensar Ontohistórico, por considerar que los conceptos contenidos en el mismo, como por ejemplo, el pensar poetizante, resultan indispensables para el tema en desarrollo.

El lector poco familiarizado con estos afanes filosóficos de Heidegger, se enfrenta a textos que están estructurados de tal manera que se abandona la lógica argumentativa y en los cuáles se pretende que, a través de señalar experiencias concretas, sea posible llegar a conocimientos sobre la esencia del lenguaje y del mundo. El carácter innovador de las propuestas heideggerianas sobre el *Dasein*, el ser y el lenguaje, fueron los motivos principales para destacar en este capítulo algunas ideas que sirven de base a todo el análisis posterior de la experiencia poética.

Algunos de los discípulos de Heidegger consideran que la obra cumbre de su maestro es *Ser y tiempo*; otros que es lo que escribió en torno al lenguaje a partir de *Carta sobre el Humanismo* (1946),³⁷ pero, el mismo Heidegger consideró que el acontecimiento apropiador (*Ereignis*) como la palabra conductora de su pensar a partir de 1936, fue lo que abrió, un nuevo y claro sendero a su obra.

³⁶ Luis Tamayo, *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México, 2001, p. 51.

³⁷ En una nota a pie de página dentro de *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger nos aclara lo siguiente: “El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser”. Pero en la edición de 1949 decía: “sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que “Ereignis” (acontecimiento propio) es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar”. Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, p. 261.

Sin embargo, Heidegger escribió en una carta a Richardson,³⁸ el primer compilador de sus textos, que “la distinción que usted hace entre “Heidegger I” y “Heidegger II” sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II”, dando a entender que sí hubo una continuidad en su obra, y no tenía sentido separarla en etapas, o pensar que se había equivocado y desconocía las propuestas contenidas en sus primeros escritos dentro de los textos de su segunda época. Aunque el filósofo así lo haya manifestado por escrito, es indudable que cambió en la forma de presentar sus argumentaciones, así como en las determinaciones conceptuales de términos como mundo, habitar, construir, espacio, entre otros, en sus textos de la segunda época. Conforme avanza la publicación de sus obras completas, los estudiosos de las mismas encuentran piezas faltantes del rompecabezas que las constituyen. Actualmente se cuenta con muchas más pistas sobre cuáles son las principales diferencias entre las reflexiones de la obra inicial, por ejemplo, *Ser y Tiempo*, y la tardía, como *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Considerando que en las obras de Heidegger posteriores a 1936, la poesía, tema central de esta investigación, adquiere un papel tan importante, dedicaremos este capítulo a realizar un recuento de las principales estaciones de paso de su pensamiento, antes de enfocarnos, más adelante, sobre algunas de las obras de los años cincuenta, en las que el pensamiento poético ocupa un papel preponderante.

³⁸ Martin Heidegger, *Carta al Padre William Richardson*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, no. 13, 11-18. Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, 1996, p. 18.

1.1 Primera estación, 1923: el estudio de la existencia humana.

Heidegger nace en 1889. El inicio de sus trabajos como estudiante de problemas filosóficos, se deriva de su lectura del libro de Brentano *“Del significado múltiple del ente según Aristóteles”* de 1907, cuando él tenía sólo 18 años. Gracias a dicho texto se definió su vocación por estudiar los problemas asociados a la Metafísica de la tradición y poner al descubierto los errores lógicos en su desarrollo a través de los siglos. De 1911 a 1913 estudia a Husserl y a partir de 1916 empieza a trabajar con él, hasta convertirse en un representante muy destacado de tal fenomenología.

En 1923, siendo ya asistente de Husserl, en el semestre de verano de la Universidad de Marburg dictó la lección *“Ontología. Hermenéutica de la Facticidad”*. Podemos afirmar que con dicha lección, de la cual se conserva el manuscrito completo, mismo que ya ha sido publicado, se manifiesta como un estudioso de lo que la vida de los seres humanos implica. En esa época define y expresa, tratando de llevar a la fenomenología a sus últimas consecuencias, lo que es la vida, a través de lo que él denominó como “indicadores formales”, es decir, aquellas determinaciones o expresiones, que sin llegar a establecer conceptos, expresan de manera fenomenológica lo que significa enfrentar fácticamente, de hecho, el estar vivo de los seres humanos. Estos “indicadores formales”, que trataban de expresar en un primer momento, lo que la vida no es, llegarán a ser llamados, en 1926, los existenciales del *Dasein*: comprender, interpretar, ser-en-el-mundo, temple de ánimo, entre otros. También en esta primera época de su filosofía acuña la famosa frase “el mundo mundeá” haciendo referencia a la forma en que se enfrentan los seres humanos a lo que los rodea. Esta primera estación de la reflexión heideggeriana termina en 1926, año en que escribe *Ser y tiempo*. Los estudiosos de la obra heideggeriana toman partido por diferentes interpretaciones alrededor

de las distintas obras que se han publicado del filósofo. Por un lado se encuentran algunos de sus discípulos, como Gadamer, quienes manifestaron la idea de que la parte más importante de la obra heideggeriana es la que desarrolló antes de la apresurada publicación de *Ser y tiempo*, pues en esta última se colaron algunas ideas tradicionales de la metafísica occidental, ya que resulta prácticamente imposible hablar de lo nuevo en un campo del conocimiento humano sin utilizar palabras de la tradición dentro de ese campo, con la consiguiente confusión y enredo de términos. Por tal motivo, Gadamer pensó que el llamado segundo Heidegger, o Heidegger II no era más que un retorno a las ideas anteriores a *Ser y tiempo*, expuestas desde sus cursos de 1920³⁹ en donde se presenta la famosa frase “el mundo munda”. Al respecto nos dice Gadamer:

La primera lección de Heidegger a la que había asistido en Friburgo estaba anunciada, muy significativamente, como “Ontología”, pero llevaba el subtítulo de “Hermenéutica de la Facticidad”. En la lección en cuestión encontramos una frase que dice: “Vida= ser-ahí, ser en y por medio de la vida”. Si pensamos a fondo esta frase, tenemos ante nosotros el conjunto de todo el camino del pensar heideggeriano.⁴⁰

De esta forma, Gadamer encuentra, ya desde los primeros cursos impartidos por Heidegger, los cimientos de lo que se configuró en los textos del llamado segundo Heidegger, haciendo resaltar que *Ser y tiempo* fue conceptualizada muchos años antes de su apresurada publicación, pues algunas de las principales ideas publicadas en 1927, ya estaban en su temprano curso de *Hermenéutica de la Facticidad*. Al respecto añade Gadamer:

Evoco estos puntos familiares de *Ser y tiempo*, que encontramos ya aquí en 1921, para plantear la cuestión que quedó casi dogmáticamente consagrada, especialmente debido

³⁹ La cita completa es:

“La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado “viraje” de Heidegger, en realidad sólo era el retorno a su auténtica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión “munda” [“es weltet”], Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, España, 2002, p. 303.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger, Los comienzos de Heidegger*, pp. 281-282. El curso al que hace referencia Gadamer se impartió en 1923.

al meritorio libro de Richardson y su diferenciación en Heidegger I y Heidegger II. ¿Quién es el Heidegger antes del viraje y quién el Heidegger después del viraje?

[...]

Recuerdo una escena en Marburgo de 1924

[...]

[en la cual]

[...]

Preguntamos a Heidegger qué era realmente eso de la diferencia ontológica....En aquel momento, en 1924, Heidegger contestó: “Pero, no somos nosotros los que hacemos esta diferencia. No hablamos de esto. La diferencia es aquello en lo que entramos”.

Así, en la conversación de 1924, el “viraje” ya estaba presente. También lo estaba, estoy convencido, ya en la primera afirmación que escuché de Heidegger en mi vida. Un joven estudiante, que había vuelto de Friburgo a Marburgo, contó con gran entusiasmo que un joven profesor había dicho desde su tarima: “mundeá” [es *weltet*]. También esto fue el viraje antes del viraje. En este enunciado no aparece ningún yo, ningún sujeto ni conciencia. Más bien expresa una estructura básica del ser que experimentamos y concretamente de manera que el mundo se abre como una semilla.⁴¹

Esta idea de Gadamer con respecto a que desde sus primeras lecciones Heidegger revolucionó hasta sus últimas consecuencias la concepción hermenéutica del mundo es compartida por

J.A. Escudero, quien nos comenta:

[...] la densa descripción fenomenológica de la vivencia de la cátedra que se lleva a cabo en las mencionadas lecciones de 1919 (cfr. GA 56/57: [sección] 14). Heidegger invita a los estudiantes a fijar la atención sobre un tipo de vivencia de su mundo circundante inmediato: la cátedra que tienen a la vista y desde la que el profesor Heidegger les habla. Ahora bien, ¿qué es lo que se ve de inmediato?, ¿qué es lo primero que sale al encuentro? ¿El color, la forma, la ubicación espacial de la cátedra? ¿O, por el contrario, la cátedra tal cual se da, con los libros, las notas, la tiza que reposa sobre ella? Desde el giro hermenéutico de la fenomenología ya comentado, resulta obvio que la cátedra se da de golpe, que se comprende, de inmediato, desde un contexto familiar como el aula que los estudiantes visitan regularmente, desde un mundo estructurado de manera simbólica como el universitario. Como dice Heidegger, la cátedra mundeá, es decir, congrega todo un ámbito de recuerdos, vivencias y objetos aglutinados en torno a la cátedra.

Con este nuevo y revolucionario planteamiento se consuma, ya en 1919, un radical cambio de perspectiva metodológica: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica.⁴²

⁴¹ Ibidem, p. 283.

⁴² Jesús Adrián Escudero, *Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger, Signos Filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, sifi@xanum.uam.mx, México, julio-diciembre 2003, número 10, pp. 103-126, cita p. 106.

Podremos apreciar más adelante, en este recorrido por las principales reflexiones heideggerianas, que en estas citas se pueden detectar en el joven Heidegger algunas ideas germinales que terminó de desarrollar en su segunda gran obra, *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (elaborada entre 1936 y 1938) y publicada hasta 1989.

En esta primera estación demoraremos muy poco pues muchas de las ideas en ella planteadas serán claramente desarrolladas a partir de la tercera estación. Sólo indicaremos que en estos, los primeros años de la cátedra de Heidegger, era denominado, debido al profundo conocimiento que poseía de la obra de Aristóteles, el “*heimliche König der Philosophie*” (el rey secreto de la filosofía).⁴³

1.2 Segunda estación, 1927: Ontología Fundamental, Dasein.

El manuscrito de *Ser y tiempo* se terminó de escribir en 1926 y fue publicado en 1927. El tratado tiene como objetivo fundamental, intentar contestar la pregunta: ¿cuál es el sentido del ser? y parte de la idea de que no se puede llegar a determinar el sentido del ser si antes no se han determinado las principales características del ente que está abierto al ser, el *Dasein*. Las características del *Dasein* son definidas como los existenciales, y en la obra se lleva a cabo la descripción de cada uno de ellos. Heidegger nombró a este conjunto de elementos, que definen cómo es la existencia humana, Ontología Fundamental. Casi al final del tratado concluye que sin el tiempo es impensable el ser. Sin embargo, no llega a determinar el sentido del ser en general, cuestión que deja para más adelante.

La aparición de *Ser y tiempo* constituyó un cambio radical en el estudio filosófico del ser humano. En dicho texto, Heidegger denunció el olvido del ser y el tratamiento que se le

⁴³ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 154.

dio dentro de la metafísica occidental, analizándolo como un ente más. El considerar al ser como un ente, es lo que Heidegger denomina el olvido del ser. En *Ser y tiempo*, rompiendo con la tradición metafísica occidental, se determina que la esencia del *Dasein* es la existencia, de tal suerte que esa esencia no es presencia. Dentro de la tradición siempre se había privilegiado el estudio del ente como presencia. Entre más permanente fuera esa presencia, más clara era la esencia de ese ente analizado. El estudio o reflexión en torno al ser también se había orientado a buscar esa presencia. A partir de Heidegger, con su propuesta ontológica, el *Dasein* es devenir en el tiempo, y la presencia como elemento de la esencia pierde sentido, pues la existencia consiste en cambiar siempre en el transcurso del tiempo. De ahí el nombre de su obra, *Ser y tiempo*, la cual los piensa no como dos elementos separados, sino unidos, sin posibilidad de independencia. “Ser desde el tiempo, o ser como tiempo”, nos dice Ángel Xolocotzi,⁴⁴ debió ser un título que causara menos confusiones. En la traducción al español realizada por José Gaos en 1951, todavía se provocó una mayor confusión pues añadió artículos: “*El Ser y el Tiempo*”, los cuales contribuyen a la separación, cuando la idea central de Heidegger era la de que el ser no es sin el tiempo. Antes de Heidegger, se privilegiaba la presencia y no importaba el transcurrir del tiempo. Después de Heidegger, el *Dasein* es en la existencia temporal o no es.

Los esfuerzos para desarrollar elementos que permitieran hablar de la existencia humana sin utilizar conceptos proposicionales totalizadores y, por lo tanto, que se alejan de la verdad existencial del ente tan especial que es el *Dasein*, se llevo a cabo dentro de *Ser y tiempo* a través de lo que Heidegger denominó existenciarios: “los existenciarios fundamentales que constituyen el ser del “ahí”, el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, son el “encontrarse”,

⁴⁴ UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Cátedra Extraordinaria, Semestre 2009-1, Curso Colectivo *Martin Heidegger. De la ontología fundamental al acontecimiento del ser*. Ángel Xolocotzi, *¿Qué significa pensar? y el sentido de la filosofía*, 1 octubre de 2008.

el “habla” y el “comprender”. El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido”.⁴⁵ Así, lo que en la primera estación de su pensamiento, el estudio de la existencia y su delimitación mediante la descripción de lo que no es, vino a establecerse en la segunda estación como lo que conocemos bajo el nombre de “existencialistas”.

Sobre la publicación de *Ser y tiempo*, Ángel Xolocotzi menciona en su libro *Fenomenología de la vida fáctica*,⁴⁶ un comentario de Gadamer que resulta muy pertinente:

H. G. Gadamer escribe lo siguiente en relación con *Ser y tiempo* [...] : “De forma diferente a la común debemos ver a *Ser y tiempo* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl”. Unos renglones abajo añade: “De cualquier modo la historia del origen de *Ser y tiempo* fue una historia de verdadera improvisación –obviamente sobre la base de una preparación suficiente”. Esta interpretación no ubica a *Ser y tiempo* como una perspectiva central o como la primera gran obra de Heidegger, sino más como una “obra tenue”. De ahí que lo que Heidegger escribió antes de este libro sea considerado pensamiento “más profundo”.⁴⁷

Así, podemos apreciar que no todos los discípulos de Heidegger consideran a *Ser y tiempo* como su obra maestra. Según Gadamer, es un texto apresurado que recae en lo mismo que trataba de superar. Sin embargo, haberse lanzado a intentarlo en ese preciso año también resulta meritorio, como el propio Heidegger lo manifestó en una carta a Elisabeth Blochmann, misma que citaremos más adelante.

La presente investigación considera como premisas de trabajo algunos aspectos de las ideas expuestas en *Ser y tiempo* por Heidegger. A continuación haremos un breve recuento de ellas. En primer término, considerar al *Dasein* como óntico y ontológico al mismo tiempo, pues no hay posibilidad de separar estos dos aspectos o características de su existencia. En

⁴⁵ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, traducido por José Gaos, Primera edición en alemán, 1927. Primera edición en español 1951, p. 179.

⁴⁶ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a “Ser y tiempo”*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdes, México, 2004.

⁴⁷ Op. cit., pp. 26-27.

segundo lugar, considerar al pensamiento proposicional como no originario, pues toda proposición está fundamentada en aspectos ontológicos anteriores a todo juicio (pensar es de segundo orden). Para Heidegger, el pensar lógico, no es algo originario desde el punto de vista ontológico. En tercer lugar, el *Dasein* ya es siempre un ser-en-el-mundo, pues desde su advenimiento se encuentra situado en medio de entes a los que se enfrenta, pero no de una manera neutra, sino, anímicamente templado. Siempre hay un temple de ánimo que acompaña al *Dasein*. La angustia en el *Dasein* puede ser considerada como un temple de ánimo originario. En cuarto lugar, el temple de ánimo de la angustia sitúa al *Dasein* frente a la irrespectividad del mundo, y si se anticipa a su muerte, puede llegar a vislumbrarse como entero. A través de esta experiencia vital estará cerca de encontrar la libertad para su muerte, y vivir de manera propia, arrebatando al Uno su más auténtico poder ser, dejando así de vivir enajenado en él. Considerando la importancia de estas ideas para el presente trabajo de investigación, desarrollaremos algunas referencias de *Ser y tiempo* que hacen menciones precisas sobre estos aspectos.

En primer término, presentamos las razones por las cuáles resulta imposible eliminar el aspecto óntico en ningún análisis que hagamos sobre el *Dasein*. En las primeras páginas de *Ser y tiempo* Heidegger establece que:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein es ontológico*.⁴⁸

La comprensión que tiene el *Dasein* de su propio ser es ontológica y óntica. A él le va en su ser, en su existir, su propio ser. Resulta difícil explicar con claridad esta idea si no estamos suficientemente familiarizados con los problemas de la metafísica tradicional contra la que

⁴⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. Rivera, 2da. Edición, 2009, op. cit., p. 32-33.

está argumentando Heidegger en este tratado; baste con recordar que está contra la definición del ser como presencia, pues la esencia del *Dasein* es su existencia en el transcurrir temporal. Asimismo, continuando el tema de lo ontico-ontológico refiramos la siguiente determinación sobre las principales características del *Dasein* como ente diferente al resto de los mismos:

El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía óptica: El *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad -como constitutivo de la comprensión de la existencia- una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óptica-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente.⁴⁹

Desde esta perspectiva recae sobre este ente tan especial que es el *Dasein*, el poder llegar a explicitar, con sus propios recursos, sus características existenciales y las del mundo, el cual, si bien no es un ente de acuerdo con otras estaciones del pensar heideggeriano, en *Ser y tiempo* si es concebido como un ente. Sobre esta relación del *Dasein* con el mundo Heidegger menciona que:

El *Dasein* tiene...en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”.⁵⁰

De acuerdo con esta relación tan especial con el mundo, el *Dasein* ya siempre “es” en el mundo. Esto se puede considerar como un apriori, pues no existe primero un mundo y luego aparece el *Dasein*, o bien, está el *Dasein* y luego aparece el mundo. *Dasein* y mundo son cosustanciales. Como mencionamos anteriormente, la pregunta que busca responder el tratado *Ser y tiempo* es: ¿cuál es el sentido del ser? El método que utiliza Heidegger para obtener la respuesta es considerar al ente privilegiado que es el *Dasein*, que es óptico y ontológico simultáneamente, como un medio privilegiado de acceder al sentido del ser, y por tal razón,

⁴⁹ Op. cit., p. 34.

⁵⁰ Op. cit., pp. 36-37.

primero estudia las características existenciales de este ente, el *Dasein*, en lo que él denomina Ontología Fundamental y, al respecto, desde la página 35 de dicho tratado, nos adelanta que:

La *temporareidad* se nos mostrará como el sentido del ser de este ente que llamamos *Dasein*. [...] deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión de ser y de todo modo de interpretarlo [...] El hecho es que el tiempo, en el sentido del “estar en el tiempo”, sirve de criterio para la distinción de regiones del ser.⁵¹

Así, Heidegger emprende el arduo trabajo desarrollado en este tratado para describir con sumo detalle las características existenciales del *Dasein*, lo que él llamó analítica existencial y Ontología Fundamental, sabiendo que llegaría al análisis de la temporalidad en él. Con todo detalle explicita su forma diferente de analizar el tiempo, con respecto a la tradición. Pasado, presente y futuro se configuran de una forma distinta a la aristotélica o a la newtoniana, siguiendo lo que experimenta en su vida fáctica el ente privilegiado que es el *Dasein*:

En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se desliza, por así decirlo, “detrás” de él y que el *Dasein* posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El *Dasein* “es” su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” siempre desde su futuro....Su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su “generación”- no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa.⁵²

Toda esta argumentación previa sobre la temporalidad, en realidad, sufre muchos cambios a lo largo de la obra heideggeriana. Baste pensar que eliminó la parte de *Ser y tiempo* correspondiente a *Tiempo y ser*, según una carta que tendremos oportunidad de analizar en el último capítulo de este trabajo de investigación, por no estar suficientemente claro lo que ahí quería expresar. Sin embargo, ya podemos apreciar en estas citas su fuerte interés por dejar

⁵¹ Op. cit., pp. 38-39.

⁵² Op. cit., p. 41.

apuntados elementos de este análisis sobre la temporalidad, lo cual era fundamental para su filosofía.

La relación del *Dasein* con su mundo, que es algo en donde ya está desde el inicio, resulta sumamente problemática en este tratado y en los siguientes. No resulta fácil comprender que el ser-en-el-mundo sea algo como un a priori, y que a la vez, también existan posibilidades de modificarlo o cambiarlo.

Heidegger ya en *Ser y tiempo* problematiza el complejo tema de la herencia cultural, o herencia de un mundo previo. En este tratado hace evidente que la tradición incluso encubre para el *Dasein* las verdaderas raíces de su herencia. La tradición encubre sus propias fuentes. La siguiente cita de *Ser y tiempo* se ha dejado sin cortar con el fin de hacer referencia a ella en los siguientes capítulos en donde se analiza el papel del legado cultural en la construcción de un mundo. La cita completa es:

Pero la interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales del *Dasein*, vistas en el modo inmediato y medio de su ser, modo en el que, por lo mismo, él es también inmediatamente histórico, pondrá de manifiesto lo siguiente: El *Dasein* no sólo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo en que se refleja en él, sino que el *Dasein* queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Y esto vale, y no en último término, de aquella comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del *Dasein*, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración. La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del *Dasein*, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el *Dasein*, en medio de todo este interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente “objetiva”, ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las

cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo.⁵³

El tema de cómo el *Dasein* resulta impotente frente a fuerzas culturales, históricas y asociativas incluidas en su mundo, es estudiado en el análisis del ser impropio, absorbido en el Uno, del cual difícilmente puede escapar. La libertad en Heidegger está amarrada a este problema de poder empuñar su más propio poder ser a través de experiencias asociadas al temple de ánimo de la angustia (o el aburrimiento). Profundizaremos este tema en los siguientes capítulos de este trabajo. En este recuento a manera de marco de referencia sólo hacemos un breve señalamiento del problema marcado por Heidegger en su primera gran obra con respecto a la libertad.

Entre las ideas vertidas en la *Ontología Fundamental* importantes para esta investigación destaca la apertura del *Dasein* y el concomitante temple anímico. Nos dice Heidegger que “la imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos, y la caída en el mal humor, no son ontológicamente una nada. [...] Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado”.⁵⁴ Esta forma de ser del ser-ahí nos es originaria. No podemos más que recibir ese estado de ánimo que nos invade y no sabemos la razón del mismo; un sin número de posibles justificaciones a cada cambio de estado de ánimo pueden surgir, pero no tenemos certeza sobre las mismas. Nos dice:

La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo. En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga. ¿Por qué? No se *sabe*. Y el *Dasein* no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuáles el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí. [...] el estado de ánimo alto puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esta posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del *Dasein*. El estado

⁵³ Op. cit., p. 42.

⁵⁴ Op. cit., p. 153.

de ánimo manifiesta el modo «como uno está y como a uno le va». En este «como uno está», el temple anímico pone al ser en su «Ahí».⁵⁵

De esta forma, el conocimiento o la racionalización se sobreponen a esta condición originaria del temple anímico. Quedan fuera del juicio proposicional las razones por las que se nos imponen estos diferentes estados de ánimo. Sin embargo, resulta imposible eliminar eso que nos invade sin conocer sus causas. Ese ir y venir cotidiano en cuanto al estado de ánimo siempre ha sido soslayado dentro de los estudios filosóficos. Nos dice Heidegger que Aristóteles sí consideró estos estados de ánimo en su Retórica.⁵⁶ Y profundiza:

*Alcanzamos así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*⁵⁷

No sabemos porque “nos encontramos así o nos va así” y lo primero que ocurre es que se reprime esa condición invasora. Queremos esquivar ese estado lo que nos obliga a sobreponernos y perdernos en el ocupado ir pasando el día. Esa experiencia nos muestra como el *Dasein* es arrojado a esa condición de desconocimiento de sí mismo y de la necesidad de enajenarse en el Uno. Además:

El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia ... El temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exteriorizara para colorear las cosas y las personas. De esta manera se muestra el *segundo* carácter esencial de la disposición afectiva. La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo.⁵⁸

Esta característica de estar absolutamente abierto a los estados de ánimo que lo invaden deja al *Dasein* ante la evidencia de su estar-en-el-mundo originario. Existe el mundo por esta

⁵⁵ Op. cit., pp. 153-154.

⁵⁶ Op. cit., p. 158.

⁵⁷ Op. cit., p. 155.

⁵⁸ Op. cit., p. 156.

característica intrínseca y originaria de la aperturidad del *Dasein*. Sin ella, sería imposible encontrarse frente a entes o encontrar sentido. Resulta ineludible el reconocimiento de la aperturidad en el *Dasein* si nos percatamos de cómo está ligado a la forma en que los cambios de temple anímico ocurren en él. Desde tiempos inmemoriales se ha considerado al poeta como un ser humano excepcional en donde, sin justificación aparente, la inspiración aparece y surgen de su voz poemas que dan cuenta del más auténtico modo de ser de su mundo, de su cultura, de su ser-con-otros, de su coestar. La apertura que nos describe ontológicamente Heidegger sirve de justificación del modo de ser de los poetas que fundan una comunidad a través de sus obras de arte. La tercera característica del temple de ánimo es relativa a lo que es importante para cada *Dasein*:

Junto a las dos determinaciones esenciales de la disposición afectiva que acabamos de explicitar –la apertura de la condición de arrojado y la apertura de estar-en-el-mundo en su totalidad- es necesario considerar una tercera, que contribuye en forma especial a una comprensión más honda de la mundaneidad del mundo. [...] *En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*. En efecto, *desde un punto de vista ontológico fundamental es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al «mero estado de ánimo»*. Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante.⁵⁹

Sólo lo que nos concierne puede aparecer en nuestro mundo. Pero puede aparecer por la misma apertura ya existente en el mismo *Dasein*. Resulta importante considerar cómo un poeta con frecuencia es el que brinda a su comunidad un sendero por dónde transitar. La poesía constituye un medio para encontrar un “camino iluminado hacia el futuro”. El papel de visionario, de mensajero de los dioses, que se le ha designado al poeta tendría su plena justificación en esta característica ontológica que determina Heidegger para el *Dasein*. El estar abierto a la totalidad del mundo, el estar abierto a su condición de arrojado en él, y además, poder descubrir todo aquello que le concierna, da coherencia a ese papel asignado

⁵⁹ Op. cit., p. 157.

por la tradición a los poetas. De tal suerte que, el estar ánicamente templado, en lugar de considerarse una limitación del *Dasein* por ser esta una característica que le resta seriedad científica o racionalidad, viene a ser uno de los elementos de su poder de autoconservación más poderosos, puesto que “comprende” mucho más allá de lo que puede pensar mediante juicios proposicionales:

La disposición afectiva es *una* de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del «Ahí». Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el *comprender*. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del ser del *Dasein*. En cambio, el «comprende» en el sentido de un posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del «explicar», deberá ser interpretado, junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal.⁶⁰

Sirva esta síntesis que nos ofrece Heidegger sobre la manera en que el comprender originario anímicamente templado rebasa con mucho al pensar o conocer científico, lo que el *Dasein* lleva a cabo cotidianamente en su existir. Ese comprender humano es el que se hace cotidiano en la gran poesía, producto de la apertura del *Dasein* al estar arrojado a su mundo como totalidad y a lo que le concierne. No todos los temples de ánimo tienen la misma capacidad de llevarnos a lo originario. La angustia, en dónde aparece la irrespectividad del mundo, es considerada por Heidegger una de esas disposiciones afectivas que nos revelan nuestro más propio poder ser. Existe ya desde *Ser y tiempo* la clara diferencia entre apertura del *Dasein*, lugar del claro, y posibilidad del descubrimiento de entes: *El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí.*⁶¹ Para que pueda llevarse a cabo el descubrimiento de entes se hace necesario que previamente exista la apertura de mundo

⁶⁰ Op. cit., pp. 161-162.

⁶¹ Op. cit., pp. 108-109.

mediante el temple de ánimo de la angustia. La previa apertura de mundo queda oculta para dar lugar al descubrimiento de entes. También a través de la angustia es que podemos lograr una vida más libre como analizaremos en los siguientes párrafos.

Dentro de este contexto de la posibilidad de la libertad humana, cabe hacer algunas breves citas correspondientes a los párrafos de *Ser y tiempo* en donde Heidegger analiza el estar vuelto hacia la muerte en el *Dasein* (46 al 53).⁶² Empieza la disertación haciendo notar que el *Dasein* tiene como esencia de su constitución una permanente inconclusión. Pero, en cuanto alcanza su fin, entonces ocurre la absoluta pérdida de su estar-en-el-mundo. Paradójicamente, mientras está siendo, el *Dasein* ya es siempre su no-todavía. Nos dice Heidegger que la muerte es una manera de ser de la cual el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es: “«Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir»”.⁶³ Partiendo de que la característica fundamental del ser-ahí fue determinada como cuidado, entonces serán “los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*: anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en., la facticidad; en el estar en medio de ..., la caída”.⁶⁴ En este contexto, nos dice Heidegger que “la muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. [...] la muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. [...] si el *Dasein* existe, ya está arrojado también en esta posibilidad. [...] La angustia ante la muerte es angustia «ante» el más propio irrespectivo e insuperable poder-ser”.⁶⁵ De tal suerte que esta condición es, propiamente, la angustia, la que acompaña el estar en el mundo mismo y resulta ineludible para los seres humanos que somos. El poeta la enfrenta de manera privilegiada, no perdiéndose en el encubrimiento de que es revestida en el Uno, que no resiste reconocer esa angustia permanente y la elude: “Ya «pensar en la muerte» es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia

⁶² Op. cit., pp. 253-283.

⁶³ Op. cit., p. 262.

⁶⁴ Op. cit., p. 266.

⁶⁵ Op. cit., p. 267.

y sombría huida del mundo. *El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*”.⁶⁶ Esta actitud generalizada aleja al *Dasein* de su posibilidad irrenunciable y lo enajena de sí mismo. Nos dice Heidegger: “*también en la cotidianidad media, el Dasein se mueve constantemente en este poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable, aunque sólo sea en la modalidad que consiste en procurarse una impasible indiferencia frente a la más extrema posibilidad de su existencia*”.⁶⁷ Constantemente nos estamos engañando con respecto a nuestro verdadero sentir frente a la posibilidad irrenunciable de nuestra muerte, nuestro ya no ser. La forma en que podemos escapar del Uno y encontrar nuestra libertad, dejar de estar enajenados de nosotros mismos y seguir ocultando nuestra posibilidad irrenunciable, es anticipándonos a ella. Nuestro más propio poder ser es irrespectivo, singular, no hay ya más ser-en-el-mundo para el que muere, se acaba todo:

La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él. Ahora bien, sólo la comprensión de este «poder» revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente.⁶⁸

La llave de la libertad se encuentra en este poder de anticiparse a sí mismo en su estar entero, frente a la vida del ser impropio. Constante estamos involucrados en actividades en donde olvidamos que la muerte es singular. Nadie puede morir por nosotros, de la misma forma en que nadie puede nacer por nosotros. Nos preocupamos por un sin número de actividades que nos mantienen ocupados cotidianamente a lo largo de nuestro transcurso vital. Sin embargo, la mayoría de ellas nos alejan radicalmente de nuestro ser más propio. Tal pareciera que la angustia ante la muerte nos oculta el sin sentido de la mayoría de nuestras actividades cotidianas. Recuperarnos a nosotros mismos a través de adelantarnos a nuestro fin nos puede

⁶⁶ Op. cit., p. 270.

⁶⁷ Op. cit., p. 271.

⁶⁸ Op. cit., p. 279.

acercar a la libertad. El unirnos a los otros, a los ideales y tareas de nuestros congéneres, puede llevarnos a la pérdida absoluta de nuestra libertad, como ocurre en la mayoría de los conflictos. Si comprendiéramos cabalmente la irrespectividad de nuestra muerte, casi nada de lo que nos ocupa cotidianamente tendría relevancia. Sin embargo, sólo nosotros mismos podemos llevar a cabo esta tarea de brindarnos la libertad de un ser propio:

La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándose en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el «Ahí» se abre para la existencia. El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio. El Dasein no puede ser *él mismo de un modo propio* sino cuando por sí mismo, se posibilita para ello.⁶⁹

De esta forma, la soledad, la singularidad absoluta tiene que anticiparse para lograr su más propio poder ser. No puede existir libertad alguna para el *Dasein* si no es capaz de anticipar su muerte, su posibilidad insuperable. Esta situación le conduce a hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo, al comprender que se halla ante la posibilidad de renunciar a sí, si persiste en adaptarse al Uno, ya que “el adelantarse no esquivar la insuperabilidad, como lo hace el impropio estar vuelto hacia la muerte, sino que se pone en libertad para ella”.⁷⁰ Profundiza Heidegger en las posibilidades de la libertad:

El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada. Adelantándose, el Dasein se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así «demasiado viejo para su victoria» (Nietzsche). Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como *finitas*, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su condición finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia – renunciando así a su más propia existencia fáctica. En tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el Dasein pueda comprender, como coestar, el poder-ser de los otros. Puesto que el adelantarse

⁶⁹ Op. cit., p. 279.

⁷⁰ Op. cit., p. 280.

hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existencial del Dasein entero, es decir, la posibilidad de existir como *poder-estar-entero*.⁷¹

Resalta en este párrafo la relación de poder que existe en toda relación humana. El Dasein tiene fuertes lazos con otros seres humanos (coestar con otros) y espera de ellos ciertas acciones, o pone expectativas sobre su comportamiento presente o futuro, de la misma forma que ellos las tienen sobre el Dasein singular (padres, esposos, hijos, abuelos, jefes, amigos). Pero anticipando la pérdida total del ser-en-el-mundo, de la irrespectividad irrenunciable futura, podría valorarse en su adecuada dimensión, el ser propio, lo que podría ocurrir cuando se pueda estar entero. Estas consideraciones estarían presentes cuando alguien decide irse de misionero, prepararse para ser astronauta, enrolarse para ir a la guerra, y, en fin, la serie de determinaciones humanas en que se escoge un camino de renuncia al coestar con los seres queridos y confrontar, incluso aumentar, las probabilidades de que ese *Dasein* singular entero se concrete. En todas estas situaciones vitales se está viviendo una existencia en donde la angustia se convierte en el temple de ánimo que lo abarca todo:

La posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta es *indeterminada* en su certeza. [...] En adelantarse hacia la muerte indeterminadamente cierta, el Dasein se abre a una constante *amenaza* que brota desde su mismo «Ahí». El estar vuelto hacia el fin tiene que mantenerse en esta amenaza, y hasta tal punto no puede atenuarla que este hecho debe, más bien, configurar la indeterminación de la certeza. ¿Cómo es existencialmente posible la auténtica apertura de esta amenaza constante? Todo comprender está afectivamente dispuesto. El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el «*factum-de-que-existe*». *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*. Estando en ella, el Dasein se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esa manera la posibilidad extrema. Como adelantarse aísla radicalmente al Dasein, haciéndolo estar cierto en este aislamiento, de la integridad de su poder-ser, a este comprenderse del Dasein desde su fundamento le pertenece la disposición afectiva fundamental de la angustia. El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia.⁷²

⁷¹ Op. cit., p. 281.

⁷² Op. cit., pp. 281-282.

Sin embargo, no sólo el *Dasein* que opta por confrontar directamente la posibilidad de la su muerte al ir a la guerra siente esa angustiada precariedad de la vida. También la sufre todo ser humano al existir. Aunque esté siendo encubierta constantemente por el Uno, la angustia frente a la posibilidad irremediable de la muerte no abandona al *Dasein* finito. Todo arte que exprese la alegría de vivir, la inefable certeza de gozar de la vida que puede alcanzar cumbres, por ejemplo, a través de la contemplación de la belleza de la naturaleza o de su insondable misterio, también nos pone en contacto con la eminencia de nuestra finitud. Nada es para siempre. Los seres humanos somos finitos y nada más nacer tenemos dentro de nosotros, como en acecho, nuestro fin. Así, la poesía, como arte privilegiado que se expresa a través del lenguaje, nos lleva a ese límite, al de nuestro ser en el mundo, a nuestra futura irrespectividad. La gran poesía nos sitúa en los linderos del ser. La gran poesía puede llegar a ser un elemento que nos ayude a anticipar nuestro fin y encontrar una forma más libre de existir:

Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte.*⁷³

De esta forma, resistir la angustia que acompaña a la creación artística puede llegar a ser una llave para la libertad. Frente a este destino inminente, como nos dice Heidegger, podemos dejar de ocuparnos de un sin fin de cuestiones superficiales que ocupan la mayor parte de nuestro transcurso vital. La libertad para la muerte, a la que no deja de acompañar la angustia, nos confronta con la pérdida de nuestro mundo. A partir de esa libertad es posible construir, o reconstruir, nuestra red de relaciones de significación, de sentido, para vivir ahora, de acuerdo a nuestro más auténtico poder ser. Esta es la raíz de la justificación de la tesis de esta investigación: la libertad para la muerte.

⁷³ Op. cit., p. 282.

Por último, dentro de este marco de referencia queremos destacar las ideas de Heidegger sobre el pensar proposicional como de segundo orden, es decir, derivado o no originario:

De momento, se trataba tan sólo de dejar en claro, mediante la demostración del carácter derivado del enunciado con respecto a la interpretación y el comprender, que la “lógica” del logos está enraizada en la analítica existencial del Dasein. El reconocimiento de la insuficiente interpretación ontológica del logos agudiza, además, la visión del carácter no originario de la base metodológica en que se apoya la ontología antigua. El logos es experimentado como algo que está-ahí e interpretado como tal; asimismo el ente mostrado por él tiene el sentido de un estar-ahí. Este sentido de ser queda sin diferenciar frente a otras posibilidades de ser, de tal manera que al mismo tiempo el ser, en el sentido formal de ser-algo, se amalgama con él, sin que se haya podido lograr siquiera una clara separación regional de ambos.⁷⁴

Heidegger denuncia así la confusión entre ser y ente, y la imposibilidad incluso de problematizar el sentido del ser dentro de la metafísica tradicional. El pensamiento proposicional, como una barrera al comprender y el interpretar más originario, hace indispensable considerar este planteamiento como el intento de caminar por otros senderos de reflexión. La analítica existencial que emprende en *Ser y tiempo* es una condición previa para resolver, más adelante, otros aspectos de esta dificultad para romper la barrera del lenguaje proposicional o lógico, que separa y disfraza el conocimiento más originario de los entes.

Cabe mencionar que la publicación de *Ser y tiempo* tuvo como fin el que Heidegger pudiera ser nombrado profesor de la universidad en donde impartía cátedra, pues carecía de publicaciones formales que lo avalaran para el puesto, a pesar de tener el reconocimiento de sus jefes, profesores, colegas y alumnos. Por tal motivo, tuvo que reunir a toda prisa escritos de sus cursos anteriores, así como otros textos, para dar forma al tratado, que, finalmente, nunca fue publicado de acuerdo al plan de la obra que se presenta en la tabla de contenidos. Desde esta perspectiva, el mismo Heidegger sabía que su estudio estaba incompleto, tanto por su apresurada publicación, como por lo que reflexionando en torno al sentido del ser. Al

⁷⁴ Op. cit., pp. 178-179.

respecto podemos mencionar que, de acuerdo con Ángel Xolocotzi (en su libro *Fenomenología de la vida fáctica*), Heidegger estaba insatisfecho con su tratado *Ser y tiempo* por las limitaciones propias del pensar proposicional, pues esas limitaciones no le permitieron llegar a un pensar más originario al cual él aspiraba. Esto nos lo presenta Xolocotzi⁷⁵ a través de una carta escrita por Heidegger a Max Kommerell, fechada el 4 de agosto de 1942 y referida por Figal:

Usted tiene razón, el escrito es un fracaso. También *Ser y tiempo* fue un fracaso. Y toda exposición directa de mi pensar sería hoy el más grande fracaso. Quizás se halla ahí un primer testimonio de que mis intentos llegan de vez en cuando a la cercanía de un verdadero pensar. Todo pensar serio es un fracaso a diferencia del poeta en su actuar directo. (Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, p. 405, citada por Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, p.49)

Al respecto comenta Xolocotzi en la misma cita:

Figal toma para su argumentación solamente el enunciado “*Ser y tiempo* fue un fracaso”, con lo cual dicha expresión pierde el contexto. *Ser y tiempo* no fue un “fracaso”, sino que toda obra filosófica como tal siempre fracasa respecto al “actuar directo”. En esto se halla una diferencia con la poesía.

Esta cita es muy importante para la presente investigación, pues aquí se revela la superioridad que Heidegger atribuía en 1942 a la poesía como “actuar directo”, es decir, sin necesidad de elaborar en lenguaje proposicional y lógico, las premisas del estudio de la existencia humana. Aquí podemos enlazar sus ideas expuestas ya en los indicadores formales de cómo se manifiesta la existencia, así como de la búsqueda de un pensar más originario que el pensar proposicional de los filósofos, como él lo expresó. Esta idea forma parte fundamental de lo que servirá para sustentar la tesis central de presente trabajo, por lo que, en su oportunidad, regresaremos a tan importante cita.

⁷⁵ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a “Ser y tiempo”*, op. cit., p. 27.

Otra referencia sobre la opinión de Heidegger acerca de *Ser y tiempo*, en esta ocasión con base en una carta del filósofo a Elisabeth Blochman, nos la proporciona también Xolocotzi:

La otra cita está tomada del epistolario de Heidegger con E. Blochmann. En carta del 20 de diciembre de 1935 Heidegger escribe:

Incidentalmente se multiplican las hojas en un sobre, el cual lleva por título: crítica a *Ser y tiempo*. Lentamente voy comprendiendo este libro cuya pregunta ahora entiendo en forma más clara; veo el gran descuido que se halla en el libro, pero quizás uno debe llevar a cabo tales “saltos” para siquiera llegar al salto. Ahora, pues, la pregunta debe ser planteada una vez más, de modo más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo y de lo aprendido y enseñado. (*Briefe Heidegger, Blochmann*, pp. 87-88).

Una vez más la cita no se refiere a ningún fracaso, sino a un descuido. Éste sólo pudo ser apreciado al comprenderse la pregunta de *Ser y tiempo* en forma más clara. Aquí ocurre una reinterpretación de la pregunta.

El entender la pregunta de *Ser y tiempo*, de modo más originario, ocurrió sólo en la transición de la ontología fundamental al pensar del *Ereignis*. En este sentido, se plantea *la misma pregunta*, pero ya no desde el enfoque ontológico fundamental, sino desde el pensar del acaecer histórico del ser.⁷⁶

Así, vemos que lo escrito en *Ser y tiempo* es considerado por su autor como una aproximación, no del todo exitosa, en el develamiento del sentido del ser, pero muy valiosa como aproximación a ese nuevo pensar necesario para acercarnos a su desocultamiento. Con estas palabras del mismo Heidegger es que nos acercaremos a la siguiente estación del marco de referencia que estamos formando con las ideas de la reflexión de este filósofo a través del tiempo.

⁷⁶ Ibidem.

1.3 Tercera estación, 1929: trascendencia fundamentadora, abismo.

Después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger recibió varias críticas a la Ontología Fundamental propuesta en dicha obra.⁷⁷ Asimismo, cuando leyó su texto, detectó partes en donde la tradición metafísica había persistido, concretamente en el uso de términos como trascendencia y horizonte, ligados a la búsqueda de un fundamento para el ser. Una parte de *Ser y tiempo* en donde se hace evidente esta persistencia del lenguaje de la metafísica tradicional es en el parágrafo 7:

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su “universalidad”. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El *ser es* lo *transcendens pura y simplemente*. La trascendencia del ser del “ser-ahí” es una señalada trascendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento *trascendental*. *La verdad fenomenológica (“estado de abierto” del ser) es veritas transcendentales.*⁷⁸

Así, varias ideas de Heidegger quedaron atrapadas por el mismo lenguaje de la tradición a la que, a pesar de su esfuerzo por romper con ellas, no pudo escapar del todo. Las ampliaciones y mejoras a la Ontología Fundamental se registraron en diferentes textos que sirvieron de base para conferencias o cursos. En este contexto escribió en 1929 *De la esencia del fundamento*, ensayo en donde trata de aumentar la claridad de su propuesta. En dicha obra establece que la nada y la angustia ante la misma (o sea un no-fundamento), es el fundamento de la esencia del no-fundamento del *Dasein*:

⁷⁷ Una crítica importante fue la de su maestro Husserl. Walter Biemel, discípulo de Heidegger, comenta en una entrevista: “Para Husserl, *Ser y tiempo* constituyó un verdadero choque. Y por eso creo que no comprendió la obra, por lo menos lo que Heidegger realmente perseguía en ella. La otra fase del distanciamiento entre ambos la marco la publicación del epílogo a las *Ideen*. Ahí habla Husserl de corrientes irracionistas, y está claro que se refiere a Heidegger.” Fernet-Betancourt, Raúl, *et al*, *En torno a Heidegger*, Concordia, no. 15, 1989, <http://www.heideggeriana.com.ar>.

⁷⁸ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, op. cit., pp. 48-49.

El fundamento tiene su elemento in-esencial, porque surge de la libertad finita. Ésta, a su vez, no puede sustraerse a lo que surge de ella de este modo. El fundamento que surge trascendiendo retorna a la propia libertad, y ésta, *en cuanto origen*, se convierte a su vez en “fundamento”. *La libertad es el fundamento del fundamento*. Claro que no en el sentido de una “iteración” formal e infinita. Frente a lo que se suele pensar, el ser-fundamento de la libertad no tiene el carácter *de uno* de los modos del fundamentar, sino que se determina como unidad fundamentadora de la dispersión trascendental del fundamentar. Pero en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino.⁷⁹

Apreciamos en este párrafo cómo, a través de la libertad finita fundamentadora, llegamos a la dispersión de posibilidades que se abren ante la elección finita. Así, el *Dasein* está frente al abismo que se le presenta como contenido originario del mundo. La diferencia ontológica tiene que establecerse entre un ente cualquiera que no es el *Dasein* y el *Dasein* mismo. A continuación analizaremos brevemente otros elementos clave de dicho texto.

Fundamento y libertad.

En el mismo ensayo *De la esencia del fundamento* se determina con toda claridad que el fundamento del *Dasein* es el abismo, la nada y que esa es también su trascendencia, de tal forma que de nada vale ir a buscar, en un más allá, la trascendencia:

Ahora bien, si en el sentido de la libertad de fundamento se entiende de principio a fin la trascendencia como abismo, con esto también se recrudece la esencia de lo que llamamos la *implicación* del Dasein en lo ente y para lo ente. A pesar de encontrarse situado en medio de lo ente y determinado por él en su ánimo, el Dasein, en cuanto *libre* poder-ser, está *arrojado* en medio de lo ente.

[...]

Por eso, todo proyecto de un mundo es un proyecto *arrojado*.

[...]

La esencia de la finitud del Dasein se desvela en la *trascendencia en cuanto libertad de fundamento*.⁸⁰

⁷⁹ Martin Heidegger, *De la esencia del fundamento*, op. cit., pp. 148-149.

⁸⁰ Op. cit., p. 149.

El fundamento, como pudimos apreciar, es abismo, es nada. El proyecto de un mundo es un proyecto arrojado. De esta forma radical, Heidegger rompe definitivamente con la tradición metafísica. A pesar de usar las mismas palabras (trascendencia, esencia, etc.), las redefine, y les brinda un nuevo significado, un significado incluso contrario al que han venido portando en la tradición metafísica. La trascendencia es abismal. El hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario está en relación con la misma libertad que se presenta en el *Dasein* al estar arrojado. El mismo título de la obra, *De la esencia del fundamento*, es una ironía con respecto a su contenido. Bien pudo llamarse *De la falta de esencia en el fundamento* o *Del no fundamento del Dasein*. Sin embargo, Heidegger sigue usando las palabras fundamento, esencia, trascendencia como para marcar pertenencia al grupo de estudiosos del ser y al mismo tiempo, deslindarse de los filósofos anteriores a él. La trascendencia es la existencia, por ello concluye su texto con la siguiente cita:

Y, así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el *Dasein*, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro *Dasein* compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo.⁸¹

Así, el ser humano sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia, es decir, en su libertad al estar arrojado, se puede relacionar en auténtica proximidad con las cosas. El ser humano tiene que construir en su trascendencia.

También el término libertad puede ser confuso en este contexto si no hacemos una breve reseña de lo que implica dentro de la obra heideggeriana. Nos dice Luis Tamayo en su libro *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*,⁸² que la libertad

⁸¹ Ibidem.

⁸² Luis Tamayo, *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, op. cit.

heideggeriana tiene unas características diferentes al libre albedrío, con el cual, continuamente se le asocia:

...el *liberum arbitrium* concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir, independientemente del objeto o de cualquier otra circunstancia exterior, o bien es muy pequeño, o bien es inexistente, pues lo que domina es el objeto, el otro o el inconciente.⁸³

Desde esta perspectiva, son muy pocas las oportunidades para ejercer la libre elección. Continuando el análisis, Tamayo menciona que “los griegos concibieron a la libertad como conciencia de la necesidad, como asunción del destino”, con lo cual, el héroe era libre en un sentido superior. Hegel también tenía la idea de que “los hombres eran libres cuando se “sometían” libremente a la ley divina”.⁸⁴ Pero la parte central del análisis de Tamayo corresponde a la libertad en Heidegger. Citando el párrafo 74 de *El Ser y el Tiempo*, establece:

El Dasein propio, por tanto, luego de precursar la muerte y enfrentarse a su finitud, se “retrae sobre sí” encontrando una “herencia”, una “tradicción”. En la medida que dicho *Dasein* asume con claridad su finitud a partir de “precursar la muerte” puede entregarse de manera más firme a su proyecto. Y es en dicha entrega en lo que consiste su “libertad”:

“Sólo el ser en libertad para la muerte da al “ser ahí” su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud”.

Esta afirmación es exacta, sin la finitud no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojarse a su proyecto, a ese “destino individual” (*Schicksal*) que es al par “colectivo” en virtud de que el *Dasein* es “con otros” (*Mitsein*).⁸⁵

Apoyándose en su herencia y tradición, después de asumir su irremediable finitud, puede el *Dasein* ejercer su proyecto cuyas características surgen de sí mismo. Cuando a través de la angustia al enfrentarse a la nada, surge en el *Dasein* la posibilidad de acallar las habladurías y

⁸³ Op. cit., p. 23.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Op. cit., p. 29.

las escribidurías del Uno, logrando así escuchar la voz de la conciencia y su más auténtico poder ser, al precursar la muerte y fortaleciéndose gracias a su herencia y a su tradición, es que el destino propio puede ser elegido libremente.⁸⁶ Al respecto indica Tamayo: “Heidegger, al postular la libertad originaria como atadura, como compromiso con la tradición, abrió la vía de la comprensión de la libertad generada en el psicoanálisis, esa que nos libera al atarnos”.⁸⁷ De esta forma, y tal como postula Heidegger en su escrito *De la esencia del fundamento*, la libertad está arraigada en una elección de fundamento frente a la nada, pero valiéndose de la tradición, de la herencia. La libertad en Heidegger está referida a la tradición, a lo que le viene de lejos, a través del *Dasein* compañero. Este tema será analizado con mayor profundidad en los siguientes apartados de esta investigación, pues el construir humano como parte de su trascendencia y de su libertad es la idea central del presente trabajo. También la idea del *Dasein* compañero con el que se comparte el ser, como veremos, resulta muy importante en el desarrollo de esta tesis.

Este breve esbozo de las consecuencias de este texto en cuanto al análisis de la esencia del fundamento del *Dasein* y su trascendencia, tiene la misión de servir de puente entre la Ontología Fundamental de *Ser y tiempo* y la segunda gran obra heideggeriana *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, pues el tema que nos ocupa, la experiencia poética, adquiere mayor relevancia a partir de 1936 dentro de sus escritos.

⁸⁶ Sobre las hablaturías y las escribidurías nos dice Adriana Yáñez: “Una de las características de nuestra época es la ausencia de significado en el lenguaje. Vivimos rodeados de voces y palabras vacías, carentes de orden y contenido. Nos bombardean todos los días a través de la prensa, de la radio, de la televisión. Vivimos en el reino de la seudoinformación, de la seudocultura, de la seudolectura... Palabras sin sentido que nos invaden, entran en nuestra propia casa, en nuestra propia morada interior, de manera constante, sin tregua, aunque no entendamos nada [...] mientras más confundidos o menos informados estemos mejor”. Yáñez, Adriana, *Los románticos: nuestros contemporáneos*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, 1996, p. 15.

⁸⁷ Op. cit., p. 32.

1.4 Cuarta estación, 1936-1938: Pensamiento ontohistórico, Ereignis.

Un nuevo elemento de reflexión, reconocido incluso por Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* (1946), es el definido como *Ereignis*, vocablo de difícil traducción al español. Este nuevo elemento aparece en su obra *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*,⁸⁸ escrita de 1936 a 1938, que se ha considerado como la segunda en importancia, así como en el curso del semestre de invierno de 1937 a 1938, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, texto en donde reitera la crítica a la Metafísica por haber cometido el error de tomar al ser como ente, y sobre este error, fundamentar la ontología.

De acuerdo con los editores de las obras completas de Heidegger, los *Beiträge* estaban destinados a ser publicados hasta el final de las mismas, siguiendo lo dispuesto por el propio Heidegger, pero su hijo, heredero de los derechos de autor de sus textos, tomó la determinación de publicarlo para celebrar el centenario del nacimiento de su padre en 1989. Por lo tanto, su contenido no está orientado al público y es difícil de descifrar. Sobre esta obra, nos dice Evodio Escalante lo siguiente:

..., un libro que por voluntad expresa de Heidegger no debía publicarse sino después de su fallecimiento, por lo que podría decirse que algo tiene de un testamento filosófico. Son las famosas, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, que también podría traducirse como *Contribuciones a la filosofía (acerca del acontecimiento apropiador)*. Es tal el impacto que ha causado este libro, que algunos de los especialistas lo califican como el segundo en importancia dentro de la producción heideggeriana, sólo después, por supuesto, de *Ser y tiempo*. Escrito de manera paratáctica, es decir, aglomerando párrafos que vuelven una y otra vez sobre lo mismo, como si la idea fuera la de avanzar en círculos, por acumulación y reiteración, y no de manera lineal, como acostumbra hacerlo el tratado tradicional, este libro es de lectura compleja y sin duda habrá de desconcertar a quien está habituado al desarrollo progresivo del pensamiento.⁸⁹

⁸⁸ Traducido por Dina Picotti como *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, lo cual ha sido fuertemente criticado, entre muchos otros, por L. Tamayo (en el Congreso de AFM del año 2005), quien propuso como traducción alternativa: *Contribuciones a la filosofía. A partir del acontecimiento apropiador*.

⁸⁹ Evodio Escalante, *Breve Introducción al Pensamiento de Heidegger*, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos, México, Primera edición, 2007, pp. 27-28.

Este desarrollo circular y acumulativo, que vuelve y vuelve sobre lo mismo, dificulta su comprensión y en muchas ocasiones provoca confusión. Heidegger utilizó en muchas de sus obras este estilo de escritura paratáctica, en donde los párrafos no tienen un desarrollo discursivo lineal, con lo cual sus escritos adquieren un sentido críptico, enigmático. Sobre esta estrategia discursiva de Heidegger nos dice Georg Steiner:

Este leviatán recrea la lengua alemana. Es el más importante “hecho de habla” en alemán después de Lutero. Sus neologismos, su sintaxis paratáctica, no sólo responden a la naturaleza del tema tratado, sino en gran parte también a una voluntad de “ocultamiento”, ese emblemático término heideggeriano. De acceso extremadamente difícil incluso para quienes tienen el alemán como lengua materna, aunque directamente relacionado con Meister Eckhart y el último Hölderlin, el lenguaje de *Sein und Zeit* ha producido una serie interminable de malentendidos e imitaciones vulgares.⁹⁰

Considerando que este estilo críptico y paratáctico es lo que caracteriza principalmente la forma en que está escrito el texto *Aportes a la Filosofía*, que Heidegger no dispuso su inmediata publicación, aunado al hecho de que sea evaluado por los especialistas como su segunda gran obra, provoca sentimientos encontrados en cuanto al estudio de su contenido. Asimismo, cuando escribió dicha obra también dictó la lección del semestre invernal de 1937/38 de la Universidad de Friburgo, que se considera como la mejor introducción, por parte de Heidegger mismo, a los *Aportes*. La mencionada lección ha sido traducida al español por Ángel Xolocotzi con el título *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*,⁹¹ y se ha agregado a ella un apéndice con un escrito de Heidegger llamado *La pregunta por la Verdad*, que estaba también destinado a aproximar el contenido de los *Aportes a la Filosofía* al público estudioso de estos temas.

⁹⁰ George Steiner, *El Mago Enamorado*, The Times Literary Supplement, 29 enero de 1999, Publicado en Revista de Occidente No. 220.

⁹¹ Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, 1937-1938, Edición de Ángel Xolocotzi Yáñez, Editorial Comares, Granada, 2008.

Tomando como base el contenido del texto *La Pregunta por la Verdad*, podemos presentar un recuento de las ideas que expone, orientadas a la formulación del pensar ontológico, y que brindan elementos importantes para la presente investigación por considerar la relación entre el pensar y la creación poética, como posibilidad de pensar de otra manera, que será analizada con profundidad en los siguientes apartados.

A continuación se enumeran las principales ideas contenidas en esas lecciones y que constituyen lo que se ha denominado entre los estudiosos de este filósofo como el Pensar Ontológico.⁹²

Copertenencia ser - ser humano.

Heidegger propone en su obra *Preguntas fundamentales de la filosofía* regresar a los filósofos griegos,⁹³ como Anaximandro, Heráclito y Parménides, quienes consideraron al ser sin confundirlo con el ente. Heidegger continúa, como al principio de su trabajo como filósofo, la pregunta de ¿cuál es el sentido del ser?, pero ahora propone una transpropiedad entre el *Dasein* y el ser. Para que esto ocurra, es indispensable una apertura, —el “claro”, la

⁹² Resulta importante mencionar que la frase “pensamiento ontológico” se refiere a un pensar no metafísico, que supera el planteamiento y los términos usados por la tradición filosófica para tratar los asuntos relacionados al ser y al ente. Arturo Leyte en la Introducción a la obra de Heidegger *Identidad y diferencia*, publicada en 1957, nos dice al respecto:

“En cualquier caso, cuando se va de la metafísica a la esencia de la metafísica, del discurso sobre el ser al sentido del ser, se produce un movimiento del pensar, que retrocede o va más allá respecto al ser. En *Identidad y diferencia*, este movimiento es nombrado de dos maneras: como “salto” y como “paso atrás”. Ambas fórmulas tienen el mismo sentido, son los nombres que recibe el intento de pensar no-metafísico que trata de descubrir la esencia de la metafísica, o, lo que es lo mismo, que trata de pensar lo impensado.

¿Qué significa lo impensado? ...es lo que está presente en cada pensador, en la metafísica “en el modo de la ausencia”.

Sólo un pensar que adopte la forma del “salto” o del “paso atrás”, puede llegar a lo impensado y así, a lo que está todavía por pensar.”, Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, 1957, Anthropos, Barcelona, 2008, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 41.

⁹³ Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Editorial Comares, S. L., Granada, España, Traducción Ángel Xolocotzi, p. 203.

Lichtung— en donde se lleve a cabo dicha transpropiación, algo similar a un lugar sin espesura, sin árboles, libre.

La diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente, que antes de esta obra se consideraba como una relación de oposición, ahora se transforma en una relación de copertenencia: el ser y el ser humano tienen una relación de copertenencia que los codetermina.

El ente al estar siendo se manifiesta, pero el ser no se manifiesta, se retrae para posibilitar la manifestación del ente. Ya no se considera al ser como ente. En la retracción que se lleva a cabo, el ser se da, es enviado, es destinado. Ese envío está relacionado con la historia, pero no en un sentido historiográfico. El envío tiene relación con la historia pero como relacionado con dirigir, con el destino en sentido de lo enviado. Desaparece la escisión entre eso en lo que nos hallamos y eso que somos. Ahora se plantea al *Dasein* como pura relación de ser. La posibilidad de que la relación de copertenencia entre ser y ser humano sea histórica se lleva a cabo debido a que desde *Ser y tiempo*, el ser sólo puede pensarse como tiempo, el ser es tiempo. Esta característica de envío y retracción hace que el ser ahí se constituya como lo que denominamos historia, no como secuencia de etapas de lo pasado, sino como el carácter histórico del ser, además de que señala que nuestra relación con los entes depende de ese envío del ser. Si pensamos que nuestra relación es neutral a través de la presencia, estamos en un error; precisamente eso es lo que va a cuestionarse, pues, no hay neutralidad en la presencia; el modo en que abrimos mundo, el modo en que nos relacionamos con los entes, está en relación con la retracción del ser.

Para ejemplificar el hecho de cómo la retracción del ser influye en la forma en que aparecen los entes al abrir el mundo, consideremos el hecho de que, en la Modernidad, el *Dasein* se constituye como sujeto y el ente como objeto, y esto no es una casualidad, no es

producto del azar, pues de alguna manera hay un ámbito que rebasa la mera determinación humana y se abre la perspectiva para que precisamente el mundo sea tematizado o sea accesible de determinada forma; que nos relacionemos con entes a partir de la Modernidad se inserta desde este envío con carácter de retracción del ser que constituye la historia del ser mismo. Lo que ocurre a partir de la Modernidad son determinaciones fundamentales de nuestra relación en el mundo con las cosas, que nos llevan a lo que estamos viviendo en la época técnica contemporánea, en donde, en sentido estricto, no ocurre la oposición entre sujeto y objeto, sino más bien los entes están siempre en reserva, almacenados, como en el inventario de una línea de producción industrial. No es un asunto azaroso la forma en que se puede abrir el mundo, pues depende de ese envío que realiza el ser al retraerse, y es lo que posibilita el tipo de la manifestación del ente que se lleva a cabo ahora de esa manera, y, por lo tanto, la relación con los entes ya no es igual a la de la Modernidad. Este es el resultado del carácter ontohistórico del ser. El ser al ser tiempo, necesariamente se constituye como historia. La pregunta por el sentido del ser no se puede pensar sin la historia. La relación con los entes, por tanto, se modifica con la historia. No es un asunto que tenga que residir en la mera capacidad humana de esforzarse y determinar de otra forma como se abre el mundo, o que sea obra del ser humano, sino de la relación de la copertenencia ser –ser humano. El hombre sólo puede ser entendido a partir de ser el lugar de la apertura del ser. Eso significa que no puede haber una interpretación del ser humano sólo en sentido antropológico. El carácter histórico del ser es determinante porque señala el envío histórico, el destino, el tipo de presencia con la que se abren los entes en nuestro estar en el mundo. El *Dasein* brinda, por sus características ontológicas de existencia, el claro, la apertura en donde se presenta la *aletheia*, el desocultamiento, de lo que aparece como presencia, como ente que se muestra pero, al mismo tiempo, que se oculta como ser, como ser que se retrae para que los entes se

puedan manifestar. Sin embargo, ese ocultarse del ser es sólo aparente, pues ese ser viene a generar, dependiendo de la historia, y en copertenencia con el *Dasein*, el claro, las posibilidades del ente que puede tener presencia ahí, mediante el acontecimiento apropiador (*Ereignis*),⁹⁴ el cual sólo se puede dar cuando se copertenecen ser y ser humano. Este evento significativo es el que permite el advenimiento de un tipo de mundo que sólo es posible mediante la historia del ser.⁹⁵ Por eso es ontohistórico, porque depende de los anteriores eventos apropiadores.

La verdad del ser, no como corrección ni adecuación, sino como ocultamiento-desocultamiento, se presenta en ese espacio en el que se abre el *Dasein*. El círculo hermenéutico⁹⁶ es ese ámbito en donde acaece la apertura del ser. Pero ese lugar no es

⁹⁴ Nos dice Heidegger que el *Ereignis* se constituye como:

“ El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cuál el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica.

Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis.”, Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 89-90.

⁹⁵ Sobre los cambios de época histórica en donde se presentan acontecimientos apropiadores (*Ereignis*) podemos aportar esta elocuente cita de Heidegger:

“Siempre que, como ente mismo, lo ente en su totalidad exige la fundamentación en la apertura, el arte alcanza su esencia histórica en tanto que fundación. Ésta ocurrió por primera vez en Occidente, en el mundo griego. Lo que a partir de entonces pasó a llamarse ser, fue puesto en obra de manera normativa. Lo ente así abierto en su totalidad se convirtió a continuación en lo ente en sentido de lo creado por Dios. Esto ocurrió en la Edad Media. Lo ente se transformó nuevamente al principio y en el transcurso de la Edad Moderna. Lo ente se convirtió en un objeto dominable por medio del cálculo y examinable hasta en lo más recóndito. En cada ocasión se abrió un mundo nuevo con una nueva esencia. Cada vez, la apertura de lo ente hubo de ser instaurada en lo ente mismo por medio de la fijación de la verdad en la figura. Cada vez aconteció un desocultamiento de lo ente. El desocultamiento se pone a la obra y el arte consume esta imposición.”, Martin Heidegger, “*El origen de la obra de arte*”, 1935-1936, en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 55.

⁹⁶ El círculo hermenéutico ha sido definido por Heidegger en *Ser y Tiempo*, (Traducción de Gaos, op. cit.) dentro de los parágrafos:

31- El ser ahí como comprender, p. 160

32- El comprender y la interpretación, p. 166

La cita inicial sobre el círculo hermenéutico es:

“Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión propuesta dentro del desconocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Ahora bien, este “círculo” es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus*.... Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y

estático, sino histórico, no se presenta como linealidad de tiempo; se trata de una determinación en donde el tiempo es pensado en ese carácter coperteneciente que Heidegger llama extático, en el sentido de estar un momento referido necesariamente al otro, ese éxtasis que nada tiene que ver con el tiempo como secuencia de la existencia y donde, por lo tanto, el tiempo no puede ser lineal.

El carácter de ocultamiento o retraining del ser que al retraerse posibilita la manifestación del ente y que da lugar al pensar, de acuerdo con Heidegger, ocurre en el inicio del pensar en Grecia, en donde el ente acontece al presentarse en un ámbito abierto, desocultado y que entonces puede ser percibido. Por eso, esta primera percepción del ente se lleva a cabo al estar desocultado. Algo que está desocultado, sale de las tinieblas. Lo que es, es lo desocultado, que es lo que inicia el pensar, que es lo que hace que haya pensar. Además, de acuerdo con Heidegger, siempre hay un temple de ánimo que hace posible el pensar. En este inicio hay una actitud afectiva que brinda la posibilidad de pensar: es el asombrarse ante ese estar desocultado, como lo que es, que se manifiesta, se presenta y puede ser percibido. Este origen es lo que determina al pensar, a la filosofía. La filosofía y el pensar piensan en ese origen. El modo en que es pensado el inicio es la característica que gobierna ese pensar. El inicio no puede ser abandonado como algo que ya no es, pues gobierna al pensar. No es algo que ya paso, es una característica viva del filosofar. Y un ejemplo de ello nos la brinda la siempre imprescindible obra de Platón. En la copertenencia entre ser y pensar, la temporalidad no es lineal, en ella el pasado no puede ser abandonado como algo que ya pasó. Es en este sentido que hay copertenencia entre ser y pensar, y lo que tematiza Heidegger como nuevo es este carácter histórico, aconteciente, que es lo que posibilita esa retracción, y que en esa

andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender". p. 171.

También Gadamer describe el círculo hermenéutico en *Verdad y Método*, op. cit., pp. 332-333.

retracción se puedan distinguir algo así como épocas. Además, de esa forma se abren otras posibilidades de pensar el camino de Occidente, de que fuera posible una irrupción final de ese camino con Hegel o con Nietzsche. Esta nueva forma de considerar al pensar y a su historia como determinante en la apertura posible del mundo, Heidegger la problematiza magistralmente con ejemplos de grandes pensadores que sufrieron en sí mismos las consecuencias de tratar de sobrepasar sus posibilidades, lo cual ejemplifica con Hölderlin, Schiller, Nietzsche y otros, en el siguiente fragmento del texto *La pregunta por la Verdad*:

Así, el desplazamiento del ser humano hacia su fundamento deberá ser llevado a cabo primeramente por aquellos pocos, aislados, extraños, que de distintas formas, como poetas y pensadores, como constructores y formadores, como actores y hacedores, fundan y albergan la verdad del ser a través de la transformación del ente en el ente mismo. Ellos serán en la agudeza de las decisiones inminentes cada vez a su manera, desconocida para los muchos, una víctima callada.

[...] Pues, ¿ya hemos considerado lo suficiente que algo maravilloso acontece apropiadoramente desde que la historia occidental presiente en sus meditaciones más profundas el rodar hacia un final? Esto maravilloso es que aquellos que padecieron y crearon tal meditación y así soportan lo totalmente otro en su saber, fueron arrancados tempranamente de la vigilia del Dasein, y esto en formas totalmente distintas y en cada caso en espacios propios: Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, van Gogh, Nietzsche. ¿Están todos estos “hechos añicos”, como quizá podría hallar una cuenta externa, o les fue cantada una nueva canción que no tolera nunca un y-sigue-así, sino que exige la ofrenda “de la vía más corta” (Hölderlin).⁹⁷

Estos nombres son como signos enigmáticos, escritos en el fundamento más escondido de nuestra historia. La fuerza actuante de la serie de estos signos apenas la consideramos, y ni hablar de que fuéramos ya suficientemente fuertes para entenderlos. Estos signos señalan hacia delante a un cambio de la historia, que yace más profundamente y abarca más ampliamente que todos los “cambios radicales” dentro de los ámbitos de actividad del ser humano, de los pueblos y de sus maniobras. Aquí acaece algo para lo cual no tenemos medidas ni espacios –aún no tenemos-, algo que, por ese motivo, empujamos a la desfiguración y desconocimiento cada vez que decimos algo sobre ello en el lenguaje vigente.⁹⁸

⁹⁷ Friedrich Hölderlin, *Hiperion*, Fragmento: “Entonces Albanda vuelve a hablar de aquellos a quienes atormenta el tedio del siglo, de los extraños y torcidos caminos que se abre la vida cuando la vía recta está obstruída. Entonces me acuerdo también de Adamas con sus viajes, su nostalgia por llegar al centro de Asia [...] y yo quisiera gritarle: «¡Eso son sólo sucedáneos, viejo amigo ¡Ven y construye tu mundo!, ¡con nosotros!, pues nuestro mundo es también el tuyo. »”.

⁹⁸ Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, 1937-1938, op. cit, pp. 197-198.

Mediante esta propuesta del pensar ontológico de Heidegger, el primer inicio del pensar y del ser se presenta con Anaximandro, Heráclito y Parménides, y es posibilitado mediante el temple de ánimo del asombro. Ahora, en nuestra época contemporánea, la del mundo de la técnica, el otro posible inicio del pensar, caracterizado por el temple de ánimo del espanto, sólo lo podemos atisbar mediante el sacrificio de estos pensadores, poetas y artistas.

La época técnica contemporánea sólo puede comprenderse de acuerdo con la historia. El nuevo inicio consideraría el mantener el carácter crítico y pensante del filosofar. Pero esta idea se ha visto eliminada por el total olvido del ser en el que se ha movido la metafísica occidental casi desde su inicio. En el mundo de la técnica contemporánea, denuncia Heidegger, sólo vemos los entes sin necesidad de filosofía o de pensar, lo que nos conduce a su mera manipulación. Heidegger indica que la pretensión de la metafísica occidental de considerar la esencia de los entes como presencia, de que el ser sea fundamento infundado, ha provocado nuestra época de espanto. Por eso él propone abordar el fundamento del ser de otra manera en términos del abismo. La existencia, la comprensión afectiva, el modo de apertura determinante, lo que se muestra, es el carácter de no fundamento del *Dasein*. En un temple como la angustia, el no fundamento del *Dasein* se hace patente: se está sosteniendo en la nada. Ya no se puede apelar a la racionalidad, sino a la afectividad, al carácter afectivo que está en juego en la historicidad del ser. En el primer inicio, se encontraba el asombro ante el ente y el pensar, en nuestros días, el espanto ante la mera manipulación del ente y el total abandono del ser.

Heidegger modifica la escritura de algunos términos que definió en su *Ontología Fundamental* y al presentarlos nuevamente en los textos de los años del *Pensar Ontológico* usa muchos guiones y tachaduras para enfatizar la idea de que el *Dasein* es mera relación de

ser, copertenencia determinante. Escribir la palabra ser y tacharla⁹⁹ es sólo una forma de resaltar ese no fundamento y no pensarlo desde la tradición metafísica. El ser humano y el ser no tienen fundamento, son históricos, devienen en el tiempo. No es que algo esté ahí en la base pues no hay base. Es algo que en ese iniciarse del pensar gobierna lo iniciado, por eso el énfasis en el primer inicio. Esa manera nueva de escribir tiene como fin marcar la diferencia en cuanto al carácter histórico del ser con respecto a sus primeros escritos.

En el paso desde la Ontología Fundamental (*Ser y tiempo*) hasta el Pensar Ontohistórico¹⁰⁰ (*Aportes a la filosofía*) se da otro sentido a los mismos términos, algunos de ellos quedan fuera y otros constituyen el carácter aconteciente del ser.

A manera de ejemplo de este carácter aconteciente del ser y del *Dasein*, que posibilita la manera en que se abre el mundo y aparecen los entes, el mismo Heidegger nos brinda la siguiente reflexión:

El hecho de que Aristóteles haya llegado a ser en la Edad Media el principal maestro de la “filosofía”, no es una objeción. Pues, por un lado, lo que en la Edad Media se llama “filosofía” no era filosofía, sino únicamente el preludeo de la razón para la teología, exigido por la fe. Por otro lado, Aristóteles fue entendido por eso mismo de manera no

⁹⁹ A manera de ejemplo en el uso de escritura especial utilizada con este fin tenemos la siguiente cita:

“195. Ser-ahí y hombre

¿Quién es el hombre? Aquél que es el empleado por el ser {Seyn} para soportar el esenciarse de la verdad del ser {Seyn}.

Pero como así empleado, el hombre solo “es” hombre en tanto está fundado en el ser-ahí, es decir, creando se torna él mismo fundador del ser-ahí.

Pero el ser {Seyn} está al mismo tiempo concebido aquí como evento-apropiador. Ambos se corresponden: la refundación en el ser-ahí y la verdad del ser {Seyn} como evento.

No concebimos nada de la dirección cuestionadora aquí inaugurada cuando de improviso tomamos por base cualquier representación del hombre y del “ente como tal”, en lugar de, sobre todo, plantear conjuntamente la pregunta por el “hombre” y el ser {Seyn} (no únicamente el ser del hombre y detenerse en ella.”, Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, traducción Dina V. Picotti, Editorial Biblos, Argentina, 2003, p. 258.

¹⁰⁰ Sobre este paso nos dice Ángel Xolocotzi en su libro *Fenomenología de la Vida Fáctica*, op. cit., p. 194: “Las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico de la esencia, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser. Si en la ontología fundamental la esencia del *Dasein* tiene su fundamento en la trascendencia y en el horizonte, ahora en el pensar histórico del ser se devela su fundamento acontecedor.

griega, es decir, no fue entendido a partir de los inicios del Dasein griego pensante-poetizante, sino de manera medieval, es decir, de modo árabe-judeo-cristiano.¹⁰¹

Resulta muy elocuente este ejemplo del acontecer histórico de la comprensión de Aristóteles en la Edad Media: aunque los textos fueran leídos en su idioma original, la apertura de ese mundo medieval no permitía la comprensión del mundo griego en el cual fueron escritos y pensados. Siguiendo con la idea hermenéutica de la fusión de horizontes planteada por Gadamer, ahora sabemos que eso era imposible. El lector nunca puede abandonar su propio horizonte de comprensión e interpretación de un texto, pero sí puede aproximarse tomando en consideración esa extrañeza, ese otro que se manifiesta a través del texto interpretado. Este ejemplo de Heidegger en donde nos acerca sus ideas sobre el pensar ontológico resulta sumamente valioso para los próximos apartados de esta investigación.

Sobre la importancia del libro *Aportes a la filosofía* y su significado crítico nos dice Evodio Escalante en su libro sobre Heidegger citado anteriormente:

La tarea del filósofo, sostiene Heidegger de diversas maneras, no es otra que la de propiciar la lectura y la comprensión de lo que ha escrito Hölderlin, quien resulta ser el poeta entre los poetas y el pensador entre los pensadores, según la valoración de Heidegger en este libro. ¿Postración ante la poesía? ¿Reverencia ante un pensamiento poético que sería todavía más esencial que el filosófico, y en el que residiría la fórmula acaso crítica de la salvación histórica del Dasein? Lo menos que puede decirse, como quiera que se lo vea, es que la lectura de este libro queda como una tarea pendiente para las nuevas generaciones de estudiosos del pensamiento de Heidegger.¹⁰²

La reverencia ante un pensamiento poético que sería todavía más esencial que el filosófico señalado por Evodio Escalante, constituye la línea de investigación sobre la que se profundizará en los siguientes capítulos. Reconociendo la dificultad de aproximarnos a la obra heideggeriana *Aportes a la filosofía*, en esta parte del trabajo solamente se desarrolló un marco de referencia, un contexto, que pretende servir de soporte al análisis de algunos de los

¹⁰¹ Martin Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, 1937-1938, op. cit., p. 202.

¹⁰² Evodio Escalante, *Breve Introducción al Pensamiento de Heidegger*, op. cit., p. 28.

textos de este filósofo escritos a partir de la publicación de *Carta sobre el Humanismo* (1946) y que se han considerado importantes para sustentar el desarrollo de esta investigación.

1.5 Quinta estación, 1938: la época moderna y la imagen del mundo.

En 1938 Heidegger dictó la conferencia llamada *La época de la imagen del mundo*,¹⁰³ en donde elabora varias ideas sobre cómo la ciencia y la tecnología florecen, y dan resultados impresionantes. Recordemos que la II Guerra Mundial se inició en 1939 y terminó en 1945. Justo el año anterior Heidegger lanza este mensaje de serio cuestionamiento a lo que se está viviendo en cuanto a la manera en que se concibe el hombre a sí mismo. En este texto medita sobre la forma que tiene el hombre contemporáneo de ser la medida de todas las cosas a través del cálculo. En la parte final de este texto nos indica:

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas. Como esa posición se asegura, estructura y expresa como visión del mundo, la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, sólo de aquellas que ya han ocupado las posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella. Es con esta lucha entre visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia.¹⁰⁴

¹⁰³ Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, *Caminos de bosque*, Primera reimpresión, Alianza editorial, Madrid.

¹⁰⁴ Op. cit., p. 77.

La denuncia sobre cómo el hombre se apropia de su mundo a través del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas, de manera insuficiente pues nunca va a poder llegar a esclarecer todas las zonas de misterio del universo, resulta para el mismo ser humano, un rotundo fracaso, una pérdida de claridad de su auténtico poder ser. En esta cita Heidegger lo plantea con referencia a la forma en que se hace ciencia e investigación, ya sin un límite a su posibilidad de reinar a diestra y siniestra sobre el universo. Parece que todo puede llegar a ser, pues la ciencia y la tecnología, con su respaldo en el cálculo y la planificación, se consideran ilimitadas. En esta primera década del siglo XXI, cuando se lanzan artefactos inteligentes para explorar otros planetas, ya no sólo a la Luna, al mismo tiempo que vemos caer nuestros recursos limitados, como el agua o los energéticos en serios problemas por esta imagen del mundo moderna que ya Heidegger cuestionaba en 1938, no podemos menos que sorprendernos sobre la capacidad de predecir lo que se ha convertido en realidad por parte de este filósofo. La denuncia de Heidegger era más que oportuna en esos días en que Alemania se preparaba para una guerra, no sólo europea, sino mundial, una guerra de resultados catastróficos, como todos sabemos. Analiza también en este texto cómo se ha perdido la escala de lo humano, a través de la tecnología, tanto óptica, como de cálculo y planificación.

Al respecto indica:

Una señal que evidencia este proceso es que en todas partes aparece lo gigantesco bajo las formas y disfraces más diversos. Por ejemplo, lo gigantesco también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño. Estamos pensando en las cifras de la física atómica. Lo gigantesco se afirma bajo una forma que precisamente parece hacerlo desaparecer: en la aniquilación de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a la radio. Pero creer que lo gigantesco es simplemente el vacío extendido hasta el infinito de lo que sólo es cuantitativo, es pensar de manera demasiado superficial.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Op. cit., pp. 77-78.

Esto gigantesco, es sólo una forma de hablar, una metáfora, de todo aquello que es inabarcable para cualquier ser humano. No somos capaces de asimilar, a través de nuestro cerebro y cuerpo, esas nuevas realidades a las que nos lleva la física atómica, como nos dice Heidegger. Pero esa pérdida de continuidad entre nuestro cuerpo, y todas esas nuevas realidades tecnológicas nos ponen en una situación de permanente fuera de lugar, y al mismo tiempo con el falso pensamiento de que el hombre tiene el control de la situación. Pero en realidad, estamos todos fuera de la jugada y nadie tiene el control de nada. La sombra que se constituye alrededor de toda esa supuesta claridad calculadora y planificadora es la que predomina en todo, como lo denuncia Heidegger:

Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto de las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Peor en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen.¹⁰⁶

En el corazón de lo calculable y planificable, lo que aparentemente se puede medir y cuantificar, eso, se convierte precisamente en incalculable por no darse cuenta de que es una falsedad. Como dijo Heidegger: “lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen”, pues resulta imposible escapar de esa posición egocentrista falsa. En esta idea que atraviesa todos los ámbitos de la vida en el planeta se encuentran atrapados los pueblos. Ya no hay espacios de obscuridad, de sombra, a los cuáles los seres humanos se prohíban entrar. Todo está permitido por la bandera de la ciencia cuando la ciencia no es

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, op. cit., p. 78.

nadie en particular. El antiguo lugar destinado a los dioses se ha convertido en un lugar preasignado al espíritu del cálculo y la planificación y, en realidad, es la incalculabilidad lo que reina por doquier. En este magistral texto Heidegger se adelanta a las fatales consecuencias de las líneas de producción de la muerte como parte de la sombra que proyecta esta incalculabilidad no reconocida por los seres humanos. En este texto ya están presentes ideas que influenciaron a textos por venir, por ejemplo el de Hannah Arendt, en el cual denuncia la posición de un criminal nazi que decía que sólo recibía órdenes y las tenía que cumplir para mostrar diligencia en orden a su personal progreso. Y en sí misma, tal diligencia no era criminal. Nos dice Arendt: “[...] esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus fechorías en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”.¹⁰⁷ Esta incalculabilidad de facto, no asumida ni meditada en sus últimas consecuencias, puede llegar a ser la causa de la destrucción de la biosfera que ocurre actualmente. La sombra que amenaza a nuestro mundo contemporáneo tiene que ver con la incapacidad de reflexionar en estas circunstancias en donde resulta imposible representar la misma destrucción del planeta. Y Heidegger profundiza:

Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad. El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico.¹⁰⁸

No podemos seguir rechazando los peligros incalculables a los que nos está sometiendo esta visión del mundo que nos ha invadido a partir de la época moderna. En realidad, el mensaje

¹⁰⁷ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, 1963, p. 417.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, op. cit., p. 78.

de Heidegger fue lanzado invitando a sus oyentes a reflexionar críticamente sobre la base de su sociedad para cuestionarse y estar en posición de brindar una configuración creadora del futuro. Desde su posición de filósofo vigilado por la policía secreta alemana desde 1937 (tal como denuncia Towarnicki),¹⁰⁹ pretende dar cuenta del peligro que asecha incluso a su mismo país, pues termina la conferencia con el siguiente parlamento:

El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente. Hölderlin ya lo sabía. Su poema titulado “A los alemanes” concluye con estas palabras:

En verdad, nuestro tiempo de vida está
estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces.¹¹⁰

De esta forma, lanza el mensaje “A los alemanes” concretamente, criticando su afán de dominar el mundo y al mismo tiempo, desconociendo lo más cercano a ellos mismos, a sus compatriotas. Gracias a la poesía de Hölderlin, Heidegger puede enviar este mensaje que difícilmente podría ser considerado como una peligrosa provocación.

La guerra terminó en 1945. Como sabemos, Heidegger sufrió las consecuencias de su participación como funcionario del régimen nacionalsocialista de mayo de 1933 a febrero de 1934 (cuando presentó su renuncia). Con facilidad podemos considerar que algunos fragmentos de sus obras posteriores a 1945 están aludiendo directamente a estas situaciones. Por ejemplo, en *Superación de la Metafísica* (1946) nos hace algunos comentarios sobre un

¹⁰⁹ F. de Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Payot et Rivages, Paris, 1999, p. 74.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *La época del la imagen del mundo*, op. cit., p. 78.

mundo in-mundo.¹¹¹ Poco tiempo después, en 1949, en su texto *La cosa*, en donde caracteriza de una manera nueva el fenómeno del mundo, hace una denuncia sobre el uso indiscriminado de los aparatos tecnológicos que eliminan las distancias. Sus reflexiones pueden ser consideradas como antecedentes críticos de la época contemporánea de telecomunicaciones globales e instantáneas que estamos viviendo.¹¹²

¹¹¹ Martin Heidegger, *Superación de la Metafísica*, 1946, op. cit., p. 83.

Resulta desgarradora su denuncia en este texto del borramiento de límites entre guerra y paz:

“El hombre es la “materia prima más importante” porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en “objeto” del estado de abandono del Ser. Las guerras mundiales constituyen la forma preliminar de la supresión de la diferencia entre guerra y paz, una supresión que es necesaria porque el “mundo” se ha convertido en in-mundo como consecuencia del estado de abandono del ente por una verdad del ser. Porque “mundo”, en el sentido de la historia del Ser (cfr. *Sein und Zeit*), significa la esencia inobjetual de la verdad del Ser para el hombre, en la medida en que éste está transpropiado al Ser. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo de la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento. El ente es real como real efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un hacer mundo del mundo, y sin embargo, aunque olvidado, hay el Ser. Más allá de la guerra y de la paz está la mera errancia de la usura del ente en el autoaseguramiento del ordenar desde este vacío del estado de abandono del Ser. “Guerra” y “paz”, cambiadas en su in-esencia, están acogidas en la errancia y, al haberse hecho irreconocibles en vistas a una diferencia, han desaparecido en el mero desarrollo del hacer cada vez más cosas. La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz”.

¹¹² Martin Heidegger, *La cosa*, 1949, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 143-159. El ensayo se inicia con las siguientes reflexiones acerca del ser humano y los avances técnicos que han distorsionado nuestras relaciones vitales:

“Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen. A aquellos lugares para llegar a los cuales el hombre se pasaba semanas o meses viajando se llega ahora en avión en una noche. Aquello de lo que el hombre antes no se enteraba más que pasados unos años, o no se enteraba nunca, lo sabe ahora por la radio, todas las horas, en un abrir y cerrar de ojos. El germinar y el crecimiento de las plantas, algo que permanecería oculto a lo largo de las estaciones, lo muestra ahora el cine a todo el mundo en un minuto. [...] La cima de esta supresión de toda posibilidad de lejanía la alcanza la televisión, que pronto recorrerá y dominará el ensamblaje entero y el trasiego de las comunicaciones.

El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas.

...

Lo terrible (Entsetzende) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es eso terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente”.

1.6 Sexta estación, 1953: la pregunta por la técnica y das Gestell.

Consideramos indispensable presentar al menos una breve síntesis del texto *La pregunta por la técnica*, ya que su contenido es muy importante para este trabajo, así como para comprender el momento histórico que estamos viviendo en donde desaparecen grandes cantidades de recursos naturales y se daña de manera irresponsable por emisiones contaminantes el medio ambiente. En este ensayo, Heidegger estudia con detalle el origen de la técnica, los aparatos y servicios que genera, como por ejemplo, una central de generación eléctrica que utiliza la corriente del río Rin, y, todo ello, para distinguir la técnica moderna de la esencia de la técnica.

Como mencionamos en la introducción de este trabajo, para los griegos la poiesis incluía también a la techné. Al respecto indica Heidegger:

“En primer lugar, τέχνη (techné) no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La τέχνη (techné) pertenece al traer-ahí-delante, a la ποίησις (poiesis); es algo poético. [...] La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la ἀλήθεια (alétheia), la verdad”.¹¹³

Esta idea de que la técnica tiene el mismo origen que lo poético, le servirá al filósofo para brindar un camino por dónde transitar en el mensaje final de este texto. Hoy día se encuentran en ámbitos totalmente separados las actividades relacionadas con la poesía y aquellas orientadas a la tecnología o al quehacer científico. Incluso pareciera que son áreas de trabajo contrapuestas. Pero, como resalta Heidegger en este tratado, en el origen eran lo mismo. En el

¹¹³ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica, Conferencias y artículos*, Primera edición en español 1994, Ediciones del Serbal, España, pp. 15-16.

peligroso desfiladero que expone como la situación en donde los seres humanos nos encontramos atrapados actualmente, este origen común del significado de lo poético y lo técnico servirá de base para trazar un nuevo camino que nos guíe para encontrar la verdad entendida como desocultamiento (*alétheia*) y acercarnos a un concepto clave para comprender las tesis de Heidegger sobre la técnica moderna: *das Gestell*.

Sabemos que existen muchas acepciones en español de la palabra *Ge-stell*, a la cual Heidegger extrae de su significado habitual incluso en alemán. Por tal razón, presentamos una larga cita en donde, con gran dificultad, la define, para poder expresar con profundidad lo que piensa de la técnica moderna:

A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*.

Nos atrevemos a usar esta palabra en un sentido hasta ahora inhabitual.

[...]

Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama chasis. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la estructura de emplazamiento, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado.¹¹⁴

Así, la *Ge-stell* en una conminación, una demanda, un requerimiento, algo imperioso que obliga al ser humano a co-responder, a contestar, a actuar compulsivamente sin reflexionar, a sólo satisfacer esa demanda. El resultado son los inventos o la fabricación de los implementos y demás utensilios que satisfacen esa demanda de existencias, de satisfactores, de servicios, cada vez más innovadores, al interior de una demanda sin límites. Basta pensar, como se ha dicho en algún foro, que el jugo de naranja ya no es más jugo de naranja, sino un bien que se

¹¹⁴ Op. cit., pp. 21-22.

cotiza en la bolsa de valores de Nueva York, y a todo mundo le parece esa situación algo razonable. Esa es la *Ge-stell*, un emplazamiento, algo que nos predispone a olvidar que lo esencial en el ser humano no es eso.

Esta situación, en donde no es la técnica moderna lo que es peligroso, sino el emplazamiento a los seres humanos para que compulsivamente busquen esos bienes o servicios, tiene su origen en la idea de que todo conocimiento puede ser desentrañado, todo misterio de la naturaleza puede y debe ser desocultado mediante el cálculo y la planificación. Al respecto indica:

Del mismo modo, el estado de desocultamiento según el cual la Naturaleza se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas puede, ciertamente, permitir constataciones correctas, pero precisamente debido a estos resultados, es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones.

El sino del hacer salir lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro.

Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento, entonces el peligro es supremo. Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Heisenberg, con toda razón, ha señalado que para el hombre de hoy lo real tiene que presentarse así. *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.* El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura del emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo.¹¹⁵

La pérdida de brújula contemporánea tiene una posible explicación en este análisis de cómo la exhortación a satisfacer requerimientos lleva en sí misma la trampa para que el ser humano ni siquiera se percate de que está atrapado en una jaula de ideas. Y ese hombre, nos dijo

¹¹⁵ Op. cit., pp. 28-29.

Heidegger, se siente incluso el amo: “precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre”.¹¹⁶ El ser humano no llega ni siquiera a percatarse de que está preso dentro de este emplazamiento que lo constriñe a responder como un bien más en existencia, sin siquiera sospechar que ha perdido el control de su situación. Está absolutamente fuera de lo que sería originario en él, de su vida propia.

Como bálsamo después de un duro golpe, en la parte final del tratado, Heidegger nos regresa al origen de la palabra técnica, la cual deriva, indica, de la poiesis griega. Así, nos lleva a buscar en ese origen común algún rayo de esperanza para esta situación que ha provocado la técnica moderna. Al respecto señala:

..¿Qué era el arte?...Porque era un hacer salir lo oculto que trae de y que trae ahí delante y por ello pertenecía a la ποιήσις (poiesis). Este nombre lo recibió al fin como nombre propio aquel salir lo oculto que prevalece en todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

[...]

Lo poético lleva lo verdadero al esplendor [...], lo que aparece de un modo más puro. Lo poético penetra con su esencia todo arte, todo hacer salir lo que esencia al entrar en lo bello.¹¹⁷

Lo poético nos lleva al camino por donde surge la alétheia, la verdad como desocultamiento que preserva un lado oscuro, un lado misterioso en el corazón de todo lo vivo y de la naturaleza. Lo poético no pretende agotar lo conocible. Lo poético preserva en su media luz, todo saber, todo conocimiento humano. A través de lo poético, aceptamos no saber del todo, no conocer del todo. La finitud humana se expresa de manera magistral en lo poético. ¿Cómo capturar la belleza de un amanecer? ¿Cómo atrapar eternamente el júbilo o la

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Op. cit., p. 36.

tristeza? Sólo mediante el velamiento-develamiento que permite el arte poético. No hay otro camino. Así nos lo expone Heidegger:

Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta a ella.

Esta región es el arte. Aunque sin duda, sólo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros preguntamos.¹¹⁸

A través del arte podríamos encontrar un sendero por donde transitar hasta llegar a otro tipo de emplazamiento, que nos orientara, que nos permitiera vivir de una forma poética, más cercana al respeto de los misterios. Mientras ni siquiera se nos permita cuestionarnos si los seres humanos podrían no ser considerados como existencias, estaremos perdidos en algo como un laberinto sin salida, atrapados en un apresuramiento sin fin, en el develamiento científico y tecnológico de todo lo que nos rodea al que nos tienen acostumbrados los medios masivos de comunicación, perdidos en la inmensidad del sin sentido de la vida que caracteriza la cotidianidad contemporánea de las grandes metrópolis. Afortunadamente, el peligro que la técnica presenta también la posibilidad de la salvación:

Preguntando de este modo damos testimonio de este estado de necesidad: que nosotros, con tanta técnica, aún no experimentamos lo esenciante de la técnica; que nosotros, con tanta estética, ya no conservamos lo esenciante del arte. Sin embargo, cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte.

Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.¹¹⁹

Como puede apreciarse, para Heidegger es básico eliminar la soberbia contemporánea del pensar calculador. Hace un llamado al preguntar no calculador, porque “el preguntar es la piedad del pensar”. Importante frase poética en donde el pensamiento, la proposición, la

¹¹⁸ Op. cit., p. 37.

¹¹⁹ Ibidem.

verdad científica, se humilla y tiene piedad del ser humano, considerado sólo como existencia en disponibilidad permanente.

Cabe destacar que esta unión entre la técnica como estructura de emplazamiento (*Gestell*), la esencia de la técnica y la poiesis, resulta muy importante para el análisis de los textos heideggerianos de la década de los años cincuenta, en donde adquiere un estatus privilegiado todo lo referente al lenguaje, y en particular al lenguaje poético. En los capítulos centrales de este trabajo profundizaremos en estos aspectos dentro de algunos de los tratados elaborados por Heidegger en la misma época.

1.7 Séptima estación, 1962: se da el ser, se da el tiempo.

En 1962 Heidegger dictó la conferencia *Tiempo y ser*, en donde hace una nueva propuesta de respuesta a su pregunta inicial ¿cuál es el sentido del ser? En esta conferencia integra elementos de sus diferentes reflexiones a través del tiempo. Incluso llega a expresar que algunas partes de *Ser y tiempo* no son correctas. Asimismo, plantea propuestas para delimitar el ser y el tiempo, pero ya no a partir del *Dasein* (el ente abierto al ser o en transpropiación con el ser). Ahora se especifican tanto el ser como el tiempo de otra manera, utilizando elementos como el *Ereignis*, la *Lightung*, el eterno retorno, la historia. Sin embargo, en el último párrafo de la conferencia, comunica a sus oyentes que todos los argumentos utilizados durante la misma para determinar qué es el tiempo y qué es el ser, son enunciados positivos y no son adecuados para el fin que se proponía, por lo que todo lo dicho es provisional, sólo una aproximación. Esta postura frente a la imposibilidad de la argumentación filosófica mediante el lenguaje, constituye el final de sus reflexiones. Es imposible para el lenguaje abarcar el conocimiento verdadero. Se coloca así en la posición de

asumir los límites humanos del comprender y del interpretar cualquier argumentación lógica o filosófica como una verdad absoluta.

Sobre este texto nos dice Jean Grondin:

Aunque él mismo no escribió precisamente poco, Heidegger seguía advirtiéndolo tanto o más decididamente que antes de la trampa de ver en las proposiciones afirmativas la plena expresión de la verdad filosófica. Los *“Beiträge zur Philosophie”* de 1936-1938, publicados en los últimos años, que son tal vez el testimonio más detallado de la nueva acentuación de su pensamiento, lo repiten ya en las primeras páginas: “En la filosofía nunca se pueden demostrar proposiciones (...), porque aquí las “proposiciones” no son en absoluto lo verdadero”.¹²⁰ Esta advertencia mantuvo su validez la conferencia *“Zeit und Sein”* (1962), que se puede considerar con razón como punto final del camino del pensar de Heidegger. Sus últimas líneas dicen: “Se trata de superar incesantemente los obstáculos que fácilmente pueden volver insuficiente un tal hablar [del acontecimiento]. Un obstáculo de esta índole sigue siendo también el hablar del acontecimiento a modo de una conferencia. Ella sólo ha hablado en proposiciones afirmativas”.¹²¹ Resulta fácil denunciar la aporética de un tal hablar que desconfía de las proposiciones afirmativas hasta tal extremo que ocasionalmente se refugiaba en una *siguética*¹²² o filosofía del silencio. Pero la aporía termina tan pronto como se escucha en el forcejeo con el habla el esfuerzo por preservar el carácter hermenéutico del lenguaje. Una filosofía que ha comprendido la denegación como forma básica del ser, ya no puede creer ingenuamente que el sufrimiento de la finitud pueda expresarse en proposiciones afirmativas claras y autosuficientes. Desde ahí se explica la resistencia sisifiana de Heidegger contra la cibernética universal y la funcionalización del lenguaje por parte de la técnica planetaria como medio de información, en el que todo se puede enunciar y calcular”.¹²³

Las ideas de Grondin sobre esta última conferencia de Heidegger, sitúan al texto como un embate, una última batalla contra el lenguaje proposicional, tan poco conveniente para hablar del ser y del tiempo, como Heidegger lo expresó a lo largo de toda su obra.

A pesar de valorar lo desmesurado de su propósito, el filósofo de Messkirch se esfuerza por concluir lo que dejó pendiente ya desde la apresurada publicación de *Ser y*

¹²⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Francfort/M, 1989, p. 13.

¹²¹ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1969, p. 25.

¹²² (De σιγή: silencio) Véase Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 78 ss. La sigética es el estudio del silencio. En el libro de Grondin, aparece escrita la palabra *siguética*. En la traducción de Dina V. Picotti de *Los Beiträge* aparece la palabra *sigética*, ambas referidas al silencio.

¹²³ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, op. cit., p. 152.

tiempo en diciembre de 1926, cuando criticando el manuscrito con su entonces amigo Karl Jaspers, decidió que no era suficientemente claro (como analizaremos con detalle en el último capítulo de esta investigación). Así, nombra a esta conferencia de la misma forma como, en 1926, había planeado publicar la última parte de dicha obra: *Tiempo y ser*. Debemos aproximarnos a este texto tomando en consideración al menos este contexto.

Inicia Heidegger su disertación meditando sobre la dificultad de comprender rápidamente dos acuarelas pintadas por Paul Klee, un poema de Georg Trakl y la teoría física sobre la materia que constituye al mundo, propuesta por Heisenberg. Esas tres creaciones humanas requieren de largas meditaciones para aproximarse al contenido artístico y científico que representan. De la misma forma, lo que va intentar comunicar a los asistentes a esa conferencia, no puede ser enunciado en proposiciones lógicas, pues el lenguaje formal no está en condiciones de expresar lo que intenta transmitir a sus oyentes. Sobre estas dificultades nos dice Heidegger:

Pero bien pudiera haber venido a parar hoy un pensar semejante a una situación en la que fuesen menester reflexiones largamente distantes de una útil sabiduría de la vida. Puede que haya llegado a ser perentorio un pensar que se halle forzado a cavilar sobre aquello de donde reciben su determinación incluso las pinturas y la poesía y la teoría físico-matemática recién mentadas. También aquí tendríamos que abandonar, entonces, toda pretensión de entender el asunto de inmediato. Mas en este caso, sin embargo, sería ineludible que nos aprestásemos a escuchar, pues se impone la tarea de un pensar que se adelanta a recorrer lo que se resiste a ser explorado.¹²⁴

De la misma forma en que tendríamos que esperar comprender poco a poco esas obras de arte o postulados científicos que se resisten a su superficial comprensión e interpretación, así, debemos esperar que el contenido de este texto nos conduzca a intentar alcanzar nuevos ámbitos de comprensión sobre el ser y el tiempo. Además, Heidegger está consciente de que el alto grado de dificultad para sus oyentes sobre el tema que pretende desarrollar, puede impedirles seguir el hilo de su exposición, “de allí que no deba ni sorprendernos ni

¹²⁴ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit., p. 19.

maravillarnos que esta conferencia escandalice a la mayoría de los asistentes. Si algunos, empero, se sienten, ahora o más tarde, estimulados por ella para una reflexión ulterior, es cosa que no se deja precisar”.¹²⁵ Con esta advertencia a sus oyentes, el filósofo reconoce que su intento por expresar sus más recientes pensamientos para determinar el sentido del ser y del tiempo, puede resultar demasiado confuso. Sin embargo, comenta que:

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 derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos “ser”. Valga esto de mínimo aviso para la escucha. No se trata de prestar oídos a una serie de proposiciones enunciativas, sino de seguir la marcha de lo que se va indicando.¹²⁶

Como sabemos, en su obra *Ser y tiempo* de 1927, Heidegger partió de la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, al considerar que el ente al cual le va en su ser el ser, el *Dasein*, requería ser estudiado en sus condiciones existenciales, se propuso como tarea inicial de dicho tratado, estudiar las características de la existencia de dicho *Dasein*, desarrollando lo que llamó en esa época “Ontología Fundamental”. Como sabemos, *Ser y tiempo* termina mencionando que “la disputa sobre la exégesis del ser no puede aplacarse –porque ni siquiera está todavía desatada. La constitución ontológico-existencial de la totalidad del ser-ahí tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de la temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general”.¹²⁷ De esta forma, recordamos que la pregunta por el sentido del ser no fue ni siquiera abordada en dicho tratado. Por esa razón, en esta conferencia que estamos analizando, con frecuencia considerada como la continuación de *Ser y tiempo*, Heidegger nos

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Op. cit, pp. 19-20.

¹²⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, pp. 470-471.

aclara que “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”. Contrastando el fin de *Ser y tiempo* y el inicio de *Tiempo y ser*, podemos apreciar que Heidegger, 35 años después, sigue preocupado por intentar responder a la pregunta por el sentido del ser, y a pesar de la dificultad de utilizar el lenguaje, que no le alcanza para expresar sus ideas sobre ser y tiempo, lo tratará de llevar a cabo sin recurrir, como antes, al uso de entes para ello, como fue el caso del *Dasein* en 1927. Pero, advierte a sus oyentes, que lo que van a escuchar no son enunciados lógicos, por lo que deben dejarse llevar por su discurso para acceder a las ideas que intentan dilucidar ser y tiempo. Así, establece que no son entes, definitivamente lo que se pretende nombrar como ser y como tiempo:

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.¹²⁸

Por los problemas propios del lenguaje y de cómo podemos expresar estos términos sin recaer en los errores de la metafísica tradicional, Heidegger se desmarca resaltando lo que no son lo que representan esas palabras en cuanto a entes. Sin embargo, están relacionados, eso que mientan de manera muy especial y conjunta. Pero, advierte a sus oyentes, que lo que van a escuchar no son enunciados lógicos, por lo que deben dejarse llevar por su discurso para acceder a las ideas que intentan dilucidar ser y tiempo. Así, establece:

Pero ¿cómo debemos comprometernos, haciendo justicia a la cosa, con la condición natural de ésta nombrada por los títulos *Ser y tiempo*, *Tiempo y ser*?

¹²⁸ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit., p. 22.

Respuesta: En la medida en que, ojo avizor, sigamos con el pensamiento el rastro de las cosas aquí nombradas. Ojo avizor: esto significa por de pronto: no lanzarse precipitadamente sobre las cosas con representaciones no contrastadas, sino más bien seguirles cuidadosamente el rastro con el pensamiento.

[...]

Ser: [...] el asunto o cuestión del pensar.

Tiempo: [...] el asunto o cuestión del pensar, si es que, de otra parte, en el ser como presencia habla algo así como el tiempo. Tiempo y ser, ser y tiempo nombran la relación interna de ambas cosas, la índole o condición natural de la cosa, que pone a ambas, manteniéndola, en interna relación.¹²⁹

La frase “ojo avizor”, que en otro contexto podría llevarnos a pensar que su significado sería otro, en el contexto en el que la está usando Heidegger nos remite a no tratar de seguir su pensamiento como si sólo se tratara de enunciados proposicionales, pues va a intentar otro camino. Nos sugiere dejarnos llevar por lo que se va diciendo, sin tratar de dominar y entender todo, es decir, como estamos acostumbrados a hacerlo por el afán del cálculo de la Época Moderna. Así, trataremos de considerar esta propuesta heideggeriana para llegar al meollo del asunto que nos quiere transmitir acerca del ser y el tiempo:

Ser: una cosa, un asunto o cuestión pero nada ente.

Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, pero nada temporal.

Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión “ser” y en lo que respecta a la cosa o cuestión “tiempo” nos mantenemos ojo avizor. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino se da el ser y se da el tiempo.¹³⁰

El ser está orientado hacia los entes pero, mientras los entes son, el ser “se da”. Y Heidegger avanza:

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir, estar presente. ...dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente. Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el dejar-estar presente, da dicho estar presente, es decir, el ser.¹³¹

¹²⁹ Op. cit., p. 23.

¹³⁰ Op. cit., p. 24.

¹³¹ Ibidem.

La presencia de un ente ha sido posible porque se permitió su desocultamiento. De alguna manera, algo da, regala, brinda la posibilidad de ese desocultamiento. En contraposición, “...El ser no es. El ser Se da como el desocultar del estar presente”.¹³² La relación cambia al pensar el comprender como una dádiva de el “Se da”. En este texto el acento está en “el ente se da, es posible por un se da”. Además, Heidegger nos regala un recuento histórico de este cambio de ideas: “Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el “Se da” como tal. Éste se retira a favor del don, que Se da, el cual don será en adelante exclusivamente pensado y conceptualizado como ser por referencia a lo ente”.¹³³ Aparece aquí la idea de la dádiva como don, como regalo. Ya no se trata de “el ser es” sino del “Se da”. Es algo así como una inversión en la proposición, sin serlo en realidad.

Heidegger profundiza en su nueva forma de hablar o presentar el asunto del ser. Ahora define lo que es el destinar: “A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el destinar”.¹³⁴ Este efecto que describe Heidegger de dar y retraerse, resulta poco familiar para el pensar tradicional sobre el ser, pero conforme se avanza, “ojo avizor”, poco a poco se comprende. Al hacer posible la presencia de algo, de un ente, se muestra también una huella del destinar que lo posibilitó y ese proceso es histórico:

Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado. De esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado.¹³⁵

Una historia que se presenta en distintas “épocas” de destino del ser:

¹³² Op. cit., p. 25.

¹³³ Op. cit., p. 28.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. ... De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente. La sucesión de las épocas en el destino del ser ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo “destinal” en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión de modo que la destinación inicial del ser como presencia es de distinta manera más y más encubierta.¹³⁶

La forma en que el destinar se retrae y hace posible la copertenencia de la épocas no deja de tener misterio. No lo podemos agotar mediante cálculos y explicaciones que lleguen a sus últimos elementos. Lo único que podemos hacer es dejarnos llevar por el mismo discurso. Como un elemento que podría permitirnos atisbar con mayor claridad este destinar, Heidegger nos brinda unos ejemplos de lo ocurrido en Occidente:

Si Platón se representa al ser como idea..., Aristóteles como *energeia*, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son estas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el “Se da el ser”. En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones al pensar. En la tradición de las épocas del destino-del-ser queda atado el pensar, y también cuando, y precisamente cuando, cobra memoria de cómo y de dónde recibe en cada caso el ser mismo la determinación que le es propia, a saber, desde el : Se da el ser. El dar se mostró como destinar.¹³⁷

Gracias a esta ayuda didáctica podemos imaginarnos la forma en que el destinar efectuó los diferentes dones en cada época histórica. Los rasgos epocales marcan la forma incluso del pensar que se hace posible dentro de la misma. Resulta que de ahí proviene el “Se da” que hace factible la presencia de los entes en cada época histórica. El hombre no puede salirse de este contexto creado por el destinar del ser, pues dentro de cada época, se ve constreñido a pensarse y existir como el *Dasein* histórico que es. Dice Heidegger al respecto:

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Op. cit., p. 29.

Si no fuera el hombre el constante receptor del don desde el “Se da presencia”, si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre.¹³⁸

En ese destino que nos da el ser, el “Se da”, es una carga imposible de eliminar. Estamos, además, pre-destinados por nuestra época histórica. Podríamos encontrar diversos episodios de la historia en donde esta manifestación de los entes y de sus posibilidades de presencia se ven limitadas a ese rasgo característico epocal que le permite surgir. Baste, a manera de breve ejemplo, considerar el advenimiento de la democracia gracias a la Revolución Francesa y su lema de “igualdad, fraternidad, libertad”, época en la que el hombre pudo recibir la regalía de pensarse a sí mismo como independiente de los reyes, cuando pudo concebir a los gobernantes como no predestinados por los designios de Dios. Sólo así pudo pensarse de otra forma y de acuerdo al Contrato Social.

Después de estos señalamientos acerca del “Se da”, el destinar y los seres humanos, Heidegger pasa a elaborar algunas ideas con respecto al tiempo. Inicia la argumentación con:

El tiempo no es. Se da el tiempo. El dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar.¹³⁹

Como puede apreciarse, tampoco el tiempo es un ente. Como el ser, simplemente “se da” y ese darse es una regalía esclarecedora-ocultadora. También el tiempo da, regala, y a través de este actuar permite la presencia. En el texto de la conferencia, Heidegger elabora detallados análisis sobre las diferentes dimensiones temporales y la forma en que se relacionan unas con

¹³⁸ Op. cit., p. 32.

¹³⁹ Op. cit., p. 35.

otras, llegando a establecer que son en total cuatro sus dimensiones, es tetradimensional la región en donde el tiempo se manifiesta y se interrelaciona:

El tiempo auténtico es tetradimensional.

[...]

El dar en el “Se da el ser” se mostró como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales.

El dar del “Se da el tiempo” se mostró como regalía esclarecedora de la región tetradimensional.¹⁴⁰

Después de este cierre con respecto a los elementos constitutivos-actuales del ser y del tiempo, pasa a reflexionar sobre la relación entre estos dos asuntos o elementos, pero siguiendo el método del “ojo avizor”, es decir, no proposicional y dejándose llevar por el mismo discurso.

El ser y el tiempo se copertenecen. No podemos separarlos. Lo que él mismo ha efectuado anteriormente ha sido sólo un ejercicio para llegar a comprender e interpretar la complejidad del tema, por lo que nos comenta:

Pero ¿de qué otro modo debemos traer a la mirada el “Se” dicho en el mencionado decir “Se da el ser”, “Se da el tiempo”? Sencillamente así: que pensemos al “Se” desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora. Ambos se pertenecen mutuamente, en la medida en que aquél, el destino, reposa en ésta, la regalía esclarecedora.¹⁴¹

Y en este punto, Heidegger redefine lo que nombró como *Ereignis* ya desde 1936, pero ahora en la copertenencia ser-tiempo:

En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presente y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: el *acaecimiento [das Ereignis]*. Lo que esta palabra nombra, sólo lo podemos pensar ahora desde lo que se anuncia cuando se mira con ojo avizor al ser y al tiempo como destino y como regalía, allí donde ser y tiempo tienen su asiento y origen. A ambos, tanto al ser

¹⁴⁰ Op. cit., p. 36.

¹⁴¹ Op. cit., p. 38.

como al tiempo, los hemos llamado cosas o asuntos, cuestiones. La “y” entre ambos deja sin determinar su recíproca relación.¹⁴²

Así, llegamos al punto culminante en donde el acaecimiento apropiador que ocurre con el ser y el tiempo, hace posible el surgimiento, la presencia. Aquí concluye el método propuesto, el “ojo avizor”, tan poco convencional con el que nos invitó a un discurrir no proposicional que nos acercara a un más auténtico comprender lo que se trata de explicar con el “Se da” el ser y “Se da” el tiempo. Profundiza sobre el *Ereignis* a través de algunas reflexiones sobre su camino para llegar hasta el día de esta conferencia, meditando en que:

Más se pensó, aunque no fue dicho con propiedad, durante el camino, y ello es: que al dar como destinar le pertenece el contenerse, y, asimismo, que en el ofrendarse de pasado y porvenir entran en juego la recusación del presente y la retención de presente. Lo ahora nombrado: contenerse, recusación, retención, muestra algo así como un retirarse, dicho brevemente: la retirada. Pero en la medida en que los modos por ésta determinados del dar, el destinar y el tender, reposan en el apropiar, ha de pertenecer la retirada a lo peculiar del acaecimiento apropiador.¹⁴³

Asimismo, en esta conferencia Heidegger nos recuerda su afán de superar a la tradición de la metafísica y los errores lógicos que se cometieron al considerar al ser como ente, al constituir su base sobre el olvido del ser a través de acercarnos a una concepción que no utilice para el esclarecimiento la referencia a lo ente. Por esta razón él propone a sus oyentes concentrarse en el acaecimiento apropiador, que puede llevarnos a lograr tal rebasamiento:

Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma.

Si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador, para decirlo.

Conviene porfiar en la superación de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Op. cit., p. 41.

Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acaecimiento apropiador al modo de una conferencia. Ésta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas.¹⁴⁴

En esta conferencia, que según Grondin pone punto final a su reflexión filosófica, Heidegger nos recuerda su afán para lograr hablar del ser sin lo ente. Sin embargo, reconoce su indigencia para poder comunicar lo que ese acaecimiento apropiador es, a través de proposiciones. Así, el punto final, como nos lo hizo ver Jean Grondin, es algo así como una renuncia a la posibilidad de definir el camino a la determinación del ser sin el ente. Al menos, esta última sentencia es una llamada de atención sobre las limitaciones que se encuentran encerradas en todo decir que pretenda determinar lo que significa el ser.

Llegamos al fin del primer capítulo destinado a brindar un marco de referencia sobre las principales estaciones, hitos, en el desarrollo de la obra de Heidegger en relación al ser. En este trabajo de investigación haremos mención a las ideas del filósofo ubicándolas a través de los años en que fueron elaboradas por él, con el fin de eliminar posibles errores en cuanto a sus propuestas por no considerar la época en la que fueron desarrolladas. Pretendemos con esto disminuir las posibilidades de confundir significados o contenidos de diversas épocas. Por esta razón, utilizaremos constantemente la referencia a estas estaciones marcadas por el autor en sus obras mediante su esfuerzo por delimitar ideas nuevas sobre el ser a lo largo de su recorrido por el camino del pensar.

¹⁴⁴ Op. cit., p. 44.

Capítulo 2

Un camino de bosque: el fenómeno del mundo y la posibilidad de su construcción.

El propósito del presente capítulo es analizar tres de las perspectivas que desarrolló Heidegger para estudiar y tratar de determinar el fenómeno del mundo, así como analizar la posibilidad de fundamentar, a partir de las mismas, la tesis de la presente investigación.

La primera perspectiva detallará las principales ideas sobre este tema publicadas en *Ser y tiempo* (1927). La segunda de dichas perspectivas se establecerá partiendo del texto *De la esencia del fundamento*,¹⁴⁵ escrito en 1928. La tercera perspectiva se llevará a cabo a través del texto *La cosa*, escrito en 1949. Como resultado de estos análisis será posible considerar suficientemente expuesta y argumentada la tesis de la presente investigación a partir de la Hermenéutica Filosófica de Martin Heidegger. Asimismo, estos análisis de los temas de la apertura del *Dasein* y la construcción de su mundo, proporcionan elementos que posibilitan la comprensión de los ensayos heideggerianos de la década de los años cincuenta dedicados al habla y al pensamiento poetizante, que dan forma a la profundización de la tesis de la presente investigación en los siguientes capítulos.

En *De la esencia del fundamento*, Heidegger lleva a cabo una lectura crítica de su obra *Ser y tiempo*, lo cual lo lleva a matizar algunos de los aspectos que consideró no suficientemente desarrollados en la misma, así como a presentar nuevos vislumbres del alcance de la Ontología Fundamental expuestos en ella. En el prefacio de *De la esencia del fundamento*, nos dice su autor que fue escrito junto con *¿Qué es metafísica?*, y que en el

¹⁴⁵ Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit, p. 109.

primero reflexiona sobre la diferencia ontológica y el segundo sobre la nada. Nosotros nos enfocaremos a utilizar algunas definiciones que él establece en el texto *De la esencia del fundamento*, mismo que contiene importantes ideas con respecto al fenómeno del mundo y la condición de posibilidad de su construcción (en sentido heideggeriano). En este texto nos define con claridad cómo es que la trascendencia del *Dasein* configura un mundo.

Cabe resaltar, de acuerdo al marco de referencia de la obra heideggeriana presentado en el primer capítulo de esta investigación, que su autor menciona como no acertado dividir su obra en dos partes, una, la que correspondería a un supuesto Heidegger I, y otra, la que correspondería a un Heidegger II. Sin embargo, él mismo establece que a partir de 1936,¹⁴⁶ el término *Ereignis*, acontecimiento apropiador, en donde ser y ser humano se copertenecen, es una parte fundamental de su pensamiento. Por tal razón, todas las obras anteriores a ese año pueden considerarse diferentes por no poseer esa noción fundamental. Ese es el motivo por el cual, en una conferencia dictada en 1957, *La proposición del fundamento*, Heidegger vuelve a hacer una profunda disertación sobre el principio de razón suficiente -como en *De la esencia del fundamento-* e introduce la nueva perspectiva ontológica en donde ser y fundamento se copertenecen y en donde aparece el *Ereignis* como una nueva forma de acontecimiento apropiador.

En cuanto Heidegger percibió las dificultades de llegar a establecer a través de pensamiento proposicional alguna definición ontológica, se orientó a eliminar dicho lenguaje de sus escritos. En su texto *La cosa* nos proporciona una nueva caracterización del fenómeno del mundo, esta vez, poética, en donde los elementos son el cielo y la tierra, los divinos y los mortales.

¹⁴⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 1946, op. cit., p. 261. La cita completa es: “El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser”. Pero en la edición de 1949 decía: “sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que “Ereignis” (acontecimiento propio) es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar”.

El objetivo último de esta investigación no es demostrar, a la manera matemática, lógica, el fundamento absoluto de la experiencia poética como construcción de un mundo, sino plantear algunas de sus posibilidades de fundamentación desde la perspectiva de la Ontología Fundamental, y algunas otras a partir del Pensamiento Ontohistórico, ambos temas desarrollados dentro de la obra de Heidegger.

2.1 El Dasein como ser-en-el-mundo (1927).

En un primer nivel de análisis con respecto al orden temporal de aparición de sus ideas del fenómeno del mundo en la obra de Heidegger, mencionaremos su propuesta contenida en *Ser y tiempo*. En ese texto define como una de las características ontológicas fundamentales del *Dasein*, el ya estar desde el principio dentro de un mundo, el “ser en el mundo”. Para seguir este camino planteado por Heidegger en su *Analítica Existencial* nos apoyaremos en las ideas sobre este tema expuestas por Mauricio Beuchot en su libro de *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*. En dicha obra manifiesta que el modo fundamental del existir planteado por Heidegger es “estar-en-el mundo” y donde el mundo no son las cosas del entorno, sino una característica del existir mismo. Nos dice Beuchot que “en virtud de la índole constitutiva del existir, no hay un mero sujeto sin un mundo; tampoco hay un yo aislado sin los demás: el mundo del *Dasein* es un mundo común, el estar es un estar con otros”,¹⁴⁷ como se citó anteriormente. Así, es desde la vida comunitaria que el ser humano se define dentro de un mundo. Asimismo, destaca que el existir tiene dos facetas, la primera es la facticidad y la otra la apertura, el estar esencialmente abierto a las cosas. Además, “distingue

¹⁴⁷ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Torres Asociados, México, 2003, pp. 88-89.

dos modos diferentes de “estar en el mundo”: la existencia cotidiana trivial, inauténtica, impersonal, y la existencia auténtica, que se encuentra en la angustia. La angustia no es por tal o cual cosa, sino por nada. Es, pues, la nada lo que se nos revela en la angustia”.¹⁴⁸ De tal suerte que dentro de esta síntesis podemos distinguir la vinculación angustia-nada cuando nos enfrentamos a la existencia auténtica, como se ha expuesto en los anteriores apartados de esta investigación, particularmente en el dedicado al recuento del Pensar Ontohistórico. Heidegger destaca al mundo como “dónde” del “estar en el mundo” y también como ente intramundano o totalidad del ente. Nos dice Beuchot:

En el primer sentido, ser es igual a “estar en el mundo”; en el segundo, ser es igual a “estar abierto a las cosas”. En lugar de entender al hombre como una realidad reclusa en su conciencia, la analítica existencial lo descubre como un ente que está esencialmente abierto a las cosas, definido por su “estar en el mundo”; como un ente que consiste en trascenderse a sí mismo. La realidad del mundo exterior no aparece como algo “añadido” al hombre sino que ya está dada con él.¹⁴⁹

Esta elocuente síntesis del contenido de las características ontológicas del fenómeno del mundo en *Ser y tiempo*, nos permite obtener una visión general de sus principales trazos sin tener que realizar muchas citas del texto original. Sin embargo, queremos dejar en este estudio algunos fragmentos de dichos trazos que son muy significativos.

Con respecto a como se determinan e interrelacionan mundo y mundaneidad, Heidegger postula:

Aquello dentro de lo cual el “ser ahí” se comprende previamente en el modo del referirse, es el “*aquello sobre el fondo de lo cual*” del previo permitir que hagan frente entes. El “*aquello dentro de lo cual*” del comprender refiriéndose, en cuanto “*aquello sobre el fondo de lo cual*” del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el “ser ahí” es lo que constituye la mundaneidad del mundo.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Op. cit., p. 89.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Op. cit., p. 101.

Desde esta perspectiva, el mundo se conforma con los entes que hacen frente al *Dasein* y están relacionados unos con otros (comprender refiriéndose). En cuanto a la mundaneidad, se constituye por la estructura que sirve para que el *Dasein* pueda establecer esas referencias. En *Ser y tiempo* Heidegger proporciona distintos ejemplos de cómo esto ocurre, de tal suerte que se va clarificando su propuesta poco a poco. A manera de una síntesis nos presenta:

Eso en lo que el *Dasein* ya siempre se comprende de esta manera, le es a él originariamente familiar. Esta familiaridad con el mundo no exige necesariamente una transparencia teórica de los respectos constitutivos del mundo como mundo. En cambio, la posibilidad de una interpretación ontológica-existencial explícita de estos respectos se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva del *Dasein*, y que, a su vez, forma parte de la comprensión de ser del *Dasein*. Esta posibilidad sólo puede ser asumida explícitamente en la medida en que el *Dasein* se haya propuesto como tarea la interpretación originaria de su ser y de sus posibilidades, así como el sentido del ser en general.¹⁵¹

De esta forma, sólo considerando la problemática ontológica de ese estar ya siempre en un mundo, así como del sentido del ser en general, será posible establecer cuáles son sus principales características a profundidad. A manera de ayuda didáctica para sus lectores, Heidegger esquematiza lo expuesto sobre el fenómeno del mundo enumerando:

Dentro del actual campo de investigación hay que mantener fundamentalmente separadas las diferentes estructuras y dimensiones reiteradamente señaladas en los problemas ontológicos:

1. El ser de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente (“ser a la mano”);
2. El ser de aquellos entes (“ser ante los ojos”) que cabe encontrar delante y determinar en su peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes que hacen frente inmediatamente;
3. El ser de la condición óptica de la posibilidad de descubrimiento a través de entes intramundanos en general, la mundaneidad del mundo.

El ser últimamente nombrado es una determinación *existenciarial* del “ser en el mundo”, es decir, del “ser ahí”. Los dos conceptos del ser anteriormente nombrados son categorías y conciernen a los entes de un ser que no tiene la forma de ser del “ser ahí”. El plexo de referencias que como significatividad constituye la mundaneidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones.¹⁵²

¹⁵¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción Rivera, op. cit., p. 108.

¹⁵² Op. cit., pp. 102-103.

El sistema de relaciones que constituye la mundaneidad no está haciendo referencia a expresiones matemáticas, sino a relaciones ontológicas entre el *Dasein* y los entes que pueblan su mundo.

Este apresurado análisis deja fuera muchos detalles del texto heideggeriano que ayudan a comprenderlo mejor. Sin embargo, podemos apreciar en esta síntesis que desde 1927 ya estaba Heidegger proponiendo al mundo como parte central de su Analítica Existencial, destacando la estrecha unión entre el *Dasein* y su mundo.

2.2 El mundo: trascendencia, proyecto, *Dasein* compañero (1928).

En un segundo nivel de análisis sobre el fenómeno de mundo podemos mencionar el contenido en la obra *De la esencia del fundamento*. La idea central del mismo es ubicar dentro de la Ontología Fundamental, presentada en *Ser y tiempo*, la posibilidad de considerar dentro de la misma el principio “nada es sin fundamento”, que ha ocupado a muchos filósofos de la antigüedad, y la modernidad (Aristóteles, Schopenhauer, Hegel, Kant y Leibniz). Define la existencia del *Dasein* como ese centro de libertad finita en donde se proyecta un mundo. El mismo mundo se comprende como un proyecto. Asimismo, el problema de la trascendencia está centrado en el de los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo, que Heidegger decidió eliminar de sus textos por considerarlos sin sentido en un análisis existencial. En cambio, utiliza un concepto de trascendencia redefinido por él (y que se deriva del que elaboró Kant) con el fin de situar dentro de las características fundamentales del *Dasein*, este constante salirse de sí mismo frente al ente en su totalidad.

Asimismo, la libertad está asociada al proyecto de un mundo, de un espacio construido dentro de límites precisos, en donde el *Dasein* va más allá, pero al mismo tiempo se sustrae a

sus posibilidades fácticas. Es precisamente en este punto en donde se lleva a cabo el contacto con la tesis de la presente investigación. Es en este punto en donde la libertad finita se estudia como un contrapunto entre el ir más allá y sustraerse, en donde podemos afianzar la tesis propuesta de construcción de un mundo. Para llevar al lector a un mismo nivel de comprensión de estos términos heideggerianos y hacer posible una argumentación, primero llevaremos a cabo una detallada exégesis del mencionado texto.

2.2.1 Una exégesis de *De la esencia del fundamento*.

Empieza Heidegger su exposición mencionando los esfuerzos de Aristóteles, Leibniz (nada es sin una razón o fundamento), Schopenhauer, Kant y Schelling, para encontrar algún principio que sirviera de base a la búsqueda de la verdad de la esencia de los entes. Menciona que el ámbito dentro del cual se puede tratar de la esencia del fundamento va a ser la trascendencia. Esto significa que la trascendencia sólo puede recibir su determinación más originaria y más amplia mediante el tratamiento del problema del fundamento.

El problema del fundamento está relacionado con el propósito de definir si es posible encontrar una verdad que sea no sólo lógica o proposicional. Toda verdad proposicional o lógica será sólo de segundo nivel, derivada, de otra que está más cercana a la concordancia y univocidad entre la “representación” que estemos utilizando y el ente al que nos estamos refiriendo. Así, se elimina toda posibilidad para los seres humanos de llegar al ente en su “verdad”, sea cual sea el método que se siga. Con esto se cuestiona de raíz una posible respuesta a el “nada es sin causa o fundamento” sea sólo proposicional. Ya está aquí el cuestionamiento heideggeriano con el que cierra su obra en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962, como vimos en el marco de referencia del capítulo 1. Esa mayor cercanía en cuanto a la

coincidencia o adecuación de la representación con el ente, anterior a toda proposición es referida a la verdad óptica:

Antes bien, tal ente debe ser ya manifiesto como ese posible “sobre lo cual” de cualquier determinación predicativa *antes* de dicha predicación y *para* ella. Para ser posible, la predicación tiene que poder asentarse en un hacer-manifiesto que *no* tiene carácter *predicativo*. La verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad *más originaria* (desocultamiento), esto es, en el carácter manifiesto antepredicativo *de lo ente*, que recibe el nombre de *verdad óptica*.¹⁵³

Como puede apreciarse, Heidegger sostiene la existencia de una verdad más originaria, el desocultamiento, y destaca que recibe el nombre de óptica. Así, queda cuestionada de raíz toda elaboración proposicional que asuma la pretensión de ser una verdad sin limitaciones.

A continuación, en dicho texto se delimitan dos ámbitos precisos de entes, aquellos que corresponden a los que manifiestan su apertura al ser, los que son *Dasein*, y los que son algo descubierto. Cada uno de estos tipos de entes tiene diferente forma de buscar su verdad, como lo manifiesta Heidegger:

Su posible carácter manifiesto y los correspondientes modos de determinar explicativo e interpretativo se transforman de acuerdo con los distintos tipos y ámbitos de lo ente. Y así, por ejemplo, y en cuanto tiene el *carácter de algo descubierto*, la verdad de lo que está ahí delante (por ejemplo, las cosas materiales) se distingue específicamente de la verdad de lo ente que somos nosotros mismos, del *carácter de apertura* del *Dasein* existente.¹⁵⁴

Lo que está ahí delante, las cosas materiales, y lo que somos los seres humanos, *Dasein*, tienen cada uno de esos grandes ámbitos de entes, maneras muy diferentes en cuando a su manifestación y explicación e interpretación. El “*carácter de algo descubierto*” corresponde a los entes, a las cosas materiales que pueden ser percibidos dentro de un mundo, y nunca fuera del mismo. El *Dasein*, por otra parte, se encuentra en permanente apertura, (“*carácter de apertura*”), que se hace manifiesta mediante un temple de ánimo fundamental, como la

¹⁵³ Op. cit., p. 115.

¹⁵⁴ Ibidem.

angustia, pero que casi todo el tiempo está siendo opacada por el mundo circundante. La verdad relacionada a los entes con *carácter de descubrimiento*, las cosas, es diferente de la verdad para los entes con *carácter de apertura*, como el *Dasein*. Con esto podemos llegar a establecer dos tipos de verdad óptica antepredicativa (antes de una verdad proposicional): la que corresponde a entes-cosas y la que corresponde al *Dasein*. Asimismo, no resulta fácil escapar a los problemas que se manifiestan en la tradicional teoría del conocimiento con respecto a la intuición, en donde, resulta prácticamente imposible eliminarla.

Para Heidegger, todo acceso al ente está precedido de alguna manera “ya siempre previamente iluminado y guiado por una comprensión del ser de lo ente”. Esta preconcepción del ser de lo ente que posibilita que lo predicativo, o la intuición pueda tener lugar en un segundo orden, está referido a la verdad ontológica:

*Es el desvelamiento del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su evidencia. En su calidad de verdad del ser, llamamos a este desvelamiento verdad ontológica...la comprensión del ser que todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de preontológica o también ontológica en sentido amplio.*¹⁵⁵

De tal suerte que antes de que ocurra o se elabore una proposición sobre algún ente que aspire a algún tipo de verdad del mismo, tiene como más originario el ser de lo ente sobre la que se elabora esa proposición. No puede existir ni intuición, ni proposición, ni representación sin esta verdad más originaria que brota del ser y es una preconcepción que ilumina al ente antes de todo proceso secundario sobre su verdad. De esta forma, antes que cualquier otra verdad, está esta verdad ontológica sobre la que cualquier otra concepción puede ya tener lugar, pero de forma no originaria, y con diversos caminos posibles:

Los posibles grados y transformaciones de la verdad ontológica en sentido amplio delatan al mismo tiempo la riqueza de eso que, en cuanto verdad originaria, está en la base de toda verdad óptica. Ahora bien, el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser *de lo ente*, ya sea éste efectivamente real o no. Inversamente, en el

¹⁵⁵ Op. cit., pp. 115-116.

desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente en su ser* y al *ser de lo ente*. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica). La esencia de la verdad, que se desdobra necesariamente de tal modo en óptica y ontológica, en general sólo es posible cuando se abre esta diferencia.¹⁵⁶

De acuerdo con lo que nos mencionó Heidegger en el prefacio de este texto, el motivo central del mismo es la diferencia ontológica. Toda la argumentación precedente sobre la causalidad, (“nada es sin fundamento”), y sobre la verdad (tanto proposicional como asimilada a la intuición y a las representaciones como de segundo orden o no originarias, hasta llegar a establecer como la de primer orden y más originaria a aquella que brota de la preconcepción del ser sobre lo ente), constituyen elementos indispensables de este razonamiento específico sobre la diferencia ontológica, meollo de este texto. De esta forma, ya Heidegger preparó a sus lectores para poder asimilar su propuesta sobre la diferencia ontológica. El depositario de esta diferencia ontológica, el lugar en donde ocurre, es el *Dasein*, y al proceso o evento en donde tiene lugar lo define como trascendencia, como lo destaca a continuación:

Ahora bien, si es verdad que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos llamamos la *trascendencia* del *Dasein*.¹⁵⁷

De esta forma, Heidegger toma distancia de la acepción de la palabra trascendencia dentro de la tradición filosófica y la redefine a partir de la Ontología Fundamental propuesta en *Ser y tiempo*. Si de alguna manera la palabra trascendencia fue utilizada en dicha obra de acuerdo a acepciones de la misma que no concordaban con la Analítica Existencial de 1927, en este nuevo texto, la establece nuevamente como la misma diferencia ontológica, la puesta en efecto, el entre, la distancia, del *Dasein* y la cosa:

¹⁵⁶ Op. cit., pp. 116-118.

¹⁵⁷ Op. cit., p. 118.

Hasta ahora sólo se trataba de mostrar en unos pocos pasos esenciales que la esencia de la verdad tiene que ser buscada de manera más originaria de lo que puede permitirlo la tradicional caracterización de la verdad en el sentido de una propiedad de los enunciados. Pero si la esencia del fundamento tiene una relación interna con la esencia de la verdad, entonces el *problema* del fundamento sólo podrá residir allí donde la esencia de la verdad recibe su posibilidad interna, esto es, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el *problema de la trascendencia*.¹⁵⁸

Como puede apreciarse, el fundamento tiene su posibilidad en la trascendencia, sede de la diferencia ontológica, proceso en donde tiene efecto esta diferencia que parte, como mencionamos anteriormente, del carácter de apertura al ser del *Dasein* y de la preconcepción del ser de todo ente. Y todo ello permite a Heidegger brindar otra acepción de la palabra trascendencia:

Una consideración terminológica previa debe regular el uso de la palabra “trascendencia” y, así, preparar la determinación del fenómeno que se mienta con ella. Trascendencia significa traspasamiento. Trascendente (que trasciende) es lo que lleva a cabo ese pasar más allá y se mantiene en él. Este traspasamiento es un acontecimiento propio de un ente. Desde el punto de vista formal, el traspasamiento se puede entender como una “relación” que se extiende “desde” una cosa “hasta” otra cosa. Así pues, al traspasamiento le pertenece eso *hacia lo que* tiene lugar dicho traspasamiento, lo cual, y casi siempre de modo inadecuado, recibe el nombre de “trascendente”. Y, finalmente, en el traspasamiento siempre hay *algo* que es traspasado. Todos estos momentos están tomados de un acontecimiento “espacial” al que alude la expresión en primera instancia.¹⁵⁹

En esta trascendencia, redefinida como traspasamiento, el *Dasein*, cuya característica esencial es su apertura al ser y a la preconcepción del ser, lleva a cabo un traspasamiento desde sí mismo hasta el ente en cuestión. Esta acción es la que se está tratando de ubicar dentro del ámbito de la verdad del ser. Y el *Dasein* no puede negarse a llevar a cabo este proceso de traspasamiento, pues se encuentra ya siempre trascendiendo, traspasando:

En el sentido terminológico que tratamos de aclarar y demostrar, la trascendencia significa algo que es propio del *Dasein humano*, y no precisamente uno de los muchos posibles modos de conducirse que sólo a veces se consume, sino la *constitución*

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Op. cit., p. 119-120.

fundamental de este ente anterior a todo conducirse. Ahora bien, al existir “espacialmente”, el *Dasein* humano tiene entre otras posibilidades también la del “traspasamiento” espacial de un límite o de un vacío en el espacio. Pero la trascendencia es un traspasamiento que hace posible lo que se llama la existencia en general y por ende también el mover-“se” en el espacio.¹⁶⁰

La trascendencia, como diferencia ontológica, como relación entre *Dasein* y ente constituye el punto de partida ya siempre de su existencia. Pero además, como lo destaca a continuación Heidegger, él mismo es un ente al que tiene que traspasar:

En el traspasamiento el *Dasein* llega en primer lugar a ese ente que *él* es y llega a él *en cuanto* él “mismo”. La trascendencia constituye la mismidad.¹⁶¹

Empezando por él mismo, el *Dasein* establece distancia, consigo mismo. Eso ente que yo soy tiene siempre una concepción de su ser. Por tal razón, nos dice Heidegger que “la trascendencia constituye la mismidad”. En otras palabras, el primer ente al que trasciende el *Dasein*, al que traspasa el *Dasein*, es a sí mismo. Y ese movimiento permite distinguirse de lo que no es él mismo:

Pero, nuevamente, nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que el traspasamiento concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el *Dasein* “mismo” *no* es. Mejor dicho: sólo en el traspasamiento y mediante él se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un “Mismo”.¹⁶²

La diferencia, la posibilidad de determinar un ente de otro ente, en este caso, de lo que es ese *Dasein* y de lo que no es ese *Dasein*, sólo es posible si se toma como referencia lo que él mismo es.

El ser-ahí, el estar-ahí, el *Dasein*, ya está siempre situado para poder llevar a cabo esa trascendencia a la que no puede renunciar. Y es aquí en donde ancla su significado el concepto de mundo. A partir de eso que mi mí Mismo no es, y a lo que me veo forzado a trascender, a traspasar por estar en medio de entes, es a lo que Heidegger llama mundo:

¹⁶⁰ Op. cit., p. 120.

¹⁶¹ Op. cit., p. 121.

¹⁶² Ibidem.

A eso a lo cual el *Dasein*, como tal, trasciende lo llamamos el mundo y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo.¹⁶³

Si es imposible trascender a un solo ente, sino que se trasciende a la totalidad de los mismos, es a esa totalidad a la que Heidegger denomina como “mundo”. Dicho mundo se constituye como aquello hacia donde el *Dasein* traspasa a su sí Mismo, aquello que no es él mismo, de tal suerte que:

El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de trascendental. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad.¹⁶⁴

El mundo, al ser trascendente, adquiere su “interna posibilidad” a partir del *Dasein* del que parte el traspasamiento. Sin ese traspasamiento, no existiría algo así como el mundo trascendente. Ambos puntos, el de salida y el de llegada, de tal traspasamiento, están anudados.

Heidegger trata de evitar malos entendidos con respecto a este nuevo uso de la palabra trascendente y hace importantes aclaraciones con respecto a lo que Kant entendió y nombró como trascendente:

Pero el significado del término “trascendental” no puede deducirse de una filosofía a la que se le asigna lo “trascendental” como “punto de vista” y mucho menos en el sentido de una “teoría del conocimiento”. Esto no impide reconocer que precisamente *Kant* entiende lo “trascendental” como problema de la posibilidad interna de la ontología en general, aunque en su caso lo “trascendental” conserva todavía un significado esencialmente “crítico”. Para *Kant*, lo trascendental alude a la “posibilidad” de (lo que hace posible) ese conocimiento que no sobrevuela *ilegítimamente* la experiencia, es decir, que no es “trascendente”, sino que es él mismo experiencia. De este modo, lo trascendental ofrece de un modo limitado, pero en cualquier caso también positivo, la delimitación esencial (o definición) del conocimiento no trascendente, es decir, del conocimiento óntico que le resulta posible al hombre como tal. Pero entonces a una concepción más radical y más universal de la esencia de la trascendencia le tiene que

¹⁶³ Op. cit., p. 121.

¹⁶⁴ Ibidem.

acompañar necesariamente una elaboración más originaria de la idea de ontología y, por ende, de la metafísica.¹⁶⁵

Desde esta perspectiva, la experiencia poética, la que es motivo de investigación en este trabajo, tiene su raíz en este conocimiento óntico que expresan los poetas. Más adelante regresaremos a esta referencia, por el momento continuaremos con el análisis de lo que es redefinido como mundo. En esta misma cita Heidegger establece que se tiene que fundamentar de otra forma el trabajo con respecto a lo ontológico si se redefine lo que es el mundo: “pero entonces a una concepción más radical y más universal de la esencia de la trascendencia le tiene que acompañar necesariamente una elaboración más originaria de la idea de ontología y, por ende, de la metafísica”.¹⁶⁶ Y termina esta argumentación:

Así pues, podemos concluir que el Dasein no es un ser-en-el-mundo única y exclusivamente por el hecho de que existe de facto, sino inversamente, que sólo puede ser en cuanto algo existente, es decir, en cuanto Dasein, porque su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo.

[...]

vamos a intentar una interpretación del fenómeno del mundo que debe servir para esclarecer el tema de la trascendencia como tal.¹⁶⁷

Y así Heidegger emprende la tarea de la determinación de lo que es el mundo:

Como totalidad, el mundo no “es” un ente, sino aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el Dasein “*se*” dé a entender a partir “*de su*” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el Dasein madura y se produce a modo de un *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado el *tener que ser*.¹⁶⁸

Vemos en esta importante cita cómo es que se crea a sí mismo el *Dasein*, partiendo de su mundo, desde donde se entiende a sí mismo. Sólo a través de la intensa y cercana relación del *Dasein* con su mundo, con esa totalidad de la cual depende, es como puede “madurar”. No

¹⁶⁵ Op. cit., pp. 121-122.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 122.

¹⁶⁷ Op. cit., p. 123.

¹⁶⁸ Op. cit., p. 135.

tiene opción, tiene que ser y sólo a través de que se entienda en relación con esa totalidad denominada mundo, que no tiene la forma de ser del propio *Dasein* ni de otro ente. Está conminado a tener que ser, ¿pero cómo ser? A través de esta relación privilegiada con su mundo, el *Dasein* puede actuar, puede poder ser:

De lo que se trata en el ser de este ente *es de su poder ser*. El *Dasein* es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*. Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a madurar y a producirse la mismidad, entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein*.¹⁶⁹

Resulta sumamente estrecha esta interrelación entre el *Dasein* y su mundo: como a través de ese “su mundo”, se entiende a sí mismo y madura, entonces toda su existencia está determinada por esa forma reflexiva entre esos dos elementos, el *Dasein* y su mundo. Desde este razonamiento podemos considerar que el *Dasein* está construyendo su mundo cuando madura y se produce a modo de un mismo. Es en este preciso punto de la argumentación sobre como el *Dasein* se trasforma y transforma su mundo por tener que ser, y por tener que traspasarse a sí mismo, que adquiere fundamento la tesis de la presente investigación.

Esta dinámica, este movimiento vital, existencial, establece un nudo entre el *Dasein* y su mundo, pues “que el *Dasein* “se” dé a entender a partir “de su” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el *Dasein* madura y se produce a modo de un *Mismo*”.¹⁷⁰ El *Dasein* siempre está en esta ardua tarea de partir siempre del mundo como totalidad, para encontrarse a sí mismo:

El mundo tiene el carácter fundamental del “en consideración a” [...], entendido esto en el sentido originario de que el mundo sólo suministra la interna posibilidad de todos los “en consideración a ti”, “en consideración a él”, “en consideración a eso”, etc., determinados de facto. Pero aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein* es precisamente él mismo. El mundo forma parte de la mismidad: el mundo se encuentra por esencia referido al *Dasein*.¹⁷¹

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Op. cit., p. 135.

¹⁷¹ Ibidem.

No existe un mundo separado del *Dasein*. Están indisolublemente y constantemente relacionados, son codependientes uno del otro. Cuando pensamos en un mundo, siempre está ya incluido un *Dasein*. Este fenómeno, como llamó Heidegger más arriba al mundo, no es un ente y, además, forma parte del mismo *Dasein* ; pero el *Dasein* no es solipsista :

La frase que dice que el *Dasein existe en consideración a sí mismo* no supone que se esté fijando ninguna finalidad egoísta óptica para un hombre cegado siempre por el amor propio. [...] En dicha frase no se encierra ni un aislamiento solipsista ni un enaltecimiento egoísta del *Dasein*. Al contrario, dicha frase aporta la condición para la posibilidad de que el hombre “se” pueda conducir *ya sea* de un modo “egoísta”, *ya sea* de un modo “altruista”.¹⁷²

En esta descripción de cómo el *Dasein* se trasciende a sí mismo para producirse, no está haciéndose una valoración ética sobre su comportamiento, sino simplemente se está asumiendo como una característica ontológica el tener que ser llevando a cabo ese traspasamiento hacia su mundo y regresando, para así, seguirse produciendo. El *Dasein* tiene que actuar “en consideración a sí mismo” desde esta perspectiva en donde trasciende, traspasa su propio ser ente y como apertura al ser, por lo que ese auto-producirse con base en dicho traspasamiento no es nada de su elección voluntaria, sino una de sus características existenciales. Y desde ahí puede reconocer a otro *Dasein*, puede determinar al Yo-mismo y desde ahí, reconocer lo que él no es, el Tú-mismo. Aclara Heidegger estas diferencias, poniendo un acento en la sexualidad humana:

Es precisamente porque el *Dasein* como tal está determinado por la mismidad por lo que un Yo-mismo puede actuar ateniéndose a un Tú-mismo. La mismidad es el presupuesto para la posibilidad del Yo, que se abre siempre y únicamente en el Tú. Pero la mismidad nunca está referida al Tú, sino que (en la medida en que es lo que hace posible todo esto) permanece neutral respecto al Ser-yo o Ser-tú y, sobre todo, respecto a la “sexualidad”. Todas las proposiciones esenciales de una analítica ontológica del *Dasein* del hombre entienden desde el principio a dicho ente con esa misma neutralidad.¹⁷³

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Op. cit., p. 135-136.

Nos dice que “todas las proposiciones esenciales de una analítica ontológica del Dasein del hombre entienden desde el principio a dicho ente con esa misma neutralidad”, sin criticar su comportamiento, ni su sexualidad, pero considerando su Yo-mismo como el centro de su posición de trascendencia. En otras palabras, no puede surgir desde un Tú-mismo el entendimiento y la producción de un Yo-mismo, que de entendimiento y sentido de sí-Mismo.

Hasta este punto de la argumentación se han determinado algunos elementos de la trascendencia del Dasein que fundamentan esta construcción del mundo, como se plantea en esta investigación, que partirían de cada sí mismo, para poder madurar y producirse. No resulta posible, desde esta perspectiva, considerar que el mundo de cada *Dasein* es algo estático con lo que él se enfrenta. Constantemente el *Dasein* está trascendiendo hacia lo ente en su totalidad y, al hacerlo, madurando y produciéndose a sí mismo. Heidegger resume su conceptualización del fenómeno del mundo de la siguiente forma:

Pues bien, ¿cómo podemos determinar ahora la relación del Dasein con el mundo? Puesto que el mundo no es un ente pero es inherente al Dasein, es evidente que no se puede pensar dicha relación como la relación entre un ente, el Dasein, y otro ente, el mundo.¹⁷⁴

Ahora bien, aunque el mundo es inherente al *Dasein*, no por eso es “subjetivo”:

Pero entonces, ¿no se estará introduciendo el mundo dentro del Dasein (el sujeto) y explicándolo como algo puramente “subjetivo”? Ahora bien, lo único que permite determinar qué significa “sujeto” y “subjetivo” es el esclarecimiento de la trascendencia. Al final, hay que entender el concepto de mundo de tal modo que, aunque el mundo sea ciertamente subjetivo, es decir, aunque sea inherente al Dasein, no precisamente por eso cae como ente dentro de la esfera íntima de un sujeto “subjetivo”. Y, por el mismo motivo, el mundo tampoco es meramente objetivo, si esto quiere decir que forma parte de los objetos que son.¹⁷⁵

El pensamiento de Heidegger está más allá de la dicotomía sujeto-objeto. El mundo no es solamente algo interno que le ocurre al *Dasein*, que estaría contenido en su fuero interno

¹⁷⁴ Op. cit., p. 136.

¹⁷⁵ Ibidem.

como la representación de entes, sino es un traspasamiento, un ir más allá de su sí mismo. Tampoco es un ente objetivo. En realidad se trata de una relación interactiva entre el mundo como totalidad y el *Dasein* que traspasa desde él hasta ese mundo, con lo que él mismo se transforma, madura y auto-produce. Cualquier consideración estática de este fenómeno, carece de una visión de conjunto de los elementos que participan en este proceso de interrelación y de auto-construcción y cambio. Heidegger establece una conceptualización de proyecto de mundo, en donde involucra los elementos definidos anteriormente:

Como totalidad del “en consideración a” propia de un *Dasein*, el mundo es llevado por este último ante sí mismo. Este llevar-ante-sí-mismo al mundo es el proyecto originario de las posibilidades del *Dasein*, en la medida en que, situado en medio de lo ente, el *Dasein* tiene que poder actuar ateniéndose a él.¹⁷⁶

De esta forma, el mundo es llevado al *Dasein*, con lo que se define como proyecto originario de sus posibilidades. El proceso de trascendencia, de traspasamiento desde sí mismo hasta el conjunto de la totalidad de entes, el mundo, que a su vez retorna y constituye su sí mismo, se convierte en un proyecto originario. Recordemos que está involucrado en este proceso también el entenderse a sí mismo del *Dasein* y el madurar y producirse: “que el *Dasein* “se” dé a entender a partir “de su” mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el *Dasein* madura y se produce a modo de un *Mismo*”. Continúa Heidegger su argumentación definiendo ahora un nuevo elemento, el transproyecto del mundo:

Pero en la medida en que no comprende propiamente lo proyectado, el proyecto del mundo es siempre un *transproyecto* del mundo proyectado, esto es, un proyecto que va más allá de lo ente. [...] Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del *Dasein* es el ser-en-el mundo.¹⁷⁷

Como puede apreciarse, este mundo transproyectado no es sino la redefinición de lo que en *Ser y tiempo* había denominado ser-en-el-mundo. Y Heidegger explica un poco más:

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem.

Que “el Dasein trasciende” quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser, y que lo “configura” en varios sentidos: haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo.¹⁷⁸

Para aumentar la claridad sobre este importante aspecto de la manera en que se puede configurar el mundo, consideremos que de acuerdo con este texto de Heidegger, puede ocurrir de dos formas:

- a) Haciendo que acontezca un mundo.
- b) Logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein.

He aquí una manifestación explícita, de acuerdo con Heidegger, de cómo puede considerarse la creación de un mundo a partir del mismo *Dasein*. De la misma trascendencia brota esa relación de donde se configura un mundo. Ya sea que ocurra uno nuevo, nos dice Heidegger “haciendo que acontezca un mundo”, o bien, construyendo una imagen originaria que lo incluya a él mismo, y en donde sea posible el surgimiento o la manifestación de nuevos entes. Es en esta parte del texto en donde la experiencia poética como construcción de un mundo adquiere una fundamentación detallada desde la ontología propuesta por Heidegger. De sí mismo y de su trascendencia surge ese transproyecto que lo lleva a configurar el mundo en dos posibles modalidades: un nuevo mundo o bien, una imagen de mundo, aún no totalmente comprendida, pero que lo incluye a él mismo y de donde brotan entes, como una posibilidad. Continúa Heidegger desarrollando esta idea:

¹⁷⁸ Ibidem.

Lo ente, por ejemplo la naturaleza en el sentido más amplio, no podría manifestarse de ningún modo si no encontrase la ocasión para introducirse en un mundo. Por eso hablamos de la posible y ocasional entrada en el mundo de lo ente. La entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el ente que entra, sino algo que “acontece” “con” el ente. Y este acontecer es el existir del *Dasein*, que, en cuanto existente, trasciende.¹⁷⁹

Resulta muy clarificadora la explicación de cómo la naturaleza no podría manifestarse dentro de nuestro mundo, si no hubiera ya de antemano una visión o imagen sobre lo que se nos presenta. Este sería el caso de cómo, a través de lenguaje poético, adviene hasta nuestro *Dasein* algo que estaba ahí y no lo habíamos comprendido antes. Una de las muchas formas en que esto ocurre, en que se lleva a cabo el descubrimiento de un ente, es mediante la sorpresa que la poesía nos brinda.

El problema del conocimiento y por lo tanto de la verdad, como lo analizó Heidegger en el inicio de este texto, siempre ha estado ligado al de la intuición. A través de ella, se pretende eliminar los obstáculos para llegar al ente en su esencia, eliminando con ella los problemas relacionados al lenguaje proposicional, a la razón. Sin embargo, la razón tiene límites en cuanto a su campo de acción que no son superables por la intuición, y eso tiene que considerarse en el momento de estudiar el fenómeno del mundo. La intuición no puede sustituir a la trascendencia y al transproyecto del modo que lo ha expuesto Heidegger en párrafos anteriores. Cabe resaltar la idea de que sólo cuestionando de raíz el punto de partida del movimiento de la trascendencia, considerando la relación con el ser, pueden llegarse a establecer las características ontológicas del *Dasein*, que a su vez, permitan comprender la forma en que configura el mundo. No resulta fácil tratar de develar este movimiento de comprensión e interpretación del *Dasein* que hace posible su traspasamiento hacia el ente en totalidad. Sin embargo, el problema de la verdad está ligado directamente a lo que logremos

¹⁷⁹ Op. cit., p. 136-137.

dilucidar en este orden. Por tal motivo, deberemos seguir el desarrollo de la argumentación heideggeriana para acercarnos lo más posible a “una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto” que nos permita dicha comprensión. En este orden de ideas, continúa

Heidegger:

El mundo se entrega al Dasein como la correspondiente totalidad del propio “en consideración a”, esto es, en consideración a un ente que es igualmente originario: el ser (o estar) junto a ... lo que ya está ahí delante, el ser (o estar) junto con ... el Dasein de otros y el ser (o estar) en relación consigo mismo. De este modo, el Dasein sólo puede ser en relación consigo mismo, en cuanto tal, cuando se traspasa “a sí mismo” en el “en consideración a”. Este traspasamiento “en consideración a” sólo ocurre en una voluntad o “querer”, que, como tal, se proyecta en sus propias posibilidades. Esta voluntad, que por su esencia proyecta y por ende arroja más allá del Dasein al “en consideración de” sí mismo, no puede ser un querer determinado, un “acto de voluntad” distinto de otros comportamientos (por ejemplo, representar, juzgar, alegrarse). Todos los comportamientos tienen su raíz en la trascendencia.¹⁸⁰

Se refuerza a través de estas palabras la idea de que el *Dasein* siempre está considerando sus relaciones con otros *Dasein* como una consecuencia directa de su traspasamiento de sí mismo.

Este movimiento de traspasamiento no cesa y siempre regresa al propio *Dasein*, con lo que se van estableciendo nuevas y más profundas relaciones con respecto a lo que se le enfrenta.

Cabe destacar el término que utiliza Heidegger para esta descripción del movimiento de trascendencia; él usa los términos voluntad o querer, así como posibilidades: “este traspasamiento “en consideración a” sólo ocurre en una voluntad o “querer”, que, como tal, se proyecta en sus propias posibilidades”, con lo que está dando cierta medida de autonomía con respecto a la trascendencia, pero asociada siempre a las propias posibilidades. No es una autonomía sin límites, pues está mediada por las posibilidades. Pero aún así, esa voluntad le permite al Dasein construirse. Heidegger nos lo dice de la siguiente forma:

Pero es dicha “voluntad” la que, en su calidad de traspasamiento y en el traspasamiento, tiene que “construir” el propio “en consideración a sí mismo”. Pero eso que, según su esencia, proyectando más allá, arroja anticipadamente lo que podemos

¹⁸⁰ Op. cit., p. 140.

llamar el “en consideración a”, y no precisamente en cuanto producto ocasional, es lo que llamamos *libertad*.¹⁸¹

Esta forma de construirse a sí mismo en cuanto a la trascendencia, pero en sentido heideggeriano de traspasamiento al ente en su totalidad, ahora es nombrada *libertad*. Así queda esta palabra, con tanto significado simbólico para nosotros, redefinida como trascendencia, y utilizada en un contexto ontológico. Desde luego, esta no es la acepción común de la libertad, entendida como la manifestación de la voluntad sin ataduras, sino, por el contrario, una muy elaborada redefinición, en donde el papel del *Dasein* como relación con el mundo que él configura, tiene un papel central. Como veremos en los siguientes párrafos, esta nueva definición de libertad va a estar asentada en términos ontológicos, por lo que el desarrollo de esta argumentación continúa:

El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma. Según esto, la trascendencia no se topa con el “en consideración a” como un valor o un fin que ya están ahí delante de suyo, sino que es la libertad –y *precisamente en cuanto libertad*- la que se pone *ante sí* dicho “en consideración a”. En este trascendente ponerse ante sí dicho “en consideración a”, el *Dasein* acontece en el hombre, de tal modo que éste, en la esencia de su existencia, puede verse obligado a sí mismo, es decir, puede ser un Mismo libre.¹⁸²

El *Dasein*, como centro del proceso en donde se determina el “en consideración a” como un valor o un fin que ya están ahí delante de suyo”, escoge de entre todas sus posibilidades que es aquello que se va a poner a sí mismo como parte de su mundo. Es por eso que nos dice Heidegger que es a través de esta libertad, que va a poder ser un “Mismo libre”. Incluso Heidegger apunta o resalta que así es como acontece el *Dasein* que, en su esencia, se ve obligado a sí mismo a ejercer esa libertad para privilegiar alguna de las posibilidades del “en consideración a”. Continúa la disertación comentando que:

Pero aquí la libertad se manifiesta simultáneamente como lo que hace posible el vínculo y el carácter vinculante. *La libertad es la única que puede lograr que reine un*

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

*mundo que se haga mundo para el Dasein. El mundo nunca es, sino que se hace mundo.*¹⁸³

Vemos que cada una de las argumentaciones anteriores va adquiriendo densidad junto a las otras, para llegar a nuevos peldaños en el desarrollo de las características del fenómeno del mundo. Hacer mundo implica trascender, implica la libertad al momento en que ocurre dicha trascendencia. En esta aseveración se hace evidente cómo no existe otra posibilidad para que el mundo exista si no es a través de ejercer esa libertad. El mundo se tiene que hacer, se tiene que construir, se tiene que configurar. Desde esta perspectiva, no es posible pretender no ejercer esa libertad que constituye su más propio poder ser. He aquí, como lo manifestamos anteriormente, el punto de apoyo para sustentar la tesis de esta investigación, nuevamente determinada con diversos elementos que le van dando solidez. Pero Heidegger va más allá aún en su desarrollo conceptual:

Finalmente, en esta interpretación de la libertad, que se ha ganado a partir de la trascendencia, se encierra una caracterización más originaria de su esencia que la que la define como espontaneidad, es decir, como una suerte de causalidad.

[...]

*Pero la mismidad de ese Mismo que ya subyace a toda espontaneidad reside en la trascendencia. Ese dejar que reine un mundo, que proyecta arrojando más allá de lo ente, es la libertad. [...] la libertad como trascendencia no es sólo un “tipo” particular de fundamento, sino el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento.*¹⁸⁴

Determina el filósofo que aún hay algo más originario, en donde la libertad se enlaza con el problema inicial de este texto, que, como mencionamos, es el de “nada es sin fundamento”. Así, se determina que la libertad, ese hacer mundo y escoger las posibilidades del *Dasein* para configurarlo, resulta también ser el fundamento, la causa. Nos dice que la libertad es *el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento*”, porque si la libertad es lo que hace al mundo, entonces el mismo mundo poblado de entes está supeditado a esa

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Op. cit., p. 141.

acción o proceso. Ahora viene una nueva definición en la argumentación heideggeriana, que deberemos tomar muy en cuenta para lo que resta del análisis de este texto:

Llamamos *fundamentar* a la relación originaria de la libertad con el fundamento. Fundamentando, la libertad *da y toma* fundamento. Pero este fundamentar que tiene sus raíces en la trascendencia está *desperdigado* en una pluralidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1. el fundamentar en cuanto instituir o fundar; 2. el fundamentar en cuanto tomar suelo; 3. el fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos.¹⁸⁵

Así Heidegger destaca esa relación de la libertad como fundamento, pero al mismo tiempo nos la resalta como una relación circular, en donde se da y se toma fundamento como parte de las posibilidades ligadas a la trascendencia del *Dasein*; asimismo esta acción la divide en tres clases o tipos: instituir, tomar suelo, y explicar. Esta elaboración conceptual sobre diferentes términos cargados de significado tradicional, que ahora son retrabajados en otro contexto, ontológico, sirven para despejar, de alguna manera, el camino hacia una nueva comprensión del ser y de la verdad, ahora en una nueva perspectiva asociada a este proceso de trascendencia y libertad fundamentadoras. Este camino lleva a ampliar conceptos que antes no habían tenido oportunidad de ser trabajados con detalle. Y explica cada uno de esos tres tipos de fundamentación, relacionados con el fenómeno del mundo:

[...] “primer” fundamentar no es otra cosa que *el proyecto del “en consideración a”*. [...] El “en consideración a” en este proyecto que arroja delante remite a la totalidad de lo ente que se desvela en este horizonte del mundo. Ahora bien, a esta totalidad siempre le pertenece, [...] tanto lo ente que es *Dasein* como lo ente que no es conforme al *Dasein*. Pero en el proyecto de mundo este ente todavía no es manifiesto en sí mismo y, de hecho, tendría que permanecer oculto si no fuera porque el *Dasein* proyectante, *en cuanto proyectante*, está ya también *en medio* de dicho ente.¹⁸⁶

Este ocultamiento del ente puede ser superado a través de esa posición privilegiada del *Dasein* que, a través de su trascendencia, está en medio de él. Ese contacto brinda unas condiciones

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Op. cit., pp. 141-142.

especiales para que, al retornar, vaya adquiriendo cada vez mayor certeza sobre cuál es la forma de ser de dicho ente. Este proceso da por resultado que:

Aquel que *tras-pasa* y de este modo se eleva tiene, como tal, que *encontrarse* en lo ente. Al encontrarse así el *Dasein se implica* en el seno de lo ente hasta el punto de formar parte de lo ente y sentirse *determinado por él en su ánimo*. *Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa*. Con semejante *implicación* en lo ente propia de la trascendencia, el *Dasein* va tomando suelo en lo ente, va ganando terreno o “fundamento”.¹⁸⁷

Sale el *Dasein* de sí mismo, se traspasa, llega hasta el mundo como totalidad, y ahí se *encuentra* con los entes, desde donde retorna a sí mismo. Es gracias a este ir y venir entre el *Dasein* y el mundo, por lo que el *Dasein* “va tomando suelo en lo ente, va ganando terreno o “fundamento””. Suelo, terreno, fundamento, son los puntos de apoyo desde donde se puede erguir el *Dasein* y establecer, propiamente, el proceso de trascendencia o traspasamiento continuo en donde transcurre su existencia. Tenemos entonces aclarados los dos primeros modos de fundamentar con respecto al *Dasein*: el primero, el de instituir, se apoya en el proyecto del mundo; el segundo, el de brindar suelo, está contenido en que el *Dasein* está implicado en el ente y desde ahí va ganando terreno. Aclara Heidegger que:

Este “segundo” fundamentar no aparece *después* del primero, sino que es “simultáneo” a él. Con esto no queremos decir que ambos se presenten en el mismo Ahora, sino que el proyecto de mundo y la implicación en lo ente forma parte respectivamente, en cuanto modos de fundamentar, de una única temporalidad, en la medida en que contribuyen a su maduración o producción.¹⁸⁸

Tenemos así, un proceso simultáneo en cuanto al momento de ocurrir los dos primeros tipos de fundamentar con la trascendencia —el momento de instituir a través del proyecto, y el momento de implicarse en el corazón del ente y ganar terreno—, y ambos permiten o

¹⁸⁷ Op. cit., p. 142.

¹⁸⁸ Ibidem.

posibilitan que el proceso siga adelante. En este punto de la argumentación, Heidegger reintroduce las características del tiempo de su analítica existencial:

Pero del mismo modo en que, a pesar de ir por delante “en” el tiempo, el futuro sin embargo sólo madura en la medida en que madura el tiempo (es decir, en la medida en que también maduran lo ya sido y el presente, dentro de su específica unidad temporal) así también los modos de fundamentar nacidos de la trascendencia denotan esta misma conexión. Pero esta correspondencia existe porque la trascendencia tiene su raíz en la *esencia* del tiempo, es decir, en su constitución extático-horizontal.¹⁸⁹

Así vemos cómo Heidegger está añadiendo nuevos conceptos de mundo, de trascendencia, de libertad, de ser-en-el-mundo, con lo que enriquece su propuesta de *Ser y tiempo*. Desde esta nueva perspectiva puede determinar con más claridad los distintos momentos en que el *Dasein* interactúa con el ente en su esencia, así como la forma en que se insertan los procesos de maduración o producción de un mundo en el horizonte temporal, con lo que logra esclarecer un poco más, el proceso de la trascendencia. Sobre este proceso nos brinda algunos ejemplos Heidegger:

En cuanto eso ente que él es, el *Dasein* no podría estar determinado en ánimo por lo ente, lo que significa que de ningún modo podría sentirse, por ejemplo, ahogado, rodeado o invadido por él, porque para eso le faltaría el campo de acción, si no fuera porque su implicación en lo ente va de la mano con el eclosionar o por lo menos el alborear de un mundo.¹⁹⁰

En otras palabras, el *Dasein*, al estar involucrado con lo ente, sólo puede estarlo mediante el esbozo de un mundo, en el sentido de que siempre él ya es un ser-en-el-mundo, aunque sólo se trate de una forma muy incipiente de mundo (el alborear de un mundo). La trascendencia, entendida como un traspasamiento desde sí mismo hasta el mundo como totalidad, pero en continuo retorno a sí mismo, todo el tiempo trascendiéndose, traspasándose, con lo que continuamente se va renovando el mundo, el transproyecto. El *Dasein* está condenado a cambiar de perspectiva en forma permanente. Y añade:

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem.

El mundo desvelado puede ser poco o nada transparente desde el punto de vista conceptual, el mundo puede incluso ser interpretado como *un* ente entre otros, puede faltar un saber expreso sobre el trascender del Dasein, la libertad del Dasein que trae consigo el proyecto de un mundo puede estar apenas despierta, pero, a pesar de todo eso, el Dasein sigue estando implicado en lo ente únicamente como ser-en-el-mundo. El Dasein fundamenta (funda) un mundo en la medida en que se fundamenta en medio de lo ente.¹⁹¹

De esta manera, podemos conceptualizar cómo el *Dasein* está siempre construyéndose a sí mismo a través de la trascendencia, en su ir y regresar, que le sirve para dar explicaciones sobre eso que se le enfrenta, ya sean cosas u otros *Dasein*; y en este proceso se funda a sí mismo constantemente. Este ir y venir del *Dasein* a su mundo y de regreso para continuar en esta tarea, es lo que hace que se tengan que escoger posibilidades y al hacerlo, se lance más allá de sí mismo. El proyecto no puede abarcar todas las posibilidades del Dasein, por lo que siempre su facticidad es limitada con respecto a su proyecto, pues “en el fundamentar que funda, en cuanto proyecto de la propia *posibilidad de sí mismo*, reside la explicación de que el Dasein siempre *se lance más allá*. [...] el proyecto de las posibilidades es siempre más rico que esa posesión en la que ya reposa el que proyecta”, con lo que siempre habrá una diferencia entre ese lanzarse más allá y lo que ya posee para reposar. La forma en que se lleva a cabo este proceso la denomina Heidegger sustracción:

Pero una posesión de este tipo es propia del Dasein, porque, en su calidad de proyectante, se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le *sustraen* al Dasein otras determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad. Pero precisamente la *sustracción* de ciertas posibilidades a su poder ser-en-el-mundo, incluida en la implicación en lo ente, es lo que por primera vez le pone delante al Dasein, como si fueran parte integrante de su mundo, las posibilidades “real y efectivamente” alcanzables en el proyecto de un mundo.¹⁹²

Esta sustracción hace posible que se le presenten, ahí “como si fueran parte integrante de su mundo, las posibilidades “real y efectivamente” alcanzables en el proyecto de un mundo”. En

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

otras palabras, tiene ahí enfrente todos aquellos entes y *Dasein* que pueden incorporarse en su proyecto de mundo a través de su facticidad: estoy aquí, esto es lo que soy. Todo aquello que está ya eliminado como posibilidades rechazadas, deja de interferir en el proceso de la trascendencia. Su facticidad es la que pone límites a sus posibilidades. Heidegger continúa:

La sustracción es precisamente la que le proporciona al carácter vinculante del proyectado anteproyecto que permanece el poder y la fuerza de su reinar en el ámbito de existencia del *Dasein*. *De acuerdo con los dos modos de fundamentar, las trascendencia es al mismo tiempo un lanzarse más allá y un sustraerse*. Que el proyecto de un mundo, que se lanza más allá en cada correspondiente ocasión, sólo adquiera poder y se convierta en posesión en el seno de la sustracción es también un dato trascendental que prueba la finitud de la libertad del *Dasein*. ¿Y acaso no se anuncia ya aquí la esencia finita de la libertad?¹⁹³

De esta forma acontece que se da coherencia a aquellos elementos del proyecto de mundo al que se avocará a construir el *Dasein*. Ante la imposibilidad de abarcar todas sus posibilidades, es forzoso que elija, como parte de la libertad, de la trascendencia, la ejecución de un corte, de una escisión, entre lo que sí puede alcanzarse y aquello que simple y sencillamente fue una posibilidad entre otras infinitas. El proyecto de mundo realizable sólo puede concebirse tomando estas consideraciones existenciales. Conociendo la dificultad de estos temas, Heidegger nos explica con detalle la relación de las causas, que están en la base de todo preguntar:

El por qué también se multiplica en diversas variantes desde su origen. Las formas fundamentales son: ¿por qué así y no de otro modo? ¿Por qué éste y no aquél? ¿*Por qué en general algo y no nada?* Se exprese como se exprese, en cualquier caso este por qué ya está incluida una precomprensión, aunque sea preconceptual, del ser-qué, ser-cómo y del ser (nada) en general. Esta comprensión del ser es la que hace posible el por qué. Pero esto también quiere decir que contiene ya la respuesta originaria primera y última a todo preguntar.¹⁹⁴

Volvemos así a los primeros párrafos de este texto, en donde se cuestionaba sobre la causalidad, ¿por qué, en general, existe algo y no reina la nada? La idea de que es el ser lo que

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Op. cit., pp. 144-145.

hace posible una preconcepción, algo que sirva como una pequeña claridad que ilumine lo que puebla un mundo, por muy elemental que sea en un principio, nos lleva nuevamente a la pregunta por la verdad, por el fundamento. Aquí Heidegger retoma la respuesta que se apoya sobre el ser, como aquella característica ontológica que hace posible esa claridad:

La comprensión del ser, en cuanto la *respuesta* absolutamente más previa que se puede dar, ofrece la primera y la última *fundamentación*. Y lo que en ella fundamenta es la trascendencia como tal. Puesto que aquí se desvelan el ser y la constitución del ser, la fundamentación trascendental (en cuanto dar fundamentos) significa la *verdad ontológica*.¹⁹⁵

Ahora la verdad ontológica, enunciada al inicio de esta disertación, así como la diferencia ontológica, que en el prefacio nos dice que es el tema de este texto, vuelven a ser nombradas para integrarlas en los desarrollos conceptuales correspondientes a la trascendencia y a la fundamentación. La verdad ontológica, la que hace posible el ser al permitir la preconcepción del mundo, resulta la más originaria. Ahora la frase “fundamentación trascendental posee un significado específico a partir del texto *De la esencia del fundamento*, y es la razón por la cual ha sido necesario brindar tanto detalle en las citas de este desarrollo conceptual heideggeriano.

El determinar el ser y su constitución, lo que se denominó la fundamentación trascendental, la verdad ontológica, tiene que relacionarse con lo que anteriormente había sido definido como las tres formas del fundamentar: posibilidad, suelo, demostración. De esta manera, mediante el ir y venir del *Dasein* hasta su proyecto de mundo, trascendiendo, constantemente se funda a sí mismo, utilizando los tres tipos de fundamentación. Este difícil concepto lo expresa Heidegger de la siguiente forma:

Sólo el fundamentar de la trascendencia, triplemente disperso, consigue por medio de la unificación originaria ese todo en el que cada *Dasein* va a poder existir. El acontecer de la trascendencia, en cuanto fundamentar, es el construirse de ese espacio en el que

¹⁹⁵ Op. cit., p. 145.

irrumpe el *mantenerse* fáctico en cada momento del *Dasein* fáctico en medio de lo ente en su totalidad.¹⁹⁶

Surgen en este párrafo elementos constitutivos de la experiencia de vida, de la existencia. En él, vemos como se unen, se trenzan, los tres tipos de fundamentar, para brindar el soporte a la trascendencia. Ahora está mucho más claro el proceso de ir y venir del *Dasein* al mundo como totalidad. En esta descripción sobre “ese todo en el que cada *Dasein* va a poder existir”, podemos considerar la auténtica u originaria fundamentación de su vida, de ese estar arrojado en medio de lo ente, sin más soporte que su propio sí mismo, como lo definió en párrafos anteriores. Los tres modos de fundamentación: posibilidad, suelo y demostración, actuando de forma conjunta, generan ese mantenerse en la vida, sostenerse en la existencia. Asimismo, la forma en que ocurre la trascendencia “es el construirse de ese espacio en el que irrumpe el *mantenerse* fáctico en cada momento del *Dasein* fáctico en medio de lo ente en su totalidad”. No sobra ni falta una palabra. La vida se sostiene en ese espacio construido mediante los tres modos de fundamentar, la trascendencia, la libertad, la sustracción entre el lanzarse más allá y escoger posibilidades. Ese espacio construido en donde el *Dasein* se encuentra fácticamente en medio de entes en su totalidad, constituye el elemento que se estaba buscando como parte de este trabajo de tesis, para considerarlo con respecto a cómo se funda un mundo a través de una experiencia poética. Vemos aquí que ese proceso de la trascendencia en sus tres vertientes de fundamentación, develan cómo se fundamentaría ese mundo construido a través de la poiesis:

*La esencia del fundamento es la triple dispersión, surgida de modo trascendental del fundamentar: en el proyecto de un mundo, la implicación en lo ente y el ontológico dar fundamentos a lo ente.*¹⁹⁷

¹⁹⁶ Op. cit., p. 146.

¹⁹⁷ Ibidem.

La última de las formas de fundamentar, el dar fundamentos a lo ente, depende de cómo el ser permite hacer al menos una preconcepción de dichos entes. Si no hubiéramos dado todo un rodeo para seguir el pensamiento heideggeriano con detalle, en este momento no sería posible que el lector comprendiera el alcance de esta sentencia. Esta conclusión implica la respuesta a la pregunta que se planteó al inicio del texto: ¿por qué existe el ser y no más bien la nada? Desde esta conclusión se puede considerar que, aunque sea una sentencia intermedia con respecto al total del texto, Heidegger ha logrado su propósito de ubicar la esencia del fundamento ontológicamente y nos aclara a sus lectores que: “a modo de ejemplo bastará con señalar que fundar, tomar suelo y dar fundamentos surgen siempre, cada uno a su manera, *del cuidado por la permanencia y la estabilidad*, que, a su vez, sólo es posible como temporalidad”.¹⁹⁸ En otras palabras, el cuidado inherente a la existencia, el prevalecer de la vida sobre la muerte, el buscar la estabilidad y cobijo frente al cambio continuo al que se ve confrontado todo el tiempo el *Dasein*, está íntimamente relacionado con el tiempo, entendido de forma analítico-existencial. El desvelamiento de la trascendencia no tendría sentido, no podría comprenderse de ninguna forma, si se concibiera como un proceso estático, sin posibilidades de cambio. Es por eso que nos advierte Heidegger que sólo es posible como temporalidad. En un ser humano sin apertura al ser sería imposible la trascendencia. Asimismo, tampoco sería factible dicha trascendencia en un instante preciso de la secuencia temporal tradicional. Sin considerar el proceso de la temporalidad, el *Dasein* para el cual se ha considerado la configuración de un mundo sería un absurdo. También Heidegger destaca el hecho de que:

¹⁹⁸ Ibidem.

... el fundamento es inherente a la esencia del ser porque sólo hay ser (no ente) en la trascendencia, a modo de un fundamentar que se encuentra situado en el proyecto de un mundo.¹⁹⁹

De tal suerte que el ser está sólo en el proyecto de un mundo, en donde no hay entes. El proyecto implica ir más allá del *Dasein*, que es apertura al ser; él es el que puede trascender, traspasarse a sí mismo para llegar hasta el ente, pero siempre regresa como parte de esa trascendencia. Es por eso que nos dice Heidegger que sólo en la trascendencia puede ubicarse al ser. Así, el proyecto de un mundo es ontológico en el sentido de que está totalmente atravesado por el ser y es lo que posibilita la creación de un proyecto de mundo. Además, es por tal condición que “la libertad es el origen del principio de razón, pues en ella, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica.”²⁰⁰ Así, la verdad ontológica corresponde al ser que permite la preconceptualización de lo ente del proyecto de mundo. Esta verdad es la que hace posible el ser de lo ente, aunque sea en su más elemental manifestación.

Una vez que se ha aclarado el papel de la trascendencia en la verdad ontológica, la verdad que fundamenta el ser en su relación con el proyecto de mundo, podemos avanzar un poco más en el desarrollo de la argumentación heideggeriana dentro de este texto. Se detalla el ir y venir de la trascendencia a través de destacar cómo se fundamenta a sí misma la libertad, que ya determinamos atrás como trascendencia, de una forma circular:

El fundamento que surge trascendiendo retorna a la propia libertad, y ésta, *en cuanto origen*, se convierte, a su vez, en fundamento. *La libertad es el fundamento del fundamento.* [...] se determina como unidad fundamentadora de la dispersión trascendental del fundamentar.²⁰¹

¹⁹⁹ Op. cit., p. 147.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Op. cit., p. 148.

Aquí define Heidegger a ese efecto redoblado de la libertad que se fundamenta a sí misma como un nuevo modo de fundamentar (no es el que corresponde ni a la posibilidad de un mundo, ni a ganar suelo entre los entes, ni al ser de lo ente). La libertad es un fundamentar que corresponde a una noción de dispersión de la trascendencia, que, carece de suelo, de terreno, de piso, que en realidad es un abismo:

Pero en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino.²⁰²

Todo el desarrollo anterior venía explicando con sumo detalle cómo es la trascendencia, de qué forma se dan los tres tipos de fundamentación, y ahora, abruptamente llegamos a que la libertad se fundamenta a sí misma como dispersión de la trascendencia, pero a la vez, como no-fundamento. Llegamos a una determinación similar a la de *Ser y tiempo* en cuanto a las características del *Dasein*: poder-ser, elección finita de posibilidades, que determina con el nombre de destino. Hemos ganado con ésta más detallada caracterización de la esencia del fundamento, una comprensión de cómo se desvela la trascendencia, de una forma más específica: posibilidad, suelo y ser de los entes; pero en el trayecto hemos llegado a concluir que el ir y venir de este movimiento continuo, no tiene fundamento. En el centro del *Dasein* impera el no fundamento, el abismo. Desde esa condición se presenta para el *Dasein*:

[...] el movimiento originario que lleva a cabo con nosotros mismos la libertad y con el que “nos da a entender”, es decir, con el que nos presenta como contenido originario del mundo [...] alcanza en su actuar el corazón del Dasein, es decir, su mismidad. Así pues, en el existir fáctico, sólo se puede llegar a “superar” la inesencialidad del fundamento, pero sin llegar nunca a eliminarla.²⁰³

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Op. cit., pp. 148-149.

Ese darnos a “entender el contenido originario del mundo que alcanza al corazón del Dasein” se convierte en lo que podemos llegar a alcanzar a partir de nuestra libertad finita. A través de nuestra existencia, no podemos llegar más allá, no podemos superar del todo la falta de fundamento de nuestra libertad. Entonces podemos apreciar que este abismo nos coloca peligrosamente en medio de lo ente e implicados con él, con lo que podemos considerar, de acuerdo con Heidegger, que:

“A pesar de encontrarse situado en medio de lo ente y determinado por él en su ánimo, el Dasein, en cuanto *libre* poder-ser, está *arrojado* en medio de lo ente”.

[...]

Por eso, todo proyecto de un mundo es un proyecto *arrojado*.

[...]

La esencia de la finitud del Dasein se desvela en *la trascendencia en cuanto libertad de fundamento*.²⁰⁴

El proyecto de mundo es un proyecto arrojado porque surge de la propia libertad sin fundamento, como abismo, de esa dispersión que provoca la trascendencia, pero considerando que se funda a sí misma, por lo que todo proyecto humano de mundo, como vimos en párrafos anteriores, está, de antemano, condenado a encontrar barreras en su madurar y producir, en su hacer que:

- a) Acontezca un mundo.
- b) Logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente *Dasein* mismo.

Así, cuando hablamos de la finitud del *Dasein*, nos estamos refiriendo a esta característica ontológica en donde decimos que su esencia es la libertad de fundamento en donde el fundamento es un abismo. Sin embargo, a pesar de su precaria situación, de su finitud

²⁰⁴ Op. cit., p. 149.

ontológica, a partir de su trascendencia como abismo, de su libertad como abismo, el *Dasein* no puede dejar de existir de esta manera, asumiendo esa finitud, y, a pesar de eso, madurar y producir su sí mismo a partir de sí mismo. Cierra Heidegger este texto con una elocuente cita sobre la condición ontológica del *Dasein*:

Y, así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el *Dasein*, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro *Dasein* compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo.²⁰⁵

Este *Dasein* es un ser de la distancia porque no puede rebasar sus límites: siempre se mantendrá como centro de esta trascendencia que lo lleva a ir más allá, hasta el ente, en donde el fenómeno del mundo se configura, y desde ahí retorna hasta sí mismo, en una sustracción, constituida sólo por aquellas posibilidades que pueden concretizarse, producirse y madurar. Sólo a través de ese mundo pueden aparecer los entes que lo pueblan. Asimismo, la libertad, que se fundamenta a sí misma como abismo, es lo que le hace posible aproximarse al entender más originario de las cosas: el ser, mediante la tercera forma del fundamentar (explicar), hace posible para el *Dasein* al menos una preconcepción del ente. Al compartir el ser con otros *Dasein* puede llegar a esa proximidad, a pesar de que exista una distancia que nunca podrá ser eliminada del todo.

Terminamos así la detallada exégesis de este texto considerada como necesaria para aproximarnos adecuadamente a las conclusiones de su contenido en donde Heidegger utiliza palabras de la tradición metafísica que en esta obra son totalmente redefinidas. Asimismo, a través de la mencionad exégesis, la tesis de la presente investigación adquiere elementos de fundamentación del tercer tipo (explicación), en cuanto al sentido de las palabras

²⁰⁵ Ibidem.

“construcción de un mundo” y “apertura”. Este hallazgo dentro de la obra heideggeriana será mencionado en los últimos capítulos de este trabajo.

2.2.2 Los conceptos fundamentales de la Metafísica.

Mundo, finitud, soledad. (1929-1930).

Las lecciones de este curso las impartió Heidegger cuatro horas a la semana, en el semestre de invierno de 1929/1930 en la Universidad de Friburgo. La primera edición del texto *De la esencia del fundamento* fue, como ya lo mencionamos, en 1929 (aunque se escribió en 1928). Por tal motivo, podemos considerar que ambos textos tienen conceptos muy similares en cuanto a la forma en que el *Dasein* configura, construye su mundo. Por tal motivo, solamente haremos a continuación referencia a algunos fragmentos del final del mencionado curso, con el objetivo de reafirmar, con palabras propias de Heidegger, lo descrito en el texto analizado con anterioridad. Empezaremos por una referencia en donde describe, probablemente de forma directa a sus alumnos, la diferencia ontológica:

El proyectar, en tanto que este desencubrir el posibilitamiento, es el auténtico acontecer aquella diferencia entre ser y ente. El proyecto es la irrupción en este “entre” de la diferencia. Él posibilita por vez primera a los diferentes en su diferenciabilidad. El proyecto descubre el ser de lo ente. Por eso él es, como podemos decir recogiendo unas palabras de Schelling, el rayo de luz sobre lo que posibilita lo posible. El rayo de luz desgarrar las tinieblas en cuanto tales, da la posibilidad de aquel crepúsculo de la vida cotidiana en el que primeramente y la mayoría de las veces contemplamos lo ente, lo dominamos, sufrimos por él, nos regocijamos con él. El rayo de luz sobre lo posible vuelve a quien proyecta abierto a la dimensión del “o bien ... o bien”, del “tanto ... como”, del “así” y del “de otro modo”, del “qué”, del “es” y del “no es”. Sólo en tanto que esta irrupción ha acontecido, se hace posible el “sí” y el “no” y el preguntar”.²⁰⁶

Así, apoyado en las palabras poéticas de Schelling, Heidegger elabora para sus alumnos, ejemplos que acercan sus ideas sobre cómo el proyecto de un mundo deja que surjan los entes

²⁰⁶ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, 1929-30*, Alianza Editorial, traducción de Alberto Ciria, Madrid, 2007, pp. 430-431.

que lo pueblan. Dice que así se hace posible el “sí”, el “no” y el preguntar. Sabemos que sus alumnos eran prácticamente hechizados por su elocuencia al dar una cátedra. Vemos en esta referencia la razón de cómo es que eso ocurría. A diferencia de los secos y pesados párrafos técnicos de *De la esencia del fundamento*, aquí acerca a sus oyentes (o lectores, como lo somos nosotros), con frases poéticas, a la problemática ontológica de cómo se hace posible el mundo, aunque el concepto es idéntico en ambos textos. A manera de síntesis sobre cómo el rayo de luz ilumina el mundo dice:

Lo que antes hemos mostrado como caracteres particulares ahora se devela como unitaria y originalmente entretejido en la unidad de la estructura primordial del proyecto. *En él acontece el dejar imperar el ser de lo ente en el conjunto de su vinculatoriedad en cada caso posible. En el proyecto impera el mundo.*²⁰⁷

La estructura del proyecto de mundo sirve para unir y separar todo lo que es. Desde la perspectiva del texto paralelo *De la esencia del fundamento*, este efecto de vinculatoriedad es una consecuencia de la trascendencia, de la libertad como fundamento. En estas breves frases podemos apreciar las ventajas de haber realizado la exégesis del apartado anterior, pues así, no nos enfrentamos a un párrafo críptico. En la siguiente cita explica la forma en que las cosas se vuelven diferentes unas de otras:

El proyecto es aquel acontecer originalmente simple que —en términos de lógica formal— unifica en sí lo contradictorio: vincular y separar. Pero este proyecto —en tanto que configuración de la diferencia entre lo posible y lo real en el posibilitamiento, en tanto irrupción en la diferencia entre ser y ente o, dicho más exactamente, en tanto que apertura de este ente— es también aquel referirse en el que surge el “en tanto que”. [...] algo sólo se nos da si primero nosotros nos estamos moviendo ya en el proyecto, en el “en tanto que”.²⁰⁸

Además, en este párrafo brinda una aclaración de cómo lo real acota, limita, a lo posible, siempre estando mediado por el proyecto de mundo, resultado de la trascendencia. Lo que brinda esas posibilidades reales es la facticidad. Poco a poco, en el transcurrir de la existencia

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Op. cit., pp. 431-432.

es que acontecen estas posibilidades reales que dan forma a un proyecto de mundo, como nos lo describe Heidegger:

En el acontecer el proyecto se configura mundo, es decir, en el proyectar brota algo y se abre a posibilidades y de este modo irrumpe en lo real en cuanto tal, para experimentarse a sí mismo en tanto irrumpido como realmente ente en medio de aquello que ahora puede estar manifiesto como ente. Es lo ente de tipo primordialmente propio, que se ha abierto al ser que llamamos *ser-ahí*, a lo ente de lo que decimos que *existe*, es decir, *ex - sistit*, que en la esencia de su ser es un salir de sí mismo, sin pese a todo abandonarse.²⁰⁹

Así, mediante el acontecer del proyecto se configura el mundo. El mundo, recordemos, no es un ente. Heidegger lo denomina el fenómeno del mundo. Ese fenómeno se configura por un *Dasein* que sale de sí, pero sin abandonarse, mediante el movimiento de traspasamiento. Al salir y llevarse a cabo el abrirse a posibilidades, el *Dasein* lleva a cabo el traspasamiento y retorno a sí, ejerce su libertad finita.

A manera de magistral cierre de su curso de 1929/1930, elabora una elocuente síntesis de sus ideas en cuanto a trascendencia, mundo, libertad, y en fin, todo lo analizado en el texto *De la esencia del fundamento* escrito en 1928, Heidegger sintetiza así, en sólo un párrafo, la Analítica Existencial de *Ser y tiempo*, integrando a ella sus nuevas ideas sobre el mundo. Desde luego, los términos están cifrados, y un lector que no se haya propuesto entender con todo detalle el texto analizado en el apartado anterior « no podrá comprender a profundidad el mensaje que nos regala. Dice así:

El hombre es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse del sitio”. Proyectando, el ser-ahí en él lo *arroja* constantemente a las posibilidades, y de este modo lo mantiene *sometido* a lo real. Arrojado así en el lanzamiento, el hombre es un *tránsito*, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia, o mejor, la historia es el hombre. El hombre está *extasiado* en el tránsito, y, por lo tanto, esencialmente “ausente”. Ausente en un sentido esencial: nunca presente, sino ausente, en tanto que *descampa* hacia lo *sido* y hacia el *futuro*, au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia. *Transpuesto* a lo posible, tiene que *estar provisto* constantemente de lo real. Y sólo porque está así provisto y transpuesto, puede *estremecerse*. Y sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la

²⁰⁹ Op. cit., p. 432.

bienaventuranza del asombrarse: aquel velante estar arrebatado que es el hálito de todo filosofar, y que los más grandes de entre los filósofos llamaron el 'ενθουσιασμός',²¹⁰ que el último de los grandes, *Friedrich Nietzsche*, anunció en aquella canción de Zaratustra que él llama la “*Canción ebria*”, en la que al mismo tiempo llegamos a conocer lo que es el mundo:

¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda noche?
«Dormía, dormía,
»De un profundo sueño he despertado:
»El mundo es profundo,
»Y más profundo de como el día es pensado.
»Profundo es su dolor;
»Placer: más profundo aún que el sufrimiento:
»Dolor dice: ¡perece!
»Pero todo placer quiere eternidad,
»¡... quiere profunda, profunda eternidad! »²¹¹

Esta hermosa poesía bien pudiera ser la inspiración de Heidegger para algunas de sus ideas plasmadas en el texto *De la esencia del fundamento*. Escribe aquí, en forma magistral, cómo las emociones, los temple de ánimo, impregnan todo filosofar: “y sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la bienaventuranza del asombrarse: aquel velante estar arrebatado que es el hálito de todo filosofar”, de tal suerte que configurar el mundo puede ser como un sueño que busca eternidad.

²¹⁰ El sustantivo *entusiasmo* procede del griego *enthousiasmós*, que viene a significar etimológicamente algo así como ‘raptó divino’ o ‘posesión divina’. En efecto, el sustantivo griego está formado sobre la preposición *en* y el sustantivo *theós* ‘dios’. La idea que hay detrás es que cuando nos dejamos llevar por el entusiasmo es un dios el que entra en nosotros y se sirve de nuestra persona para manifestarse, como les ocurría —creían los griegos— a los poetas, los profetas y los enamorados. Todos ellos estaban poseídos por la divinidad y por ello merecían respeto y admiración, pues llegaban a alturas que no podían ni siquiera vislumbrar las gentes de a pie, por no decir pedestres. Alberto Bustos, *Etimología de ‘entusiasmo’*.

El ‘entusiasmo’ que se apodera a veces de nosotros es ‘exaltación del ánimo’, un ‘fervor interior’ que parece venir de fuera, de alguna fuerza superior a la nuestra. La palabra, que existió en el latín tardío ‘*enthusiasmus*’, viene del griego ‘ενθουσιασμός’ —*enthousiasmos*: ‘inspiración divina’, ‘arrebato’, ‘éxtasis’. Una voz formada de ‘*entheos*’ o ‘*enthous*’ (que lleva un dios dentro: ‘en’ + ‘*theos*’). El entusiasmo era el ‘furor o arrobamiento de las sibilas al dar sus oráculos’. Emilio García Méndez, Organización Internacional Nueva Acrópolis en Gandía.

²¹¹ Op. cit., pp. 432-433.

2.2.3 El problema de la esencia del fundamento en 1957.

En el Prefacio a la tercera edición de 1949 del texto *De la esencia del fundamento*, viene una nota a pie de página que dice: “vid: la autocrítica de este trabajo en “*El principio del fundamento*”, 1957.”²¹² En otras palabras, Heidegger está remitiendo los lectores de su texto de 1928 a uno nuevo, escrito 29 años después. Además, menciona la palabra autocrítica, con lo cual podemos esperar que algunas de sus concepciones estén cambiadas en ese nuevo escrito.

De acuerdo con ese texto de 1957, Heidegger vuelve a hacer una profunda disertación sobre el principio de razón suficiente que enuncia “nada es sin fundamento”. En el mismo, introduce la nueva perspectiva ontológica en donde ser y *Dasein* se coopertenecen, resultado de sus desarrollos a partir de 1936, en donde aparece el *Ereignis* como acontecimiento apropiador. En este nuevo contexto, Heidegger establece una nueva formulación en donde expresa:

Demorar, perdurar, perpetuarse es sin embargo el antiguo sentido de la palabra ser. El porqué, que se niega a toda fundamentación y a todo porqué, nombra el simple, puro preacer sin porqué del que todo depende, sobre el que todo se aqueda. El porqué nombra el fundamento. Pero, al mismo tiempo, el porqué nombra, en cuanto “mientras que” el perdurar: el ser. El porqué nombra de consuno el ser y el fundamento, nombra el perdurar, el ser como fundamento. Ser y fundamento –en el porqué–: lo mismo. Ambos se coopertenecen .

La breve proposición del fundamento: nada es sin fundamento, habla por de pronto como la gran proposición fundamental, el *principium grande*. La proposición es grande por la prevalencia de su interpelación, que impone su exigencia a todo representar. La breve proposición del fundamento: “nada *es* sin *fundamento*” habla, al mismo tiempo, como palabra acerca del ser y lo nombra en cuanto fundamento.²¹³

²¹² Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 109.

²¹³ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 183-200.

Podemos apreciar que ser y fundamento se cooperterecen y no es posible separarlos, lo cual es evidente gracias a comprender a partir del *Erignis* esa relación. De acuerdo con la exégesis desarrollada al principio de este capítulo, el *Dasein* era la apertura del ser y a través de esta apertura, el ser hacía posible al menos una preconcepción de lo ente, que servía para fundamentar al mundo como totalidad hacia la que trascendía el *Dasein*, en su libertad.

Comparando los dos textos, tanto el de 1928 como el de 1957, podemos apreciar que el cambio es en su concepción del *Dasein* y ser como cooperterecientes, con lo cual es posible considerar que en dicha autocrítica no incluye la dinámica de la trascendencia y de la construcción de un mundo.

A continuación exploraremos otro texto en donde Heidegger cambia su descripción sobre el mundo, gracias a su rechazo al lenguaje proposicional.

2.3 El mundo: cooperterencia de cielo y tierra, divinos y mortales (1949).

La idea central contenida en la conferencia, *La cosa*,²¹⁴ pronunciada en 1949, es el esfuerzo por ejemplificar la forma en que se puede hablar del mundo a partir del abandono del pensamiento de la representación. Mientras sigamos pretendiendo explicar el mundo mediante el representar calculador, su esencia seguirá ocultándose a los esfuerzos humanos. En este ensayo Heidegger nos esboza una nueva caracterización de mundo que tiene la aspiración de abandonar el pensamiento de la representación, y al mismo tiempo, bosquejar de otra forma al *Dasein*.

²¹⁴ Martin Heidegger, *La cosa*, 1949, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 143-159.

Este análisis resulta importante para nuestra investigación debido a que más adelante estudiaremos con detalle textos elaborados por Heidegger en la década de los años cincuenta, que tienen como contexto esta nueva caracterización del fenómeno del mundo

Inicia Heidegger esta caracterización indicando:

Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes [...],

A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de un modo propio- lo llamamos mundo. El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él [...] se basa en el hecho de que algo así como causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo.²¹⁵

De inmediato vemos un cambio radical en la forma de describir al fenómeno mundo con respecto al texto *De la esencia del fundamento*, en donde el lenguaje era muy técnico desde el punto de vista ontológico. No podemos fundamentar un mundo sin ese juego de reflejos y de interrelaciones entre cielo y tierra, divinos y mortales. Esta nueva forma de hablar en donde la relación sujeto-objeto desaparece tiene múltiples problemas en el ámbito de la lógica argumentativa. Sin embargo, sólo así es posible vislumbrar el esfuerzo de Heidegger para generar otras aproximaciones al ser ahí y su mundo. Esta otra aproximación pretende no ser del tipo de pensamiento que representa para explicar, pues, como lo indica en el párrafo citado, “el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él”. La co-pertenencia de cielo y tierra, divinos y mortales, o Cuaternidad, en sus infinitas combinaciones y reflejos, permite hacer brotar las cosas en su esencia, alejando la representación apropiadora. Se pregunta Heidegger:

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan por las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan sin la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso

²¹⁵ Op. cit., p. 156.

hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora.

El paso hacia atrás que va de un pensamiento al otro no es, ciertamente, un simple cambio de toma de posición. Esto no puede ser nunca así porque todas las tomas de posición, junto con los modos de cambiar, están presas ya en la zona del pensar que representa.²¹⁶

El reto entonces es acercarnos a las cosas sin ese afán de posesión, de dominación, orientándose por el pensamiento que rememora. ¿Podemos recibir el mensaje de Heidegger o está demasiado oscuro para nuestro acercamiento tradicional de la lógica argumentativa? El pensamiento que rememora, otro tipo de pensamiento no objetivante puede hacer que las cosas sean cosas. La meta sería llegar a esa simplicidad en donde se desarticule el pensamiento que pretende explicar, para dejar una posibilidad al surgimiento de otras aproximaciones a las cosas, en donde las mismas devienen en su esencia. Nos dice Heidegger en su intento de llevarnos más allá de lo conocido:

La cosa deviene, acaece de un modo propio, desde la vuelta del juego de espejos del mundo. Sólo cuando –probablemente de un modo repentino– en el mundo, como mundo, haga mundo, resplandecerá el anillo del que la vuelta de tierra y cielo, divinos y mortales se desanillará entrando en la docilidad de su simplicidad.²¹⁷

El desanillarse de la Cuaternidad quizás implique esa apertura en donde el lenguaje poético, alejado del lenguaje referencial, nos coloca en la posibilidad de experimentar el abismo de lo desconocido, imposible de vislumbrar desde el pensamiento que busca la representación para poder explicar.

Y Heidegger concluye:

Modestas y de poca monta son, sin embargo, las cosas, incluso en el número, en contraste con el sinnúmero de los objetos indiferentes (que dan lo mismo) que hay en todas partes, si se mide con lo desmesurado de la condición de masa del ser humano como ser vivo.

²¹⁶ Op. cit., p. 158.

²¹⁷ Op. cit., pp. 158-159.

Sólo los hombres, como mortales, alcanzan habitando el mundo como mundo. Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa.²¹⁸

Estos últimos párrafos están cifrados. La frase más importante del párrafo se refiere a los mortales, *Dasein*, los que “alcanzan habitando el mundo como mundo”; este mensaje tiene en forma implícita la relación mística, de misterio, entre el ser ahí y lo que lo rodea. Como acepción de la palabra mística pensemos la relación con la divinidad, con lo sagrado, con los misterios religiosos, con el volver a unir lo que ha sido separado, con el origen de la palabra religión, el religar lo que ha sido separado. Se trata de alcanzar un pensamiento que rememora.

Como epílogo a su ensayo, Heidegger presenta una carta que aparentemente envió a un joven estudiante que le pidió alguna aclaración sobre el contenido del mismo. En esta parte de su escrito, amplía algunos conceptos el de considerar el pensar del ser como corresponder, “muy sujeta a error y a la vez muy menesterosa”;²¹⁹ todo el pensar orientado a representar las cosas del mundo, centrado en la correspondencia entre lo representado y la cosa, tiene ya el sesgo del error, del afán instrumental de dominio mediante esa representación.²²⁰ La propuesta heideggeriana de otra forma de aproximarse a la cosa es tan sólo un camino que “ya ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno

²¹⁸ Op. cit., 159.

²¹⁹ Op. cit., 160.

²²⁰ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, op. cit., p.172. Sobre este punto nos dice: “¿Agota la esencia del hombre la definición citada, según la cual el hombre es el *animale rationale*? ¿Será ésta la última palabra que se pueda decir acerca del ser: que ser significa fundamento? O bien, ¿no sigue siendo la esencia del hombre, no sigue siendo su pertenencia al ser, no sigue siendo el esenciar del ser, todavía, y de manera cada vez más desconcertante, lo digno de ser pensado, y ello a favor del delirio del pensar exclusivamente calculador y de sus gigantescos logros? ¿O estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensar pueda corresponder a lo digno de ser pensado, en vez de pensar –embujados por el pensamiento calculador- de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado? Ésta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en la respuesta a ella”.

de la cultura, o de una obra del espíritu”.²²¹ Desde luego, este tipo de pensamiento que no intenta apropiarse de las cosas mediante la representación, no puede alcanzar la formalidad instrumental a la que el pensamiento moderno nos ha acostumbrado. Pero el nuevo camino hace posible otras aproximaciones al conocimiento sobre lo humano, que difícilmente pueden considerarse como irracionales, y de las cuáles podemos mencionar algunas ideas de Carlos Oliva.²²² El nuevo camino nos permite vislumbrar otros acercamientos: “Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la Metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser en la que está y anda este corresponder”.²²³ Así, se hace factible pretender nuevas caracterizaciones del advenimiento del mundo. Este tipo de pensamiento hace posible también la rememoración que nos acerca a una “región abierta de la esencia del hombre”.²²⁴

Este paso hacia atrás del que nos habla Heidegger, en realidad constituye un retroceso sólo en cuanto a la rigidez de algunas formas de pensamiento, como por ejemplo, del medieval, o del moderno instrumental. Encontrar la posibilidad de respetar a todas las cosas como lo que son, sin el afán apropiador de la representación, nos regresa a la riqueza de esa apertura en donde un nuevo advenimiento del mundo con mortales y divinos, el cielo y la tierra, se vuelven caminos posibles para regresar a la esencia humana, a la existencia propia.

²²¹ Martin Heidegger, *La cosa, Epílogo*, en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 161.

²²² Sobre el tema de la verdad nos dice Carlos Oliva: “Gadamer recupera el humanismo porque se enfrenta al concepto de verdad como adecuación o a la noción de verdad proposicional de las ciencias naturales y propone otra noción de verdad que corresponde a las ciencias humanas que no es proposicional. Como lo han hecho muchos filósofos en distintas épocas, Gadamer se niega a aceptar que además de la racionalidad de las ciencias naturales está sólo la irracionalidad de la poesía, la furia de la historia y la facticidad bruta del cuerpo”. Mariflor Aguilar Rivero, Coordinadora, *Entresurcos de “Verdad y Método”*, op. cit., p. 11. La autora cita a Carlos Oliva, quien hace referencia a los logros de Gadamer siguiendo este camino abierto por Heidegger.

²²³ Martin Heidegger, *La cosa, Epílogo*, en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 161.

²²⁴ *Ibidem*.

2.4 El camino recorrido sobre el fenómeno del mundo.

En primer término hicimos breves referencias sobre el fenómeno del mundo en *Ser y tiempo*, considerando que el *Dasein* siempre es “ser en el mundo” sin posibilidad de desvincularse de él. Asimismo, la mundaneidad del mundo es la estructura que sirve de sistema de relaciones entre los entes que se descubren dentro del mundo por un *Dasein*.

Analizamos con detalle el texto *De la esencia del fundamento* (1928), en donde se define un concepto de mundo y se describe la forma en que se configura, se construye a partir de un proyecto. El *Dasein* trasciende, traspasa lo ente y se sustrae, generando así lo posible de su mundo. También destaca la libertad como fundamento de este proceso. A partir de este texto es posible fundamentar la tesis de este trabajo de investigación.

Mencionamos algunos fragmentos de las lecciones de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, de 1929/1930, en donde corroboramos que su contenido con respecto al concepto de mundo es igual al del texto anterior, pero con explicaciones menos técnicas que facilitan su comprensión.

También presentamos una autocrítica de Heidegger con respecto al texto *De la esencia del fundamento*, donde propone a sus lectores leer *El principio del fundamento* (1957) pues ahí aclara que el *Dasein* y el ser se cooptenecen, como lo establece en su concepto de *Ereignis* a partir de 1936.

Por último, analizamos brevemente la definición de mundo contenida en el texto *La cosa* (1949), en donde el mundo lo forma la Cuaternidad (cielo y tierra, divinos y mortales), constituyendo así una nueva aproximación que trata de prescindir del lenguaje proposicional

para hablar de cómo se construye el habitar humano. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que sí es posible fundamentar, a partir de estos escritos, la tesis de la presente investigación.

A manera de epílogo de este capítulo mencionaremos que Heidegger, al enterarse de la muerte de su querido alumno, Eugen Fink, el 25 de junio de 1975, decidió dedicarle el volumen de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, en donde describe el proyecto de mundo y cita la *Canción Ebria* de Nietzsche. En una carta dirigida a Eugen Fink con motivo de su sexagésimo cumpleaños, escrita en Friburgo de Brisgovia, el 30 de marzo de 1966, Heidegger le dice:

[...] desde su aptitud para pensar, usted se mantenga capaz de superar, sin solapamientos y sin componendas precipitadas, la prueba a la que el pensamiento es llevado. Es más, que usted ayude primero a hacer visible la necesidad a la que el pensamiento se ve forzado por el poder ilimitado de la ciencia que en sí es ya técnica.

El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía.

Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras.²²⁵

No podríamos encontrar un mejor texto para sintetizar el pensamiento heideggeriano en cuanto al poder creador de la palabra poetizante y su posibilidad de construir un mundo para recuperar el habitar humano.

²²⁵ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., p. 437.

Capítulo 3

Un camino de bosque: el habla.

Considerando la importancia que tiene para este estudio el habla poética, dedicaremos algunas páginas a recorrer los principales hitos de la obra heideggeriana sobre el tema. En primer término, presentaremos algunas definiciones sobre el habla, así como su estructura existencial, elaboradas por el filósofo en *Ser y tiempo*. En segunda instancia analizaremos las ideas sobre el habla y la poesía expuestas en su conferencia sobre Hölderlin. En un tercer momento mencionaremos las tesis expuestas al respecto en la *Carta sobre el humanismo*. Por último, reflexionaremos brevemente sobre sus escritos relativos al tema publicados en los años cincuenta.

3.1 El habla en *Ser y tiempo* (1927).

Sentido.

En el parágrafo 32 de *Ser y Tiempo*, Heidegger analiza el comprender y la interpretación. En una de sus partes centrales indica con respecto al sentido:

En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes. El carácter de posibilidad responde en todos los casos a la forma de ser de los entes comprendidos. Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se han fijado por anticipado en el “curarse de” en cuanto “ser-en-el-mundo”. Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del “ser-ahí”, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen “sentido”.²²⁶

Ese todo de significatividad cuyas relaciones de referencia han surgido a partir del ser ahí constituye el mundo. Sin ese fondo, ningún ente puede llegar a tener sentido, pues está indisolublemente ligado a esas referencias a través de las cuáles puede encontrar su sentido.

²²⁶ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit. , pp. 169-170.

Mediante la comprensión podemos relacionar un ente con el mundo, con el fondo donde puede ser descubierto por el ser ahí. Continúa Heidegger su análisis:

Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el “estado de comprensible” de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el “sobre el fondo de que”, estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.* Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del “ahí”, tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del “estado de abierto” inherente al comprender.²²⁷

En este fragmento podemos apreciar que los entes no pueden tener sentido por sí mismos. Sólo el *Dasein* puede tener y dar sentido y esta posibilidad está asociada con la apertura existencial. Continúa Heidegger la descripción de este existencial fundamental:

El sentido es un existencial del “ser ahí”, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle tras ellos o flote como un “reino intermedio” no se sabe dónde. Sentido sólo lo “tiene” el “ser ahí”, en tanto el “estado de abierto” inherente al comprender del “ser en el mundo” puede “llenarse” con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el “ser ahí” puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión.²²⁸

El sentido surge del ser ahí comprensor y no es algo a descubrir dentro del ente, pues sólo el ser ahí es capaz de hacer surgir entes por su característica de ser en el mundo. Desde esta perspectiva, el mundo, con los entes que lo forman, es el resultado del ser ahí comprensor, que al tener sentido, puede articular e interpretar. Estas definiciones de sentido del *Dasein* y de mundo nos serán necesarias en las reflexiones de los siguientes capítulos de esta investigación sobre el pensar poetizante.

²²⁷ Op. cit., p. 170.

²²⁸ Ibidem.

El habla.

En el parágrafo 34 de su obra *Ser y tiempo*,²²⁹ Heidegger nos recuerda que los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Dasein, el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, son el “encontrarse” y el “comprender”. Dentro de estas características se presenta también, al mismo nivel que estos dos existenciales, el habla:

*El fundamento ontológico existencial del lenguaje es el habla. [...] El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve por ende, ya de base a la interpretación y a la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Éste puede resolverse en significaciones. [...] La comprensibilidad “encontrándose” del “ser en el mundo” se expresa como habla.*²³⁰

De esta forma, “encontrarse” y “comprender” tienen que servirse del habla. A partir de estas consideraciones podemos imaginarnos al *Dasein*, aún sin palabras, pero comprendiendo su mundo. Este existencial está en el origen mismo de su posibilidad de ser un “ser ahí”. Cualquier sentido que obtengamos en la experiencia vital tendrá que haber sido articulado a través del habla.

La apertura del *Dasein* tiene como condición de posibilidad este existencial, el habla, que está en la raíz de los otros dos: “en cuanto estructura existencial del “estado de abierto” del “ser ahí” es el habla algo constitutivo de la existencia de éste. Al hablar le son inherentes como posibilidades *el oír y el callar*. [...] Por lo pronto se trata de poner de manifiesto la estructura del habla en cuanto tal.”²³¹ Antes de profundizar en otros elementos o características propias de este existencial, se pretende al menos describir brevemente su

²²⁹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, traducido por José Gaos, op. cit..

²³⁰ Op. cit., pp. 179-180.

²³¹ Op. cit., p. 180.

estructura en cuanto al *Dasein*. Con el fin de establecer un diálogo con sus lectores sobre lo que él está determinando, Heidegger explica:

Hablar es articular “significativamente” la comprensibilidad del “ser en el mundo”, al que es inherente el “ser con” y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del “ser uno con otro” “curándose de”. Éste, el “ser uno con otro”, es “hablante”: da su palabra y retira su palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla, habla a favor, hace declaraciones, habla en público. Hablar es hablar “sobre ...”. El habla tiene necesariamente este elemento estructural, porque contribuye a constituir el “estado de abierto” del “ser en el mundo”; su estructura peculiar está predeterminada por esta estructura fundamental del “ser ahí”.²³²

Destaca así que no puede haber habla sin un tema o asunto específico, un “sobre ...”, que sirve de motivo al hablar. Nuestros intercambios de palabra tienen los más singulares objetivos vitales, algunos cotidianos, otros más elaborados, pero resultaría imposible hablar si no contamos con un algo, un “sobre ..” qué hablar. También resulta indispensable un alguien: “Lo hablado “en” el habla es siempre hablado “a...” en determinado respecto y dentro de ciertos límites”.²³³ Resulta imposible pensar un hablar en el cual no hubiera una comunicación, un intercambio, incluso con nosotros mismos.

Asimismo, ya desde *Ser y tiempo* Heidegger manifiesta en el habla una característica que rebasa al *Dasein*, pues el habla genera su propia habla: “en toda habla hay algo hablado “por” ella: lo dicho en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre ..., en cuanto dicho. Mediante esto se comunica el habla”.²³⁴ Este breve comentario expresado ya tempranamente (en 1927), llegará a ser de suma importancia para sus escritos sobre este tema a partir de 1947 (*Carta sobre el humanismo*); a través de esta idea de que el habla genera articulaciones de comprensibilidad que son independientes del *Dasein*.

Como parte de este párrafo Heidegger profundiza en las características del habla:

²³² Ibidem.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Op. cit., pp. 180-181.

Todo hablar “sobre ...” y que comunica mediante lo hablado, tiene al par el carácter del “expresarse”. Hablando se expresa el “ser ahí”, [...], porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”. Lo expresado es justamente el “ser afuera”, es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro “estado de abierto” del “ser en”. El índice verbal de la notificación del “ser en” encontrándose que es inherente al habla, reside en el tono, en la modulación, en el *tempo* del habla, “en la manera de decir”. La comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla “poética”.²³⁵

Dentro de este párrafo, se patentiza cómo el *Dasein* se exterioriza a través del habla de muchas maneras y no solamente por palabras. La apertura del *Dasein*, ese estar abierto que lo caracteriza existencialmente, hace inherente que a través del habla se manifieste. Heidegger incluso acentúa esta condición mediante características del habla que no son palabras, como por ejemplo, el tono, la modulación, el *tempo*, mismas que denotan y significan estados internos, estados que son manifestación de templos de ánimo. También aparece en este párrafo y como condición existencial de la apertura permanente del *Dasein*, el habla poética. Se puede apreciar que en *Ser y tiempo* se precisa ya el futuro desarrollo de las ideas del filósofo en cuanto a la poesía y al pensamiento poetizante que será la piedra de toque de sus trabajos de la década de los años cincuenta dedicados al habla, como analizaremos más adelante. En determinado lugar de este párrafo se elabora una síntesis de las características estructurales existenciales del habla:

El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el “encontrarse”, del “ser en el mundo”. Como ingredientes constitutivos entran en ella: el “sobre qué” del habla (lo hablado en ella), lo hablado (“por” ella) en cuanto tal, la comunicación y la notificación.[...] son [...] caracteres existenciales que tienen sus raíces en la constitución del ser del “ser ahí” y son lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje.²³⁶

²³⁵ Op. cit., p. 181.

²³⁶ Ibidem.

En este párrafo queda claro que el lenguaje, es algo totalmente diferente del habla. El lenguaje constituye un “útil a la mano” para expresar la articulación de la comprensión del mundo elaborada por el habla.

Como una característica intrínseca del habla aparecen, en el mismo párrafo, el callar y el silencio:

El mismo fundamento existencial tiene otra posibilidad esencial del hablar, el “callar”. Quien calla en el hablar uno con otro puede “dar a entender”, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. [...] Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el “ser ahí” tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico “estado de abierto” de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las “habladurías”. La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del “ser ahí”, que de él procede el genuino “poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él.²³⁷

El callar constituye una de las prerrogativas del *Dasein*. Puede expresarse de manera contundente una protesta con el simple hecho de abstenerse de hablar. Ante estados de ánimo límite el callar puede ser la única posibilidad de existir. En muchas ocasiones puede ocurrir que el silencio sea la única posibilidad de enfrentar el dolor humano. También en este párrafo podemos encontrar fundamento para que sea a partir del silencio, del “son del silencio”, que pueda Heidegger expresar sus más ambiciosos textos sobre cómo es que ocurre el habla (1959).

Asimismo, Heidegger trataba de alejar el objeto “lenguaje”, con su carga de estudio científico del mismo, de la fuente de la articulación de la comprensibilidad del mundo, representada en dicho párrafo con la palabra “habla”. Sin embargo, ya al final del mismo párrafo 34, se pregunta:

A la postre, alguna vez habrá de resolverse la investigación filosófica a preguntar qué forma de ser corresponde al lenguaje en general. ¿Es útil “a la mano” dentro del mundo, o tiene la forma de ser del “ser ahí”, o ninguna de las dos cosas? ¿De qué índole es el ser del lenguaje, que puede haber lenguas “muertas”?

²³⁷ Op. cit., pp. 183-184.

[...]

Poseemos una ciencia del lenguaje y el ser del ente que ella tiene por tema es oscuro; está esbozado hasta el horizonte de la investigación”.²³⁸

Esta reflexión sobre la necesidad de estudiar más a fondo la forma del lenguaje en general, apuntada ya en *Ser y tiempo*, constituye un antecedente de sus ensayos sobre este tema.

Asimismo, la diferenciación entre habla y lenguaje que aparece en *Ser y tiempo*, dejó de ser importante para Heidegger en sus últimos escritos dedicados al habla, pues durante el *Seminario de Le Thor* (1966) él mismo comentó que después de la publicación de *Ser y tiempo* se dio cuenta de la necesidad de un retorno a la simplicidad esencial del lenguaje y comprendió la inutilidad de forjar nuevas palabras.²³⁹

Heidegger intenta eliminar, en sus obras posteriores a *Ser y tiempo*, las categorías de análisis filosófico heredadas de la tradición, objetivo que no logró del todo a pesar de su esfuerzo. Tal parece que el enemigo a vencer en sus escritos posteriores a 1927 es la dicotomía sujeto-objeto, es decir, el pensamiento de la representación. ¿Cómo hablar o reflexionar sobre el “ser ahí”, sobre las cosas del mundo, sin ubicarse como sujeto apropiador, dominador a través de enunciados? Esa es la pregunta que intenta responder Heidegger mediante su reflexión.

²³⁸ Op. cit, p. 185.

²³⁹ Martin Heidegger, *Seminario de Le Thor*, 1969, Alción Editora, Córdoba, Argentina. Domingo 7 de septiembre. La cita completa es:

“Pero la lengua de *Ser y Tiempo*, dice Heidegger, carece de seguridad. La mayor parte del tiempo habla aún expresiones tomadas de la metafísica, e intenta decir lo que debe ser dicho con ayuda de nuevas formaciones, creando palabras nuevas. En 1959, aporta Jean Beaufret, Gadamer decía de su maestro: “Es Hölderlin quien lo ha desatado de la lengua”. Heidegger precisa que fue a través de Hölderlin que comprendió la inutilidad de forjar nuevas palabras; fue después de *Ser y Tiempo* que se dio cuenta de la necesidad de un retorno a la simplicidad esencial de la lengua”.

3.2 El habla en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936).

La lección del semestre invernal de 1937/38 que Heidegger sostuvo en la Universidad de Friburgo, se publicó con el nombre *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Su editor alemán, F.-W. von Herrmann, comenta que esta lección es la mejor introducción, por parte de Heidegger mismo, a su segunda obra central: *Aportes a la filosofía (Acercas del evento)* en donde se plantean varios de los elementos del Pensar Ontohistórico. También el apéndice de dicha lección, *La pregunta por la verdad*,²⁴⁰ contiene elocuentes descripciones de Heidegger sobre el acontecimiento apropiador, noción en donde ser y ser humano se copertenecen y están ligados a la historia. Además, el mismo Heidegger reconoció que, a partir de 1936, el *Ereignis* era la palabra central en su reflexión. Sirva esta aclaración de contexto al breve análisis que realizaremos en este capítulo dedicado al habla, sobre la conferencia que dictó Heidegger en Roma durante 1936 con el título *Hölderlin y la esencia de la poesía*,²⁴¹ cuyo tema central es precisamente el habla y el lenguaje poético.

Heidegger comenta a su auditorio que Hölderlin es el poeta de los poetas y que va a comentar algunos fragmentos de varios de sus versos para darle estructura a su charla. Las cinco palabras guía (frase o sentencia poética de Hölderlin) que utiliza son:

1. *Poetizar: la más inocente de todas las ocupaciones.*
2. *Y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje ... para que muestre lo que es ...*
3. *El hombre ha experimentado mucho.
Nombrado a muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros.*

²⁴⁰ Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, op. cit., p. VII.

²⁴¹ Martin Heidegger, *Arte y poesía*, FCE, México, 1958.

4. *Pero lo que queda, lo instauran los poetas.*

5. *Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra.*²⁴²

Diserta Heidegger siguiendo estos versos, sobre la aparente contradicción entre “poetizar como la ocupación más inocente” y “el más peligroso de sus bienes, el lenguaje”.

Inicialmente determina lo que entiende por “habla” y su vínculo con el mundo:

El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.²⁴³

Como puede apreciarse, la idea de que el *Dasein* trasciende y genera mundo, es acompañada de la idea de la historia, del Pensamiento Ontohistórico. La frase donde nos dice “sólo donde rige el mundo hay historia” está directamente vinculada con estas nuevas ideas que Heidegger está trabajando precisamente en 1936, bajo el estudio del *Ereignis*, acontecimiento apropiador. Asimismo, su tesis de que “el habla es aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre” apunta a que el habla es la posibilidad de fundamentar el mundo. De tal manera el aparentemente sencillo poetizar se revela como una actividad de gran importancia e incluso, peligrosidad.

En cuanto a la tercera palabra clave, la que refiere que somos un diálogo, apunta a reconocer que es imposible pensar el mundo en soledad; donde hay mundo hay habla, y el habla es con los otros y dentro de la historia:

Hasta que por primera vez “el tiempo que se desgarró” irrumpe en presente, pasado y futuro, hay la posibilidad de unificarse en algo permanente. Somos un diálogo desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable,

²⁴² Op. cit., p. 126.

²⁴³ Op. cit., p. 133.

somos históricos. Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo. [...] Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo. La proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación.²⁴⁴

En este párrafo ya está Heidegger reflexionando en el ser como tiempo: ¿Cómo sería posible generar historia si no existen las palabras, el habla? De esta forma, la historia, los mundos que fueron posibles, establecen un diálogo en ese transcurrir del tiempo por lo que “la proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación”. Sin ese diálogo no existiría la historia ni el mundo. Ese diálogo está establecido desde lo inmemorial. Por eso está ligado a los dioses históricos, a las religiones antiguas que se van asentando en la historia del ser y del ser humano.

La cuarta palabra clave, la relativa a que lo que queda lo instauran los poetas, nos hace preguntarnos: si todo transcurre, todo pasa, entonces la inpermanencia es generalizada en el mundo, toda trascendencia de un *Dasein* es finita, ¿de dónde podemos fundamentar la historia? Es a través del habla que Heidegger plantea la posibilidad de esta historia. Pero de una forma privilegiada, a través de la palabra poética que se recibe de la lejanía:

La poesía es instauración por la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que se instaura? Lo permanente. Pero ¿puede ser instaurado lo permanente? ¿No es ya siempre existente? ¡no! Precisamente lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arancarse de lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido. Debe ser hecho patente lo que soporta y rige al ente en totalidad. El ser debe ponerse al descubierto para que aparezca el ente. Pero aún lo permanente es fugaz.²⁴⁵

Puesto que no hay ninguna garantía de que eso permanente poético nos alcance, puede llegar a desaparecer. Sin embargo, es lo único permanente que posee el ser humano. Todo lo demás es no permanente. Aquí Heidegger está dando un atributo privilegiado al *Dasein* poeta, pues la diferencia ontológica no puede ser eliminada. Sólo al manifestarse el ser y posibilitar el

²⁴⁴ Op. cit., p. 136.

²⁴⁵ Op. cit., p. 137.

advenimiento de un ente, este puede ser vislumbrado en el mundo. Eso requiere ser no derivado, como nos lo dice Heidegger, tiene que ser poético, una novedad, una creación:

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo prevé de un nombre a lo que ya es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido el ente. . [...] El ser nunca es un ente. Pero puesto que el ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración.²⁴⁶

Esta donación es del ser. El darle sentido a la existencia humana sólo puede ocurrir a través de esta donación del ser, que al mismo tiempo tendrá que ser creativa de entes del mundo. Pero el habla que posibilita esta donación, esta creación de un fragmento del mundo en donde el ser humano encuentre el sentido de su existencia, sólo puede venir de un poeta que perciba la trascendencia de su decir:

Pero al ser nombrados los dioses originalmente y llegar a la palabra la esencia de las cosas, para que por primera vez brillen, al acontecer esto, la existencia del hombre adquiere una relación firme y se establece en una razón de ser. Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser.²⁴⁷

Esta firmeza en el sentido de la vida tendrá que estar íntimamente relacionada con aquello que brinde un valor especial a la existencia finita de los seres humanos. Buscar esas firmezas en lo pasajero, en lo mudable, en lo que viene y va, no parece tener sentido. Los grandes arcanos de la existencia humana están atravesados por este velo insondable. Rasgar ese velo, y ahí crear algo que trascienda, algo que sea nuevo, algo que configure un mundo, he ahí la tarea del decir poético, al cual no puede acceder cualquier ser humano, pues no todos estamos dotados de ese talento innato. Pero esa labor, es la que recae sobre los poetas, constituye su legado:

Si comprendemos esa esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra, entonces podemos presentir algo de la verdad de las palabras que pronunció

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem.

Hölderlin, cuando hacía mucho tiempo la noche de la locura lo había arrebatado bajo su protección.²⁴⁸

Como sabemos, la locura en Hölderlin no le impidió seguir produciendo su obra poética. Esta es la razón por la cual destaca Heidegger esta condición del gran poeta, pero sin embargo, su sabiduría y elocuencia sorprende: “lo permanente lo instauran los poetas”. Esa inteligencia superior con respecto al ser y sus expresiones a través de la historia, no escapa a la perspicacia del poeta-loco: la gran poesía es eterna.

La quinta palabra clave establece la forma en que existen los seres humanos:

*Pleno de méritos, pero es poéticamente
Como el hombre habita esta tierra.*

El poeta tiene que generar su decir en copertenencia con el ser. Por tal razón, siguiendo estos versos de Hölderlin, el pensamiento poético tiene que ser el que fundamenta a la razón humana. No es posible, desde la perspectiva ontohistórica, que el pensamiento científico, con demostraciones proposicionales, que son no originarias, puedan fundamentar, o instaurar un mundo:

La razón de ser humana es poética en su fundamento. “Habitar poéticamente” significa estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Que la existencia es poética en su fundamento quiere decir, igualmente, que el estar instaurada (fundamentada) no es un mérito, sino una donación.²⁴⁹

Esta explicación que nos brinda Heidegger sobre los versos de Hölderlin no es de ninguna forma inocente en cuanto a su ontología. La donación que hace el ser a través del poeta, está manifestando la reflexión de esos años del filósofo, que estaría prácticamente en el albor de la escritura de su segunda gran obra: los *Aportes a la filosofía*. De esta forma, la copertenencia ser-ser humano, en donde el ser hace la donación para que sea posible la creación de entes, está en la base de esta aseveración concluyente.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Op. cit., p. 139.

La conferencia termina haciendo referencia a otros poemas de Hölderlin en donde menciona la ausencia de los dioses, y por lo tanto, la indigencia de los tiempos, con sólo huellas del decir poético, y por lo tanto, de la fundamentación poética del habitar humano. De esta forma, podemos a su vez, apropiarnos de estos párrafos para fundamentar a su vez, nuestra tesis, ya expuesta anteriormente.

3.3 La Sigética en *Aportes a la filosofía* (1936/1938).

Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger brinda una importancia especial al silencio dentro del existencial del habla,²⁵⁰ como mencionamos al inicio de este capítulo. En su libro *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936/1938), vuelve a generar un espacio especial para esta característica del habla. No queremos dejar de hacer algunas breves citas de ese trabajo considerando el importante papel que desempeña el silencio en sus ensayos sobre el habla de los años cincuenta.

Iniciaremos con el apartado 37 cuyo título es: *El ser [Seyn] y su silencio (la sigética)*:

La pregunta fundamental: ¿cómo se esencia el ser [Seyn]?

El silencio es la circumspecta legalidad del callar. El silencio es la “lógica” de la filosofía, en tanto ésta pregunta la cuestión fundamental desde el otro comienzo.

[...]

La esencia de la lógica es por ello sigética. Recién en ella es también concebida la esencia del lenguaje.

Pero “sigética” es sólo un título para quienes piensan aún en “disciplinas” y creen tener un saber sólo cuando lo dicho está clasificado.²⁵¹

Y poco más adelante, aclara lo que entiende por “Sigética” (apartado 38):

El discurso extranjero de “sigética” en correspondencia a la “lógica” (ontología) está mentado sólo transitoriamente en mirada retrospectiva y de ninguna manera como

²⁵⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el tiempo*, FCE, op. cit., p. 183-184.

²⁵¹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Traducción Dina V. Picotti, Editorial Almagesto-Biblos, Francfort am Main, 1989, pp. 77-78.

un afán de reemplazar la “lógica”. [...] El silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica.

Pero el silencio no es para nada una a-lógica, que tan sólo es auténtica lógica y desearía serlo y sólo no puede. Mientras que la voluntad y el saber del silencio están orientados de un modo totalmente diferente. [...] Bien por el contrario el silencio incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí la pregunta conductora.

El silencio surge del origen esenciante del mismo lenguaje.

[...]

El decir como silencio funda.

[...]

El silencio y el preguntar: poner el preguntar esencial como en decisión de la esencia de la verdad.

[...]

El buscar como preguntar y, no obstante callar.²⁵²

En estas frases encontramos sentencias que aparecen en textos que sí fueron escritos para ser publicados como *De camino al habla*: “el decir como silencio funda”, “el silencio surge del origen esenciante del mismo lenguaje”. A partir de lo anterior es evidente que el silencio es, para Heidegger, un elemento constitutivo de muchas de sus reflexiones, por ejemplo, el son del silencio (determinante para expresar el trazo abriente del habla).

Sirvan estas breves citas como una señal de la importancia que tiene el silencio en la última parte de la obra de Heidegger.

3.4 El habla en la *Carta sobre el humanismo* (1947).

De esta importante carta, como todos sabemos dirigida a Jean Beaufret, conviene resaltar la frase en la que reitera la preponderancia del lenguaje sobre el hombre: “pero el hombre no es un ser viviente que junto con otras facultades posee también al lenguaje. Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esta verdad pertenece a la verdad del ser.”²⁵³

²⁵² Op. cit., pp. 78-79.

Ahora estudiaremos brevemente algunas de sus ideas contenidas en escritos referentes al habla de la década de los años cincuenta.

3. 4.1 La reflexión sobre el habla en los años cincuenta.

Los ensayos publicados en español con el título *De camino al habla*²⁵⁴ fueron elaborados por Heidegger durante la década de los años cincuenta y están dedicados al existencialismo denominado “habla” en *Ser y tiempo*. En ellos, la argumentación está orientada a re-elaborar sus ideas sobre el habla a partir del *Ereignis*. Tales ensayos representan un reto para el lector por el esfuerzo que requiere su recepción, al abandonar Heidegger en ellos los terrenos seguros de la lógica argumentativa. En estos ensayos Heidegger intenta comunicar a toda costa, el “ir a las cosas mismas” sin el afán apropiador y de dominio de las palabras sobre las cosas. ¿Cómo hablar de las cosas respetando lo que ellas son, dejándolas libres para ser? Este es el gran problema que intenta resolver Heidegger en esos ensayos. Su respuesta nos lleva directamente al habla poética. Ese extrañamiento del referente que se experimenta cuando entramos al ámbito poético, nos regresa a la confrontación inicial del “ser ahí” con la apertura ante lo que lo rodea. Considerar el habla poética como apertura del *Dasein* a sus posibilidades existenciales, es el *leitmotiv* de estos ensayos. Su vacilación frente a la dicotomía habla-lenguaje de su época temprana se puede considerar como una preparación hacia su posición radical posterior de abandono del lenguaje proposicional enunciativo con fines epistemológicos o conceptuales, asunto que trata en la *Introducción a la Metafísica*, ya que es un signo del debilitamiento del espíritu o del esfuerzo por llevar al ser a la palabra. Al

²⁵³ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 1947, Editorial Taurus, España, 1970, traductor Rafael Gutiérrez Girardot, p. 30.

²⁵⁴ Martin Heidegger, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, España, 1987, traducido de la sexta edición en alemán de 1979, por Yves Zimmermann.

situarnos en la apertura existencial para ir a las cosas mismas, y al abandonar el objeto de estudio como tal, nos sitúa en la indigencia lógica.

Asimismo, podemos recordar que ya desde la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger consideraba, siguiendo a Aristóteles, que el pensamiento proposicional es de segundo orden, no originario. Antes de este pensamiento existen otras experiencias existenciales cercanas a la experiencia poética. También cabe mencionar que en los escritos tardíos dedicados al habla se destaca el extrañamiento frente a la cosa cuando carecemos de las palabras para nombrarla. Mientras no tenemos como nombrar algo, ese algo no adviene al pensar, por lo tanto, para la conciencia no existe. Sin embargo, al dominar mediante el nombrar, estamos en un movimiento de incorporación que borra las diferencias entre el *Dasein* y la cosa. Esta es la razón por la cual Heidegger privilegia la poesía por sobre otros tipos de comunicación. El lenguaje poético, por carecer de un referente preciso, nos obliga a ubicarnos en la apertura de la existencia que nos es propia. Como puede apreciarse, algo que fue considerado como poco importante durante el auge de las ideas ilustradas, como lo es la poesía, pasa a ser revalorado. A partir de Heidegger, el habla poética adquiere una nueva dimensión ontológica. Se convierte en la posibilidad de aproximarse al mundo sin cosificarlo, sin objetivarlo científicamente, sin pretender agotarlo absolutamente en cuanto a sus enigmas sagrados o inconmensurables. Sin la poesía, sin aproximarse a las cosas del mundo abandonando a la dominación del referente, el ser humano estaría permanentemente alejado de su fundamento existencial. La fragmentación de los conocimientos producto del método científico ha ocasionado, en buena medida, la crisis de sentido de la vida humana contemporánea. Heidegger intenta, mediante su reflexión ontológica, denunciar esa lejanía y hacer posibles nuevas aproximaciones a lo que el humano es.

En el libro *De camino al habla* se reunieron y publicaron los siguientes textos:

1950-1951	<i>El habla</i>
1953	<i>El habla en el poema</i>
1953-1954	<i>De un diálogo del habla</i>
1957-1958	<i>La esencia del habla</i>
1958	<i>La palabra</i>
1959	<i>El camino al habla</i>

Dedicaremos las siguientes páginas a elaborar una breve síntesis de los contenidos centrales de este libro.

De camino al habla.

El primer ensayo, *El habla*, corresponde a una conferencia que impartió Heidegger dos veces: el 7 de octubre de 1950 y el 14 de febrero de 1951. En ella expone a sus oyentes la Cuaternidad: cielo y tierra, divinos y mortales. Asimismo, lleva a cabo la exégesis de un poema de Georg Trakl cuyo título es *Una tarde de Invierno*. Todo el ensayo está orientado a definir sus nuevos conceptos sobre el habla a través de un lenguaje no proposicional, pues en esta época ya había abandonado la pretensión de emitir conceptos lógicos, por estar orientado al pensamiento poetizante. Siguiendo la interpretación de cada verso, Heidegger expone sus ideas con respecto a como el habla habla, en el sentido de un acotamiento apropiador y con el mundo como Cuaternidad poética. En la misma conferencia Heidegger va generando nuevas definiciones de distintas palabras (palabras del lenguaje común que después adquieren un significado específico dentro de su filosofía), alrededor de un nuevo concepto de habla, como por ejemplo: medio, diferencia, dimensión, dolor, desgarrar, invocación, resonar, correspondencia, retención, (entre otras). Esta generación de nuevos conceptos alrededor del

fenómeno del habla, lo llevan a transmitir a sus oyentes otra posición en la comprensión del habla, en donde el acento está puesto en el silencio.

Heidegger, en un cierto punto de su disertación, menciona que su objetivo es encontrar la morada del ser humano, cayendo “a un vacío alto”, en donde se trata ya del lenguaje poético pensante:

El habla es: habla. El habla habla. Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad. Ambos miden de par en par una localidad en la cual desearíamos afincarnos con el fin de encontrar la morada para la esencia del ser humano.²⁵⁵

Ese objetivo de encontrar la morada del ser humano a través de lógica no proposicional, invita a un camino diferente al tradicional que siempre se utiliza para el análisis, por ejemplo, lingüístico, del habla:

El intelecto educado por la lógica –calculador y por ello orgulloso- considera esta proposición una tautología que no dice nada. Decir dos veces lo mismo: el habla es habla ¿acaso nos conduce esto a parte alguna? Pero no se trata de llegar a ninguna parte. Sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos.²⁵⁶

El punto que resalta Heidegger es que desde siempre ya estamos en el hablar del habla, pero no nos damos cuenta de ello. Para lograrlo tendremos que experimentar otras maneras de aproximarnos al asunto, como la que él nos invita a recorrer en este texto, ya que “reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”.²⁵⁷ Destaca aquí el nombre para los seres humanos que ya apareció en *La cosa*, como analizamos anteriormente, “los mortales”. A través de este texto explica con detalle como son las relaciones de los elementos de la Cuaternidad. En determinado momento de la disertación aparece la justificación de cómo y

²⁵⁵ Op. cit., p. 10.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Op. cit., p. 11.

porqué el lenguaje poético es mejor para analizar al habla: “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”.²⁵⁸ Y, en este análisis, resulta irrelevante quién es el autor del poema pues es el habla la que habla, más allá de un mortal, del poeta: “el poema es de Georg Trakl. Que él sea el poeta no tiene importancia, ni aquí ni en cualquier gran hallazgo poético. Este hallazgo puede incluso consistir en la negación del hombre y de la persona del poeta”.²⁵⁹ Así, ejemplifica con su conferencia la manera en que el habla nos habla, donde son irrelevantes las intenciones del poeta, del artista, con respecto a su obra de arte. El lector de este texto, cuando lee por primera vez el poema *Una tarde de Invierno*, entiende imágenes e ideas totalmente diferentes a las que va expresando Heidegger a lo largo de su exégesis del mismo, para, en el momento del cierre, encontrarse con que ninguna de las imágenes de su primera lectura corresponde a las de su lectura final. Así Heidegger pone en acto en nosotros, esta extraña manera de hablar del habla, en donde somos como llevados por el habla a otros estadios de comprensión hermenéutica.

La forma en que interactúan los cuatro elementos de la Cuaternidad para crear el mundo es descrita con lujo de detalles en este texto: “Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de la cosas. A la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el “cosear” de las cosas, la llamamos mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. [...] Las cosas al cosear, gestan mundo.”²⁶⁰ Y ese mundo nada tiene que ver con el de la tradición metafísica:

Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra

²⁵⁸ Op. cit., p. 12.

²⁵⁹ Op. cit., p. 13.

²⁶⁰ Op. cit., p. 16.

[...]

El poema nombra el árbol de la gracia. Su genuino florecimiento resguarda la fruta inmerecida: lo sagrado que salva y que es favorable a los mortales. En el dorado florecimiento del árbol reinan tierra y cielo, divinos y mortales. Su unida cuaternidad es el mundo. Ahora la palabra “mundo” ya no es empleada en el sentido Metafísico.²⁶¹

Así, la definición de mundo se aleja de un pensamiento dominador y soberbio, como dice al inicio de este texto, para poner en obra un pensamiento poetizante, en donde “el mundo” ya no tiene la acepción metafísica de la tradición y adquiere una perspectiva de mutua creación entre las cosas y el mundo:

Tal como la invocación que llama las cosas llama acá y allá, el decir que nombra mundo invoca hacia acá y allá del mismo modo en sí. Confía mundo a las cosas y, a la vez, resguarda las cosas en el resplandor del mundo. Éste concede su esencia a las cosas. Las cosas gestan mundo configurándolo. El mundo consiente las cosas.²⁶²

La forma en que el mundo interviene en las cosas y en que las cosas intervienen en el mundo orienta a una intimidad entre ellos. El momento culminante del ensayo-conferencia es donde, en letra cursiva, destaca:

El habla habla en tanto que son del silencio (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille). El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa en su esencia. Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia. El habla –el son del silencio- es en cuanto que se da propiamente la Diferencia. El habla se despliega como advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa.²⁶³

El advenimiento apropiador (*Ereignis*), refiere a la forma en que se interrelacionan la cosa y el mundo en el modo del apaciguamiento. El son del silencio hace mención a ese espacio en donde puede surgir el habla humana. Ese apaciguar que lleva a término mundo y cosa está vinculado con la esencia de los mortales, que en esencia son hablantes:

El son del silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra “hablante” significa aquí: llevado a su propiedad a

²⁶¹ Op. cit., p. 17.

²⁶² Op. cit., p. 18.

²⁶³ Op. cit., p. 22.

partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado –la esencia humana- es llevado por el habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la *esencia* del habla –el son del silencio- *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a ellos les es propio, del hablar que hace sonar el habla.²⁶⁴

De esta forma, Heidegger nos muestra la forma en que el habla está vinculada íntimamente al sonido del silencio, al sonido que sirve de “claridad sonora” para que el ser humano hable. Además, ese hablar está dentro de la Cuaternidad, pertenece a los mortales, y ocurre también como *Ereignis*. He aquí la importancia de esta nueva definición o ampliación de cómo ocurre que el habla habla.

Heidegger elabora, en los últimos párrafos del texto titulado *El habla*, nuevas acepciones de términos para ampliar su nueva concepción del habla. Una de ellas es la de *Corresponder*:

El modo según el cual los mortales, llamados desde la Diferencia en la misma, hablan a su vez, es el *Corresponder*. El hablar humano, antes que nada, debe haber escuchado el mandato de la invocación en tanto que cual el silencio de la Diferencia llama mundo y cosa al desgarrar de su simplicidad. Cada palabra del hablar humano de los mortales habla desde esta escucha y en tanto que tal escucha.²⁶⁵

Ahora lo importante, podemos vislumbrar, es la forma en que el mortal *Corresponde* a la invocación del son del silencio y de cómo se acercan, sin nunca llegarse a tocar, mundo y cosa en la Diferencia.

La parte final del ensayo está constituída por una relectura del poema en donde ya se hace clara la intención de Heidegger:

Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla. Para ello es precisa una comprobación constante de si y de hasta dónde somos capaces de lo que le es propio a la *Correspondencia*: la anticipación en la retención. Porque:

El hombre habla sólo en cuanto que *Corresponde* al habla.

²⁶⁴ Op. cit., pp. 22-23.

²⁶⁵ Op. cit., pp. 23-24.

El habla habla.
Su hablar habla para nosotros en lo hablado.²⁶⁶

El camino recorrido en este texto nos lleva a un nuevo acercamiento a lo que pretende Heidegger a través de la expresión “el habla habla”, pues se nos hace evidente que el estudio del habla, sólo como expresión humana, se queda muy corto con respecto a lo que no se ha ni siquiera intentado analizar antes de los esfuerzos realizados por este filósofo en este campo de estudio.

En 1959 publica Heidegger el último de los ensayos del libro cuyo contenido estamos sintetizando, *El camino al habla*, el cual forma parte de una serie de conferencias que se dieron en Berlín bajo el título de *El habla*. El objetivo del mismo fue señalar las principales relaciones que se establecen cuando el habla se analiza a la luz de acontecimiento apropiador (*Ereignis*). Inicia la conferencia recordando algunas tesis sobre el lenguaje realizadas por Wilhelm von Humboldt. Más adelante analiza cuidadosamente como se constituye el Decir y el Mostrar a partir del habla en sus relaciones con otros ámbitos humanos. En la parte central del ensayo define al proceso mediante el cual el habla habla:

La unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos *der Aufriss*, el trazo abriente. Este nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla. [...] El trazo abriente es el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla. El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inablado en él, están vertebrados desde la palabra destinada (*aus dem Zugesprochenen*).²⁶⁷

La reflexión sobre el trazo abriente (*Aufriss*) lleva a la claridad de que el habla habla a partir de la “palabra destinada”. Esta frase hace referencia al ser como aquello que permite que los entes sean mediante una historia que contiene ese destinar. Esta frase es una clara referencia al destinar del ser. El habla nos hace hablar desde la palabra destinada.

²⁶⁶ Op. cit., p. 24.

²⁶⁷ Op. cit., p. 187.

Con gran elocuencia Heidegger describe la situación de los seres humanos ante el fenómeno del habla, en el cual ya siempre estamos inmersos:

Puesto que nosotros, los hombres, para ser lo que somos, seguimos perteneciendo al despliegue del habla y que, por ello, jamás podremos salirnos de él para abarcarlo desde algún otro lugar, tenemos el despliegue del habla en vista sólo en la medida en que el habla misma nos tiene en vista, en la medida en que se nos ha apropiado. El hecho de que no podamos saber el despliegue del habla –saber de acuerdo con el concepto tradicional del saber, determinado a partir del conocimiento entendido como representación- no es, por cierto, una carencia sino, al contrario, el privilegio por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne; aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y los necesitados para el hablar del habla (*die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten*), moramos en tanto que mortales.

El Decir, su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos por el silencio (*er-schweigen*) la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio.²⁶⁸

Resulta imposible salirnos del habla para estudiarla. El saber que solicita una clara representación del habla fracasa. Más aún, nuestra condición dentro del habla es un privilegio en tanto seres humanos. En este párrafo se manifiesta con claridad el sin sentido en que toda la tradición de la lingüística se ha debatido sin siquiera aproximarse a los problemas del Decir, de la forma en que el trazo abriente desencadena, a partir del silencio, la palabra. Para comprender cabalmente lo que nos está expresando Heidegger con respecto al habla, al decir y al silencio, tenemos que permitir la entrada al apaciguamiento, a la silenciosa serenidad (*Gelassenheit*), para que sus ideas germinen como semillas que caen en la tierra que se abre con el arado. Sólo así haremos nuestra esta perspectiva del habla acorde con el acontecimiento apropiador. Al respecto dice:

Podemos, quizás, preparar en alguna medida la transformación de nuestra relación con el habla. La experiencia podría despertar: Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía, toda poesía, en cambio, es pensamiento. Ambos se pertenecen mutuamente a partir de aquel decir que ya se ha dicho a sí mismo a lo no-dicho, porque es pensamiento (*Gedanke*) como agradecimiento (*Dank*).²⁶⁹

²⁶⁸ Op. cit., p. 198.

²⁶⁹ Op. cit., p. 199.

La pertenencia mutua entre pensamiento sensitivo-meditativo y poesía resalta en esta profunda reflexión sobre el agradecimiento. El lenguaje de este párrafo es poético y, por tal motivo, pretende decir más de lo que se puede decir a través de prosa. El cierre del ensayo es una ofrenda a lo no dicho, que permite sostener a lo dicho en busca del sentido último del pensamiento poético.

Con estas reflexiones respecto al libro *De camino al habla* damos fin al recorrido de las ideas sobre el habla, iniciadas en *Ser y tiempo*, por Martin Heidegger.

Capítulo 4

Un camino de bosque: el pensamiento poético.

Resaltaremos en el presente capítulo una propuesta de Heidegger fundamental para los siguientes apartados de este trabajo: la tesis de que la construcción es una forma de creación. En su ensayo *Construir, habitar, pensar* Heidegger parte de la Cuaternidad (cielo y tierra, divinos y mortales) para mostrar el transitar de los últimos en los espacios. Sin las construcciones, indica Heidegger, resultaría imposible el habitar humano. Entre estas construcciones que coligan los cuatro elementos en los cuales los humanos nos ubicamos, podemos incluir a los mitos, a la poesía, a la literatura, a las religiones y en fin, a todas aquellas creaciones de la cultura humana que hacen factible la existencia. El análisis que realiza Heidegger sobre la manera en que estas construcciones erigidas hacen posible el tránsito humano, incluso el de los últimos pasos de la vida, resulta importante para fundamentar hermenéuticamente la apertura y creación de un mundo, tema principal de la presente investigación.

En el prólogo a *Conferencias y Artículos*,²⁷⁰ texto donde está incluido el ensayo referido, Heidegger escribe en agosto de 1954 algunas ideas sobre la lectura de los ensayos contenidos en él. Nos dice:

En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que por medio de incesantes intentos, a aquello que desde antiguo hay que pensar, pero que aún no ha sido pensado, se le prepare una región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar.²⁷¹

²⁷⁰ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, traducido por Eustaquio Barjau, op. cit. Este traductor también elaboró la traducción de las *Elegías de Duino* y los *Sonetos de Orfeo* de Rainer Maria Rilke, como veremos en el último capítulo.

²⁷¹ Op. cit., p. 7.

De esta forma, ya desde el prólogo se anuncia una lectura difícil, no condescendiente. Se trata de pensar aquello que difícilmente puede advenir, que está apenas vislumbrado, que incluso no tiene palabras para ser nombrado por lo mismo. Sin embargo, eso que aún no había sido pensado, será motivo central de estudio en ese trabajo.

Cabe resaltar que en uno de los más reveladores ensayos contenidos en ese libro, *Superación de la Metafísica*, Heidegger elabora una denuncia de cómo los seres humanos se han convertido en la materia prima de la voluntad de voluntad, han perdido toda posibilidad de librarse de ser entes, y “parece casi como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría”, y se pregunta “¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?” La esperanza de ese cambio el filósofo la cifra en “*un acaecimiento propio que aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza*”.²⁷² En los siguientes apartados nos ocuparemos en buscar algunas de las huellas que dejó Heidegger para emprender esa búsqueda del construir que piensa y a la vez poetiza, como aquel del primer inicio del pensar en la Grecia antigua, el del temple de ánimo del asombro de los primeros filósofos.

Los textos de Heidegger que se analizarán a continuación son:

1951 *Construir, habitar, pensar.*

1951 *...Poéticamente habita el hombre...*

1952 *¿Qué quiere decir pensar?*

²⁷² Martin Heidegger, *Superación de la Metafísica*, op. cit. , p. 89 (las cursivas son mías).

4.1 Construcciones que hacen posible el habitar: cultura, poema (1951).

La conferencia *Construir, habitar, pensar* (1951) contiene importantes aportaciones en torno al espacio, considerando que es ahí donde se generan todas las relaciones humanas. En las ideas expuestas se define lo que, de acuerdo con Heidegger, quieren decir las palabras “habitar” y “construir”, ligando estos dos términos, convertidos en nuevas formas de comprenderlos, y relacionándolos al pensar auténtico, al pensar propio.

En este texto se establecen, como de paso, algunas propuestas nuevas o ampliaciones del corpus de la obra heideggeriana relacionadas, en primer término, con el lenguaje como exhortación a considerar lo originario que designan las palabras, como por ejemplo, la palabra habitar, la cual nos lleva al ser del hombre, a lo habitual en él. En segundo término, considera a los espacios²⁷³ en donde viven los humanos como construcciones, en donde el *Dasein* se hace cargo de su ser mortal.

En este ensayo²⁷⁴ Heidegger relaciona los tres términos contenidos en el título: el término *habitar* se relaciona con el respetar en su esencia más originaria a las cosas; el término *construir* se refiere al desarrollo de espacios que coligan a los mortales, con el cielo, la tierra y los divinos, haciendo así posible su habitar; el término *pensar* se asocia con buscar la esencia de las cosas para respetarlas. La idea del pensar, en este escrito, recuerda lo expuesto en el ensayo *¿Qué quiere decir pensar?*, en donde el pensar propio refiere a lo

²⁷³ En *Ser y tiempo* Heidegger estudia el espacio del Dasein y concluye:

“El fenómeno del espacio no constituye ni la única ni la primaria determinación ontológica del ser del ente intramundano. Menos aun es el espacio lo constitutivo del fenómeno del mundo. El espacio sólo puede concebirse a partir del mundo. Al espacio no se llega por la desmundanización del mundo circundante, sino que la espacialidad puede ser descubierta únicamente sobre la base del mundo, y de tal manera que sin embargo el espacio es *con*-constitutivo del mundo, en razón de la esencial espacialidad del Dasein mismo en lo que concierne a su constitución fundamental de estar-en-el-mundo.”, Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. Rivera, op. cit., p. 138.

²⁷⁴ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencia y artículos*, op. cit., pp. 127-142.

inmemorial, al que recibe el humano desde aquello de lo cual él mismo es un signo. Ese texto será brevemente analizado en el último apartado de este capítulo.

En los párrafos finales de *Construir, Habitar, Pensar*, Heidegger sintetiza el contenido de su escrito mencionando que tanto habitar como construir deberían haberse mantenido siempre como algo digno de ser pensado, y que tanto el pensar como el construir pertenecen al habitar. Sin embargo, no es suficiente saber que ambos pertenecen al habitar, si no logran interactuar entre sí:

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio.²⁷⁵

Siempre que se construya para habitar, desde el punto de vista heideggeriano, el pensar en lo más profundo de lo humano se hará necesario. El construir sin pensar, que con tanta vehemencia ocurre hoy en día, no nos lleva al habitar humano. Se pueden desarrollar diferentes construcciones, pero no por ello serán para habitar en sentido heideggeriano, orientadas a respetar la esencia de los mortales, que necesitan de esos espacios. Además, en la actualidad estamos muy lejos de respetar la esencia de la tierra, del cielo y de los seres humanos en nuestra forma de habitar, razón por la cual, sigue teniendo plena vigencia la afirmación de Heidegger:

Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar? [...] La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*.²⁷⁶

²⁷⁵ Op. cit., pp. 141-142.

²⁷⁶ Op. cit., p. 142.

Asimismo, en el último párrafo de su texto, Heidegger hace una llamada a considerar lo que puede significar el no tomar en cuenta, la falta de suelo natal como la peor de las penurias:

¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria? Sin embargo, así que el hombre *considera* la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquélla es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.

Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por *su* parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar.²⁷⁷

Entonces, sólo cuando comprendamos nuestra carencia de suelo natal, nuestra penuria en todo habitar, podremos comprender el mensaje cifrado de este ensayo: la auténtica carencia del suelo natal obliga a estar siempre interpretando quién es el ser humano. Esa permanente auto-interpretación de sí mismo que el humano lleva a cabo, resulta de la penuria de habitar. Si no tenemos dónde cobijarnos para habitar, todo el tiempo necesitamos construir y pensar, pues no tenemos dónde habitar. También pudiera referirse Heidegger a lo que en otros ensayos caracterizó como *Ereignis* y que Oscar del Barco analiza a profundidad en su ensayo *Dos conceptos fundamentales del “Último Heidegger”*:

La Co-apropiación [así traduce Oscar del Barco el vocablo Ereignis] es el dominio de las pulsiones internas a través de la cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y reencuentran su ser al mismo tiempo que pierden las determinaciones que la metafísica les había conferido. Pensar la emergencia del ser propio como Co-apropiación (*Das Ereignis als Er-eignis denken*) es trabajar para construir ese dominio en sí, viviente y pulsante. A los materiales de esta construcción, que sólo reposa sobre sí misma, el pensamiento los recibe del lenguaje. Pues el lenguaje, en esta construcción, con fundamentos internos, de la Apropiación, es la pulsión más delicada y más frágil, pero también la que retiene todo. Por lo mismo que nuestro ser propio está en dependencia del lenguaje, habitamos en la Coapropiación.²⁷⁸

²⁷⁷ Op. cit., p. 142

²⁷⁸ Oscar del Barco, “Dos conceptos fundamentales del “Último” Heidegger”, en *Revista Espacios*, Centro de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de Puebla, año uno, número tres, p. 81. Termina el apartado de Ereignis citando a Derrida en *Espolones: Los estilos de Nietzsche*, ed. Pretextos, 1981 y a Blanchot: “Y por último la cuestión de la producción del hacer y de la maquinación, del *acontecimiento* (este es uno de los sentidos del *Ereignis*), al haber sido erradicado de la ontología, la propiedad o la apropiación de lo propio, se

Así, la carencia de “suelo natal” se podría referir a esta forma de habitar en donde la construcción del lenguaje es la única que nos sostiene a pesar de ser “delicada y frágil”. Y esa preponderancia del lenguaje es muy clara para Heidegger.

Una vez expuesta la conclusión de este ensayo como posible brújula al reto que constituye su análisis, podemos destacar la argumentación que utiliza Heidegger para llegar a ella. Inicia Heidegger su texto aclarando que es un “ensayo de pensamiento” que no se refiere a obras arquitectónicas ni técnicas, sino a lo que *es*, preguntándose ¿qué es habitar? y ¿en qué medida el construir pertenece al habitar? Argumenta que si nos conformamos con las ideas superficiales sobre construir y habitar no nos acercaremos a las relaciones esenciales que se establecen entre esas acciones y comenta que “construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya habitar”.²⁷⁹ Pero se cuestiona en dónde podemos fundamentar esa afirmación. Aparece en esta parte del texto lo que se podría tomar como una propuesta actualizada del papel del lenguaje en la vida humana. Se ha tomado al lenguaje como un útil a la mano que está a la disposición del ser humano y Heidegger cuestiona esta posición:

El hombre se comporta como si fuera *él* el forjador y dueño del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de *esta* relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño.²⁸⁰

nombrar precisamente como aquello que no es propio a nada, ni por consiguiente a nadie, no decide ya de la apropiación de la verdad del ser, remite al abismo sin fondo de la verdad como no-verdad, el desvelamiento como velamiento, el esclarecimiento como disimulación, la historia del ser como historia en la que nada, ningún ser, acontece, sino únicamente el proceso sin fondo del *Ereignis*, la propiedad del abismo (*das Eigentum des Abgrundes*) que es necesariamente el abismo de la propiedad y también la violencia de un acontecimiento que tiene lugar sin ser” (pp. 79-80). Recordemos finalmente lo que dice Blanchot dentro de un contexto crítico más amplio: “*Ereignis*, palabra “última” del pensamiento, tal vez sólo ponga en juego el juego del idioma del deseo” (M. Blanchot).

²⁷⁹ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, 1951, op. cit., p. 128.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Mediante estas sencillas líneas se presenta la inversión en la concepción tradicional del lenguaje como útil pues es ahora el hombre el que es forjado por el lenguaje.

Siguiendo el rastro de las raíces de las palabras alemanas para habitar y construir llega a la conclusión de que prácticamente son sinónimos: “Construir (bauen) significa originariamente habitar”. Además, ser hombre significa estar en la tierra como mortal que, a su vez, también significa habitar. Entonces, habitar es ser lo que el *Dasein* es esencialmente, un mortal. Esta idea del *Dasein* como ser finito, aquejado de su condición no divina, recorre todo el texto. Los términos construir, habitar y pensar están anclados a la muerte del *Dasein*, a su finitud. Su condición esencial originaria sería su falta de eternidad, por lo que continuamente se toma la medida de su esencia en contraposición con lo divino.

Lo habitual en el ser humano es construir y por esa razón, todas las actividades encaminadas a tal fin, que tiene dos vertientes, el cuidar y el edificar, utilizan palabras que están de alguna manera cercanas al construir. Al respecto nos dice Heidegger que: “el sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido”. Por esta razón, casi nunca se piensa el habitar “como rasgo fundamental del ser del hombre”. Parece ser, afirma Heidegger, que es una característica del lenguaje el que “las palabras esenciales del lenguaje, lo que éstas dicen propiamente cae fácilmente en el olvido a expensas de lo que ellas mientan en primer plano”. Además, como cierre de su nueva presentación del lenguaje como forjador del hombre, afirma: “El lenguaje le retira al hombre lo que aquél, en su decir, tiene de simple y grande. Pero no por ello enmudece la exhortación inicial del lenguaje; simplemente guarda silencio. El hombre, no obstante, deja de prestar atención a este silencio”.²⁸¹

Ese silencio que contienen las palabras, pero que constituye el sedimento que portan, se convierte en un aliado para encontrar el rastro de su esencia, de su origen. Es como si sus

²⁸¹ Op. cit., p. 130.

historias, sus accidentes vitales, las acompañaran silenciosamente y, con sólo un esfuerzo del hombre, ellas pudieran lanzar la exhortación desde su origen para recobrar ese significado esencial.

Tratando de escuchar la exhortación que lanzan desde su origen, las palabras construir y habitar, Heidegger concluye:

Pero si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas:

1°. Construir es propiamente habitar.

2°. El habitar es la manera como los mortales son en la tierra.

3°. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios.²⁸²

En este texto, el término utilizado constantemente para referirse a los seres humanos es “mortales”. Con ello Heidegger desplaza el concepto de *Dasein*, traducido por Gaos como ser ahí, a un sustantivo plural que revela con mayor énfasis la finitud humana: mortales. El uso de este término tiene profundas implicaciones orientadas a enfatizar el acento hacia la finitud. También se destacará esta acentuación cuando caracteriza a los espacios construidos, como veremos más adelante. Desde la publicación de *Ser y Tiempo* la muerte del ser ahí ha sido fundamental para la propuesta ontológica heideggeriana. Sobre este tema nos comenta Luis Tamayo:

Cualquiera que se ha orientado verdaderamente a la muerte (advenidera) sabe que a partir de entonces la vida ya no puede ser vivida de la misma forma, que si antes se podía estar encadenado a proyectos fútiles y ajenos, a partir de esa experiencia ya no se pueden sostener y tienen que construirse otros derivados de la propia tradición (sida) lo cual obliga a vivir en consecuencia (presente).²⁸³

El precursar la muerte permite al *Dasein* ejercer su libertad, vivir propiamente. En este ensayo, Heidegger, al sustituir el término *Dasein* por el de mortal, hizo evidente esta situación en donde la única certeza absoluta del ser humano es su irremediable finitud.

²⁸² Op. cit., p. 130.

²⁸³ Luis Tamayo, *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, op. cit., p. 59.

Cabe resaltar los dos tipos de construcción que analiza Heidegger, a saber, el que cuida y procura el crecimiento de lo dado, y el que edifica, genera y crea. A continuación caracteriza lo que significa cuidar, en el sentido de acrecentar, velar, procurar.

El primer tipo de construcción, el mirar por, constituye, de acuerdo con Heidegger, el rasgo fundamental del habitar. Un cuidar que resguarda y permite a lo cuidado ser “llevado a la paz”:

El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente albergamos algo en su esencia; cuando en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo..., en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*.²⁸⁴

De esta manera, todo el ensayo está referido a este cuidar fundamental para el habitar. El llevar a la paz también se refiere al crecer sin obstáculos, sin peligros de extinción. Destaca dentro de esta cita que el rasgo fundamental es el mirar-por, que sólo los seres humanos pueden llevar a cabo. El mirar-por implica un pre-ocuparse, un anticiparse, un buscar premeditado hacia la esencia de lo cuidado. Lo que es objeto de los cuidados, puede no darse cuenta de cuál es su esencia y por ello no procurarse a sí mismo, ya sea porque no lo puede hacer, como podría ser el caso de los niños pequeños o de los animales domésticos, o bien, porque desconoce cuál es su esencia, como podría ser el caso de los mortales que viven de una manera impropia, perdidos en el mundo del uno, en las habladurías. El habitar como cuidar y procurar está ligado a la esencia humana como vivir auténtico, que verdaderamente lleva a la paz y evita aquello que predispone a no respetar su esencia. Y esta tesis nos permite reflexionar sobre lo que ocurre en nuestros días con el desarrollo de la tecnología. Seguramente muchos de los proyectos actualmente en construcción dentro del ámbito de la

²⁸⁴ Op. cit., p. 131.

ciencia y la tecnología están por completo alejados del habitar como respeto a la esencia, al cuidado del planeta Tierra, y de los seres vivos que lo habitan.

Considerando los estragos causados por las dos guerras mundiales que le tocó vivir, es fácil suponer que Heidegger se propone, sin hacer mención a ellos, plantear un nuevo modelo de comprensión e interpretación del ser mortal, el hombre, así como de su responsabilidad en la posible destrucción del planeta ante la amenaza de las armas nucleares. Este texto, en donde analiza las relaciones de los humanos como mortales con los divinos y con el cielo y la tierra, constituye una propuesta para entablar un diálogo con otros mortales para construir, en el sentido de cuidar, de procurar, de llevar a la paz, pero también de construir, en el sentido de edificar, una nueva forma de habitar el planeta. No por otra cosa afirmarí­a en su conferencia *Das Gestell*, citada por Franco Volpi (V) en su libro de entrevistas a intelectuales cercanos a Heidegger, cuando en el intercambio de ideas realizado con Ernst Nolte (N), se desarrolla el siguiente diálogo sobre la técnica al final de la Segunda Guerra Mundial, cuya cita no truncamos con el fin de preservar la idea completa de Nolte con respecto al sentir de Heidegger sobre el origen de la esencia de la técnica moderna :

(V) Pero, ¿cómo interpreta su silencio después de la guerra?

(N) Es verdad, después de la guerra Heidegger no se pronunció contra la violencia del nacionalsocialismo, y esto, como he dicho, fue el principal motivo de reproche que Marcuse, su antiguo alumno, le lanzó. La negativa a responder a este argumento creo que va unida a la convicción que por entonces muchos alemanes, y muy a la ligera, hablaron de aquello. Heidegger no quería unirse al coro de condenación porque no quería participar en la opinión común. Era, a sus ojos, un modo demasiado fácil, inauténtico, de expiar la culpa.

(V) Pero era un juicio moral que habría debido expresar, más allá del parloteo. Una palabra sobre los exterminios podía ser enunciada.

(N) Sólo una vez habló en un texto de la “fábrica de cadáveres”, aludiendo a lo que había sucedido en aquellos lugares terribles. Pero jamás dio una interpretación histórica del nacionalsocialismo por la simple razón de que no era un historiador.

(V) Si nos lo permite, la frase que ha citado dice exactamente así : “La agricultura es hoy una industria alimenticia mecanizada, que en esencia es lo mismo (das Selbe) que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la hambruna de naciones enteras, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno”. (La afirmación se encuentra en la conferencia *La instalación* desarrollada por primera vez en Bremen en 1949, e incluida en M. Heidegger, *Conferenze di Breme e Freiburg*, al cuidado de F. Volpi, Adelphi, Milán, 2002). Una afirmación provocativa, y todavía más escandalosa si atendemos a la época y el contexto en el cual fue proferida: estamos al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial, los procesos de Nuremberg habían recién concluido, Heidegger apenas había sido juzgado y condenado por la Comisión de depuración por su pasado nacionalsocialista. Una afirmación tal podía fácilmente aparecer como una tentativa ambigua de edulcorar u ocultar su impenitencia sobre su filiación política de 1933.

(N) En realidad, quizá indirectamente, Heidegger intentaba expresar de este modo un juicio sobre el nacionalsocialismo. Desde el punto de vista de la historia de la metafísica, o mejor, de la historia del Ser mismo, él identifica fenómenos de la modernidad que nosotros normalmente consideramos distintos: bolchevismo, americanismo y nacionalsocialismo en su pensamiento terminaban siendo la misma cosa.

Es decir, el resultado de una evolución filosófica funesta, de un destino que está escrito desde siempre en la historia del Ser, de su esconderse y entregarse al hombre. Heidegger creía que el desarrollo de la metafísica, iniciada con Platón y llevada a su cumplimiento con la esencia de la técnica moderna, habría llevado a la civilización a su último estadio. Pensaba que el actuar del hombre, la historia, era el puro reflejo de un paradigma filosófico”²⁸⁵.

Muchas consideraciones sobre esta larga cita están orientadas a resaltar el destino funesto al que ha condenado al ser humano la técnica contemporánea desde el análisis heideggeriano de la metafísica. Nolte interpreta claramente que la metafísica y su falso cimiento (considerar al ser como ente), son el verdadero origen de esta lamentable situación. El propio Volpi, que en este diálogo lleva a cabo el papel de inquisidor de Heidegger, sabe de antemano que es por el olvido del ser, denunciado antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial (en *Ser y tiempo*), que el *Dasein* no puede sino vivir en el mundo del uno, de manera impropia.

²⁸⁵ Franco Volpi, Antonio Gnoli, *El último chamán: conversaciones sobre Heidegger*, Trad. Jesús Salazar, Los libros de Homero, México, 2009, pp. 66-68. (El subrayado es mío).

Y esa idea reaparece en el ensayo *Construir, habitar pensar*, escrito sólo 3 años después de *La instalación*, citada por Volpi: los seres humanos contemporáneos, tenemos que reubicar nuestro construir para evitar las catástrofes que se avecinan por haber olvidado nuestra esencia. Esta idea también aparece en *Superación de la Metafísica*.²⁸⁶ Quizás esa sea la razón de su propuesta de coligar los elementos tierra, cielo, divinos y mortales (Cuaternidad), como aquello donde descansan, residen los humanos. La unión originaria de esos cuatro elementos los hace complementarios, copertenecientes unos a otros, pues al determinar uno, los otros tres también se determinan:

Pero “en la tierra” significa “bajo el cielo”. Ambas cosas *cosignifican* “permanecer ante los divinos” e incluyen un “perteneciendo a la comunidad de los hombres”. Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales- a una unidad.²⁸⁷

Así Heidegger introduce una nueva forma de caracterizar al *Dasein*: la Cuaternidad. Ya no están los seres humanos, los mortales, sin la coopertenencia con los divinos, el cielo y la tierra. No se pueden separar los contrarios complementarios: divinos-mortales, cielo-tierra. Este nuevo elemento, la Cuaternidad, tiene como objetivo superar el lenguaje utilizado en *Ser y tiempo* para definir (mediante esquemas heredados de la modernidad, que con frecuencia limitan lo que tratan de esclarecer), los fenómenos del acontecer humano. En este texto el

²⁸⁶ Como una muestra de las preocupaciones de Heidegger en este sentido podemos mencionar la siguiente cita de *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 88: “La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medio círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible. El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen unos a otros no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible. El “actualismo” y el moralismo de la Historia son los últimos pasos de la identificación consumada de Naturaleza y espíritu con la esencia de la técnica”.

²⁸⁷ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, p. 131.

filósofo se esfuerza porque las caracterizaciones se acerquen un poco más a lo que se quiere definir sin el afán de apropiación científica de la modernidad. Su definición del hombre, en este texto, nos remite, como ya se mencionó, directamente a la finitud: “Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además, de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos”.²⁸⁸ De esta forma, el devenir constante de la existencia humana, la muerte, se pone en claro: “*sólo el hombre muere, y además, de un modo permanente*”. Ya no hay ninguna duda sobre la imposibilidad de la permanencia humana, de su finitud permanente, de su historicidad intrínseca. En la introducción de este trabajo de investigación se había comentado esta conclusión ontológica en palabras de Dreyfus.²⁸⁹ Las habladorías, el uno, la vida impropia constituyen una evasión a esa permanente muerte.²⁹⁰ La propuesta de considerar el habitar como cuidar la esencia constituye una superación de los términos con afán de apropiación instrumental que prevalecían aún en *Ser y tiempo*. Por esa razón, en este nuevo texto los términos de la Cuaternidad definen posiciones opuestas, pero complementarias: “Esta unidad [...] la llamamos la *Cuaternidad*. Los mortales *están* en la Cuaternidad al habitar... Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habita es así cuádruple”.²⁹¹ La idea de habitar está entonces

²⁸⁸ Op. cit., p. 131.

²⁸⁹ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, MIT Press, 1991, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996, p. 41.

²⁹⁰ Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad, trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Paideia, p. 22. Sobre este tema del dolor humano nos dice: “Desde otra tradición, la herida narcisista es planteada por la hermenéutica filosófica bajo los términos de finitud en articulación con la experiencia trágica que marca también una falta, un vacío semejante a los espejos que nos reflejan sin hallar alguna vez asidero. Plantea Gadamer en relación con Esquilo: “lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar””. Cita de *Verdad y Método I*, Gadamer, Sígueme, Salamanca, p. 433.

²⁹¹ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 132.

íntimamente relacionada en Heidegger con este dejar ser en su esencia cuidadoso y respetuoso a lo todo lo que es.

Resalta en este nuevo texto la relación de los humanos con su entorno, ya mencionada en otros textos.²⁹² Los daños que la técnica infringió a nuestro planeta con las explosiones nucleares (más de 2,000 de 1945 al 2000) se encuentran silenciosamente presentes y es por ello que Heidegger propone nuevas relaciones de los mortales con su entorno material: “*Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra...Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites*”. Integrarse a la tierra, habitar en la tierra, no es adueñarse de ella y explotarla hasta su total e irremediable agotamiento. Incluso la clasificación tradicional de los recursos naturales del planeta en renovables y no renovables, ha demostrado ser una falacia, pues aquellos que se pensaban renovables, por la falta de cuidado en su esencia, están en peligro de agotamiento total. Sólo basta pensar en la destrucción de la atmósfera por la emisión de gases contaminantes y en el cambio climático que esto ha ocasionado, para comprender el peligro de extinción al que tales excesos técnicos nos han aproximado.²⁹³ Heidegger, como un visionario de este peligro inminente nos advierte en su texto: “*Los mortales habitan en la medida que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo*”.²⁹⁴ Nuestra vida contemporánea, como fácilmente podemos apreciar,

²⁹² Cabe recordar en esta reflexión la parte final del texto *De la esencia del fundamento*, en donde se refiere al abismo al que se enfrenta el Dasein: “... la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino.

[...]

Así pues, en el existir fáctico sólo se puede llegar a “superar” la inesencialidad del fundamento, pero sin llegar nunca a eliminarla.” Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit., pp. 148-149.

²⁹³ Cfr. Tamayo, L., *La locura ecocida*, Fontamara, México, 2010.

ha dejado de recibir el cielo como cielo. La tecnología ha trastocado todos los ámbitos del cielo.²⁹⁵ Ahora incluso podemos observar las explosiones nucleares del Sol y saber cuándo las ondas emitidas por las mismas afectarán a nuestro planeta. Está completamente roto el esquema humano anterior en donde el habitar de los mortales recibía el cielo como cielo, sin afán de dominio y alteración.

Cielo y tierra, como el medio en donde es posible que el hombre exista, constituyen juntos una casa, un refugio. Estar a buen recaudo para los seres humanos implica, definitivamente, que estos elementos ya dados, sean cuidados en su esencia. En nuestro actual modo de vida, en donde los aviones, los trenes de alta velocidad y los autos han roto las distancias entre los distintos puntos del planeta y el hombre viaja a la Luna, logra colocar instrumentos de medición en Marte, envía a los confines del sistema Solar robots para vislumbrar sus cualidades, resulta sumamente difícil no perder la esencia del habitar humano. Ante esta vorágine de acontecimientos Heidegger sostiene la importancia de la serenidad (*Gelassenheit*) frente al embate de las tecnociencias.²⁹⁶

²⁹⁴ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 132.

²⁹⁵ En su ensayo *Superación de la Metafísica*, Op cit., p. 71-72, Heidegger determina a la técnica en relación al hombre comprendido como materia prima:
“A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad de la voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la “técnica”. Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima....se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea”.

²⁹⁶ Sobre las señales de radio, que en la época en que escribió Heidegger *Ser y tiempo* ya eran usadas en diferentes aplicaciones, nos dice en dicha obra:

“*El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía*. Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la “radio”, por ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del “mundo”, cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad,” Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. Rivera, op. cit., p. 131.

¿Cómo mantener esa serenidad ante la técnica que constantemente irrumpe en el habitar humano? Es difícil encontrar respuesta a esta pregunta, pero el simple hecho de que sea formulada nos acerca un poco a mejorar nuestra relación vital con esos útiles a la mano técnicos que trastocan nuestra vida. Heidegger, como un profeta de lo que estaba por venir, denuncia esta situación cuando describe lo que son los mortales y como tales, cuidan, o deben cuidar, al cielo y a la tierra.²⁹⁷

Pero el ámbito en donde los mortales, de acuerdo a las caracterizaciones de Heidegger, tienen menos probabilidades de encontrar y respetar su esencia y habitar, es en el de la religión. Tal parece que el lugar asignado para los divinos por los mortales no se ha respetado.

En su texto indica Heidegger:

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que les ha quitado.²⁹⁸

Al parecer, el puesto de Dios ha sido ocupado por la ciencia y la tecnología, en la mayoría de los casos. Y ello viene aparejado con nuevos fundamentalismos religiosos y nuevas religiones que brotan por todo el planeta. Los mortales contemporáneos tienen, como todas las generaciones anteriores, una fuerte necesidad mítica y ella deriva del anhelo de excluir a la inexorable muerte. Y los esfuerzos humanos por pretender la vida eterna se remontan a los albores de la humanidad. Un ejemplo de este deseo humano está plasmado en la Biblia, pues

²⁹⁷ Mariflor Aguilar Rivero, *Entresurcos de "Verdad y Método"*, op. cit., p. 11. Sobre el tema de la ciencia nos dice esta autora en la introducción de la obra: "Gadamer pone en cuestión los métodos de las ciencias y los interpreta como resultado del abandono kantiano de la tradición humanista, lo que su hermenéutica intenta recuperar. Cuestiona que se haya negado el valor cognitivo a todo aquello que no correspondía con los criterios metódicos de las ciencias exactas. El sentido común, el juicio, el gusto, cultivados por la tradición humanista tenían enorme importancia política, social y hasta cognitiva y fueron, sin embargo, relegados a la esfera de la mera subjetividad o de la estética. Heidegger proponía resistir al humanismo. Gadamer propone encontrar en las raíces del humanismo una resistencia contra las pretensiones ilegítimas de la ciencia moderna".

²⁹⁸ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, p. 132.

recordemos que en el paraíso existían dos árboles de los cuáles Dios prohibió comer a Adán y Eva: el árbol de la ciencia del bien y del mal y el árbol de la vida: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres morirás sin remedio”.²⁹⁹ Como bien sabemos, la serpiente sedujo a Eva, y ella a su vez, convenció a Adán de transgredir dicha prohibición. Sin embargo, es poco conocida la otra parte de la historia, esa donde Dios piensa en las consecuencias que se tendrían si Adán y Eva también comiesen del árbol de la vida:

Y dijo Yahvéh Dios: ¡“He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! *Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre*”. Y le echó Yavhéh Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado”.³⁰⁰

Podemos apreciar que está en la raíz de la cultura occidental la idea de igualarse a Dios y vivir eternamente, o, ¿por qué no?, incluso crear la vida. Dios destina a Adán a labrar la tierra, sustancia con la que él lo hizo. El texto de Heidegger, aunque sin mencionarlo, está impregnado de estas ideas bíblicas en donde resuenan cielo, tierra, divinos y mortales. La Cuaternidad se presenta como un modelo alternativo de comprensión e interpretación de la esencia humana ya plasmada en los textos bíblicos. Los mortales también son terrenales en el sentido de materia.

En *Ser y tiempo* Heidegger brinda a sus lectores un mito de creación del hombre en donde aparece ya el elemento tierra de la Cuaternidad.³⁰¹ Cura crea al hombre con tierra y es

²⁹⁹ *Biblia de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bruxelles (Belgium), Salamanca, 1966, p. 12, (las cursivas son mías).

³⁰⁰ Op. cit., p. 14.

³⁰¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, FCE, op. cit., 218. El mito es: “Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra

por eso que mientras vive, está orientado a la solicitud y entrega que acrecienta lo vivo. Heidegger aclara para ese mito que “La condición existencial de la posibilidad de “cuidado de la vida” y “entrega” debe concebirse como cura en un sentido original, es decir, ontológico.³⁰² De esta forma vemos la influencia que tienen dentro del texto *Construir, Habitar, Pensar* las ideas ya manifestadas en *Ser y tiempo* con respecto al habitar originario de los humanos, pues haber sido creados con tierra y procurar siempre el cuidado de la vida son consideradas como condiciones fundamentales de los humanos, que retoma en el nuevo texto, bajo el modelo de la Cuaternidad.

También en ese mito que presenta Heidegger aparece la condición de mortal contrastándola con los eternos, los divinos. Cuando el hombre (indica el mito referido) muera, su espíritu lo recibirá el Dios Júpiter. Aparece en esa antigua leyenda la preocupación sobre qué va pasar con el hombre cuando muera. El trabajo con los mitos pudo haber inspirado a Heidegger su propuesta de la Cuaternidad. Prácticamente toda la mitología de los pueblos tiene representaciones de mortales y divinos, cielo y tierra. Heidegger está tratando de asimilar en este nuevo modelo eso que parece exhortar al humano a su esencia vital. Comprender la propia muerte y asumirla es una tarea que han afrontado las diferentes culturas mediante rituales y cosmovisiones diversas. La capacidad de generar para sí mismo

su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: “Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame “*homo*”, puesto que está hecho de *humus* (tierra)””.

Este testimonio preontológico cobra una especial significación por el hecho de que no sólo ve en la “cura” aquello a que está entregado el “ser ahí” humano “durante su vida”, sino que esta primacía de la “cura” aparece en conexión con la conocida concepción del hombre como el compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. *Cura prima fixit*: este ente tiene el “origen” de su ser en la cura. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: el ente no es abandonado por este origen, sino retenido, dominado por él mientras este ente “es en el mundo”. El “ser en el mundo” tiene el sello “entiforme” de la “cura”. Su nombre (*homo*) lo recibe este ente no de su ser, sino de aquello de que está hecho (*humus*).

³⁰² Op. cit., p. 220.

una buena muerte está en el centro de este habitar heideggeriano esencial. Nos dice al respecto:

Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia –ser capaces de la muerte como muerte propia- al uso de esa capacidad, para que sea una buena muerte. Conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía; tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin.³⁰³

Procurar que su muerte sea una “buena muerte” formaría parte especial de este habitar esencial. ¿Qué podría significar una buena muerte? Desde luego, no el intento de acortar o desaparecer la distancia entre los mortales y los divinos pues sabemos que los seres vivos no somos eternos. Todos los intentos para evitar la finitud humana están destinados al fracaso. De una o de otra forma la vida transcurre, tiene un inicio y un fin. Por mucho que nos aferremos a la vida, a detener el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la batalla la tenemos perdida de antemano. La buena muerte sería entonces apropiarnos de esta circunstancia, y habitar considerando esta condición de mortal no como una condena o un castigo divino, sino como parte del cuidar como acrecentar del que está hablando Heidegger en este ensayo. Tenemos que poner a buen recaudo nuestra condición de mortales, respetarla y prepararnos para nuestra desaparición física como una condición intrínseca a nuestra naturaleza como seres vivos, cuidando que las tecnologías médicas no nos conviertan en sus esclavos, en entes a su disposición, en materia para el uso de la ciencia y la tecnología médica orientada a prolongar la vida sin ningún sentido, más allá de lo humano.³⁰⁴

³⁰³ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 132.

³⁰⁴ Como un visionario de lo que estaba por venir con la manipulación genética, Heidegger nos dice en *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 85:

“El hecho de que a la ultrahumanidad le esté exigido como carácter el instinto quiere decir que a ella –entendida metafísicamente- le pertenece la subhumanidad, pero de tal modo que precisamente lo animal, en cada una de sus formas, está sometido completamente al cálculo y a la planificación (planificación sanitaria, planificación familiar). Como el hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano. Las investigaciones del químico Kuhn, galardonado este año con el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, abren

En esta parte del ensayo Heidegger introduce en el modelo de la Cuaternidad a las cosas, pues no había antes incluido a cosas que rodean a los humanos. Nos dice: “el habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas”.³⁰⁵ Los mortales abrigan y cuidan a las cosas que crecen y también erigen las cosas que no crecen, haciendo así posible el resguardo de la Cuaternidad. Pero el guardar las cosas también es un habitar que construye:

El cuidar y el erigir es el construir en el sentido estricto. El *habitar*, en la medida en que guarda (en verdad) a la Cuaternidad en las cosas, es en tanto que este guardar (en verdad), *un construir*. Con ello se nos ha puesto en camino la segunda pregunta: ¿En qué medida pertenece el habitar al construir?³⁰⁶

De acuerdo a esta pregunta, intentará en la segunda parte del ensayo aclarar las diferencias y semejanzas entre estos dos términos, habitar y construir, orientados a formar parte del modelo de la Cuaternidad y al residir junto a las cosas.

En la segunda parte del texto, asimismo, se enfocará el análisis al espacio y a los espacios en donde el ser ahí puede existir.

Empieza analizando el significado del construir como erigir una cosa. Reflexiona en torno a un puente y establece que es una cosa que coliga elementos de la Cuaternidad: une a la tierra como paisaje y al agua de un río, pero además brinda camino a los mortales para que lleguen a sus destinos:

Siempre, y cada vez de un modo distinto, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres, para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado. El puente, [...] atraviesa río y barranco -tanto si los mortales prestan atención a lo superador del camino por él abierto como si se olvidan de él- para que, siempre ya en camino al último puente, en el fondo aspiren a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo se pongan ante la salvación de lo divino. El puente reúne, como el paso que se lanza al otro lado, llevando ante los divinos.

...

ya la posibilidad de dirigir de un modo planificado, según las necesidades de cada momento, la producción de seres vivos, machos o hembras”.

³⁰⁵Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 132.

³⁰⁶Op. cit., p. 133.

El puente coliga según su manera cabe sí tierra y cielo, los divinos y los mortales”.³⁰⁷

El puente adquiere una importancia radical para los mortales, pues se convierte en metáfora para alcanzar la presencia divina. El puente es una cosa que une distintos elementos que le permiten al humano aproximarse al camino por donde dará sus últimos pasos como mortal: “para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado”. El puente adquiere una nueva dimensión de cosa; no es la cosa entendida como un simple objeto a la mano, sino es una cosa que coliga elementos de la Cuaternidad. Pero, además, se hace explícita referencia al último puente de los mortales, siendo este un elemento especial del transitar humano, sobre todo tomando en cuenta que en la vida actual, difícilmente nos aproximamos a lo sagrado. Ello nos permite recordar que Heidegger, en su *Carta sobre el Humanismo*, haciendo referencia a Heráclito, menciona que cuando un grupo de personas quiso conocerlo, lo encontraron en su casa cerca del horno de pan, y les dijo: “*también aquí están presentes los dioses*”,³⁰⁸ haciendo clara referencia a que el fuego y el horno cotidianos podían ser un puente hacia los dioses.

Heidegger asigna al elemento puente dentro de este análisis una nueva dimensión de cosa. Nos dice que en el alemán antiguo lo que coligaba era una “thing”, cosa, el puente, en tanto cosa, coliga la Cuaternidad que se ha caracterizado antes. Pero además, esta cosa coligante genera un lugar, una plaza. Antes de que el puente existiera y uniera las dos orillas de la tierra, o bien la tierra con el cielo, ese lugar no existía, esa plaza no existía. Entonces, no se trata de que en ese lugar se construya un puente, sino que, porque se construye el puente, se abre el espacio para que exista un lugar. Aquí Heidegger destaca algo que se borra con el lenguaje común utilizado para referirse a estos asuntos geográficos. Sin embargo, recordemos

³⁰⁷ Op. cit., p. 134.

³⁰⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, op. cit., p. 290

lo que él nos advirtió desde el inicio del texto: “este es un ensayo del pensamiento y de lo que es”, por tal motivo no debe extrañarnos que en este punto de su argumentación, la relación del lugar como emplazamiento del espacio sea construido mediante un puente, una cosa, que une tres orillas con los mortales. El emplazamiento del puente, ya sea material o espiritual, como podría ser el puente de los últimos pasos, tiene que ser comprendido desde la perspectiva del habitar humano, desde la esencia humana en su construir como acrecentar y en su construir como erigir. Desde esta perspectiva resultan reveladoras sus palabras con respecto a la creación de un lugar:

El puente es, ciertamente, una cosa de un tipo *propio*, porque coliga la Cuaternidad de tal modo que otorga (hace sitio a) una *plaza*. Pero sólo aquello que en sí mismo es un lugar puede abrir un espacio a una plaza. [...] por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar. De esta plaza se determinan plazas de pueblos y caminos por los que a un espacio se le hace espacio.

Las cosas que son lugares de este modo, y sólo ellas, otorgan cada vez espacios.³⁰⁹

Los espacios son siempre espacios para humanos, pues sólo desde las ligas con los elementos de la Cuaternidad es posible considerarlos. Sólo los mortales son capaces de habitar de esta manera generando espacios. El lugar no existe, si no llegan a él los humanos para transitar por ellos; sólo ellos son capaces de aviar,³¹⁰ de preparar esos lugares, esas plazas: “un espacio es algo aviado (espaciado), algo a lo que se le ha franqueado espacio”. Vemos que Heidegger maneja dos términos distintos sólo por el plural para conceptos o caracterizaciones diferentes. Por un lado, están los espacios, que son generados por las cosas coligantes de elementos de la Cuaternidad, y por otro, el espacio, que se refiere exclusivamente para la medición de las distancias o diferentes emplazamientos donde ubicamos los espacios. Tal diferencia resulta

³⁰⁹Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 135.

³¹⁰ Entre las distintas acepciones de la palabra “aviar” podemos mencionar: prevenir o disponer alguna cosa para el camino; alistar, aprestar, arreglar, componer. *Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española*, Madrid, 1970.

sumamente importante para la vida humana, pues mediante esta caracterización da cuenta de la forma en que habitan los seres humanos: “Lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente. *De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde “el” espacio*”.³¹¹ La relación tradicional utilizada coloquialmente, el espacio, como lo más general, y los espacios, como casos particulares específicos de ubicaciones o de limitaciones del espacio, se ven extrañadas por estos nuevos conceptos heideggerianos. Los espacios son lugares creados, mediante cosas que coligan los elementos esenciales de la vida humana. De esta manera, el espacio no se fragmenta para delimitar los espacios, sino los espacios son generados por cosas coligantes como los puentes. En esta parte del ensayo define lo que es una construcción: “*A las cosas que, como lugares, otorgan plaza las llamaremos ahora, anticipando lo que diremos luego, construcciones. Se llaman así porque están pro-ducidas por el construir que erige*”.³¹² Entonces, un puente es algo que se erige para generar un lugar en donde se coligan el cielo, la tierra, los mortales y los divinos. Esta construcción está orientada a respetar la esencia de la Cuaternidad, la esencia del existir humano que hace la exhortación del lenguaje hacia lo esencial.

En esta parte del ensayo cabe resaltar, que el propio lenguaje puede ser una construcción coligante que genera un espacio para que transiten los mortales; así, el lenguaje podría considerarse como un puente. Del mismo modo, un mito puede considerarse como una construcción que se erige para coligar elementos de los mortales con los divinos, el cielo y la tierra. También pudiera considerarse como construcciones en sentido heideggeriano a cada una de las culturas humanas y a los mitos de su fundación, y pensarlas como emplazamientos

³¹¹ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 136.

³¹² *Ibidem*.

donde los humanos podemos transitar. Esta idea de que las construcciones son cosas que coligan y generan un espacio por donde pueden transitar los humanos, se vuelve sumamente poderosa para comprender el habitar humano. Las religiones, los poemas, las grandes obras literarias pueden llegar a ser puentes que coligan a la Cuaternidad y generan espacios por donde los seres humanos transitan. Simplemente recordemos como los bosques, las montañas, los caminos, como el de Santiago de Compostela en España y Francia, o las peregrinaciones a la Villa de Guadalupe, se vuelven sitios sagrados a donde acuden los seres humanos para encontrar el sentido de su vida.

Heidegger desarrolla en esta parte de su ensayo importantes consideraciones sobre la forma en que podemos representar, a través de las matemáticas, las diferentes dimensiones espaciales, como el largo, el ancho y la profundidad de los cuerpos, las distancias entre unas cosas hasta otras, la forma en que los humanos estamos en medio de los espacios. Establece clara distinción entre el espacio, representado matemáticamente y los espacios en donde las cosas están. Lo que se genera mediante la abstracción matemática es el espacio y donde se encuentran los seres ahí y las cosas son los espacios.

Heidegger avanza, con un esfuerzo de caracterización que pretende alejarse de la apropiación científica del espacio y de la representación del humano como objeto representable dentro del mismo, para desarrollar una nueva aproximación sobre la relación del ser ahí con los espacios. En lugar de utilizar las coordenadas cartesianas propias de la geometría analítica, los nuevos elementos para comprender los espacios por donde transita lo humano se apoyan en aquellos elementos que constituyen a la Cuaternidad: cielo, tierra, divinos y mortales. De esta forma, ya no son mediciones instrumentales las que se utilizan para la medición de lo humano esencial. Utilizando la definición de construcción en el sentido

de erigir, como elemento que coliga, que determina un lugar, nos permite aproximarnos a una nueva comprensión de nuestro transitar cotidiano:

Los espacios que nosotros estamos atravesando todos los días están aviados por los lugares; la esencia de éstos tiene su fundamento en cosas del tipo de las construcciones. Si prestamos atención a estas referencias entre lugares y espacios, entre espacios y espacio, obtendremos un punto de apoyo para considerar la relación entre hombre y espacio.³¹³

Las construcciones, en su acepción como construcciones coligantes que generan lugares, constituyen el principal elemento con el que Heidegger va a tratar de dilucidar las relaciones hombre-espacio. El abandonar las categorías cartesianas espaciales, que resultan profundamente engañosas para comprender el tránsito espacial humano, tiene como dificultad el iniciar un camino que carece de representación gráfica formal. Esa falta de representación, puede considerarse como una ventaja, pero también tiene desventajas. Entre las ventajas podemos mencionar la posibilidad de vislumbrar algo que se pierde en la cotidianeidad de lo más cercano, de lo que nos es tan familiar que ni siquiera lo tomamos en cuenta. Algo parecido a lo que nos ocurre al respirar, que sólo lo percibimos cuando tenemos problemas para hacerlo por falta de oxígeno o por alguna enfermedad. Entre las desventajas de no contar ya con el apoyo de una representación gráfica del ser ahí y su entorno espacial, podemos mencionar la ambigüedad inherente a toda descripción o caracterización que sólo utiliza palabras para desplegar los elementos que pretende caracterizar. El esfuerzo heideggeriano por hablar sobre el hombre y el espacio se enfrenta con estos problemas:

No hay hombres y además *espacio*; porque cuando digo “un hombre” y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra “un hombre” estoy nombrando ya la residencia en la Cuaternidad, cabe las cosas. Incluso cuando nos las habemos con cosas que no están en la cercanía que puede alcanzar la mano, residimos cabe estas cosas mismas.³¹⁴

³¹³ Op. cit., p. 137.

³¹⁴ Op. cit., pp. 137-138.

Así, el modo humano de estar en el espacio siempre será a través de la Cuaternidad, como un mortal, pues siempre residimos cabe las cosas, tanto las cercanas como las lejanas. Esta especial forma de vivir en el espacio apenas encuentra palabras para ser articulada. Quizás por esa razón, por la carencia de palabras para nombrar esos estadios vitales es que fácilmente podemos malinterpretar lo que Heidegger nos trata de comunicar. Sin embargo, algunas frases nos pueden servir de límites a las posibles infinitas interpretaciones, como por ejemplo, “no hay hombres y además espacio”, que puede ser una contundente afirmación de la no diferencia entre espacio y seres ahí, considerando el espacio como parte de la Cuaternidad establecida. Quizás el afán de separación, de fragmentación de la modernidad, no nos puede abandonar y esa sea la razón de la extrañeza que provocan estas palabras referentes al tránsito espacial humano. La desintegración como método analítico científico nos lleva a tratar de comprender al humano como objeto aislado de su entorno, y resulta sumamente difícil para nosotros retornar a comprenderlo con su elemento espacial incluido, como nos invita a hacerlo Heidegger cuando nos dice: “los espacios y con ellos “el” espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres”. Esos espacios no existirían si los hombres no les hubieran dejado entrar en la Cuaternidad en donde habitan. La relación espacio-hombre que tradicionalmente se ha considerado como dada -está primero el espacio, por ejemplo, el planeta Tierra y aparece en segundo término, el hombre- es invertida por Heidegger, el hombre, como mortal, puede generar espacios, mediante construcciones coligantes del cielo, de la tierra y de los divinos, para vivir ahí. Esas construcciones coligantes, erigidas por los mortales generan los lugares por donde transitan. Si ellos no generaran esos espacios no podrían atravesar entre lugares. Apenas alcanza el lenguaje para expresar estas ideas sobre la relación hombre-espacios. Nos dice Heidegger: “Los mortales *son*: esto quiere decir:

habitando aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. Y sólo porque los mortales, conforme a su esencia, aguantan espacios, pueden atravesar espacios. Sin embargo, al andar no abandonamos aquel estar (del aguantar)”.³¹⁵ Pensemos como una metáfora de esta condición de aguantar espacios, aquellos momentos en donde los humanos están en un desierto, sin abrigo posible bajo una vivienda, confrontados con su pequeñez frente al horizonte, bajo el candente sol; en esas circunstancias se hace fácil comprender el aguantar espacios cuando se lleva a cabo su residencia cabe cosas y lugares. En la mitad de ese desierto, se nos hace patente este aguantar. Ese tránsito imaginario por el desierto nos puede servir de aproximación a esta propuesta de comprendernos como generadores de los espacios por donde transitamos. Incluso el tremendo desamparo de esa condición extrema provoca los estados de alucinación en donde se vislumbra un oasis, como signo de una construcción imaginaria erigida para continuar el tránsito, frente a la desnudez del paisaje desolado. Del mismo modo, Heidegger nos plantea:

Más bien estamos yendo por espacios de un modo tal que, al hacerlo ya los aguantamos residiendo siempre cabe lugares y cosas cercanas y lejanas. Cuando me dirijo a la salida de la sala, estoy ya en esta salida, y no podría ir allí si yo no fuera de tal forma que ya estuviera allí. Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y sólo así puedo atravesarlo.³¹⁶

Siempre estamos aquí y allí. Este transitar mental del aquí donde estoy y del allí, donde también estoy, forma parte de nuestra más originaria forma de ser. Nuestro cuerpo no puede transitar si no tiene en mente algún lugar hacia el cuál dirigirse. Esta peculiar forma de transitar por los espacios a partir de construcciones internas humanas, nos cambia radicalmente las formas de concebirnos en nuestra relación espacio-humano. Es desde el mismo hombre de donde se parte para generar el espacio por donde se transita, por donde se

³¹⁵ Op. cit., p. 138.

³¹⁶ Ibidem.

piensa, a donde se puede uno dirigir. Más aún, “cuando los mortales “entran en sí mismos” no abandonan la pertenencia a la Cuaternidad. Cuando nosotros -como se dice- meditamos sobre nosotros mismos, vamos hacia nosotros volviendo de las cosas, *sin abandonar* la residencia cabe las cosas”.³¹⁷ No nos es posible abandonar nuestra condición de mortales dentro de la Cuaternidad cuando nos ensimismamos. Siempre estamos en referencia a esos tres elementos complementarios a los cuales estamos integrados, el cielo y la tierra, así como los divinos. Todas nuestras experiencias vitales están ubicadas espacialmente dentro de este marco de referencia. Desde luego que se trata de un marco de referencia que no incluye a las coordenadas cartesianas, como ya lo mencionamos y que intenta caracterizar la experiencia vital humana vislumbrando lo que el recorte tradicional cartesiano dejaba de lado, a saber, la no separación del *Dasein* y su espacio vital. Este nuevo marco de referencia involucra al hombre como generador de sus espacios vitales y a estos como generados por construcciones erigidas para permitir el tránsito. De esta forma, incluso la pérdida de interés por las cosas del mundo, la imposibilidad de transitar por los espacios que uno mismo se genera en su estar aquí y allí, no puede considerarse como un afuera de la residencia cabe las cosas, en medio de ellas. El perder el interés en las cosas del mundo tiene que surgir del propio mundo, pues resultaría imposible sin partir del mismo lugar. La pérdida de interés hacia las cosas junto a las cuáles estamos forma parte de este examen heideggeriano de los espacios por donde el humano transita:

Incluso la pérdida de respecto con las cosas que aparecen en estados depresivos, no sería posible en absoluto si este estado no siguiera siendo lo que él es como estado humano, es decir, una residencia cabe las cosas. Sólo si esta residencia ya determina el ser del hombre, pueden las cosas, junto a las cuales estamos, llegar a no decirnos nada, a no importarnos nada.³¹⁸

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Op. cit., p. 138.

La existencia de los humanos siempre refiere de modo ineludible a la Cuaternidad, entendida como espacio vital en donde los mortales habitan. El habitar humano adquiere con estas consideraciones nuevas perspectivas. Los estados depresivos, donde se pierde la significatividad del mundo, no pueden sino ocurrir en el mismo mundo, son un modo de habitarlo.

Asimismo, nos resulta imposible eliminar nuestra relación con los otros tres elementos de la Cuaternidad; inexorablemente somos mortales transitando entre cielo y tierra, confrontados con nuestra irremediable finitud frente a lo divino entendido como lo eterno insondable. El cuerpo no puede ser aislado pues siempre estamos en relación con las cosas y el medio en el que residimos, siempre estamos aquí y allí, donde esta nuestro cuerpo y allí hacia donde pensamos que nos dirigimos, como cuando nos referimos a una ciudad lejana. Estas importantes conclusiones sobre el humano, el espacio y los espacios, le sirven a Heidegger para retornar a la caracterización que ha intentado de las construcciones como lugares erigidos. Esta medida del hombre con los lugares y a través de lugares, con espacios, se fundamenta en el habitar. Las construcciones erigidas, como los puentes, tienen la posibilidad de generar lugares que son un cobijo a la Cuaternidad “o, como dice la misma palabra, un Huis, una casa. Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre”.³¹⁹ De esta forma, la famosa frase de Heidegger “el lenguaje es la casa del ser” hace referencia a estas instancias del habitar humano. Ya aparece en esa frase la propuesta del lenguaje como una construcción erigida para coligar a los cuatro elementos de la Cuaternidad y con ello, permitir habitar al ser y llegar a construir: “La esencia del construir es el dejar habitar. La cumplimentación de la esencia del construir es el erigir lugares por medio del

³¹⁹ Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, op. cit., p. 139.

ensamblamiento de sus espacios. *Sólo si somos capaces de habitar podemos construir*".³²⁰ Como un ejemplo de una forma de habitar, Heidegger construye una pequeña cabaña en la Selva Negra, una donde ocurre un habitar respetuoso de la esencia, una casa que protege de las inclemencias del cielo, asimila los productos de la tierra, genera lugares para la muerte y para la relación con los divinos, mostrando así un habitar que fue capaz de construir. Con este ejemplo pone de manifiesto cómo el pensar auténtico, al que se refiere en profundidad en su conferencia *¿Qué quiere decir pensar?* (1952), lleva a la esencia humana hacia lo inmemorial, hacia lo básico para los humanos. Asimismo, esto se relaciona directamente con el pensar poético, en donde el ser habla a través del poema. Esta es la razón por la cual construir y pensar son siempre ineludibles para el habitar humano. Y en este punto Heidegger pregunta a sus lectores: "¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar?"³²¹

Difícil responder esta pregunta. En nuestro tiempo el habitar ha dejado de ser un respetuoso integrarse con los elementos de la Cuaternidad, pues el afán de dominio de los elementos materiales ha alterado el equilibrio ecológico generado por millones de años de devenir del planeta Tierra. Actualmente nuestro habitar es totalmente impropio. Hemos roto las relaciones esenciales entre cielo y tierra, divinos y mortales. Ahora pareciera que el lugar de los divinos ha sido ocupado por la ciencia. El cielo y la tierra no son respetados en su esencia y por todos lados se les ha dañado contaminándolos.

En consecuencia, para Heidegger, la más seria amenaza para los humanos está en no considerar sus propias limitaciones como mortales; la peor penuria del habitar no es la falta de vivienda sino el olvido de lo que significa habitar:

Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, la auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de

³²⁰ Op. cit., pp. 140-141.

³²¹ Op. cit., p. 142.

viviendas [...]. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como *la* penuria? Sin embargo, así que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar.³²²

La frase “suelo natal” en este párrafo no se refiere a una dimensión espacial, sino tiene un sentido ontológico: Heidegger sostiene en su *Analítica Existencial* que el ser ahí tiene que existir, sin fundamento, en la apertura vital. De esta manera, la falta de suelo natal podría considerarse esa carencia ontológica fundamental de arraigo. Si se está desarraigado por la carencia de fundamento, entonces, citando nuevamente a Dreyfus: “esta condición del hombre es de un desarraigo tan radical que todos los humanos sentimos profundamente nuestra desazón o perturbación (*unheimlich*), es decir, tenemos la sensación de que jamás podremos sentirnos cómodos en este mundo”.³²³ Este profundo desarraigo del ser ahí, de los mortales, como los presenta Heidegger en este ensayo, está apareciendo en la parte final del ensayo. El habitar humano tiene que reconocer esta falta de arraigo, de fundamentación y, partiendo de ahí, replantearse su condición de mortal con respecto a los otros elementos de la Cuaternidad. Cuando el ser humano escoge un fundamento, está privilegiando un fundamento sin fundamento. Pero si se asume el desarraigo, la penuria desaparece: “así que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria”, pues todo adquiere una nueva dimensión; al saber que todos los fundamentos son construcciones, en el sentido heideggeriano del término, entonces la penuria desaparece, pues la angustia y desesperación

³²² Op. cit, p. 142.

³²³ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, MIT Press, 1991, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996, p. 41.

son los acompañantes de la búsqueda del fundamento permanente, eterno. La peor penuria es la ausencia de penuria.

El reconocer la necesidad humana de erigir construcciones que le permitan habitar, libera al *Dasein* de esa angustia por encontrar un suelo firme eterno. De esta forma, el ensayo *Construir, habitar, pensar* nos remite a todas las construcciones humanas, como cosas que coligan a la Cuaternidad –cielo y tierra, divinos y mortales- y nos permiten habitar.

En este sentido, el pensamiento mítico, el pensamiento poético, son construcciones en el sentido heideggeriano, son cosas como el puente, que permite el habitar, que genera espacios por donde transitan los humanos.

En la obra *Superación de la Metafísica*, (1946), publicada en el mismo libro de *Conferencias y artículos*, Heidegger también habla de la auténtica penuria:

El dolor, del que hay primero que hacer la experiencia y cuyo desgarramiento hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías.

La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en que esencia la verdad.³²⁴

Si unimos las dos referencias sobre la auténtica penuria mencionadas anteriormente, podemos darnos cuenta de que la falta de suelo natal a la que hace referencia Heidegger, está relacionada con el deseo de certeza en cuanto a la esencia de verdad, la cual ha condenado al ser humano a ser un ente, como materia prima al servicio de la voluntad de voluntad de la época en que nos ha tocado vivir. Por tal razón, el aproximarnos al construir que poetiza, y que no puede sino asumir la carencia de suelo natal, nos permite tomar distancia de la penuria.

³²⁴ Martin Heidegger, *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 81.

4.2 Poetizar: construir inaugural. (1951)

Siguiendo esta misma línea de ideas, en su ensayo *...Poéticamente habita el hombre...*,³²⁵ publicado en 1951, Heidegger utiliza como base del desarrollo de su argumentación la exégesis de un poema de Hölderlin -como es su costumbre al estructurar argumentos que pretenden alejarse de la lógica tradicional- para expresar la relación entre lo humano y lo divino, así como profundizar en la elaboración de aquellas preguntas que dejó sin respuesta desde la publicación de *Ser y tiempo*, alrededor del lenguaje.³²⁶

Dicho ensayo empieza preguntándose de donde nos viene a los humanos el conocimiento sobre la esencia del habitar y el poetizar:

Ahora bien, ¿de dónde nosotros, los humanos, tenemos noticia sobre la esencia del habitar y del poetizar? ¿De dónde es que el hombre toma la interpelación de llegar hasta la esencia de una cosa? El hombre sólo puede tomar esta interpelación de allí de donde él la recibe. La recibe de la exhortación del lenguaje. Ciertamente, sólo cuando presta atención, y mientras presta atención, a la esencia propia del lenguaje.³²⁷

El cuestionamiento acerca del origen de nuestro afán de encontrar la esencia de una cosa, de acuerdo con Heidegger, nos viene del lenguaje mismo, el lenguaje interpela al hombre y el hombre a su vez interpela a la cosa que tiene enfrente. Aquí Heidegger está radicalizando su posición sobre el lenguaje. Cada vez, desgraciadamente, es más difícil encontrar ese oído atento a la interpelación del lenguaje, pues el vivir contemporáneo, en donde los medios

³²⁵ Martin Heidegger, *...Poéticamente habita el Hombre...*, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 163-179.

³²⁶ En el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*, como ya se mencionó en este trabajo, Heidegger se pregunta: “En definitiva, la investigación filosófica deberá decidirse de una vez por todas a preguntar cuál es el modo de ser que le conviene al lenguaje. ¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguna de las dos cosas?”, op. cit., pp. 184-185.

³²⁷ Martin Heidegger, *...Poéticamente habita el Hombre...*, op. cit., p. 165.

masivos de comunicación han roto las dimensiones humanas y sólo ponen atención a las habladorías³²⁸ y las escribidurías³²⁹ criticadas por Heidegger ya en *Ser y tiempo*, hacen cada vez más difícil atenderla:

Pero mientras tanto, a la vez incontrolada y diestra, por el globo terráqueo se desata una carrera desbocada de palabras habladas, escritas y emitidas por los medios de comunicación. El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre. Cuando esta relación de señorío se invierte, el hombre cae en extrañas maquinaciones.³³⁰

El lenguaje, como todo lo que nos rodea, se ha objetivizado, instrumentalizado. Por eso resulta tan difícil oír la propuesta heideggeriana: “El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre”. Para estar totalmente de acuerdo con Heidegger basta nada más recordar la forma en que todos los seres humanos reciben una primera “identidad”. Poco o nada hacemos cuando recibimos nuestro primer nombre. Las generaciones se encadenan y los nombres de los nuevos seres ahí se alimentan del acervo ancestral. Ese acervo recibe ya al hombre, y ese acervo constituye la fuente “que es señor del hombre”. Quizás pudiéramos cambiar esa primera designación que se nos da al nacer a través de un papel emitido por alguna autoridad notarial, pero el hacerlo también constituye una apropiación instrumental del lenguaje, que ni

³²⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Chile, pp. 290-291, “Por medio del comprender el Dasein “sabe” lo que pasa con él mismo, y lo sabe en la medida en que se ha proyectado hacia posibilidades de sí mismo, o bien –sumiéndose en el uno- se las ha dejado presentar por el estado interpretativo público...Perdido en lo público del uno y en su habladoría, el Dasein, al escuchar al uno mismo, desoye su propio sí mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha del Uno.. ..Si éste se aturde en el “bullicio” y la equivocidad de la siempre “nueva habladoría cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa y inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad. Aquello que da a entender llamando de esta manera es la conciencia.”

³²⁹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, op. cit., p. 188. Dice: “Lo hablado por el habla traza círculos cada vez más anchos y toma carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladorías. Y por cierto que éstas no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas, a las “escribidurías”.”

³³⁰ Martin Heidegger, *...Poéticamente habita el hombre...*, op. cit., p. 165.

aún así se deja dominar. Seguramente esta acción de autodesignación traería un sinnúmero de problemas que se tendrían que enfrentar con una actitud de dominio sobre el lenguaje. Este aspecto de tratar de dominar al lenguaje tiene un gran número de posibles ejemplos, pues la acción de dar nombre a los seres y las cosas del mundo ha sido incluso un ámbito en donde la autointerpretación humana tiene su máxima expresión. El afán de dominio del mundo mediante el lenguaje está plasmado incluso en la Biblia. Cuando en el antiguo testamento, Dios expulsa a Eva y a Adán del paraíso, le otorga a este último el don de nombrar. Esta autointerpretación como beneficiario de un don divino expresa claramente el afán humano de dominar a las cosas mediante esta acción. En otras religiones incluso se propone el renacer y ser otra persona con otro nombre como parte de los ritos de iniciación. Continúa Heidegger su argumentación sobre este nombrar, el cual no es sino una absurda pretensión de dominio sobre el lenguaje:

El lenguaje se convierte en medio de expresión. En tanto que expresión, el lenguaje puede descender a mero medio de presión. Que incluso en este uso del lenguaje se cuide la manera de hablar esta bien. Sólo que esto, a pesar de todo, no nos servirá nunca para salir de esta inversión de relación de dominio entre el lenguaje y el hombre. Pues en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-responde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos llevar al lenguaje, el lenguaje es la primera de todas. El lenguaje es lo primero, y también lo último, que con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa.³³¹

La seña que nos hace el lenguaje para llevarnos a la esencia de las cosas, es una complicidad, algo que nos invita a seguirle el juego, a llevar a cabo una acción comprometida que tiende un lazo entre el ser ahí y las cosas, poniéndolos en contacto con esa buscada esencia, acción a la que nos exhorta. Heidegger insiste en estas frases, con la imagen del guiño que nos hace el

³³¹ Op. cit., pp. 165-166.

lenguaje, de cómo él hace la exhortación, la interpelación, para establecer el lazo mencionado.

Y continúa Heidegger:

Sin embargo, esto no quiere decir nunca que el lenguaje, con el significado de cualquier palabra que cojamos, de un modo directo y definitivo, como si se tratara de un objeto listo para ser usado, nos suministre la esencia transparente de la cosa, directa y definitivamente, como si de un objeto de uso se tratara.³³²

Nos advierte el filósofo que esta acción no es tan sencilla como podría creerse. En realidad existen muchas trabas para que este enlace entre el ser ahí y las cosas del mundo tenga lugar, pues el lenguaje no es un instrumento que esté a la mano del humano. El guiño del lenguaje es una invitación a olvidar las reglas instrumentales, a romper las metáforas gastadas que se han vuelto convenciones, a liberarlo de las reglas gramaticales. Es por eso que Heidegger percibe en donde el lenguaje surge, la exhortación que nos hace a inaugurar un nuevo decir:

Pero el corresponder en el que el hombre propiamente escucha la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Cuando más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo en vistas a su corrección o incorrección.³³³

En el hablar poético “*rompe amarras el cuerpo*”,³³⁴ siguiendo a Octavio Paz en *Piedra de Sol*, quien expresaba de muchas maneras esta tensión esencial, este guiño que ofrece el lenguaje al hombre. A través del lenguaje poético, la exhortación del lenguaje a encontrar la esencia de la cosa se hace posible. Se fracturan las estructuras fijas, establecidas, enmohecidas, se hace evidente el sin fundamento. La vida humana explota en sus múltiples e infinitas posibilidades a través del decir poético. Esta apertura vital nos deja sin fundamento instrumental, sin reglas preestablecidas, sin nuestras habladurías ni escribidurías cotidianas, pero también nos brinda

³³² Op. cit., p. 166.

³³³ Ibidem.

³³⁴ Octavio paz, *Obra poética I (1935-1970)*, Tomo 11, Fondo de Cultura Económica, México, p. 229.

una explosión de posibles formas diferentes de ser, nos brinda libertad. Es por eso que pocos humanos se atreven a estar conscientemente en esa apertura del mundo, entendido como horizonte de inteligibilidad, a donde el guiño del lenguaje convoca. Es esa difícil situación existencial, en donde, el lenguaje que nos acoge cuando nacemos, nos hace, por su exhortación, abandonar el suelo firme y aventurarnos a lo desconocido, a lo sagrado:

Sólo en la zona de la mera fatiga se esfuerza el hombre por tener “méritos”. Allí se los procura en gran cantidad. Pero al mismo tiempo al hombre le está permitido, en esta zona, desde ella, a través de ella, mirar hacia arriba, a los celestes. Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba, hasta el cielo, y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el entre de cielo y tierra. Este entre está asignado como medida al habitar del hombre. A esta medida transversal, asignada al hombre, entre cielo y tierra la llamaremos ahora dimensión.³³⁵

La apertura vital a la que nos exhorta el lenguaje tiende puentes, uno de ellos a la cosa y otro, a la búsqueda de nuestro más propio poder ser, nuestra finitud.³³⁶ De esta forma, ese estar entre la tierra y el cielo, esa medida, es la verdadera medida humana. Los mortales, los finitos, tenemos que confrontarnos con lo imaginado no finito, con lo que nosotros no somos. Esa es nuestra medida, la distancia con lo que no somos. Continúa Heidegger:

La esencia de la dimensión es la asignación de medida del entre, una asignación despejada y por ello medible de un cabo al otro: del hacia arriba, hacia el cielo, y del hacia abajo, hacia la tierra....Ella es “la medida” con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de ser en la medida de su esencia.³³⁷

El habitar del ser ahí contiene la relación con lo infinito, lo divino, lo eterno, y lo hace comprender su irremediable finitud. Ahí, en la comprensión de la apertura entre lo divino y lo humano, el habitar, el aceptar el exhorto del lenguaje a enlazarse con la esencia de las cosas y

³³⁵ Martin Heidegger, *..Poéticamente habita el hombre ...*, op. cit., pp. 169-170.

³³⁶ Cabe recordar que en *Ser y Tiempo* Heidegger estableció que la angustia era lo que podía acallar las habladurías del uno, del estado de interpretado público, y provocar la apertura. En ella el Dasein tiene la posibilidad de enfrentar su propia finitud y poder ser uno consigo mismo, por un instante, en el que puede vislumbrar la propia muerte, op. cit., pp. 202-209.

³³⁷ Op. cit., p. 170.

con su propia esencia, el lenguaje brinda al hombre la posibilidad del hablar poéticamente. Y esa medida le permite ligar el habitar con el poetizar:

El medir de la esencia del hombre en relación con la dimensión asignada a él como medida lleva el habitar a su esquema fundamental. El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la cual él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar. Poetizar es medir.³³⁸

Así, poetizar es medir en el sentido inmortal-mortal. La apertura del lenguaje, el resquebrajamiento de las normas gramaticales, y su juego, generan nuevas relaciones que tienden puentes a las cosas y construyen un mundo, entendido como horizonte de comprensión de los mortales. Perdidos como estamos en un sin fin de habladurías, no es fácil encontrar palabras que nos retornen a un mundo no instrumental. Por esta razón, Heidegger destaca: “Pero prestar atención sólo podemos prestar atención a pocas cosas. Por esto basta con que prestemos atención a la palabra propia del poeta”.³³⁹ Si se ha perdido el rumbo, si la medida del habitar entre cielo y tierra no se conoce, podríamos concentrarnos solamente en lo que el lenguaje expresado por los poetas nos ofrece, y así, aproximarnos a la apertura que ellos han logrado abrir en la trama del lenguaje. Ese decir de los poetas tiene un valor muy diferente al decir de los otros seres humanos. El reconocer la irremediable distancia, la medida infinita, entre lo divino y lo humano siempre ha sido tarea de los poetas. Ellos son seres que soportan ubicarse en ese desarraigo y crear desde ahí un mundo, entendido como construcción en sentido heideggeriano. Cobijan ahí la desmesura de lo no percibido anteriormente, de las cosas sin palabras para ser nombradas a las que sólo lo poético puede aproximarnos. Los nuevos mundos, las nuevas cosas nunca antes dichas, nunca antes percibidas, sólo nos pueden advenir a través de los poetas que nombran lo innombrado aún.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Martin Heidegger, ... *Poéticamente habita el hombre* ..., op. cit., p. 171

La desmesura de la apertura de la existencia, de la fisura en la casa instrumentada del lenguaje cotidiano, del abandono del estado de interpretado,³⁴⁰ corresponden a la medida del habitar poético. El juego de medida-desmesura, de tensión vital en la apertura originada por la angustia que la provocó, sólo pueden resistirlo los grandes poetas. Esa es la razón por la que Heidegger nos dice que sólo atendamos a su llamado. El resto, las habladurías, no son esenciales para los humanos y sólo los pierden en el laberinto contemporáneo en el que todos hablan al mismo tiempo. Los poetas nos acercan a la medida del habitar humano esencial; desde ahí, logran revelar lo insondable de la condición humana:

La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado *en tanto que* tal por medio del cielo. El aparecer del dios por medio del cielo consiste en un desvelar que deja ver aquello que se oculta pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento sino sólo cobijando lo oculto en su ocultarse. De este modo el dios desconocido aparece como el desconocido por medio de la revelabilidad del cielo. Este aparecer es la medida con la que el hombre se mide.³⁴¹

Las figuras de los Dioses nos remiten a lo sagrado, a lo inalcanzable que nunca podremos develar. Aún hoy día, cuando podemos obtener representaciones instrumentales de los confines del universo, lo sagrado prevalece. Esas representaciones instrumentales no develan lo sagrado. Esa es la medida que limita a lo humano, el inconmensurable misterio que lo rebasa inexorablemente y constituye lo imposible de ser aún pensado:

Extraña medida, turbadora medida; esto es lo que parece al modo habitual de representar de los mortales, incómoda para el barato entenderlo todo del opinar de todos los días, un opinar al que le gusta afirmarse como la medida que dirige todo pensar y todo meditar.³⁴²

³⁴⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, op. cit., pp. 188-189. Dice: “En el ser ahí se ha implantado en cada caso ya este “estado de interpretado” de las habladurías. Mucho lo sabemos inmediatamente sólo de este modo; no poco, jamás se alza por encima de semejante comprensión del término medio. El “ser ahí” no logra sustraerse jamás a ese cotidiano “estado de interpretado” dentro del cual se desarrolla inmediatamente”.

³⁴¹ Martin Heidegger, *...Poéticamente habita el hombre...*, op. cit., 172.

³⁴² *Ibidem*.

Esta medida está fuera de lo habitual del cotidiano transcurrir. No estamos preparados para aceptarnos dentro de esa turbadora medida. Ahí los seres humanos nos sentimos desarraigados. Por eso preferimos las habladurías que nos tranquilizan, que nos brindan la posibilidad de utilizar al lenguaje como un instrumento para dominar las cosas que nos rodean, aunque sólo sea de forma ilusoria. Continúa Heidegger:

Extraña medida para el modo de representación corriente, y en especial para todo representar que sea sólo científico; en ningún caso un bastón o una vara de la que podamos echar mano; pero en verdad más fácil de manejar que éstos, siempre que nuestras manos no agarren sino que estén dirigidas por ademanes que correspondan a esta medida, que es aquí lo que hay que tomar. Esto acontece en un tomar que nunca arrebatada para sí la medida sino que la toma de un percibir concentrado que no es otra cosa que un estar a la escucha.³⁴³

Estar a la escucha de los poetas, de la exhortación del lenguaje, para percibir en forma concentrada, sólo así podremos obtener la medida del habitar humano. Acostumbrados al uso instrumental del lenguaje resulta realmente extraña esta exhortación a escuchar, a estar atentos, a permanecer alertas en la apertura para recibir lo diferente, lo que aún está por ser nombrado. Sólo así podremos participar de lo que Ricoeur³⁴⁴ ha denominado como la “metáfora viva”, ese nombrar por primera vez una nueva experiencia vital: “sólo las metáforas auténticas, las metáforas vivas, son al mismo tiempo acontecimiento y sentido”. Esa es la extraña medida a la que hace referencia Heidegger, la medida del escuchar lo que está más allá y que resulta algo misterioso y difícil de aprehender. Se pregunta Heidegger:

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, p. 135. Nos dice el autor: “En el enunciado metafórico ya no hablaremos más de metáfora como palabra sino como frase, la acción contextual crea una nueva significación que tiene el estatuto de acontecimiento puesto que existe sólo en ese contexto. Pero al mismo tiempo podemos identificarla sin dificultad, ya que su construcción puede repetirse; así, la innovación de una significación emergente puede ser tomada por una creación lingüística. Si una parte influyente de la comunidad lingüística la adopta, puede convertirse en una significación usual y pasa a formar parte de la polisemia de las entidades léxicas, contribuyendo así a la historia del lenguaje como lengua, código o sistema. Pero en este último estadio, cuando la impresión de sentido que llamamos metáfora se une al cambio de sentido que aumenta la polisemia, la metáfora ya no es metáfora viva, sino, muerta. Sólo las metáforas auténticas, las metáforas vivas, son al mismo tiempo acontecimiento y sentido”.

¿Sabemos ahora lo que para Hölderlin es “lo poético”? Sí y no. Sí, [...] es decir, como un medir especial, distinto de los demás. No en tanto que el poetizar como sacar medida de aquella extraña manera es algo que se hace cada vez más misterioso. Y así es como tiene que seguir siendo si es que estamos dispuestos a residir (a mantenernos abiertos) en la región esencial de la poesía.³⁴⁵

Es en la medida del poema donde se expresa lo misterioso, lo inasequible, lo sagrado y ello permite al hombre habitar en su esencia:

Pero el poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural. El poetizar es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar.

[..]

El poetizar construye la esencia del habitar. Poetizar y habitar no sólo no se excluyen. No, poetizar y habitar, exigiéndose alternativamente el uno al otro, se pertenecen el uno al otro. “....Poéticamente habita el hombre...”³⁴⁶

Esa experiencia, desgraciadamente, es casi imposible en nuestro mundo donde privan las habladorías y las escribidurías. En el construir inaugural, poetizar y habitar se corresponden. Este habitar poéticamente implica no ejercer dominio instrumental sobre el lenguaje, ni pretender establecer relaciones unívocas con los referentes de las palabras. Sólo abandonando lo conocido, lo seguro, es posible el advenir a lo inaugural. Desde luego que no resulta sencillo llegar a esa apertura, a la posibilidad del construir inaugural de un horizonte de inteligibilidad. Se pregunta Heidegger como vivimos actualmente con respecto a esta medida del hombre con lo divino:

¿Habitamos nosotros poéticamente? Probablemente habitamos de un modo absolutamente impoético...De este modo podría ser que nuestro habitar impoético, su incapacidad para tomar medida, viniera de la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular.³⁴⁷

Cada día resulta más difícil habitar poéticamente. Las habladorías y las escriturías todo lo inundan. La explosión de las capacidades tecnocientíficas de los seres humanos nos

³⁴⁵ Martin Heidegger, ... *Poéticamente habita el hombre* ..., op. cit., p. 173.

³⁴⁶ Op. cit., p. 176.

³⁴⁷ Op. cit., pp. 176-177.

apabullan. ¿Podremos detener esa inundación, esa abundancia del lenguaje en su uso instrumental? Difícilmente podemos poner barreras para eliminar el vivir impoético en el que estamos inmersos; sin embargo, Heidegger nos orienta para lograrlo; y para ello es menester la serenidad (*Gelassenheit*) dispuesta al advenimiento de la gracia. La medida entre el cielo y la tierra, el habitar poéticamente del hombre, sólo podrá tomarse si, mediante la gracia, nos ponemos junto al corazón de lo divino. Difícil de interpretar el cierre poético de este ensayo:

Mientras dura este advenimiento de la gracia, mientras ocurre esto, logra el hombre medirse con la divinidad. Si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema, “la vida del hombre” es una “vida que habita”.³⁴⁸

Podemos vivir la vida sin llegar nunca a ese estado en donde respetemos a las cosas, comprendamos nuestra esencia morando en la apertura y aceptando nuestra finitud. El hermético cierre de este ensayo posiblemente esté relacionado con la vida de los grandes místicos. Quizás desde ahí, desde la perspectiva de re-ligarnos con la gracia, con lo sagrado insondable, podamos superar o interpretar el desarraigo de este impoético vivir contemporáneo.

Resulta imposible ofrecer una interpretación única sobre el sentido de las frases finales del ensayo, sobre todo tomando en cuenta que Heidegger consideró, particularmente en algunas etapas del desarrollo de su obra, que la Filosofía y la Teología eran campos del saber totalmente desvinculados, como podemos leer en su obra *Introducción a la Metafísica*.³⁴⁹ Sin embargo, y con esto cerramos este apartado, Mauricio Beuchot, quien a su vez cita a Ramón Xirau, nos ofrece otra lectura posible:

³⁴⁸ Ibidem.

³⁴⁹ Sobre el tema de hacer preguntas fundamentales para los seres humanos y seguir siendo un creyente de las escrituras bíblicas Heidegger hace una disertación en *Introducción a la Metafísica*, Trad. de Ángela Ackermann Pilári, Gedisa, España, 1997, primera edición en alemán 1953, pp. 16 y 17.

La filosofía, sin duda, pretende probar; la poesía pretende mostrar. ... la poesía y la filosofía pueden coincidir cuando remiten a aquellos problemas vitales que todo gran poeta y todo gran filósofo intentan descifrar. La filosofía es, también, creación poética; la poesía cuando lo es de veras, no puede dejar de ser visión del mundo. En la filosofía como en la poesía está el hombre presente: del nacimiento a la muerte. En una y otra se conjugan los lenguajes: el de los conceptos, el del amor, el de la emoción –que no hay que pensar irracional-, el de la imagen. ¿Por qué? Acaso porque la filosofía –quiero decir, la metafísica- y la poesía son dos formas de una expresión más alta: la expresión religiosa.³⁵⁰

Así, vemos que distintos autores llegan a una misma posible respuesta cuando tratan de dilucidar el origen de nuestra relación con la poesía y el ser.

4.3 La memoria y lo que esta por ser pensado como fuente del poetizar.

La conferencia *¿Qué quiere decir pensar?*³⁵¹ fue pronunciada en 1952 por Heidegger. El tema fundamental del escrito gira alrededor de lo que para la filosofía occidental ha sido la pregunta por el ser del ente. Heidegger concluye que no pensamos, o lo hacemos muy poco y no del modo propio:

En la medida en que percibimos el ente en su ser, en la medida en que –para decirlo en lenguaje moderno- representamos los objetos en su objetualidad, estamos ya pensando. De esta manera estamos pensando ya desde hace tiempo. Sin embargo, a pesar de esto, todavía no estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia.

El provenir esencial del ser del ente no está pensado. Lo que propiamente está por pensar queda reservado. Todavía no se ha convertido en digno de ser pensado por nosotros. Por esto nuestro pensar aún no ha llegado propiamente a su elemento. Todavía no pensamos de un modo propio. Por esto nos *preguntamos*: ¿qué quiere decir pensar?³⁵²

³⁵⁰ Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento*, Joaquín Mortiz, México, 1978, pp. 140-141. Citado en Mauricio Beuchot, *El ser y la poesía*, op.cit., p. 130.

³⁵¹ Luis Tamayo nos propone una diferente traducción para el título de este texto:
¿Qué es lo que vale la pena pensar?, o bien,
¿Qué es lo que nos llama ahora a pensar?

³⁵² Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, *Conferencias y Artículos*, op. cit., p. 125.

En este ensayo Heidegger critica abiertamente la forma impropia que tenemos de pensar: “*no estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia*”. Aprender a pensar de otra manera y no sólo mediante la presencia de lo pensado o de lo representado, constituye la invitación que formula Heidegger a los que se interesan por leer su ensayo.³⁵³ Y eso precisamente le ocurre a la ciencia, a la cual Heidegger cuestiona desde *Ser y tiempo*³⁵⁴ y de la que llegará a afirmar: “la ciencia no piensa”.³⁵⁵

Asimismo, Heidegger citó en *La pregunta por la Técnica*³⁵⁶ algunas de las ideas del físico teórico Heisenberg, quién desarrolló el principio de incertidumbre que lleva su nombre,

³⁵³ Sobre este texto Mauricio Beuchot nos comenta: “En él habla de de los orígenes místico-poéticos del pensar, no sólo como conocer, sino como dirigir el pensamiento hacia el ser, conservar su recuerdo en la manifestación que de él hace el ente, agradecerlo como un don que se recibe, y tener hacia él una profunda devoción.” Mauricio Beuchot, *et al*, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, op. cit., p. 91.

³⁵⁴ Sobre la ciencia nos dice Heidegger en *Ser y tiempo*: “El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación.

La propia *matemática*, que es aparentemente la ciencia más rigurosa y más sólidamente construida, ha experimentado una “crisis de fundamentos”. La disputa entre el formalismo y el intuicionismo gira en torno a la obtención y aseguramiento de la forma primaria de acceso a lo que debe ser objeto de esta ciencia. La teoría de la relatividad en la *física* nace de la tendencia de sacar a luz en su carácter propio y “en sí” la textura de la naturaleza misma. Como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma procura preservar la inmutabilidad de las leyes del movimiento mediante la determinación de todas las relatividades, y de esta manera se enfrenta a la pregunta por la estructura de su propia región esencial, es decir, al problema de la materia”. Trad. Jorge Eduardo Rivera, op. cit., pp. 30-31.

³⁵⁵ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, op. cit., p. 117. La cita completa es: “lo dicho hasta ahora, y toda la dilucidación que sigue, no tiene nada que ver con la ciencia, y ello precisamente cuando la dilucidación podría ser un pensar. El fundamento de este estado de cosas está en que la ciencia no piensa. No piensa porque, según el modo de su proceder y de los medios de los que se vale, no puede pensar nunca; pensar, según el modo de los pensadores. El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* no es una carencia sino una ventaja”.

³⁵⁶ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, traducción de Oscar Terán, en *Revista Espacios*, Centro de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de Puebla, año uno, número tres, p. 62. Nos dice Heidegger, haciendo referencia al físico Heisenberg, quien contribuyó de manera importante al desarrollo de la física en esos años:

“Si la física moderna tiene que acomodarse en medida creciente al hecho de que su dominio de representación permanezca inintuible [unanschaulich], ese renunciamento no le es dictado por ninguna comisión de investigadores. [...] La causalidad parece replegarse y no ser más que una notificación provocada de “fondos fijos” que deben ser asegurados o bien simultáneamente o bien unos después de otros. A esto correspondería el

asociando a sucesos probabilísticos, es decir, inciertos, no seguros, la estructura atómica de la materia, que resultó fundamental para comprender y desarrollar el funcionamiento de la reacción en cadena utilizada en la bomba nuclear. La Física Cuántica y su catastrófica comprobación tecnológica representan un reto a la argumentación lógica tradicional, pues su conocimiento es lejano al sentido común humano. Sin embargo, el dominio y planificación mediante la técnica, llevó a estos conocimientos científicos, que requerían nuevos caminos para hacerse evidentes, a ser terriblemente destructivos al utilizarse para el ejercicio de la voluntad de voluntad denunciada por Heidegger en su ensayo *Superación de la Metafísica*.³⁵⁷

Asimismo, para Heidegger el proceder de la ciencia no es un pensar propio: “Lo que se pretende expresar con respecto al pensar no tiene nada que ver con la ciencia pues su manera de encontrar conocimiento verdadero con base en argumentaciones sobre objetos no constituye la manera de pensar propia del ser humano”.³⁵⁸

Pero eso no evita que se pueda establecer un vínculo fructífero con la ciencia, a condición de que se reconozca la diferencia inconmensurable con el pensar: “Ahora bien, la relación entre la ciencia y el pensar sólo es auténtica y fructífera si el abismo que hay entre las

proceso de la moderación creciente de pretensiones, tal como lo ha expuesto de manera penetrante la conferencia de Heisenberg (W. Heisenberg, “Das Naturbild in der heutigen Physik”, en *Die Künste in technischen Zeitalter*, Munich, 1954, pp. 43 y ss.)”.

³⁵⁷ Martin Heidegger, *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 86. La cita en donde analiza el despliegue del movimiento circular de la voluntad de voluntad es:

“Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Donde quiera que falte ente –y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta– la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el “recambio” y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total “sin fisuras” del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser “ella misma” como “sujeto” de todo. [...] Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo. “Dirigentes natos” son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del Ser.”

³⁵⁸ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, Op. cit., p. 117. Añade: “Esa forma de trabajar de la ciencia le brinda la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en ella”.

ciencias y el pensar se hace visible, y además como un abismo sobre el que no se puede tender ningún puente”.³⁵⁹

Las aproximaciones científicas a los objetos siempre tienen el afán de dominio instrumental³⁶⁰ de la realidad, mientras que el auténtico pensar busca religarse con algo que incluso no cuenta con palabras para ser nombrado. ¿Cómo representar y demostrar lo que aún está por ser pensado, aquello que se nos escapa apenas esbozado? Los métodos de demostración lógica tradicionales no nos sirven para demostrar nada, ni mostrar nada de lo que quiere decir pensar de un modo propio, pues: “El lugar al que éste nos lleva no es sólo el otro lado sino una localidad completamente distinta. Lo que se abre con ella no se deja nunca demostrar, si demostrar significa esto: deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones”.³⁶¹

El ser humano sólo puede señalar eso que se le escapa al tratar de pensar. No lo puede a-prehender, pero lo puede señalar, aunque no cuente con las palabras para nombrarlo, pues al

³⁵⁹ Ibidem. Añade: “Desde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo el salto”.

³⁶⁰ Como se menciono en el primer capítulo, en donde se bosquejó un marco de referencia de los principales hitos en el pensar heideggeriano, en su conferencia “*La época de la imagen del mundo*” de 1936, Heidegger ya planteaba serias críticas a nuestra época, quizás refiriéndose concretamente a lo que pasaba en esos años dentro de Alemania: “Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imagen.

Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad. El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar en ello mientras se empeña en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico”. Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 78.

³⁶¹ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, op. cit., p. 117. Añade: “Aquel que a lo que sólo se manifiesta en tanto que aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo, aquel que esto sólo lo quiere demostrar y sólo lo quiere ver demostrado, éste en modo alguno juzgará según un módulo superior y riguroso de saber. Sólo *calcula* con un módulo, y además con un módulo inadecuado”.

nombrarlo ya se le está representando, y por lo tanto se está haciendo presente mediante el lenguaje. Sin embargo, las posibilidades humanas de pensar lo aún ni siquiera vislumbrado, las nuevas concepciones de mundos posibles, sólo se dejan entrever cuando aún el lenguaje para ello no acontece. El hombre balbucea para pensar eso que sólo puede señalar: “Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que ... *da* que pensar al hombre. ... franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas pocas cosas además raras veces”.³⁶²

Romper los límites marcados por el lenguaje, vislumbrar lo que aún no se puede pensar ni representar, pareciera una tarea que supera la condición humana. Esta indicación de Heidegger para considerar las orillas del lenguaje, para acercarse hacia aquello que lo rebasa, que lo lleva a momentos en donde el pensamiento irrumpe hacia nuevos senderos a seguir, en donde se muestra la apertura del mundo constituido por el *Dasein*, resultan difíciles de comprender. Sin embargo, claramente Heidegger apunta a considerar como pensar propio a esos señalamientos hacia la frontera del lenguaje, en donde la creación poética³⁶³ es lo más esencial para el *Dasein*:

Lo por-pensar le da la espalda al hombre. Se retira de él reservándose en relación con él. Pero lo reservado (*Vorenthalten*) nos está ya siempre pre-sentado. Lo que se retira según el modo del reservarse no desaparece. Pero ¿de qué modo podemos saber algo, aunque sea lo más mínimo, de aquello que se retira de esta manera? ¿Cómo podemos llegar siquiera a nombrarlo? Lo que se retira, rehúsa el advenimiento. Pero... retirarse no es lo

³⁶² Op. cit., p. 117-118.

³⁶³ Ya desde los años de 1936 y 1938 en que Heidegger escribió su obra *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, 1ª. Ed. Buenos aires, Biblos, 2003, Trad. Dina V. Picotti, p. 63) publicada hasta 1989, estaba planteando esta relación estrecha en lo que él denominó pensar inicial y creación poética, como podemos comprobar por la siguiente cita:

“¿Cuáles son los caminos y modos de presentación y comunicación del ensamble del pensar inicial? La primera configuración de conjunto del ensamble (la resonancia- El último dios) no puede sustraerse al peligro de ser leída, es decir, tomada en conocimiento, como un vasto “sistema”. El planteo de cuestiones singulares (origen de la obra de arte) tiene que renunciar a la regular inauguración y configuración de todo el ámbito del ensamble.

A ambos en complementación les queda siempre sólo un camino de emergencia. Pero, ¿hay otros caminos en época de indigencia? ¿Qué logro queda reservado aquí al poeta! Signos e imágenes pueden serle lo más íntimo, y la forma abarcable del “poema” es capaz cada vez de instalar en sí lo suyo esencial.

¿Pero cómo allí, donde el concepto quiere recorrer la necesidad y la pregunta sus vías?”.

mismo que nada. Retirada es aquí reserva y como tal ... acaecimiento propio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y que lo afecte.³⁶⁴

En esta cita Heidegger utiliza la palabra interpelación para referirse a eso que llamaría al pensar propio desde lo esencial al ser humano. Esa interpelación sólo puede surgir desde las márgenes del lenguaje que sirve para representar y esto la ubica por necesidad en el ámbito del decir poético. La interpelación nos atrae retirándose: “Lo que nos atrae ya ha concedido advenimiento. Cuando conseguimos estar en el tirón de la retirada, estamos ya en la línea que nos lleva a aquello que nos atrae retirándose”.³⁶⁵

La esencia del ser humano es ser uno que muestra algo que se resiste a ser representado, nombrado. Inquietante afirmación si meditamos en el afán de la tradición filosófica anterior a Heidegger de encontrar la esencia humana desde otra perspectiva totalmente diferente. Pero también desde el punto de vista de lo humano, pues ese sólo poder señalar lo que le da el tirón de la retirada³⁶⁶ lo coloca en una permanente imposibilidad de nombrar eso que lo tira desde siempre y que resulta más importante que cualquier presente que lo alcance. Como consecuencia de esta situación, en donde el humano no tiene con él eso que le tira desde siempre, se convierte en un portador de eso que le ata, en un señalamiento de eso que le jala, en un signo de eso que no está en él, pero que es fundamental para él desde siempre. Al estar siempre enlazado con eso hacia lo que está ligado se convierte en un

³⁶⁴ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, Conferencias y Artículos, op. cit., pp. 117-118.

³⁶⁵ Op. cit., p. 118.

³⁶⁶ Op. cit., p. 118. Añade: “Pero si nosotros, como aquellos que han sido atraídos así, estamos en la línea que nos lleva a ... aquello que tira de nosotros, entonces nuestra esencia está ya marcada por éste “en la línea que lleva a ..”. Como los que están marcados así, nosotros mismos señalamos a lo que se retira. Nosotros sólo somos nosotros mismos y sólo somos los que somos señalando lo que se retira. En tanto que el que muestra en esta dirección, el hombre es el que muestra. Y no es que el hombre sea primero hombre y luego, además, y tal vez de un modo ocasional, sea uno que muestra, sino que: arrastrado a lo que se retira, en la línea que lleva hacia éste y, con ello, mostrando en dirección a la retirada, es ante todo como el hombre es hombre. Su esencia descansa en ser uno que muestra”.

humano que muestra, que apunta hacia eso que le tira, el ser, con el cuál tiene una relación de copertenencia, de acuerdo con el pensar ontohistórico.

El ser humano es algo que muestra, es un signo y un buen ejemplo son nuestros nombres propios pues ellos siempre apuntan hacia lo inmemorial, a eso tan antiguo que no hay memoria de su comienzo. Al recibir sus apellidos, los hombres se convierten en un signo que los une a su familia, a sus antepasados. Mediante el lenguaje se establecen esas ligas simbólicas hacia lo inmemorial material que los constituye. Los apellidos son representaciones inmateriales que apuntan hacia nuestra stirpe. Para comunicar estas ideas Heidegger recurre a un esbozo de poema elaborado por Hölderlin y nos dice:

A lo que en sí, según su constitución más propia, es algo que señala, lo llamamos un signo. Arrastrando en la línea que lleva a lo que se retira, el hombre es un signo.

Sin embargo, como este signo señala hacia algo que se retira, este señalar no puede interpretar de un modo inmediato lo que se retira. De este modo este signo queda sin interpretación.

Hölderlin dice en un esbozo de himno:

*Un signo somos, sin interpretación
Sin dolor estamos nosotros y casi
Hemos perdido la lengua en lo extraño.*³⁶⁷

Uno de los títulos esbozados para este poema por Hölderlin era “*Mnemosyne*”, la memoria. Heidegger relaciona a la memoria humana con ese pensar propio, auténtico, y a éste, con el signo que es el humano. Ser un signo³⁶⁸ implica que contenemos en nosotros algo que está

³⁶⁷ Op. cit., pp. 118-119.

³⁶⁸ En *Ser y Tiempo* Heidegger define al signo de acuerdo a las siguientes características:

“Partiremos nuevamente del ser de lo a la mano, y ahora con el propósito de comprender más a fondo el fenómeno de la *remisión* misma. Con esta finalidad intentaremos el análisis ontológico de un útil en el que se pueden encontrar “remisiones” en múltiples sentidos. Este “útil” son los *signos*. Esta palabra sirve para nombrar diferentes cosas: no sólo las distintas *especies* de signos, sino también el propio ser-signo-de ..., puede formalizarse en un *género universal de la relación*, de tal manera que la estructura misma del signo nos dé un hilo conductor ontológico para una “caracterización” de todo ente en general.

...

La relación entre signo y remisión es triple: 1. El señalar, como posible concreción del para-qué de una utilidad, está fundado en la estructura pragmática en general, en el para-algo (remisión). 2. El señalar del signo pertenece,

ausente, algo con lo que estamos ligados, pero que está ahora ausente. La memoria, esa capacidad humana de recordar, de volver a vivir lo ya vivido, se convierte en nuestra principal característica, en esa inclinación mediante la cual nuestra esencia es interpelada, exhortada. Recurrir a la fuente inmemorial de lo ya vivido, de lo ausente pero que algún día fue, de la palabra ya dicha, se vuelve una oportunidad para volver a pensar lo que ya ha sido pensado, con lo que se constituye eso que nos puede acercar a lo que quiere decir pensar de forma propia:

El juego y la danza, el canto y el poema, pertenecen al seno de Mnemosyne, a la memoria. Es evidente que esta palabra es aquí el nombre de algo más que aquella facultad de la que habla la Psicología, la facultad de guardar lo pasado en la representación. La palabra memoria piensa en lo pensado.³⁶⁹

La memoria se constituye como una fuente inagotable de ideas, de palabras ya dichas, en donde lo que ha acontecido está siempre en posibilidad de volver a ser pensado, donde el advenir de lo sido adquiere plena vigencia.³⁷⁰ ¿Cómo podemos acceder a esas ideas que ya han sido, a ese pensar que ya tuvo un presente y ahora está en posibilidad de ser re-pensado? El humano tiene necesidad de desocultar el signo que él es, de develar el porqué de su existencia interrogante. Cuando el humano se libera del yugo de la razón lógica, de la demostración racional y se deja llevar por el juego, la danza, el canto y el poema, puede la memoria hacer la magia de revivir lo pensado ancestral, lo pensado inmemorial. Al jugar, al

como carácter pragmático de un ente a la mano, a una totalidad de útiles, a un contexto remisional. 3. El signo no sólo está a la mano con otros útiles, sino que en su estar a la mano el mundo circundante se hace cada vez explícitamente accesible a la circunspección. *El signo está ópticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundaneidad.* Aquí tiene sus raíces el carácter preferencial de este ente a la mano dentro del mundo circundante de la ocupación circunspectiva.” Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. Rivera, op. cit., pp. 98-104.

³⁶⁹ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, op. cit., pp. 119-120.

³⁷⁰ Esta idea también la podemos encontrar en Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, VI, p. 40, Revista de Occidente, Madrid, 1958. La cita es:
“El hombre hace que dentro de él, eso que fue, siga siendo en la forma de haberlo sido”.

acercarse a la libertad, al abrirse a nuevas experiencias vitales, el humano se aproxima al pensar propio en donde surge la poesía, como posibilidad de nombrar lo aún no dicho ni pensado:

Memoria como coligada conmemoración de lo que está por-pensar, es la fuente del poetizar. Según esto, la esencia de la poesía descansa en el pensar. ..Su decir se llama lo más antiguo, no sólo porque, según el cómputo del tiempo, es el primero sino porque, por su esencia, es, desde siempre y para siempre lo más digno de ser pensado.³⁷¹

Lo más digno de ser pensado para el humano se encuentra en la poesía, lo fundamental para el humano aún tiene que brotar del manantial del pensar propio de la poesía. El pensar poético del primer inicio en Grecia es aquello que se manifiesta con el temple de ánimo del asombro. La fuerza de las metáforas vivas se siente, se percibe. El poderío de lo inmemorial que se manifiesta a través de las metáforas vivas, aquellas que nombran el advenimiento de una nueva porción de mundo, sólo puede acontecer a través de la poesía. Sólo eso constituye lo más digno de ser pensado porque el humano está ahí en su esencia exhortado, interpelado.

Por otra parte, la frase “memoria como coligada conmemoración de lo que está por-pensar” en el sentido de la reunión en fraternidad con la naturaleza -con los árboles, los animales, las piedras-, con la religión como aquello con lo que algún día se estuvo unido y es posible re-ligarse, así como con “el advenir siendo sido” de lo que, a fuerza de haber ocurrido en el pasado, se ha olvidado y resulta inmemorial. Esos elementos de la existencia humana son los que nos “jalan desde lejos”, nos interpelan. Y también la relación ser-ser humano y los acontecimientos apropiadores, eventos significativos, que fueron constituyendo las distintas épocas históricas, así como el hecho de que seamos un “signo sin interpretación”:

¿No da bastante que pensar esto de que seamos un signo, y concretamente un signo sin interpretación? Quizás lo que Hölderlin dice en estas y en las siguientes palabras pertenece a aquello en lo que se nos muestra lo preocupante, al hecho de que todavía no pensemos. Pero el hecho de que todavía no pensemos, ¿descansa en el hecho de que

³⁷¹ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, Conferencias y Artículos, op. cit., p. 120.

seamos un signo sin interpretación y estemos sin dolor, o bien somos un signo sin interpretación y estamos sin dolor en la medida en que todavía no pensamos? Si fuera esto último, entonces el pensamiento sería aquello por medio de lo cual, y sólo por medio de lo cual, se les regalaría a los mortales el dolor y se le daría una interpretación al signo que los mortales son. Entonces un pensar así empezaría por trasladarnos a una interlocución con el poetizar del poeta, un poetizar cuyo decir, como ningún otro, busca su eco en el pensar.³⁷²

No podemos sino estar de acuerdo en que el ser humano es un signo sin interpretación por el hecho de no pensar. Al pensar, lo cual trae aparejado el dolor (por el sinsentido de la vida, la inexorable finitud y nuestras limitadas capacidades), puede ocurrir que los humanos interpretemos el signo que somos, un pensar, por cierto, que no es sin el poetizar.

A través del pensar propio se conecta el humano al dolor, y al lenguaje poético para expresar ese dolor.³⁷³ De tal suerte que quizás por eso no sea sencillo comprender lo que quiere decir pensar, pues si nos conecta directamente con lo que no puede ser nombrado, que es lo inmemorial, que conlleva dolor, lo más fácil es no pensar, perdernos en el mundo de las habladurías, el de las deducciones racionales y científicas para dominar la materia, para aprehenderla. Eso es más fácil que reconocer la finitud y tomar la medida de nuestra carencia de eternidad. Y este dolor que expresa Hölderlin, también lo expresa Rilke en *Las Elegías de Duino*, Octavio Paz en *Piedra de Sol*³⁷⁴ y todos los grandes poetas que se han atrevido a pensar de una manera propia, a encontrar en el poetizar metáforas vivas para nombrar lo aún innombrado, lo inmemorial, el amor. Lo inmemorial está ligado al amor. ¿Cómo podría ser de otra manera? El superar los instintos, el hablar, el tener dolor, el comprender la finitud, la

³⁷² Op. cit., pp. 120-121.

³⁷³ Heidegger había mencionado el dolor como una posibilidad de que el humano pudiera encontrar un camino para salir de la crisis contemporánea en *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 89, como se mencionó anteriormente. La cita es:
“¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?” [...] “*un acaecimiento propio que aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza*”.

³⁷⁴ *Piedra de Sol* es un largo poema de amor, en donde la forma, el número de versos, es igual al número de días en que el planeta Venus, símbolo del amor, se tarda en dar una vuelta completa alrededor del Sol.

soledad, la comunión, nos remiten, nos jala hacia lo inmemorial. La nostalgia por lo que fue, por lo que ha perdido presencia, pero que está en nuestra memoria, forma parte sustancial de eso que nos jala y nos constituye como seres humanos, eso que tememos, que rehuimos, el pensar propio, pues nos lleva al dolor.

Y el amor implica pensar lo más profundo: “Según esto, el amor se funda en el hecho de que hayamos pensado lo más profundo. Un haber-pensado como éste procede presumiblemente de aquella memoria en cuyo pensar descansa incluso el poetizar, y con él todo arte”.³⁷⁵

El arte es entonces el intento de concretizar ese amor que surge del más profundo pensar, de aquello a lo que apunta el signo que somos los humanos. La poesía, como arte privilegiado, brinda nueva existencia, a través de la lectura o de la exposición, a un pensar poetizante que fue. De esta forma, lo inmemorial, representado en el arte poético, adquiere nueva existencia, pues, de acuerdo con Gadamer:

...la representación o la ejecución de la poesía y de la música son algo esencial y en modo alguno accidental. Sólo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas. El estar ahí de lo que se representa a través de ellas. La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que tiene su ser en el representarse, se vuelve existente, en el caso de la reproducción, como manifestación autónoma y con relieve propio.³⁷⁶

Así, los poetas y demás creadores de objetos artísticos dejan huellas de su copertenencia con el ser, y nosotros, gracias a ellos entramos en contacto directo con su contenido.

Toda la disertación de Heidegger termina con un dramático cierre, en donde reconoce que todavía no sabemos, ni estamos cerca de saber qué quiere decir pensar. No estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia, es decir el tema del olvido del ser. Este olvido del ser es algo

³⁷⁵ Martin Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?*, Conferencias y Artículos, op. cit., op. cit., p. 122.

³⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 180-181.

inmemorial, que se ha olvidado de tan antiguo, pero que lo portamos, pues somos un signo de esto que ya fue pensado. Es por eso que Heidegger conmina a sus lectores a considerar a la memoria como coligada conmemoración de lo que está por-pensar, es decir, en donde descansa el ser del ente, que es la fuente del poetizar.³⁷⁷ La esencia de la poesía descansa en el pensar.

³⁷⁷ Sobre estas ideas de Heidegger nos dice Mauricio Beuchot: “En sus últimos escritos Heidegger llega a escribir la palabra “ser” tachándola, indicando con ello que siempre se nos quedará en la obscuridad, a pesar de la vocación de alumbramiento (Lichtung) que con respecto al ser ha tenido el hombre. Solamente la poesía podrá hacer que vuelva la mirada a sus orígenes.” Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, op. cit., p. 92.

También Adriana Yáñez nos dice sobre el pensamiento que poetiza: “frente a la crisis en el mundo de la filosofía y de las ideas, se hace cada vez más evidente la necesidad de volver a un tipo de reflexión originaria, llena de asombro, de imaginación, de pasión. Estamos acostumbrados a pensar de una manera unívoca, limitada. En el fondo seguimos pensando que cada cosa tiene su porqué, [...] Seguimos sometidos al *principium rationis* de Leibniz, que en su forma más rigurosa significa “nada es sin porqué”. Es decir, todo tiene una razón de ser. [...] La palabra del poeta contradice bruscamente este principio”. Yáñez, Adriana, *Los románticos: nuestros contemporáneos*, op. cit., p. 116.

Capítulo 5

Integración de ideas: apertura, angustia y el pensar poetizante del primer inicio.

Como se expuso en los apartados anteriores, para Heidegger las habladerías sólo se interrumpen con la angustia,³⁷⁸ que las acalla. En ese momento el *Dasein* está consigo mismo y tiene dos caminos ante sí: encarar la angustia (finitud) o bien, huir hacia la caída, refugiarse en el “estado de interpretado” habitual. Si permanece en ese estado de angustia que lo sacó de su cotidianeidad impropia, se encontrará en la apertura vital en donde “el abrir la existencia puede llegar a ser meta peculiar del “habla poética””. Esta experiencia vital no puede sostenerse indefinidamente. El momento en que el *Dasein* coincide consigo mismo, en el que se encuentra en la apertura,³⁷⁹ se presenta como un pestañeo, como un parpadeo, en donde se

³⁷⁸ En su texto “*Qué es metafísica?*” Heidegger analiza diversos aspectos sobre la nada y la angustia. Resalta: “En la angustia reside un retroceder ante [...] que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante [...] toma su punto de partida de la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir lo ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al *Dasein* en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste.

Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este “y no nada” añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al ser-aquí ante lo ente como tal.

El *Dasein* del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que según su esencia, el *Dasein* actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal *Dasein* siempre procede ya de la nada manifiesta.

Ser-aquí significa estar inmerso en la nada.

Estando inmerso en la nada, el *Dasein* está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el *Dasein* no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna”. Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit., pp. 101-102.

³⁷⁹ Sobre la angustia y el deseo creativo nos dice Heidegger en su texto *¿Qué es metafísica?*:

“El hecho de que el *Dasein* esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual

experimenta otro tipo de temporalidad, diferente a la cotidiana. Muchos poetas que han experimentado esa apertura, manifiestan que les permite escribir poemas, y estar regidos por la inspiración poética y no por ellos. Como muestra del sentir de los poetas al respecto podemos citar a Rubén Bonifaz Nuño, quien nos dice que “las palabras hacen extraños juegos. Ellas solas dicen. Nosotros somos la guitarra que alguien toca”.³⁸⁰

El *Dasein* establece algo parecido a un ritmo entre esos instantes en que se encuentra a sí mismo, en donde surge el parpadeo, y aquellos en que regresa al uno, al estado de interpretado, en donde el término medio, lo cotidiano, lo sumerge en lo público.

En la apertura, en donde la angustia aparece acallando las habladurías y las escribidurías, el *Dasein* se enfrenta con la finitud. Es en el decir poético, en donde el enfrentamiento con la finitud se hace patente, adquiere la máxima relevancia. Así, apertura, angustia, lenguaje poético, medida entre los mortales y los divinos, se manifiestan en aquellos instantes, en aquellos parpadeos, en donde el *Dasein* coincide consigo mismo, en donde puede ser más propio, más originario, más auténtico.

El estado de resuelto está, por tanto, ligado a esos instantes en donde la apertura provocada por la angustia puede permitir al ser humano construir un puente para transitar en el espacio creado por los elementos de la Cuaternidad, el cielo y la tierra, los divinos y él mismo. Ese marco de referencia móvil, constituido por la copertenencia de esos cuatro elementos, sirve de fundamento al tránsito del humano, a la palabra, ya sea esta un poema, o

originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el *Dasein*. La angustia está aquí. Sólo esta adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el *Dasein*: donde menos, el *Dasein* “angustiado”, de modo imperceptible en el “sí, sí” y “no, no” del *Dasein* afanado, donde más, en el *Dasein* que sabe conducirse; con toda certeza, en el *Dasein* que en el fondo es temerario. Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello para lo que se prodiga, con el fin de preservar la última grandeza del *Dasein*.

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo”. Martin Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 104.

³⁸⁰ *Calendario de la Escritura y la Lectura*, Promociones y Proyectos Culturales XXI, SOGEM, 2008.

alguna otra obra de arte, para construir un mundo, para habitar bajo esa construcción (en sentido heideggeriano). Estas construcciones-creaciones humanas le permiten ejercer el estado de resuelto y después regresar al uno. Así se puede establecer el ritmo entre impropiedad y propiedad en la existencia.

Esta investigación está orientada principalmente por la idea del fenómeno del mundo determinada por Heidegger en su texto *La cosa*, (1949), en donde el acento sobre el ser humano está puesto en su finitud, pues lo nombra mortal, en lugar del acostumbrado término *Dasein*. Utilizando esta nueva definición de mundo posterior a 1949 como contexto, desarrolló los textos:

...Poéticamente habita el hombre..., (1951)

Construir, habitar, pensar, (1951)

¿Qué quiere decir pensar?, (1952)

mismos que han sido motivo de una detallada exégesis en este trabajo.

Desde esta perspectiva del mundo como copertenencia entre divinos y mortales, tierra y cielo, el ser humano genera construcciones que hacen posible su habitar. Esas construcciones son como puentes que unen los cuatro elementos que se copertenecen y pueden los humanos transitar por esos espacios que ellos mismos han generado en su existencia. Heidegger pone como ejemplo concreto de un espacio para habitar, su cabaña en la Selva Negra, en donde se generaron espacios para la vida y para la muerte, para orar a la divinidad, y la cual se encuentra enclavada en la tierra y desafiando al cielo. Así, esa casa es un ejemplo de cómo, en ocasiones, los humanos construyen un cobijo concreto para los divinos y los mortales, entre el cielo y la tierra.

De la misma forma, ya Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* consideró al lenguaje como la casa del ser siguiendo este nuevo concepto de mundo y de construcción, en donde el ser humano puede habitar de forma esencial.

Si consideramos la integración de ideas como el pensar ontohistórico con su carga de acontecimiento apropiador, con el primer inicio del pensar en Grecia como pensar y poetizar indiferenciados, el construir como el tender puentes entre los elementos de la Cuaternidad, el lenguaje como la casa del ser, la trascendencia como el construir frente a la nada, frente a la angustia de encontrarse en la apertura, en el claro del *Dasein*, podemos, decir que “Poetizar, como dejar habitar, es un construir”.³⁸¹

Así, llegamos a un claro en donde hemos construido un puente por donde hemos de transitar hacia los poetas que buscan afanosamente que ocurra un acontecimiento apropiador, en donde sea posible un segundo comienzo, en donde el pensar vuelva a ligarse con el poetizar, en donde pueda encontrarse el *Dasein* compañero del que se comentó anteriormente, pues si la trascendencia es la existencia, y nada más, entonces el *Dasein* “es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas”,³⁸² de tal suerte que así puede despertar la respuesta del *Dasein* compañero, con el que comparte el ser.

Si nos buscamos a nosotros mismos, o buscamos un fundamento para nuestra existencia, entonces, para enfrentar la nada, podemos “escuchar en la distancia” y buscar los acontecimientos apropiadores de nuestro mundo. Desde este marco de referencia erigido a partir de la obra de Heidegger, en los siguientes incisos profundizaremos sobre experiencia poética y apertura, así como en el hecho de construir para habitar.

³⁸¹ Martin Heidegger, *...Poéticamente habita el hombre...*, op. cit., p. 165.

³⁸² Martin Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, op. cit., p. 149.

5.1 El mundo como una construcción que permite habitar.

Desde la perspectiva abierta por Humboldt, cada lengua es una acepción del mundo. La inmediatez del entorno y la necesaria distancia que requerimos para separarnos de lo que nos rodea provocan que los seres humanos den nombre a las cosas. El poner palabras para narrar una experiencia vital permite liberarnos de su inmediatez. El enfoque hermenéutico sobre el mundo y las cosas nos lleva a invertir la idea moderna que sobre él se había establecido (su objetivación orientada al dominio). A través de la Hermenéutica Filosófica se ha llegado a establecer que el mundo está indisolublemente asociado al lenguaje, de tal forma que sólo si existe lenguaje existe mundo.

Asimismo, el lenguaje y el mundo están siempre asociados a una comunidad vital. Los lenguajes artificiales, como las matemáticas o los códigos secretos, siempre se apoyan en otro lenguaje de vida para establecerse. Sólo la experiencia de vida puede enriquecer a un mundo generado dentro de una tradición lingüística. Cuando se aprende una lengua extranjera no se abandona el mundo en donde el ser humano creció y vivió, como no se abandonan los recuerdos del suelo natal cuando se viaja a otros países. Al igual que en los viajes, al hablar otras lenguas el mundo se amplía, el *Dasein* adquiere otros posibles modos de captarse, de tal suerte que se aumentan las posibilidades de ensanchar el mundo propio.³⁸³

El enfoque hermenéutico sobre mundo y lenguaje permite superar el concepto de verdad como adecuación, propio de las ciencias de la naturaleza. Desde la hermenéutica, el mundo deja de ser un objeto para un ser humano conocedor y dominador, y pasa a ser una acepción de su entorno dentro de los límites que le marcan su propia lengua y tradición, de tal

³⁸³ Muchas de las ideas contenidas en este apartado están inspiradas por la lectura de la obra de Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit..

suerte que la verdad como adecuación ya no tiene sentido frente a la infinitud de posibilidades de comprensión e interpretación lingüística de lo que lo rodea. Desde esta perspectiva, el lenguaje pasa a ser el centro del mundo, pues su existencia hace posible una comunidad de vida.

5.2 La experiencia poética y la finitud.

En este apartado se pretenden integrar las ideas expuestas sobre la posibilidad de construir un mundo en la apertura, en el claro que aguanta el *Dasein*, como manifestación del ser en su copertenencia mutua, que se retrae para hacer que el ente exista y, en algunos momentos privilegiados, para enfrentar la angustia, para enfrentar la nada, y así, ocurra un acontecimiento apropiador que haga posible la aparición de nuevos entes, de nuevas porciones de un mundo. Sin ese acontecimiento apropiador, sin esa copertenencia ser-ser humano, nada ocurre, todo sigue su tendencia inercial. Como un visionario de lo que estaba por venir en el mundo tecnificado de nuestros días, Heidegger denunció esa tendencia inercial, esa utilización de los seres humanos como objetos, como existencias de una línea de producción en donde son sólo recursos materiales a disposición de cualquiera. Incluso, ahora se usa en forma profesional y coloquial la frase “recursos humanos” para referirse a la contratación o ubicación de los empleados de una institución. Esta idea heideggeriana de los entes como en permanente reserva y disponibilidad ha sido llevada a sus últimas consecuencias en este inicio del nuevo milenio a través de la inmediatez de las imágenes, las voces, los textos y por la disponibilidad de las nuevas tecnologías para la telecomunicación.

El joven Heidegger ya había comprendido desde la publicación de su *Ontología Fundamental* las posibilidades del existir de otra manera más auténtica, y ya en *Ser y tiempo* manifestó que “la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir,

el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla “poética”, frase que constituye uno de los epígrafes de esta investigación. Así, en la medida en que al sostener el claro en la apertura frente a la nada se puede permitir el pensar poetizante, como ocurrió con el temple de ánimo del asombro en los primeros pensadores griegos, así podemos aproximarnos a una existencia más auténtica.

Desde esta perspectiva es que la palabra de los poetas adquiere gran importancia para aproximarnos a la apertura vital, pues ellos, con su diferente acercamiento a las cosas del mundo, con su sensibilidad artística, son menos tolerantes a ser considerados como entes en disponibilidad permanente. Al resistirse se sitúan con más frecuencia en la apertura vital, en la angustia existencial, y lo que muchos de ellos nombran como inspiración (Rubén Bonifaz Nuño, Octavio Paz, entre otros), sería una ejemplificación de los éxtasis temporales para abreviar en su tradición, en el pensar ontohistórico que los colocó ahí. Así, el poeta que experimenta estos éxtasis existenciales y se sale de la linealidad temporal, se ve impulsado a dejar que ocurran los acontecimientos apropiadores, los *Ereignis*. La frase “metáfora viva” de Ricoeur quizás pretende abarcar esta experiencia vital de inauguración.

La cita de Heidegger en donde hermana a los que fueron buscando nuevas porciones de mundo, nuevas posibilidades de existencia y terminaron convertidos en “añicos” (pues el estar en la apertura, en el claro, es de muy alta peligrosidad), nos orienta sobre la experiencia poético pensante: “¿ya hemos considerado lo suficiente que algo maravilloso acontece apropiadoramente desde que la historia occidental presiente en sus meditaciones más profundas el rodar hacia un final? [...] “esto maravilloso es que aquellos que padecieron y crearon tal meditación y así ya soportan lo totalmente otro en su saber, fueron arrancados tempranamente de la vigilia del Dasein”.³⁸⁴

El decir de un poeta es mucho más elocuente y arriesgado que el de otros seres humanos, los cuales sólo balbucean en su perplejidad frente a lo otro. Y un buen ejemplo nos lo brinda

Octavio Paz:

Sólo había una palabra inmensa y sin revés
Palabra como un sol
Un día se rompió en fragmentos diminutos
Son las palabras del lenguaje que hablamos
Fragmentos que nunca se unirán
Espejos rotos donde el mundo se mira destrozado.³⁸⁵

Así, el mundo está destrozado, fragmentado y se ve a sí mismo en esa condición, y cuando un poeta lo vislumbra, él está también en donde el peligro acecha, pero ahí mismo están las oportunidades de construir en ese descampado. Recordemos el verso escrito por Heidegger, en *Desde la experiencia del pensar*, donde tres peligros acechan al pensar y el primero, el peligro salvador es donde se encuentra el pensador cerca del poeta cantor, y por su cercanía se acrecientan las posibilidades de desarticular el pensamiento proposicional y hacer surgir otro. Basta también recordar el verso de Hölderlin en donde reconoce la fragilidad humana frente a la divinidad:

En verdad viven los dioses
pero sobre nuestra cabeza, arriba en otro mundo

trabajan eternamente y parecen preocuparse poco
de si vivimos. Tanto se cuidan los celestes de no herirnos.
Pues nunca pudiera contenerlos una débil vasija,

sólo a veces soporta el hombre la plenitud divina.³⁸⁶

³⁸⁴ Martin Heidegger, *La pregunta por la verdad*. op. cit., p. 198.

³⁸⁵ Octavio Paz, *Revista Letras Libres*, abril 2008, p. 20.

³⁸⁶ Hölderlin, *Elegía Pan y Vino*, citado por Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, FCE, México, pp.147-148.

Y es este poeta el que, según indica Gadamer, permitió el cambio de lenguaje de Heidegger después de *Ser y tiempo*, pues menciona que “Hölderlin le soltó la lengua”.³⁸⁷ Como puede apreciarse, Hölderlin manifiesta poéticamente la idea ontológica de que somos frágiles como una vasija, y sólo a veces soportamos la plenitud divina, entendiendo a la divinidad como eso otro que no somos. El ser humano experimentado es aquel que reconoce sus límites. La experiencia poética comprendida como experiencia vital, como existencia en la apertura, en el claro donde el ser humano resiste su libertad frente a la nada, es una experiencia hermenéutica en el sentido de la comprensión de su finitud.

Nos dice Gadamer³⁸⁸ que el hombre experimentado es el que ha comprendido la negatividad en el corazón de la experiencia, así como las posibilidades de arribar a lo nuevo mediante ella pues “cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son”, por lo que la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. Además, en sentido estricto, no es posible “hacer” dos veces la misma experiencia, pues la experiencia reiterada y confirmada ya no se la “hace” de nuevo. Este análisis que realiza Gadamer sobre la experiencia existencial sirve perfectamente de instrumento para la comprensión del fenómeno poético pensante del que nos habla Heidegger, ese que ocurrió en el primer inicio de la filosofía y produjo un tipo nuevo de “expertos”: “Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. [...] El que experimenta [...] se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia”.³⁸⁹ Así, sólo

³⁸⁷ Martin Heidegger, *Seminario de Le Thor*, 1969, Alción Editora, Córdoba, Argentina. Domingo 7 de septiembre.

³⁸⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., 2001, pp.421-439.

³⁸⁹ Op. cit., p. 429.

reconociendo lo que no se conocía se puede adquirir nueva experiencia en el sentido de ampliación de horizonte. Y la apertura ante tal experiencia nueva permite el acceso a otras:

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias. [...] el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.³⁹⁰

Entonces, el ser humano más experimentado, el que ha padecido más el derrumbamiento de los límites de sus anteriores conocimientos vitales, es el menos dogmático. El enfrentar sus fracasos, la caída de sus concepciones, lo coloca en ese estadio de experto, desde donde puede soportar mejor el permanecer en la apertura, pues la experiencia tiene que ser constantemente adquirida y a nadie le puede ser ahorrada; nos dice Gadamer que “la experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre y presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones”. Parecería una posición muy pesimista la que nos ofrece Gadamer sobre experiencia vital, pero si reflexionamos en lo que nos expresa, veremos que en realidad es optimista esta visión en donde el fracaso nos lleva a una ampliación de expectativas. Nunca podremos considerarnos cortos de posibilidades si tomamos en cuenta que constantemente nuestras expectativas pueden ser rebasadas. En realidad, podríamos mencionar que, en esta perspectiva, un ser humano experimentado es una persona preparada para recibir lo nuevo a pesar de saber que puede ser doloroso:

Entender que la experiencia es, sobre todo, dolorosa y desagradable no es una manera de cargar las tintas, sino que se justifican bastante inmediatamente si se atiende a su esencia. [...] El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una

³⁹⁰ Op. cit., pp. 431-432.

negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio.³⁹¹

Y esta tesis es acorde a la que cita Heidegger en *Arte y Poesía* de Hölderlin: “pero el error nos ayuda como un adormecimiento y nos hace fuertes la necesidad y la noche”.³⁹² La necesidad y la noche formarían una metáfora de los motivos para resistir en la apertura sabiendo que esa es la facticidad de la vida: estamos ahí, en ese claro, creyendo comprender, creyendo conocer, y la experiencia nos demuestra desde su negatividad, nuestros errores. Sin embargo, no podemos hacer otra cosa más que continuar afrontando la vida, por lo que Gadamer sostiene:

Si quisiéramos aducir también algún testimonio ... el más indicado sería seguramente Esquilo, que encontró la fórmula, o mejor dicho la reconoció en su significado metafísico, con la que expresar la historicidad interna de la experiencia: aprender del padecer. [...] Lo que el hombre aprenderá por el dolor [...] la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar. [...] La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro: pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia.³⁹³

El profundo conocimiento del alma humana parece ser un don de los poetas: ya Esquilo la representó magistralmente en las tragedias griegas. También en su *Poética* Aristóteles develó el mecanismo, el artificio, para provocar en el espectador la catarsis estética por identificación en el padecer. La tensión entre destino y libertad humana ya era el nudo del conflicto vital desde el inicio de la cultura occidental. Y podemos apreciar que también en Heidegger y Gadamer la libertad en la apertura hace su aparición, y en los límites de esa libertad se vuelven a confrontar libertad y destino: nada puede planificarse, ni repetirse sin

³⁹¹ Op. cit., p. 432.

³⁹² Hölderlin, *Elegía Pan y Vino*, citado por Martín Heidegger, *Arte y Poesía*, op. cit., pp. 147-148.

³⁹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 432-433.

que lo que nos rebasa (sea nuestra historia, nuestra copertenencia ser-ser-humano, con el correspondiente envío-destino ontológico de acontecimientos apropiadores anteriores) nos afecte. La comprensión de esos límites puede ser la razón del comentario final de Heidegger en su entrevista para la revista *Der Spiegel*, en donde dice, refiriéndose a la época que nos ha tocado vivir: “sólo un dios podrá salvarnos”. La comprensión de los límites, de esa finitud provocada por el destino (entendido como tradición, historia o pensamiento ontológico que nos es enviado por el ser en su influencia y retracción), es lo que nos puede llevar a la actitud de serenidad ante el abismo, ante la nada. Nuestra facticidad, nuestro estar ahí, enfrentando la vida, enfrentando la existencia, dispuestos a continuar adquiriendo experiencia en la apertura vital, pueden representarse como la metáfora del conflicto destino-libertad que ya aparece en la tragedia griega y que no es sino la experiencia de la propia historicidad:

La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. [...] Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que de un modo u otro todo acaba retornando. [...] que toda experiencia y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad.³⁹⁴

Y esa experiencia no se dá en soledad, implica, en primer lugar, el reconocimiento de la pertenencia a una tradición:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición [...] es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos [...]
En la medida en que en este caso el objeto de la experiencia tiene él mismo carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro. Por eso perseguiremos ahora esta modificación, que afecta a la estructura de la experiencia cuando es experiencia del tú y cuando es experiencia hermenéutica.³⁹⁵

³⁹⁴ Op. cit., p. 434.

³⁹⁵ Ibidem.

En segundo lugar implica la presencia de otro, el cual no es ni señor ni siervo (para decirlo en términos hegelianos): “es una pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable. Incluso en el siervo hay una voluntad de poder que se vuelve contra el señor”, sino, indica Gadamer, otro que debe reconocerse en su oscuridad: “cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones”³⁹⁶ y de tal conocimiento se deriva, asimismo, el reconocimiento de nuestros límites en el conocimiento de nosotros mismos, pues “el que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontrolablemente”.³⁹⁷

De esta forma, para establecer un diálogo es indispensable que consideremos estar abiertos a dejar existir en nosotros algo totalmente ajeno, estar en la apertura y permitir que lo otro nos penetre, y esto “se da para aquel por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano”,³⁹⁸ así encontrar y comunicarse con el *Dasein* compañero del que nos habló Heidegger en su texto *De la esencia del fundamento*, tiene que ver con dejar que lo diferente a sí mismo nos alcance. De acuerdo con Gadamer, “pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros”, oír en la distancia, como lo escribe Heidegger,³⁹⁹ “y así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia delante en busca de posibilidades, *es un ser de la distancia*. Sólo

³⁹⁶ Op. cit., pp. 436-437.

³⁹⁷ Op. cit., p.437.

³⁹⁸ Op. cit., p. 438.

³⁹⁹ Martin Heidegger, *De la esencia del fundamento*, op. cit., p. 149.

mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la proximidad de las cosas”. Así se vinculan y fortalecen las obras de maestro y discípulo para aumentar nuestra comprensión e interpretación de la experiencia poética como construcción de horizontes de inteligibilidad hermenéutica en donde sea posible vincularnos con nuestros compañeros vitales, ya sea mediante nuestra tradición, nuestra historia o nuestros lazos sociales. Ante esta perspectiva se hace urgente la necesidad de oír a los poetas, que como *Dasein* compañeros, han enfrentado su existencia tratando de hacer que su tradición hable a través de ellos, que su pensar ontológico se manifieste en esa apertura que ellos hacen posible. Al hacer esto, al dejar que nuestra tradición poética nos hable, nos copertenezca, como ser-ser-humano en un acontecimiento apropiador, estaremos propiciando la aparición de nuevas metáforas vitales, de metáforas vivas.

Cabe mencionar que una forma privilegiada de entrar en contacto con la tradición son las obras de arte pues como citamos en el capítulo anterior: “[...] la representación o la ejecución de la poesía y de la música son algo esencial y en modo alguno accidental. Sólo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas. El estar ahí de lo que se representa a través de ellas”.⁴⁰⁰ Y para escuchar su mensaje: “debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”; así las cosas, resulta complicado acoger lo diferente radical dentro de mí. Por eso, los que han logrado aproximarse a esa cercanía de un pensar radicalmente otro, han sido “hechos añicos”, para reiterar las palabras de Heidegger citadas anteriormente. Y gracias a ello, tales pensadores y artistas pudieron encontrar la posibilidad de aviar, de preparar lugares, plazas y espacios para un nuevo tránsito existencial, pudieron crear sus obras para una nueva época por venir.

⁴⁰⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 180-181.

De tal manera, como botellas con mensajes cifrados confiadas al mar, sus obras nos llegan como textos por comprender, interpretar y aplicar en nuestra existencia. Sobre esto nos dice Gadamer que “uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el que ella tiene algo que decir”. Este especial tipo de apertura necesita considerar al ser humano experimentado en sus límites, en sus errores acumulados, como resultado de su existencia para superar los prejuicios propios y aceptar en sí lo verdaderamente otro, “dejando que la tradición se convierta en experiencia y manteniéndose abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella”. De esta forma, la negatividad en el corazón de la experiencia hermenéutica implica que se mantenga el ser humano en la apertura, en el constante reconocimiento de sus posibilidades de error y de rectificación, de su serenidad ante la imposibilidad de hacerse dueño de todo el conocimiento del pasado. Así, siguiendo a Gadamer, “la conciencia hermenéutica tiene su consumación ... en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático”.⁴⁰¹ Desde esta perspectiva el poeta sería el representante humano no dogmático, fiel a su padecer en sentido trágico, que se coloca en esa apertura vital, frente al abismo, y recibe valientemente los rayos a los que está expuesto en ese claro, desde donde resiste los embates de lo diferente que se le impone. Esta facultad para enfrentar lo desconocido la resalta Heidegger:

Cuando más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo en vistas a su corrección o incorrección.⁴⁰²

El poeta, como artista, enfrenta su destino creando un horizonte de inteligibilidad a través del lenguaje, que sirve de puente para permitir el habitar humano, el tránsito dentro de los

⁴⁰¹Op. cit., pp. 438-439.

⁴⁰² Martin Heidegger, ... *Poéticamente habita el hombre* ..., op. cit., p. 166.

elementos del mundo, entre divinos y mortales, cielo y tierra. Asimismo, la esperanza del cambio Heidegger la vislumbra en “un acaecimiento propio que aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza”.⁴⁰³ De esta forma y para terminar esta investigación, no podemos sino atestiguar la cercanía del contenido de los textos filosóficos analizados con la esencia de lo poético, pues, como indica Heidegger, “si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema, “la vida del hombre” es una “vida que habita”.⁴⁰⁴

La tesis central de la presente investigación está constituida por la idea de que los seres humanos se han apoyado en la poesía para construir su mundo desde tiempos inmemoriales, entendido este último como “entramado de significaciones”. El presente trabajo se ha desarrollado para fundamentar esta propuesta a través de la obra de Martin Heidegger. Con la integración en este capítulo de ideas presentadas en apartados anteriores, damos por realizada dicha fundamentación, resaltando que las ideas vertidas en los textos filosóficos dan cuenta de la imperiosa necesidad humana de partir del pensamiento poetizante para construir elementos que, como puentes, les permitan transitar durante su existencia.

⁴⁰³ Martin Heidegger, *Superación de la Metafísica*, op. cit., p. 89.

⁴⁰⁴ Martin Heidegger, ... *Poéticamente habita el hombre* ..., op. cit., p. 178.

Capítulo 6

Rainer María Rilke y su mundo.

«Nosotros somos las abejas de lo invisible.

Libamos desesperadamente la miel de lo invisible para acumularla en la gran colmena de oro de lo visible».

Rainer María Rilke⁴⁰⁵

El presente apartado nos servirá para contrastar la tesis propuesta en este trabajo de investigación, con la vida y obra de un poeta, al considerar la manera en que Rainer María Rilke construyó su propio mundo, tanto poético, mediante poemas memorables, así como del espacio que lo rodeaba cuando la inspiración se hacía cargo de él para escribirlos, haciendo así posible una de las experiencias artísticas más notables de Occidente. Los términos mundo y construcción están haciendo referencia, en este contexto, a elementos del pensar heideggeriano derivado de la conferencia *Construir, habitar, pensar* de 1952, ya analizada previamente. En 1922 Rilke logró construir un refugio en donde pudiera brotar en él la inspiración poética, y surgieran lo que él consideró sus dos obras maestras, *Las Elegías de Duino* y *Los Sonetos de Orfeo*. Estos poemas brotan de lo más profundo de la tradición a la cual pertenecía este poeta y, podemos decir por la descripción del acontecimiento que él mismo narra en varias cartas y escritos, así como por las circunstancias que lo rodearon, que el ser se manifestaba a través de él cuando la “inspiración” se hacía cargo de la escritura de esos versos mayores, en donde la vida, la muerte, los seres sobrenaturales y el desamparo humano, eran los principales protagonistas.

⁴⁰⁵ Antonio Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 236.

Asimismo, dentro de este apartado se mostrarán brevemente algunas ideas contenidas de forma germinal en las *Elegías de Duino*, que están plenamente desarrolladas y comentadas, como parte de dos vertientes vitales, la filosofía y la experiencia poética, que Heidegger unió como elementos de un mismo conjunto, para conformar algunos de los argumentos que nos presenta en su primera gran obra, *Ser y tiempo*, con respecto a lo que él mismo denominó en sus textos y conferencias de la década de los años veinte, *Ontología Fundamental o Analítica Existencial*. En los siguientes párrafos profundizaremos en estos temas.

6.1 Esbozo biográfico.

Se cuenta con una gran cantidad de información sobre la vida de Rilke gracias a las múltiples cartas que envió a sus amigos, benefactores y mujeres que amó y lo amaron, de tal suerte que, resulta difícil resumir una vida tan rica. Sin embargo, nos esforzaremos en brindar algunos pasajes de su vida que consideramos importantes para la presente investigación, sobre todo los que muestran la necesidad de construir un sitio, un refugio, un mundo, para permitir que la voz poética hiciera su aparición magistral.

Los datos biográficos que se brindan en el presente capítulo derivan de los trabajos de Eustaquio Barjau y Antonio Pau,⁴⁰⁶ sobre la vida y obra de Rainer Maria Rilke, mismos de donde se toman múltiples y largas referencias en los siguientes párrafos, con el fin de narrar - en forma detallada y utilizando las palabras del poeta que se toman, por lo general, de sus epistolarios- de la construcción de su mundo poético.

⁴⁰⁶ Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino. Sonetos de Orfeo*, Edición de Eustaquio Barjau, Ediciones Cátedra, España, 1era. Edición 1987, 7ma. Edición 2007, p. 12.

Antonio Pau, op. cit., p. 14.

René Rilke nació en Praga en 1875. Su padre, Josef Rilke, fue un funcionario de ferrocarriles que tuvo que abandonar su carrera militar por una afección crónica de laringe, y se casó con Sophie Entz, hija de un rico comerciante. A los once años de matrimonio, cuando el poeta tenía sólo nueve años, se separaron. La madre se fue a vivir a Viena, cerca de la corte, aparentando una riqueza y éxito que no coincidían en absoluto con la realidad.

En varias cartas y escritos biográficos Rilke menciona cuál era la relación vital con sus padres. Antonio Pau cita una carta en donde habla Rilke de su madre:

La veo raras veces, pero, como sabes, todo encuentro con ella significa para mí una especie de recaída ... Cuando no tengo más remedio que ver a esta mujer alocada, irreal, sin la menor relación con nada, entonces siento, como ya me sucedía de niño, la necesidad de huir de ella, y temo íntimamente, a pesar de los años transcurridos, no estar lo suficientemente lejos de ella. En alguna parte de mi interior hay todavía ciertos rastros que son como restos de sus gestos atrofiados, fragmentos de recuerdos que ella lleva rotos en sí misma por todas partes donde va.⁴⁰⁷

También sobre su padre podemos formarnos una idea a través de la siguiente cita de Pau:

... el señor Josef Rilke no entendió nunca el obcecado interés de su hijo por ser poeta. Lo atribuyó siempre a la malhadada influencia de la madre. Cuando comprobó que ese interés no desaparecía con el tiempo, que no era una fantasía de adolescente, trató de que su hijo tuviera, a la vez, alguna ocupación lucrativa. Durante unos años pensó que una buena ocupación era la de cartero. El poeta, naturalmente, ni se paró a considerarla. Al señor Josef Rilke le preocupó la indigencia en que vivió su hijo durante toda su vida. Cada mes le mandaba una pequeña cantidad de dinero –probablemente la mayor que podía darle, dada la escasez de su sueldo, y luego de su pensión -, y no dejó de enviarla cuando su hijo era ya un hombre casado.... «Mi padre es de una bondad que no puede expresarse con palabras» -dirá Rilke en una conocida carta autobiográfica de 1903 que envía a la escritora Ellen Key-, «soy para él el motivo diario de una preocupación conmovedora».⁴⁰⁸

Podemos así apreciar cómo las diferencias entre las personalidades de los padres del poeta estaban marcando, desde su infancia, la lejanía hacia ellos. En su primer poema, escrito a los ocho años, manifiesta su deseo de evitar la inminente ruptura del matrimonio de sus padres:

Sea vuestra vida sólo felicidad,

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Op. cit., p. 17-18.

La desgracia no la recordéis nunca,
¡nunca!, ¡nunca!, ¡nunca!
Ahora me despido, os digo adiós,
Espero que nada pueda haceros daño
adiós, adiós.
Vuestro hijo os ama con fervor.⁴⁰⁹

Asimismo, Rilke siempre pensó que estaba predestinado a ser poeta y a crear una gran obra. Por tal motivo, desde muy joven no le preocupó tener una profesión que le permitiera sostenerse a sí mismo pues escribir era su única tarea, de tal suerte que no cumplió las expectativas de su padre para no ser un indigente, ya que se consideraba a sí mismo como un artista puro, y sus benefactores se dieron cuenta de ello.

Inició sus estudios en Praga. A los diez años, en 1886, ingresó a una escuela militar, en donde permaneció hasta 1890, año en que, con catorce años, se incorporó a un Instituto Militar de Moravia. A pesar de las excelentes calificaciones que obtuvo en estas dos escuelas militares, en numerosas cartas y escritos menciona su desesperación cotidiana, por sentirse exhausto y maltratado. Debido a problemas de salud salió a los dieciséis años del Instituto Militar y un tío paterno le pagó lecciones privadas intensivas para que aprobara el bachillerato y el examen de ingreso a la Universidad. En el invierno de 1895, Rilke, con veinte años, ingresó a la Universidad de Praga: primero a la Facultad de Filosofía, y luego a la de Derecho. Sin embargo, desde su salida del Instituto Militar la revista vienesa *Interessante Blatt* le publicó unos versos, razón por la cual se dedicó a escribir varios libros de poemas y una revista. Durante ese tiempo participa intensamente en la vida intelectual de su ciudad natal y tuvo dos experiencias amorosas, primero con Olga Blumauer, institutriz con la que se fue a vivir a Viena, y posteriormente con Valérie von David-Rhonfeld, quien pertenecía a la nobleza de Bohemia.

⁴⁰⁹ Op. cit., p. 21.

6.1.1 Encuentros decisivos en su vida.

En los siguientes párrafos presentaremos, en orden cronológico, breves esbozos de la forma y el lugar en que Rilke conoció a las personas que lo ayudaron a construir su refugio de Muzot, cuya importancia desplegaremos después.

Lou Andreas-Salomé.

En 1896, Rilke abandonó sus estudios de leyes, a su familia y a su ciudad para irse a vivir a München, y ahí, cuando sólo tenía veintidós años, conoce a Lou Andreas-Salomé (de treinta y seis años) quien fue una de las personas a las que más amó, y que fue su amiga en los momentos más difíciles de su vida. Sobre este encuentro nos dice Antonio Pau:

En una conocida fotografía, Lou, sentada en una carreta, amenaza con una fusta a los dos bueyes que tiran de ella: son Friedrich Nietzsche y Paul Rée. Lou es el prototipo de la mujer libre en una época de absoluta sumisión femenina. Cuando se casó con el catedrático orientalista Friedrich Carl Andreas –el *Loumann*, «el marido de Lou», como le llamaban burlescamente a sus espaldas, para acentuar su sumisión -, Lou reservó su plena independencia –se dice que también le impuso que el matrimonio no se consumara- y eso es lo que explica la libertad con que actúa en su relación no sólo con Rilke, sino también con otros que fueron sus amantes.

Lou, por su edad, por su experiencia, y también por su belleza, desencadenó en el poeta una amistad compleja, que era una suma de sentimientos: admiración, sumisión, complicidad intelectual y enamoramiento.⁴¹⁰

Así fue como la vida de Rilke quedó unida para siempre a Lou, pues a partir de ese encuentro, primero fueron apasionados amantes y, posteriormente, amigos entrañables durante todas las alegrías y tristezas del poeta. En esa época de su primer encuentro y enamoramiento, él escribió aproximadamente cien poemas dedicados a ella, de los cuáles ellos mismos quemaron aproximadamente la mitad, aparentemente por su fuerte contenido amoroso. Lou fue quien le sugirió cambiarse el nombre de René por el de Rainer Maria. Al

⁴¹⁰ Op. cit., p. 40.

principio de su relación ambos estaban profundamente enamorados. Al respecto nos dice

Pau:

Es muy significativo este párrafo que Lou escribió en su libro *Mirada retrospectiva. Esbozo de algunos recuerdos*: «Si durante años fui tu mujer, fue porque tú fuiste para mí una realidad que descubriría por primera vez: cuerpo y alma, indiferenciables uno de otro. Palabra por palabra habría podido confesarte lo que tú me dijiste al confesar tu amor: “Sólo tú eres real”. Así nos convertimos en esposos aun antes de habernos hecho amigos, y nuestra amistad apenas si fue elegida, sino que provino de bodas igualmente subterráneas. No se buscaban en nosotros dos mitades: nos reconocimos, con un escalofrío, en la increíble totalidad. Y así fuimos hermanos, pero como de tiempos remotos, antes de que el incesto se convirtiera en sacrilegio». [...] Esta simetría de sentimientos se deshizo al poco tiempo. Lou puso al poeta la misma barrera que había impuesto a sus amigos o amantes anteriores. Ella [...] determinaba con frialdad hasta cuándo duraba una relación amorosa, y también hasta dónde: su simulacro de matrimonio con el profesor Andreas no podía quedar afectado, ni a los ojos del marido, ni a los ojos de la sociedad.⁴¹¹

Después de 1900 esta relación sería sólo epistolar, pero se prolongará hasta la muerte del poeta, pues Lou fue el punto de apoyo más seguro en las épocas de mayor desolación.

Clara Westhoff.

El 28 de abril de 1901 se casó en Bremen, donde vivían los padres de ella, con la escultora Clara Westhoff, a quien conoció en Worswede. Con ella tuvo una hija ese mismo año a la que llamaron Ruth. En un principio su matrimonio se mantuvo a pesar de los altibajos en la relación, pero posteriormente intentaron divorciarse por todos los medios y no lo lograron por dificultades legales relacionadas con la guerra y las nacionalidades de ambos.

Al respecto nos dice Pau:

Los abogados les advirtieron de un serio obstáculo: el hecho de que los cónyuges tuvieran distinta nacionalidad y distinto domicilio dificultaba enormemente la tramitación. Planteaba, para empezar, la dificultad de determinar el tribunal competente. Al poeta le propusieron que renunciara a la nacionalidad austriaca y

⁴¹¹ Op. cit., p. 41.

adoptara la alemana, y se negó. No tenía especial apego al imperio austrohúngaro, pero menos lo tenía a Alemania. De sentirse algo, era bohemio – en sentido geográfico–.⁴¹²

Siguieron casados a pesar de su alejamiento físico y emocional hasta la muerte del poeta.

Rudolf Kassner.

Durante 1907 Rilke empezó a dar conferencias sobre su obra y fue invitado por algunos amigos a ir a Viena en donde tuvo mucho éxito. Sobre este acontecimiento nos narra Pau:

El público –allí, al fin- vibró, cada vez con mayor entusiasmo, con cada nuevo poema que el poeta leía. [...] El filósofo austriaco Rudolf Kassner, que conoció entonces al poeta y fue en adelante uno de sus más fieles amigos, dejó un testimonio de esa tarde triunfal –también del incidente que estuvo a punto de llevarla a pique: al poco tiempo de comenzar la lectura, Rilke tuvo una fuerte hemorragia nasal, que logró superar, y contribuyó a dar una imagen más fiel del poeta, un hombre físicamente débil con extraordinaria fuerza interior–.⁴¹³

A partir de ese encuentro en noviembre de dicho año, Rudolf Kassner, quien sólo tenía dos años más que Rilke, fue su mejor amigo, así como el pensador que más influyó en su obra.

Sobre las ideas que Kassner sembró en Rilke nos dice Pau:

El misticismo de Kassner, su concepción estrictamente individualista de la religión, sus grandes teorías en que Dios, el cosmos y el hombre aparecen armónicamente enlazados en vibrantes imágenes poéticas, los tuvo Rilke muy presentes. Kassner llegó a afirmar que las *Elegías de Duino* no habrían sido posibles sin el sustrato filosófico que su obra dio a Rilke, pero eso es algo difícil de confirmar o de refutar. Lo cierto es que Rilke leyó los libros de Kassner con admiración, casi con reverencia. Y aunque el trato personal entre ambos no fue intenso, sí lo fue su relación epistolar.

Rilke dedicó a Kassner dos de sus poemas más reveladores. El primero fue “*Cambio*” (*Wandung*) –escrito en 1914-. [...] El segundo poema que Rilke dedicó a Kassner fue la *Octava Elegía*, quizá la de carácter más abstracto, más filosófico, en la que el poeta trata sobre el sentido de la vida.

El tiempo que más largamente convivieron Rilke y Kassner fue el que ambos pasaron en Duino en diciembre de 1911. El relato que hace la princesa María de los paseos que daban juntos, con los detalles de la actitud de uno y de otro, es extraordinariamente revelador de la relación que existía entre ellos. [...]: «A Rilke le hacía especialmente feliz la presencia de Kassner. Daban grandes paseos a primera hora de la mañana, sobre

⁴¹² Op. cit., p. 224.

⁴¹³ Op. cit., p. 180.

todo por el jardín zoológico, que encantaba al poeta. Y muchas veces, desde la terraza del castillo, yo los veía regresar enfrascados en la conversación».⁴¹⁴

Kassner, por estar casado con una judía, sufrió la discriminación de sus obras que fueron prohibidas por los nazis y tuvo que huir de Austria precipitadamente. Murió en Sierre, un remoto pueblo de un valle suizo, donde treinta años antes había muerto el poeta que tanto admiraba.

Maria von Thurn und Taxis.

En 1909, durante su estancia en París, Rilke recibe una carta de la princesa Maria von Thurn und Taxis, en la que expresa su deseo de conocerle –“si es que puedo considerar desconocido al poeta cuya obra admiro tanto”, dice- y le cita en su hotel: el Liverpool, el lunes 13 de diciembre de 1909, a las doce del mediodía. [...] El poeta contesta de inmediato: irá aunque lleva “meses sin tratar con gente”.⁴¹⁵ De esta sencilla manera es que Rilke entra en contacto con esta señora que ocupó un papel tan importante en la vida y la obra del poeta, como se verá más adelante, pues las *Elegías de Duino* son de su propiedad, de acuerdo con la dedicatoria inicial que hace el poeta de sus versos magistrales. Mantuvo con esta princesa una amistad que duró hasta su muerte. El más abultado paquete de cartas del poeta, de todas las que se han ido reuniendo y publicando, son las enviadas a Maria von Thurn: cuatrocientas sesenta. Sobre ella y su esposo nos comenta Pau:

La princesa Maria había nacido en Venecia en 1856 –tenía por tanto veinte años más que el poeta-, y era hija del príncipe Egon HohenloheWaldenburg-Schillingfürst, descendiente de una familia que había reinado en uno de los pequeños Estados de la Alemania renacentista, y de la condesa Teresa Thurn-Hover-Valesis, de la nobleza italiana del norte, emparentada por continuos matrimonios con las altas familias austriacas. La princesa Maria hablaba con la misma espontaneidad el francés, el alemán y el italiano, como su primo y marido, el príncipe Alejandro von Thurn und Taxis, que

⁴¹⁴ Op. cit., pp. 182-183.

⁴¹⁵ Op. cit., p. 200.

también mezclaba en su sangre ascendencia germana e italiana. Los príncipes Maria y Alejandro repartían el año entre el palacio de Lautschin, propiedad del marido, y el castillo de Duino, propiedad de la mujer. Pero gran parte del año lo pasaban viajando al viejo estilo: con multitud de criados, grandes cofres de cuero y estancias largas en los más lujosos hoteles de Europa. Los dos eran personajes singulares: el príncipe Alejandro era un virtuoso violinista y un consumado cazador de caza mayor. La princesa era buena pianista y pintora, también mediana novelista. La pasión común eran los cuartetos de cuerda.⁴¹⁶

Para la princesa fue muy agradable su primer encuentro con Rilke, pues de inmediato comenzaron a charlar como viejos amigos, y le pareció excepcional que el poeta hablara de sus personajes como si se tratara de seres vivos y no de personajes de ficción literaria, entre otras muchas anécdotas.

Elisabeth Dorothee Klossowska (Baladine).

Estando Rilke en Ginebra durante 1919 conoce a Elisabeth Dorothee Klossowska, que uso el nombre artístico de Baladine como pintora. Se había separado de su marido, Erich Klossowaski, un poco antes de conocer a Rilke. En esa época vive en Ginebra con sus dos hijos, Pierre y Balthusz. Con ella el poeta mantuvo una relación amorosa hasta sus últimos días. Sobre este tormentoso amor nos comenta Pau:

La relación entre Rilke y Baladine Klossowska discurre en los años de mayor desolación del poeta. Lo que les unió, al principio, fue la soledad y el desarraigo. Juntos pasearon durante días y días bajo la lluvia constante que cayó sobre Ginebra en el otoño de 1919. Desde entonces hasta la muerte del poeta Baladine vivirá orientada hacia él.⁴¹⁷

Baladine tuvo un importante papel en la construcción del sitio poético en donde surgen las *Elegías* y los *Sonetos* magistrales, como veremos más adelante. Incluso, durante el año de 1921 vivió con sus dos hijos en Muzot. Además, fue la mujer que veló por las necesidades y

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Op. cit., p. 346.

cuidados elementales del poeta durante el estallido de la creación poética. La primera carta que envió después de terminar las *Elegías* fue a Baladine el 9 de febrero de 1922.⁴¹⁸

Nanny Wunderly-Volkart y Werner Reinhart.

Durante el año de 1919 los libros de Rilke empezaron a tener éxito comercial en Suiza. Por tal motivo, muchos intelectuales y nobles se interesaron por escuchar en la voz del poeta sus versos. En algunos de estos recitales poéticos conoce a dos de sus más generosos futuros mecenas. Sobre estos encuentros nos narra Pau:

En su viaje a Zúrich y a otras ciudades suizas con motivo de la conferencia organizada por el *Lesezirkel*, el poeta conoce a las personas que serán decisivas en los últimos años de su vida. En Zúrich conoce a Nanny Wunderly-Volkart –buena aficionada al arte y a la literatura, y, desde el primer momento, protectora del poeta-, en Winterthur, a los hermanos Werner, Oskar, Georg y Hans Reinhart –adinerados coleccionistas y generosos mecenas-.⁴¹⁹

Rilke tuvo innumerables amigos y muchas amantes, pero las relaciones que sostuvo con estas personas, cuyo encuentro hemos destacado, fueron perdurables hasta el fin de sus días.

6.1.2 Viajes.

Durante la mayor parte de su vida Rilke estuvo viajando. Se estableció en distintas ciudades de Europa y realizó innumerables viajes, entre los que destacan Italia (1898), Rusia (1899, 1900), Suiza, Francia (1902), Dinamarca, Suecia, Holanda, Bélgica, Alemania, el Imperio Astro-húngaro y España (1912). Sin embargo, cabe mencionar que para la construcción de su refugio poético fueron cruciales los dos viajes que realizó a Rusia, en donde visitó a Tolstoi, así como el que realizó a Egipto (1911) y a Toledo (1912). De cada

⁴¹⁸ Op. cit., p. 354.

⁴¹⁹ Op. cit., p.346.

uno de sus trayectos vitales tomó elementos para su inspiración en Muzot, que narraremos con detalle en las páginas de este capítulo.

Como antecedentes y causas de la urgente necesidad de construir su mundo, citemos a Pau quien narra su anhelo de encontrar un lugar para la creación artística.

Después de ir a un tratamiento médico en la Selva Negra, en 1908, narra:

A su vuelta a París, y sin vivienda, se aloja en el hotel Foyot. [...] escribió en su libro *Malte*: “Oh suerte feliz la de sentarse en un cuarto silencioso de una casa heredada, rodeado de cosas tranquilas y familiares, y fuera, en el alegre y claro jardín, oír los primeros cantos de los pájaros, y a lo lejos las campanadas del reloj del pueblo. Sentarse y contemplar una cálida franja de tierra iluminada por el sol de la tarde, y saber muchas cosas de muchachas que ya han pasado, y ser un poeta. Y pensar que también yo habría sido poeta si me hubiese sido dado vivir en un hogar cualquiera del mundo, en una de esas innumerables casas de campo cerradas y de las que nadie se preocupa. Me habría conformado con un solo cuarto –el cuarto iluminado, debajo el alero-. Allí dentro habría vivido con mis cosas antiguas, con los cuadros familiares, con los libros. Y habría tenido una mecedora, y flores y perros y un bastón fuerte para los caminos de piedra, y nada más. Un libro encuadernado en piel color marfil pálido, y un pequeño esmalte de flores en la portada. Con todo eso, yo habría escrito. Habría escrito mucho, porque habría tenido muchas ideas y muchos recuerdos.

Pero no ha sido así. Dios sabrá por qué. Mis muebles antiguos se pudren en un pajar, donde me han dejado guardarlos, y yo mismo, bueno, de esto mejor es no hablar, yo no tengo techo sobre mí y me llueve en los ojos.⁴²⁰

“Yo no tengo techo sobre mí y me llueve en los ojos”. ¿Podrá haber una mayor elocuencia sobre la orfandad en la tierra que la de este artista? Resulta imposible no conmoverse ante este reclamo de refugio que lanza Rilke. ¿Tenemos nosotros, sus lectores, techo sobre nosotros? ¿No nos llueve en los ojos durante este inicio del siglo XXI ante las atrocidades que nos toca presenciar? ¿No estamos tan necesitados de un refugio poético donde cobijarnos como el propio Rilke? ¿No tenemos que construirlo cotidianamente? Si no tenemos la genialidad de Rilke para construir nuestro refugio poético, ¿podemos apropiarnos del que él nos regala a través de su obra? La tesis del presente trabajo propone que sí podemos hacerlo. Es más, no nos queda otra acción posible ante el desamparo contemporáneo.

⁴²⁰ Op. cit., pp. 198-199.

Continuando con la narración sobre la vida de Rilke, podemos mencionar otro antecedente de este temprano anhelo de tener un lugar propio, constituido por su entusiasta respuesta a la invitación de la princesa Maria von Thurn, quien lo llevó en su coche hasta Weimar, lugar en donde vivió Goethe, para que Rilke se interesara en el proceso creativo del autor del *Fausto*. Sobre este crucial viaje de 1910 nos comenta Antonio Pau:

Rilke fue al castillo de la princesa Maria en Lautschin, y ahí se produjo el acercamiento de Rilke a Goethe. Cuando la princesa logró deshacer todas las prevenciones que el joven poeta tenía hacia la obra del gran clásico alemán.

La princesa Maria quiso que Rilke reviviera el ambiente de Goethe, y le propuso un viaje a Weimar. El poeta aceptó y desde Lautschin, Rilke y la princesa fueron en coche a Weimar. Fueron a visitar la casa de Goethe. Cuando la princesa se fue, Rilke volvió a visitar, despacio, la casa de Goethe. Durante horas estuvo imaginando la vida de su lejano ocupante: en el despacho, con los muebles que Goethe mandó construir, en la biblioteca [...] Y otra vez volvió a la casa de Goethe, a finales de agosto de 1911, esta vez con un libro del viejo poeta de Fráncfort bajo el brazo, para oír cómo sonaban los poemas en el ámbito mismo en que habían sido creados. [...] soñando con que él pudiera tener alguna vez una casa como ésa, con la misma luz y con el mismo silencio, con un jardín, con huerto [...]⁴²¹

Podemos apreciar en la narración de este pasaje de su vida, la forma en que Rilke se quiso apropiarse del espacio poético de Goethe. Incluso regresó para leer en voz alta los poemas escritos por Goethe. ¿Puede haber una mejor manera de apropiarse del aliento de la voz poética que la lectura en voz alta de los poemas escritos en un lugar específico de nuestro planeta? He aquí el sentido secreto de esfuerzos comunitarios de la recreación poética a través de las grandes obras de arte. Pensemos por un momento en las tragedias griegas escritas para generar un efecto estético en el interior de la psique de todos los asistentes al teatro-templo. También recordemos que Homero escribió la *Iliada* y la *Odisea* en verso, con lo cual, cada vez que se leen, suscitan también en el lector un efecto interno. Así, toda la gran literatura provoca este mismo fenómeno de apropiación del espacio poético del artista. La experiencia estética que tuvo Rilke al aproximarse vitalmente al espacio físico de la creación poética de

⁴²¹ Op. cit., p. 220-222.

Goethe, construido por él años antes, seguramente impactó profundamente a Rilke, quien años más tarde soportará el advenimiento de la inspiración en Muzot.

También cabe meditar sobre las desgracias que afrontaron todos los habitantes de Europa ante la irracional Primera Guerra Mundial. Puede pensarse en Rilke como la voz poética que representa a su generación ante el sinsentido de esa guerra. Incluso, como resultado de la guerra hubo un momento en que por haber nacido en Praga, perdió hasta su nacionalidad y tuvo que resolver innumerables problemas burocráticos por tal motivo, de tal suerte que, el profundo deseo de poseer un lugar en donde habitar, en sentido heideggeriano, se volvió desesperado.

Como un ejemplo de las situaciones y pérdidas que tuvo que afrontar Rilke podemos mencionar que cuando estalló la guerra, él se encontraba en Alemania. Sus pertenencias, que se encontraban en París, fueron confiscadas por el gobierno francés por ser él integrante de un país enemigo. Sobre este episodio de su vida en 1915 nos dice Pau:

Rilke sospechó muy pronto que todos sus bienes –guardados en el apartamento de París- los había perdido. Y así fue. Los objetos, los cuadros, los grabados y los libros, los dibujos de Rodin, las cartas de Eleonora Duse, sus propios trajes, unos pocos muebles heredados, innumerables manuscritos de versos y prosas, todo fue embargado y vendido. Cuando Gide tuvo noticia de ello, fue inmediatamente a hablar con el juez que ordenó el embargo, con los subasteros, con los chamarileros, en un intento desesperado de recuperar todo lo posible. Contrató un abogado, visitó a los libreros de viejo más influyentes, recurrió a las autoridades. Nadie entendió que Gide se molestara en tantas gestiones por un «enemigo». Todos los esfuerzos fueron inútiles. Sólo un par de cajas con papeles manuscritos, que la portera de Campagne-Première pudo ocultar, fue lo que se salvó del trágico episodio.⁴²²

En 1916 fue llamado a filas y se vio obligado a incorporarse al ejército austrohúngaro en Viena. Gracias a varios amigos logró que el 9 de junio fuera liberado del servicio militar. Regresó a Múnich en donde permaneció hasta el final de la guerra.

⁴²² Op. cit., pp. 324-325.

El 11 de junio de 1919 Rilke viajó desde Múnich a Suiza. Le resultó muy difícil establecerse en un lugar y vivió en varias ciudades suizas como Soglio, Locarno, Berg am Irchel, Sierre (1921), Ginebra, Zürich, Rolle, (1921).

Antes de proseguir puntuando algunos datos biográficos, haremos un importante paréntesis vital, y retrocederemos algunos años hasta aquellos momentos, en donde la inspiración o el ser -como quiera uno nombrar a la fuerza que emana durante el fenómeno vital de la expresión en verso de un mensaje poético- tomó el control de lo que Rilke estimó como su obra maestra: las *Elegías de Duino*.

6.1.3 La inspiración en Duino (1912).

Sabemos por distintas cartas y escritos lo que sucedió a Rilke el día en que se inició la escritura de las *Elegías*, el 31 de enero de 1912; estando contrariado por una carta que recibió esa mañana con un asunto de negocios que requería su respuesta inmediata, y estando sólo en el Castillo de Duino en el norte de Italia, frente al mar Adriático, como invitado de la dueña, la princesa Maria von Thurn, salió al exterior y:

Soplaba un viento fuerte, hacía sol y, como era mediodía, el mar brillaba con tonos plateados. Empezó a bajar por la senda escarpada que conducía a la playa, tratando de resolver el asunto que la carta le planteaba. Un ruiseñor lanzó unos breves trinos al aire, y luego voló entre las rocas. Cuando el poeta estaba a media altura del acantilado, oyó de pronto una voz que con la fuerza del viento que entraba en las hendiduras de las rocas, dijo –rugió:

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?⁴²³

El poeta miró a su alrededor. Arriba estaba la inmensa mole del castillo, en su muda quietud. Abajo, la densa lámina del mar, que oscilaba en silencio. Sin apenas moverse, sacó su cuaderno y escribió la frase que había oído y, a continuación, varias más:

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel

⁴²³ ¿Quién, si yo gritara, me oiría desde los coros de los ángeles?

Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
Stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.⁴²⁴

Después volvió a su habitación, despachó serenamente aquella molesta carta de negocios y por la noche la Primera Elegía estaba terminada.

[...]

Así consideraba el poeta que había ocurrido la elegía: no por impulso de su fuerza creadora, sino por su «propia fuerza», por la fuerza del poema mismo, es decir, por un impulso exterior al poeta.

Y ese dictado exterior -esa revelación- de las *Elegías* continúa en los días siguientes. En los primeros días de febrero de 1912 escribe la Segunda elegía y los comienzos de la Tercera, de la Sexta, de la Novena y, finalmente el brioso arranque de la Décima.⁴²⁵

Y Antonio Pau, el biógrafo, concluye:

Pero esto es todo. El fluido creador se interrumpe. A finales del otoño de 1913 logrará concluir –en París- la *Tercera Elegía*. Dos años más tarde, en noviembre de 1915, atrapado en Múnich por el estallido de la guerra, surgirá, completa la *Cuarta*. Después empezará un silencio durante seis años, en los que todo lo que el poeta escriba no lo considerará más que tanteos hacia la obra definitiva.⁴²⁶

El poeta tenía entonces treinta y seis años. Se percató de que tenía que leer a otros poetas antes de continuar con estos versos, por lo que se acerca a las obras de Klopstock, Hölderlin y Kleist. Refugiado en ese castillo, sólo, pudo recibir la irrupción inicial de la mágica voz poética que le dictó esos versos. Logró hacer surgir de nuevo esa voz en algunos otros lugares, pero él estaba inconforme con el nivel de su producción artística y siguió su búsqueda de un lugar que lo acogiera, como lo había hecho el castillo de Duino en 1912. Su última

⁴²⁴ ¿Quién, si yo gritara, me oiría desde los coros
de los ángeles? Y si uno de repente me acercara
a su corazón: me desvanecería por su existencia
más fuerte. Porque lo bello no es otra cosa
que el comienzo de lo terrible, que podemos soportar,
que admiramos, porque serenamente desdeña
destrozarnos. Todo ángel es terrible.

⁴²⁵ Op. cit., pp. 231-233.

⁴²⁶ Op. cit., p. 233.

visita a ese castillo fue en 1914, pues fue totalmente destruido por obuses italianos durante la vergonzosa guerra.⁴²⁷ Desde 1915 hasta 1922, la voz poética mayor se negó a resurgir. Fue hasta después de construir su propio refugio que fue posible ese renacer de la magia ya conocida en Duino por él.

6.1.4 La construcción de un mundo para Rilke.

Durante muchos años Rilke estuvo buscando un sitio que le permitiera dejarse llevar por el proceso de la creación poética. Sin embargo, sólo logró cambiar esa situación cuando visitó por primera vez una pequeña población de Suiza en 1921.

Una de las relaciones amorosas más estables que pudo establecer fue -como mencionamos anteriormente- con la pintora Baladine, quién, por solicitud del propio poeta, se mantenía lejos de él para regalarle la soledad que requería. Sin embargo, constantemente regresaba a visitarlo en los distintos lugares que él escogía para vivir, esperando que llegara a constituirse como su refugio. Sobre el hallazgo de un nuevo sitio nos narra Pau:

Baladine Klossowska volvió. Sabía que no podía estar con él, pero tampoco podía estar lejos. Juntos hicieron un pequeño viaje por el cantón de Valais – el amplio valle suizo del Ródano-, y allí descubrieron un torreón pequeño y compacto: Muzot. Al verlo, Rilke no lo dudó. Ése era el lugar. Junto al torreón había un inmenso chopo, alto, vertical, con infinitas hojas que espejeaban a la vez. El poeta lo interpretó como un signo de admiración que quería resaltar que aquél era el lugar. ¡Aquí! El paisaje del Valais le evocó de inmediato otros paisajes que habían quedado firmemente grabados en su memoria. Entre el cielo y la tierra, como Toledo: que es una ciudad del cielo y de la tierra. El poeta no puede ser más explícito para expresar la semejanza. En una carta escrita a Nanny Wunderly-Volkart el 9 de julio –cuando acaba de conocer el torreón de Muzot –escribe: “probablemente, este maravilloso Valais hispano-provenzal es el entorno que haga posible un invierno de las *Elegías*, y Muzot tendrá la función de protegerme para ello.”⁴²⁸

⁴²⁷ Op. cit., p. 311.

⁴²⁸ Op. cit., p. 367.

Podemos apreciar en estos comentarios la profunda huella que había dejado Toledo,⁴²⁹ con su fascinante belleza confrontada a los elementos de la tierra, recortada sobre el cielo, lo que le inspiró a escoger ese refugio en ruinas sobre el verdor suizo. Como podemos recordar, anhelaba un lugar propio (“no tenía techo sobre él y la lluvia caía sobre sus ojos”), de tal suerte que siempre estaba buscando amparo, cobijo. Ante la visión llena de belleza del campo suizo y la simplicidad de la vivienda antigua retando al cielo sintió que ese era el lugar al que estaba predestinado. Incluso el alto pino, un chopo, hacía las veces de una señal mágica para llamar su atención, incluso sus pequeñas hojas espejeaban a la vez, como para llamar su atención con la luminosidad que emanaba de él. Esta experiencia fue muy emotiva para el eterno peregrino que no encontraba su lugar en el mundo, y estaba, hasta ese momento, condenado a caminar sin rumbo fijo, con la esperanza de encontrar reposo en algún sitio. A su benefactora, la princesa Maria, le envía una carta describiendo ese lugar mágico, el 21 de julio de 1922 donde le comenta su fascinación por el sitio:

«Ya le he contado la atracción que ha ejercido sobre mí este lugar cuando lo vi por primera vez el año pasado en la época de la vendimia. El hecho de que en la revelación de este paisaje actúen fundidos de un modo singular los paisajes de España y Provenza es algo que ya me impresionó entonces: los dos países, precisamente, cuyos paisajes, en los años anteriores a la guerra me habían hablado con mayor claridad y fuerza. ¡Y ahora encuentro reunidas sus voces en este amplio valle montañoso de Suiza! Y este eco, este aire de familia, no es ninguna imaginación mía. ... Y las viejas casas y fortalezas se mueven en este juego óptico con especial encanto, porque la mayoría de las veces lo que hay al fondo son laderas de viñedos, o un bosque, o una pradera en flor, o rocas grises. Y todo ello, como si se tratara de la figuras de un tapiz. Porque el cielo, absolutamente imposible de describir, participa desde muy arriba en esas perspectivas y las anima con una atmósfera tan espiritual, que la disposición recíproca de las cosas parece, a ciertas horas, exactamente como en España, la misma que existe entre las estrellas de una constelación».

⁴²⁹ Op. cit, p. 259. Sobre Toledo había escrito: “[...] no se puede hacer uno a la idea de esta ciudad asombrosa; ni siquiera las representaciones que El Greco ha hecho de ella logran mostrar, a pesar de ser tan fantásticas, lo que es esta aparición salvaje e irresistible, una aparición orientada al cielo, que surge en medio de las montañas más violentas, estranguladas por el nudo corredizo del Tajo.” Op. cit., p. 260. Otra mención sobre dicha ciudad: “Estaba yo en el maravilloso puente de Toledo; al caer una estrella, trazando un arco lento y tenso en el espacio, cayó también -¿cómo podría decirlo?- en el espacio interior: había desaparecido en el contorno delimitador del cuerpo”.

Junto a la carta envía también una postal de la torre, y la describe a continuación minuciosamente: «Yo mismo lo llamo *palacete*, porque es el tipo perfecto del *manoir* medieval, tal como lo conservan aquí todavía en muchos lugares. Estas mansiones constan de un solo cuerpo macizo que incluye todas las dependencias. La entrada se encuentra en la parte de atrás, de la que usted puede ver el tejado, sobresaliendo, en declive: este piso bajo, con un balcón delante comprende el comedor, un pequeño *boudoir* y el recibidor, y al lado, la cocina. Yo me he instalado en el piso de encima: allí tengo mi dormitorio, que recibe la luz por la derecha a través del resquicio de una ventana; por el otro lado sobresale un balconcito que llega hasta dentro del mismo árbol. La ventana doble, al lado, y la ventana inmediata que bordea la esquina, en el soleado poniente, pertenecen a mi cuarto de trabajo.

Esa habitación, con sus viejas arcas, su mesa de roble del 1600 y el antiguo techo de vigas, en que está grabada la fecha MDCXVII (1617), ejerce sobre mí una atracción llena de promesas. Al decir atracción, no soy muy exacto, porque en realidad todo Muzot me persigue, me retiene, aunque a la vez me oprime el ánimo.

»Me he familiarizado lo mejor que he podido con su historia más remota. Lo construyeron probablemente los de Blonay. En el siglo XV estuvo en poder de la tour Chastillon.

[...]

»El castillo de Muzot, desde que nosotros lo hemos arreglado, ha ganado en claridad e intimidad por todas partes: las dependencias tienen, como ocurre en todas estas mansiones medievales, algo honradamente campesino, tosco, sin doblez [...] no obstante, y para no olvidarlo, junto a mi dormitorio, en el piso superior, está la capilla, un pequeño recinto blanqueado, accesible desde el vestíbulo por una puerta relativamente baja, pero de un gótico medieval perfecto. En lo alto, en la pared, a manera de relieve fuertemente marcado, una cruz que es como una gran esvástica. Aquí estoy, pues, princesa, rendidamente enamorado de este Muzot. ¡Si usted lo viera! Cuando uno se acerca desde el valle aparece siempre como un hechizo, destacando por encima de los caminos de rosales –ahora ya marchitos– del pequeño jardín, con ese color peculiar de su antiquísima piedra de sillería, de tonos grises y violeta, pero que al sol es doradamente tostada y acaramelada, igual que algunas murallas de Andalucía».⁴³⁰

El establecimiento de Rilke en ese sitio tenía muchos problemas que resolver antes de ser posible. Uno fundamental era que el poeta no podía afrontar el pago del alquiler del mismo.

Vino en su ayuda otro de sus mecenas del que nos comenta Pau:

[...] Werner Reinhart, a quien Rilke había conocido en Winterthur en los meses finales de 1919, cuando recorrió el norte de Suiza haciendo lecturas de poemas. Reinhart, importante empresario textil y mecenas de músicos, alquiló primero el torreón de Muzot, y luego lo compró para que Rilke siguiera habitándolo. Lo compró sabiendo que el poeta, siempre indeciso y atormentado, podía cambiar precipitadamente de idea; en una carta del 20 de julio le había escrito Rilke: «La dificultad e inseguridad de mi situación son tan grandes, que no sé si podré mantener este domicilio mucho tiempo

⁴³⁰ Op. cit., p. 367-369.

[...] pueden aparecer circunstancias en cualquier momento que me obliguen a reemprender el viaje [...]». Pero Reinhart se arriesgó. A él, el torreón no le interesaba. Le envió tapices y una vajilla. Unos días más tarde envió un sillón orejero. Mandó albañiles que taparan los agujeros de ratas y ratones y reforzaran el balcón. Pronto advirtió buena señal: Rilke había encargado papel de cartas con el nombre del castillo impreso.⁴³¹

De esta forma, su deseo de tener un sitio, un mundo propio, en donde fuera posible que la voz poética que había emergido en Duino, apareciese de nuevo, pudiera ahora resurgir en los verdes valles suizos. La simplicidad de esta antigua vivienda medieval lo confrontó de nuevo con lo esencial. Incluso los rosales del jardín, y las piedras lo llevan a lo elemental para el vivir pues “el castillo de Muzot, desde que nosotros lo hemos arreglado, ha ganado en claridad e intimidad por todas partes: las dependencias tienen, como ocurre en todas estas mansiones medievales, algo honradamente campesino, toscó, sin doblez”. Así, es necesario, después de vivir entre el lujo de castillos por toda Europa, por ejemplo en Duino, en Lauchstein, en París, en Viena, en Praga, grandes ciudades cosmopolitas, ahora busca la simplicidad, lo elemental del vivir cotidiano. Asimismo, no olvida un lugar sagrado en donde lo humano se confronte a su finitud, por lo que menciona “... no obstante, y para no olvidarlo, junto a mi dormitorio, en el piso superior, está la capilla, un pequeño recinto blanqueado, accesible desde el vestíbulo por una puerta relativamente baja, pero de un gótico medieval perfecto”.⁴³² Ante estas palabras no puede uno dejar de encontrar la similitud entre este Torreón de Muzot, y la cabaña de la Selva Negra a la que hace referencia Heidegger en su ensayo *Construir, Habitar, Pensar*, al que se le ha dedicado un apartado de este trabajo de investigación. Parecen estar conectados directamente estos dos textos.

Cuando el poeta dice “desde que nosotros lo hemos arreglado, ha ganado en claridad e intimidad por todas partes” se refiere concretamente a él, a Nanny Wunderly-Volkart, otra de

⁴³¹ Op. cit., p. 369-370.

⁴³² Op. cit., p. 369.

sus mecenas más fieles, quien enviaba muebles y otras cosas necesarias para habilitar, para construir, ese nuevo sitio para el estudio del artista, así como a su amante, Baladine, quien incluso se llevó a sus dos hijos a vivir a Muzot una breve temporada, como ya dijimos anteriormente. Entre los tres, poco a poco, lograron que ese refugio tuviera incluso obras de arte significativas, como por ejemplo un grabado de Orfeo que Baladine colocó en el estudio del poeta y luego tuvo una importancia crucial en el momento en que aparece la voz poética y surgieron los *Sonetos*. Sobre el inicio de la vida del poeta en Muzot nos comenta Pau:

Cuando, finalmente, se traslada el poeta a vivir en ella, faltan aún velas y lámparas de petróleo para iluminar todas las habitaciones –no había luz eléctrica, y no la habrá hasta mucho tiempo después, ni agua corriente, ni teléfono-. Además, alguien tenía que asistir al solitario habitante del torreón, y la búsqueda no era fácil. Baladine encontró al fin a una joven de un pueblo vecino, Frieda Baumgartner, a la que el poeta llamará, por su discreción, el pequeño espíritu, el duendecillo, y a la que Baladine tendrá que aleccionar para que no le sorprendan las rarezas de su señor: comida escasa y vegetariana, cuidado escrupuloso de los rosales, silencio lo más riguroso posible.⁴³³

Una vez que todo estuvo listo para vivir en ese torreón, Rilke esperó ahí pacientemente a que hiciera su aparición la voz poética. En los meses siguientes no salió de Muzot. El 17 de octubre, cuando quedó lista la reparación de la chimenea de su estudio, el poeta le escribió a Nanny Wunderly: “Hoy debe empezar mi soledad”.⁴³⁴ Así, cada mañana hacía una lista de las cartas que debía escribir, y a eso dedicada todo el día. Cuando llegó el fin de año, además de la soledad autoimpuesta, decidió estar en silencio, sin tener contacto con otras personas. Sólo convivía con el gato que cazaba los ratones que aún quedaban en la casa. Pasó la Nochebuena solo. Frieda se había ido con unos amigos. A lo largo de la noche escribió algunas cartas mientras nevaba. El poeta sintió intensamente la soledad.

Por esa razón le fue posible adentrarse en sí mismo de tal manera que su mundo interior fuera muy profundo. Nos comenta Pau que entonces recordó una carta: “de Petrarca en la que

⁴³³ Op. cit., p. 370.

⁴³⁴ Ibidem.

el poeta toscano contaba su subida al Monte Ventoso: lo que había descubierto, al subir a la cima, no era un gran paisaje, sino un hondo horizonte interior. Esa misma era la vivencia que tenía Rilke entre las nevadas cumbres de los Alpes”.⁴³⁵

La intuición con respecto a la necesidad de quedar en absoluta soledad para lograr el advenimiento de la voz poética, la pudo haber obtenido de la experiencia de otros artistas que, al alejarse del mundo de las habladerías, del Uno, lograron empuñar su libertad, y encontrar su más auténtico poder ser. Así, Rilke estaba procurando acallar esas habladerías, y a mediados de enero empezó lo que él llamó la “cuaresma de cartas”: por decisión propia y esperando que surgiera la inspiración, dejó de escribir cartas con el fin de evitar el contacto con otros seres humanos. Se aislaba para acercarse más a su ser más propio, a su más auténtico poder ser. El único trabajo que siguió realizando fue la traducción de un texto de Valery. En estas circunstancias permaneció todo el mes de enero. Pero su espera, llena de incertidumbre y zozobra, recibió su recompensa.

6.1.5 Resurge la inspiración en el Torreón de Muzot (1922).

La espera ya de tantos años del poeta llegó a su fin. La soledad, el nuevo sencillo espacio para vivir y el paisaje invernal, finalmente permitieron que apareciera esa potente voz interior que antes había ya surgido en Duino. El poeta, olvidándose de sí mismo, permitió que surgieran como de un manantial los nuevos poemas:

En cuatro días, entre el 2 y el 5 de febrero, queda concluida una obra en que Rilke no había pensado nunca –*Los sonetos de Orfeo*-. La ha desencadenado la estampa de Orfeo que Baladine había colgado frente a su mesa al salir precipitadamente de Muzot, y el recuerdo de la joven Vera Ouckama, la hija de sus amigos, que acababa de morir a los diecinueve años. La esbelta figura de la bailarina y la más recia figura del dios se entrelazan en los sonetos.⁴³⁶

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Op. cit., p. 371.

La terrible experiencia de la muerte de una joven y la visión de una imagen de Orfeo inspiró un caudal poético en donde el sinsentido de la muerte, la enfermedad, la belleza de la danza y de la juventud, aparecen trenzados artísticamente, a la manera de lo sublime kantiano, en donde belleza y horror se presentan al mismo tiempo. La muerte casi siempre es una desdicha, pero en los jóvenes, que por lo general tienen mucho futuro por delante, siempre parece ser una injusticia divina. ¿Por voluntad de quién, por cuál acción, por qué mala jugada del destino, esos seres, en la flor de la edad, mueren teniendo, aparentemente, un proyecto vital casi en blanco? Resulta un sinsentido su temprana muerte. Sin embargo, desde el mismo momento en que nacemos, ya podemos morir, de tal suerte que la muerte brota desde lo más profundo de nuestra vida. Orfeo, como el ser capaz de vivir en el inframundo y sobre la tierra, capaz de convivir con vivos y muertos, guía esos días a Rilke en sus viajes por el devenir poético que le permitió escribir esos *Sonetos*. La tarea que se había interrumpido algunos años antes, la emanación de la *Elegías*, siguió casi de inmediato a la creación inicial de los *Sonetos*. La descripción emocionada que nos brinda Antonio Pau de esos días es la siguiente:

Dos días después surge la *Séptima Elegía*, con su brioso arranque: «No más no, no más ruego, sea una voz adulta, el tono de tu grito ...» [...] A lo largo del día 7 y del 8 culmina la *Octava*. El día 9 completa la *Sexta* y escribe los primeros versos de la *Novena*, que concluye el 11. Y ese mismo día empieza y termina la *Décima*. El día 14 Rilke sustituye el poema «*Contra-Estrofas*», destinado en principio a ocupar el lugar de la *Quinta Elegía*, por otro más poderoso, más vibrante, en el que exalta las figuras, dignas y derrotadas, de los saltimbanquis que pintó Picasso en el lienzo en 1905.

Terminaban diez años de paciente espera. Había puesto fin a la obra que le acosaba, desde hacía una década, sin hacerse realidad. Pero el torrente no había agotado su caudal. Otros veintinueve sonetos surgen, uno tras otro, firmes duros, en los días que van del 15 al 23 de febrero. No hay el más mínimo rastro de desfallecimiento en ninguno de los centenares de versos.⁴³⁷

⁴³⁷ Ibidem.

De forma casi anticipada Rilke tenía un lugar preciso para cada una de las *Elegías*. También sabía cuando algún verso, como por ejemplo, uno de los *Sonetos*, no pertenecía al conjunto de la *Elegías*. Como todo artista genial, las ideas, al aparecer, ya contaban con su razón de ser, con el lugar en donde hacían falta para armonizar con el conjunto total. Recordamos aquí las palabras de Kant sobre el genio creador en la *Crítica del juicio*, en donde nos dice que inexplicablemente, la inspiración se apodera del ser humano tocado por el genio, para hacer posible la magia del arte.⁴³⁸ Así, Rilke se deja llevar por el fluir de las ideas y de las palabras para hacer aparecer su obra mayor en tan sólo unos cuantos días, precedidos del ayuno de contacto humano y de sobriedad y sencillez en su cotidiano vivir. Con afanoso esfuerzo el poeta, sus amigos y benefactores, así como sus seres queridos, construyeron ese pequeño mundo en donde el genio del artista pudo brillar libremente unos días memorables para la literatura y la filosofía.

A partir de ese día el torreón de Muzot se convirtió en algo similar a una catedral de la creación poética: la sencillez de la vida en la campiña suiza que le permitía ese refugio, establece, a partir de entonces, las posibles coordenadas para quien pretende aventurarse en experiencias poéticas de gran envergadura. Así, “el torreón de Muzot queda convertido, para siempre, en la nave que navegó en “la alta mar del espíritu”, en el símbolo de la revelación poética, en el pararrayos del más fulgurante y luminoso mensaje lírico”.⁴³⁹

Satisfecho y feliz por su triunfo frente a la anterior carencia de inspiración, en cuanto termina la última *Elegía* empieza a escribir nuevamente cartas y a compartir ese éxito

⁴³⁸ Kant, *Crítica del juicio*, 1790, Editorial Porrúa, México, 1997, p. 285. La cita es :

“Así, pues, las facultades del espíritu cuya reunión (en cierta proporción) constituye el *genio* son la imaginación y el entendimiento. [...] resulta que el genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida, pueda ser comunicada a otros como acompañamiento a un concepto”.

⁴³⁹ Pau, op. cit., 371.

con sus seres queridos más cercanos. La primera carta que escribe en cuanto terminó su tarea poética fue para Baladine. La segunda, para su fiel amiga, la princesa Maria. Al respecto narra Pau:

En el atardecer del 11 de febrero, cuando la obscuridad ha desdibujado la silueta de Muzot en el paisaje de valles y colinas, y sólo unas luces alumbran el interior del cuarto, Rilke, que ha concluido su obra máxima, recuerda la voz que le habló en Duino y le dio los primeros versos, y es a Duino, al lejano e imponente castillo del Adriático, a donde dirige su carta emocionada y triunfal para la Princesa María von Thurn, su protectora y amiga, dueña del Castillo de Duino:

[...]

»Todo en unos pocos días, ha sido como una tempestad innombrable, un huracán en el espíritu (como entonces en Duino), todo lo que en mí son fibras y tejidos ha crujido. Ni he pensado en comer, sólo Dios sabe quién me alimentó.

[...]

» Para ello he resistido a todo, para esto he pasado por todo. Por todo. Sólo eso.

Una se la he dedicado a Kassner. El conjunto es suyo, Princesa, así debía ser. Las llamaremos las *Elegías de Duino*.⁴⁴⁰

En esta carta decide y anuncia a la princesa Maria cuál es el nombre de su obra maestra, y reconoce en ella a la propietaria de la misma. Le dice en la carta que no le va a dedicar las *Elegías* porque carecería de sentido, pues son de su propiedad. Con este gesto le está reconociendo su activa participación como maestra en los caminos de la creación poética, pues, como mencionamos anteriormente, ella incluso lo llevó a la casa de Goethe para que tuviera elementos que le inspiraran sus nuevas obras. Rilke siempre encontró en ella desinteresada ayuda en todos sentidos, así como una inteligente y fiel amistad con la que dialogó sobre la búsqueda y el sentido del arte. El epistolario más grande escrito por Rilke es el destinado a la princesa Maria.

Cabe resaltar también que la *Octava Elegía* está, esa sí, dedicada a su mejor amigo, Rudolf Kassner, con quien en sus múltiples encuentros dialogó a profundidad sobre ciertos aspectos de su filosofía que lo marcaron y aparecen en el mencionado poema. En el siguiente apartado profundizaremos en el contenido de estos versos magistrales en donde las diferencias

⁴⁴⁰ Op. cit., pp. 371-372.

entre nosotros, los seres humanos que tenemos una muerte propia, y los animales, que no pueden morir (sólo finar, como indica Heidegger en *Ser y tiempo*), son el principal tema.

Asimismo, destacamos cómo los lazos del amor, de la comunicación, del diálogo o de la comunión, como queramos nombrarlo, salieron de Muzot a los destinatarios del mismo. Rilke escribe a su antigua amante, amiga y protectora incondicional, Lou Andreas-Salomé, ese día triunfal en que logró lo que él consideró la cúspide de su vida. Sobre esta carta nos brinda Pau los siguientes párrafos que dan cuenta de esta estrecha relación entre ellos:

«En este momento, éste, sábado 11 de febrero, a las seis, dejo la pluma al terminar la última *Elegía* completa, la décima. Aquello cuyo comienzo fue escrito en Duino.

[...]

¡Imagínate! He podido resistir hasta aquí. A través de todo. Milagro. Gracia. Todo en unos pocos días. Ha sido un huracán, como entonces en Duino: todo cuanto en mí era recipiente, tejido, marco, se ha roto y se ha doblado. No había que pensar en comer.

»Y fíjate, una cosa más: justo antes (en *Los Sonetos a Orfeo*), veinticinco sonetos escritos de repente, en preludio a la tempestad, como monumento funerario para Vera Knoop) escribí, *hice*, el *caballo*, ¿te acuerdas?, aquel feliz caballo libre con el palo en la pata, que una vez nos salió al encuentro, al atardecer, galopando por una pradera del Volga: ¡cómo lo he hecho un exvoto para Orfeo!

»¿Qué es el tiempo? ¿Cuándo es el presente? Por encima de tantos años ha saltado hacia mí, con su entera felicidad, a mi sentir abierto de par en par.

»Así ha sucedido una cosa después de la otra.

»Ahora, me vuelvo a conocer. Porque era como una mutilación de mi corazón el que las *Elegías* no estuvieran ahí.

»Y ahora están. Están.⁴⁴¹

Las experiencias vitales compartidas entre Lou Andreas-Salomé y el poeta también están inmortalizadas en estos versos. Él se pregunta: ¿qué es el tiempo, si eso que ocurrió hace tantos años, el episodio del potro libre en la pradera cercana al Volga, apareció sin anuncio, dentro del torrente de inspiración en Muzot? Además de este importante cuestionamiento sobre la naturaleza del tiempo en los seres humanos, en esta carta se revela su idea de fabricar, de hacer que surja en el torrente poético, un caballo; dice: “escribí, *hice*, el *caballo*, ¿te acuerdas?, aquel feliz caballo libre”, compartiendo con ella su fascinación por el surgimiento,

⁴⁴¹ Op. cit., pp. 371-389.

en medio del poema, a través de palabras, de esa imagen de felicidad y libertad. Sabemos por los críticos literarios de la influencia en Rilke de las obras de Cézanne y de Rodin, con las que estuvo en contacto cuando vivió en París, así como de sus ideas estéticas con respecto a los límites de la tarea artística. En esta carta le comenta a Lou su triunfo al lograr plasmar esa imagen de libertad en una de las *Elegías*. También resalta su asombro por lograr, en este mismo sentido, la creación de un monumento funerario para la bella Vera con sólo versos. Así, las imágenes poéticas logran ir más allá de las simples palabras para materializar esas intenciones estéticas con mayor claridad. Incluso su asombro por la belleza visual con respecto a los colores de la tierra y al azul del cielo de Toledo está omnipresente en las *Elegías*, y su principal referencia hacia ella son los ángeles⁴⁴² de un cuadro del Greco, artista nacido en esa majestuosa ciudad.

Cabe resaltar que el intenso peregrinar en la vida de Rilke, únicamente se interrumpió por la construcción (en sentido heideggeriano de esta palabra) de su mundo en Muzot. Este peregrinar se representa dentro de las *Elegías* por el cuadro de Picasso *La familia de saltimbanquis* (1905), en donde vemos la actitud valiente de estos artistas de circo, enfrentando la precariedad de su cotidiano existir que, en última instancia, no sólo representan a Rilke, sino a todos los seres humanos, que enfrentamos nuestra facticidad, es decir, el hecho de estar arrojados a la existencia.

En el torreón de Muzot, la soledad de Rilke y su palabra poética se manifiestan de manera privilegiada. Muzot fue un espacio propicio para la creación del mundo de Rilke. El poeta agradecido por lo vivido esos días de febrero de 1922 escribe a Lou:

⁴⁴² Sobre el cuadro de El Greco llamado *La Crucifixión*, (1600), Rilke escribió al margen del catálogo del museo Del Prado "«Música», «Porque la sangre que recogen estos ángeles brota como música»" Pau, op. cit., p. 383. Otra referencia a este cuadro dentro de las *Elegías* sería: "«Ante un cielo quebrado y tenebroso, la cruz, con la llama larga y pálida de un cuerpo, [...] Sólo sobre Magdalena vibra la excitación del sufrimiento, porque está viendo brotar a borbotones sangre [...] Pero entonces un ángel se arroja junto a ella y la ayuda; y otros dos ángeles, como mariposas pálidas, surgen bajo las manos que gotean [...] quieren coger la sangre como si fuera música»", op. cit., pp. 253-254.

»He salido y he acariciado, como a un gran animal viejo, al pequeño Muzot, que me ha protegido, que, por fin, me ha guardado.

»No he contestado a tu carta, porque en todas estas semanas, sin saber para qué, callaba para esto, con el corazón vuelto cada vez más hacia dentro. Y ahora, hoy querida Lou, solamente esto. Tenías que saberlo en seguida.⁴⁴³

En estas líneas el poeta reconoce lo sobrenatural del torrente poético que lo invadió y justifica, asimismo, la necesidad de volcarse a lo que el nombraba su mundo interior; dice: “sin saber para qué, callaba para esto, con el corazón vuelto cada vez más hacia dentro”. Sin esa soledad, que él mismo se impuso, quizás no hubiera sido posible completar en tan pocos días *Las Elegías* y *Los Sonetos* que se publicaron en 1923, con una tirada igual a diez mil ejemplares.⁴⁴⁴

Gracias a la publicación de los epistolarios de Rilke, es posible reconstruir algunos elementos del proceso creativo, tanto de la elección del Torreón medieval de Muzot para construir “un techo sobre el poeta y que la lluvia no callera sobre sus ojos”, así como el paciente habitar en dicho refugio, desde dónde se manifestó, como un envío-destino, en sentido heideggeriano, del ser que hizo posible que estas obras de arte existan y las podamos hacer nuestras.

6.1.6 Enfermedad y muerte (29 de diciembre de 1926).

Rilke enfermó a partir de 1923 y sólo después de su muerte se supo que tenía leucemia. Estuvo hospitalizado primero en el sanatorio de Schöneck y luego en Val-Mont.

Residió en París de enero a agosto de 1925.

Murió el 29 de diciembre de 1926 en el sanatorio suizo de Val-Mont y fue sepultado el 2 de enero de 1927 en el cementerio de Raron (localidad de Valais).

⁴⁴³ Op. cit., pp. 371-389.

⁴⁴⁴ Op. cit., p. 415.

6.2 Coincidencia de ideas entre Rilke y Heidegger.

Como sabemos por algunas de las referencias sobre la vida y obra de Rilke ya presentadas en este capítulo, su mejor amigo fue el filósofo vienés Rudolf Kassner, al cual admiraba y en cuyas ideas se inspiró para crear algunas partes de sus textos y poemas. Podemos reflexionar en el hecho de cómo utilizó, como veremos con detalle más adelante en este apartado, las obras plásticas de varios pintores, como Picasso o el Greco, para hacer un collage y mezclar las imágenes plásticas con las palabras poéticas, generando así, una nueva obra de arte. Esta idea de usar fragmentos de otras obras para la creación poética propia la encontramos también en el poema *Tierra Baldía* de T.S. Eliot. De la misma forma, Rilke presenta en las *Elegías* fragmentos de otras obras, como parte de su propia obra. La mayor influencia de Kassner sobre dichos versos se encuentra en la *Elegía* que Rilke dedicó a su amigo filósofo, la *Octava*, misma de la que más adelante elaboraremos una exégesis detallada.

Asimismo, después de leer las *Elegías de Duino* y *Ser y tiempo*, el lector no puede dejar escapar la semejanza en los temas que ambas obras tratan, una en la escala poética y otra en la escala filosófica, pues las dos, de alguna forma, están reverberando en la misma escala sonora. Cabe resaltar que muchos de los pasajes de las *Elegías* se limitan a sugerir. No son exposiciones lógicas. Los versos pretenden suscitar intuiciones en el lector. En cambio, muchas de las ideas que presenta Rilke en las *Elegías* aparecen desarrolladas formalmente en *Ser y tiempo*, como veremos más adelante. A manera de resumen sobre las principales ideas contenidas en la obra de Rilke, nos comenta Pau:

Los rasgos que dan mayor unidad a la obra de Rilke –dentro de la extraordinaria diversidad de valor y estética- proceden de las preocupaciones del poeta: el ansia de sobrevivir, la voluntad de fijar el tiempo en un espacio de inmortalidad, la necesidad de transformar las cosas interiormente para darles más alta vida- y, como máxima expresión de esa transformación, el paso de las cosas a la obra de arte que las refleja-. Todas esas preocupaciones se cierran en una: un sentimiento agudo de fugacidad. Freud escribió un ensayo en 1915 que tituló precisamente así: *Sobre la fugacidad (Über*

Vergänglichkeit). Freud empieza su análisis evocando un paseo en compañía de un poeta incapaz de disfrutar de la presencia de las cosas por el solo hecho de pensar en la inminencia de su desaparición. Ese poeta era Rilke. El paseo lo dieron, el psiquiatra y el poeta, por Múnich en septiembre de 1913.⁴⁴⁵

A partir de estos comentarios podemos apreciar que el afán de eternidad, tanto del ser humano como de las cosas del mundo que éste interioriza, tiene gran relevancia en la estética de Rilke. El poeta sabe que no es posible detener el tiempo en donde la vida transcurre, y encuentra en las obras de arte un puente entre la existencia que se va y lo que se puede retener e inmortalizar de ella a través de la creación artística. La idea de la muerte propia, la de los humanos, que a diferencia de los animales que carecen de conciencia sobre su condición de seres vivos finitos y por eso no tienen muerte, como lo expresa en una de la *Elegías*, resulta una constante en su poesía. También vale la pena recordar que la amiga de Rilke, Lou Andreas-Salomé, fue una de las colaboradoras de Sigmund Freud, por lo que no resulta extraño que se hayan encontrado en vida ambos. Asimismo, el contenido de la poesía rilkeana debe haber sido motivo del estudio de Freud, como nos lo revela Pau en su texto.

Conocemos muchas de las ideas estéticas y vitales de Rilke a través de sus epistolarios. En ellos narraba a los destinatarios de sus cartas, con extrema claridad y elocuencia, sus ideas sobre la vida, el devenir de la misma y las prerrogativas del arte como ruta de salvación y posibilidad de eternidad. Y ello es muy claro en la siguiente cita de Rilke:

«¡Hasta qué punto están en migración todas las cosas! ¡Cómo se refugian en nosotros, cómo desean, todas, ser salvadas de su vida exterior y revivir en ese más allá que encerramos en nosotros mismos, para hacerlas más profundas! Como en suaves conventos de cosas vividas, de cosas soñadas, de cosas imposibles, todo lo que teme al tiempo se refugia en nosotros, y realiza, de rodillas, su deber de eternidad. Somos pequeños cementerios, adornados por esas flores de nuestros gestos fútiles, que contienen una multitud de cuerpos difuntos que nos piden que demos testimonio de sus almas. Completamente cubiertos de cruces, llenos por entero de inscripciones, cavados y removidos por los innumerables entierros de lo que sucede, tenemos encomendada la tarea de la transmutación, de la resurrección, de la transfiguración de todas las cosas. Porque ¿cómo salvar lo visible, si no es transformándolo en el lenguaje de la ausencia,

⁴⁴⁵ Op. cit., p. 30.

de lo invisible? ¿Y cómo hablar de esas cosas que permanecen mudas, si no es convirtiéndolas en canto, apasionadamente, sin ninguna ilusión de hacerse comprender?». El Rilke maduro que escribió esta carta –en 1925, el año anterior a su muerte- a la pintora suiza Sophy Giauque, sentía la misma necesidad de transformación de lo visible en lo invisible que el Rilke joven de los últimos años del siglo XIX. Las obras praguenses del poeta responden también a un propósito de salvar las cosas transformándolas en versos.⁴⁴⁶

El mundo interior que nos hace apreciar Rilke llega a ser magnificante en sus posibilidades. Basta pensar, por ejemplo, en los recuerdos de nuestra vida, en sus caprichosas apariciones de forma inesperada, en como esos tesoros internos nos acompañan mientras vivimos y nos enriquecen la existencia. La transmutación de esas cosas vividas en canto, a pesar de no ser comprendidos, nos redime de la imposibilidad de detener el transcurrir del tiempo. Ese transcurso del tiempo es resguardado por nuestro mundo interior, que tiene diversos niveles de conciencia, como por ejemplo, el de nuestros sueños, en donde esa riqueza se revela en todas sus posibilidades. La idea de mundo interno en Rilke no es solamente el mundo onírico, pues incluye también los sueños conscientes y el súbito surgir de la inspiración, de la voz poética que le invadió al menos en dos ocasiones, una primera en el Castillo de Duino, al norte de Italia, frente al mar Adriático, y una segunda, en el Torreón de Muzot, en Suiza. Esas experiencias poéticas se nutren, de acuerdo con sus propias palabras, de sus experiencias vitales que incluyen aquellas que él ya había olvidado.

En los siguientes párrafos profundizaremos en el contenido de algunos fragmentos de las *Elegías de Duino*, en los cuáles encontramos paralelos con ideas expresadas por Heidegger en su obra maestra *Ser y tiempo*.

6.2.1 Concordancias entre las *Elegías de Duino* y *Ser y Tiempo*.

Al leer por primera vez las *Elegías de Duino* el lector tiene una extraña sensación con respecto a su contenido, pues, a pesar de que no comprende del todo las palabras que se le

⁴⁴⁶ Op. cit., pp. 30-31.

presentan, sabe que está implicado en ellas. De cierta manera, el proporcionar tantas referencias y el carácter polisémico de las mismas, es su mayor potencial poético. Prácticamente ningún lector podrá ser indiferente a su contenido, pues habla de los temas más importantes para los seres humanos: la vida, la muerte, el desamparo, el transcurrir del tiempo y la imposibilidad de detenerlo. Desde esta perspectiva, no tiene nada de particular que Heidegger haya elaborado algunos fragmentos de su obra capital con ideas contenidas en esos versos que calan en lo más hondo del sentir humano.

Así, la diferencia entre entes y el particular habitar humano se encuentra en un fragmento de la *Elegía II*:

Mira, los árboles *son*; las casas
que habitamos están en pie todavía. Sólo nosotros
pasamos por delante de todo como un intercambio
aéreo.⁴⁴⁷

Sobre estos versos nos dice el traductor de Rilke y crítico Eustaquio Barjau: “El distinto modo de ser de las cosas en relación con el modo de ser del hombre. En las últimas obras de Rilke encontramos buen número de pensamientos que luego serán articulados y desarrollados ampliamente por la filosofía de M. Heidegger”.⁴⁴⁸ Cabe también mencionar que Eustaquio Barjau es el traductor del libro de Heidegger *Conferencias y Artículos*, de Ediciones del Serbal. Vemos en estos versos la idea de cómo el *Dasein* está frente a los entes y presenta otras características que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*. Esta idea, apuntada por Rilke, Heidegger la desarrolla como parte de su Ontología Fundamental.

Otra correspondencia con la Ontología Fundamental se refiere a lo que Heidegger nombró el Uno. La idea está contenida en el siguiente fragmento de versos de la *Elegía IV*:

Ángel y muñeco: entonces, al fin hay espectáculo.

⁴⁴⁷ Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino. Sonetos de Orfeo*, Edición de Eustaquio Barjau, op. cit., p. 70.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

Entonces se congrega lo que nosotros continuamente
estamos escindiendo mientras estamos aquí. Entonces
surge
de nuestras estaciones, por primera vez, el ciclo
de toda transformación. Por encima de nosotros
actúa entonces el ángel. Mira, los moribundos,
¿podían sospechar qué lleno de pretexto
está todo lo que nosotros hacemos aquí? Nada
es ello mismo. Oh horas de la infancia,
cuando detrás de las figuras había más que sólo
pasado y ante nosotros no estaba el futuro.
Crecíamos, ciertamente, y a veces teníamos urgencia
por llegar pronto a ser mayores, en parte por amor
a aquellos que ya no tenían otra cosa más que ser
mayores.⁴⁴⁹

Los moribundos, al verse forzados a abandonar la vida cotidiana, llena de las actividades que se ven obligados a llevar a cabo, pero que les son impuestas por la vida dentro de una comunidad (el mundo del Uno), se confrontan con su arbitrariedad e imposiciones. Heidegger llama a esta condición del *Dasein* su mundo impropio, en donde dominan las opiniones que los seres humanos aceptamos sin cuestionar su sentido o su finalidad. El comentario de Barjau sobre estos versos es que “el moribundo, al dejar de ocuparse de los negocios de la vida cotidiana, ve la vida entera como haz de relaciones y como espectáculo. (Heidegger ha desarrollado plenamente, en clave filosófica, este pensamiento)”.⁴⁵⁰ En la misma *Elegía IV*, Rilke versa sobre la muerte que “ronda en torno” y cuya asunción posibilita el precursar la muerte (*Vorlaufen des Todes*) heideggeriano:

Y, sin embargo, en nuestro andar solos,
nos complacíamos con lo duradero y estábamos allí
en el espacio intermedio entre mundo y juguete,
en un lugar que desde el principio
fue fundado para el puro acontecer.

¿Quién enseña un niño tal como él está? ¿Quién lo
coloca

⁴⁴⁹ Op. cit., pp. 83-84.

⁴⁵⁰ Op. cit., p. 83. Nota al pie.

en el astro y le da la medida de la distancia
en la mano? ¿Quién hace la muerte de los niños
con pan gris, que se endurece, o deja
esta muerte dentro de la boca redonda, como el
 corazón
de una hermosa manzana? ... A los asesinos se
les ve pronto. Pero esto: contener tan suavemente la
 muerte,
la muerte entera, aún *antes* que la vida
y no ser malo
es indescriptible.⁴⁵¹

Resulta paradójico en verdad que la vida esté ya conteniendo la propia muerte antes de nacer. Todo pensamiento sobre la vida, involucra, desde el principio, a la muerte, que en realidad, antecede a la vida. Sería algo similar a las dos caras de una misma moneda: si hay vida, es que habrá muerte, pues nada es eterno. Para Heidegger, el precursar la muerte, el asumir su certeza absoluta, libera al *Dasein* para su más propio poder ser, y es el elemento que le permite empuñar su libertad y asumir su ser propio. Sobre esto nos dice Barjau: “a estos versos subyace la idea vieja ya en Rilke: la muerte propia, es decir, la muerte como ingrediente y fruto de la vida. Este pensamiento se encuentra ya en el *Libro de las horas* y los *Cuadernos de Malte*”.⁴⁵²

Continuando con el análisis de algunos fragmentos de estos versos llegamos a la *Elegía V*, que Rilke dedica al análisis de un famoso cuadro de Picasso, en donde aparecen artistas de circo, llamado “*La familia de los saltimbanquis*”. Rilke empieza con estos versos:

¿Pero quiénes *son* ellos, dime, los ambulantes, esos un
 poco
más fugaces aún que nosotros mismos, a quienes, de
 un modo insistente, desde muy pronto
los retuerce una –por amor *a quién, a quién-*
voluntad nunca satisfecha? Sino que ella los retuerce,
los dobla, los entrelaza y los agita de un lado para
 otro,

⁴⁵¹ Op. cit., p. 84.

⁴⁵² Ibidem.

los lanza y los vuelve a coger; como de un aire
engrasado, más liso, bajan y se posan
en la alfombra gastada, más delgada
por su eterno brinco, esta alfombra
perdida en el universo.
Extendida como un parche, como si el cielo
de suburbio le hubiera hecho daño allí a la tierra.

Y

apenas allí,
de pie, ahí y mostrándose: la gran letra inicial
del estar de pie ... , ya también, a los hombres
más fuertes, los vuelve a enrollar, en broma, el aga-
rrón⁴⁵³

Este elocuente verso sobre la condición humana, sobre su fragilidad frente al destino, resulta conmovedor. ¿Cómo no sentirse identificado con el sufrimiento que manifiesta esta imagen de los artistas ambulantes confrontados a los golpes del destino, estando de pie, enfrentando la voluntad de alguien desconocido? ¿Cómo no leer, asimismo, en estos versos el germen de las ideas de Heidegger con respecto al *Dasein* como arrojado dentro del mundo? La imagen plástica de los saltimbanquis es una bella metáfora de la condición de todos los seres humanos en su precariedad, en su fugacidad, y su gran dignidad al estar de pie para enfrentar esta condición. También resulta magistral la imagen rilkeana de nuestro planeta como una delgada alfombra, un precario piso, flotando en el universo. El mundo humano como un delgado y frágil “suburbio” del universo.

Otra coincidencia entre el pensamiento de Rilke y el de Heidegger la encontramos en los siguientes versos de la *Elegía VII*, que hacen referencia al mundo del Uno, a la impropiedad, como veremos. Los versos son:

Estar aquí es magnífico.
[...]
Pues para cada una de ellas una hora
no era
quizás del todo una hora, algo apenas medible con las
medidas

⁴⁵³ Op. cit., pp. 86-87.

del tiempo entre dos momentos, cuando ella tenía
una
existencia. Todo. Las venas llenas de existencia.
Pero, olvidamos tan fácilmente lo que el vecino,
riéndose,
no nos confirma, o envidia. Queremos que se vea,
queremos elevarlo, cuando en realidad la más visible
dicha sólo
se nos da a conocer cuando la transformamos por
dentro.⁴⁵⁴

Destaca en este verso la idea del ser propio, ser auténtico, alejado del qué dirán, que nos remitiría a nuestro más auténtico poder ser. Estar al pendiente de lo que nuestros vecinos opinarán de nuestra vida nos aleja de ese fluir de una existencia propia. Aquí, la coincidencia entre el poeta y el filósofo resulta de la condición humana respecto a las habladurías del mundo impropio, utilizando el código heideggeriano. Asimismo, también resalta la idea de la medición del tiempo como inútil cuando se trata de la existencia auténtica, como lo saben incluso los seres más infelices del mundo, que en ocasiones pueden encontrar el sentido de su existencia en unos cuantos minutos “fuera del tiempo”.

La siguiente parte de esta misma *Elegía VII* que analizaremos se refiere a la forma en que el mundo externo e interno se intercambian entre sí, y ahora se construyen apoyándose en pensamientos, como por ejemplo, planos, lo que antes se erigiría con otra perspectiva. Y en ese mundo, indica Rilke, lo exterior y lo interior se intercambian (lo cual no puede sino recordarnos la tesis heideggeriana de que el *Dasein* no tiene interioridad porque no tiene exterioridad,⁴⁵⁵ presente en varias partes de su obra, como por ejemplo, en *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Los versos de esta *Elegía* en donde Rilke expone dichas ideas son:

⁴⁵⁴ Op. cit., pp. 100-101.

⁴⁵⁵ Citado por Luis Tamayo, *Del síntoma al acto*, op. cit., p. 34. Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*, Gallimard, Paris, p. 92.

En ningún lugar, amada, habrá mundo si no es
 dentro. Nuestra
 vida pasa transformando. Y cada vez más insignifi-
 cante
 se desvanece el afuera. Donde una vez hubo una casa
 estable
 se propone un producto del pensamiento, de través,
 algo que pertenece
 plenamente a lo pensable, como si estuviera aún del
 todo en el cerebro.
 Grandes reservas de fuerza se crea el espíritu del
 tiempo, sin forma,
 como el tenso impulso que obtiene él de todo.
 Templos ya no conoce. Este, del corazón, derroche
 lo atesoramos más en secreto. Sí, donde aún una cosa
 resiste,
 una cosa a la que antaño se rezaba, se servía, se
 reverenciaba de rodillas,
 se ofrece, como es, ya a lo invisible.
 Muchos ya no lo advierten, pero sin la ventaja
 de construirlo ahora *por dentro*, con pilares y estatuas,
 ¡más grande!⁴⁵⁶

Vemos que Rilke está dando importancia al mundo interior: “en ningún lugar, amada, habrá mundo si no es dentro” y Heidegger está borrando las fronteras entre interior y exterior. Sin embargo, con algunas diferencias entre sí, ambos están poniendo en cuestionamiento a la tradición metafísica con estas ideas. El poeta lo expone en clave poética y el filósofo a través de su Analítica Existencial.

También en esta *Elegía VII*, Rilke trata el hecho de que sólo se consideran las cosas del mundo como productos del pensamiento, generando “grandes reservas de fuerza se crea el espíritu del tiempo, sin forma, como el tenso impulso que obtiene él del todo”. En esta parte del poema Rilke está refiriéndose a la técnica de la época que le tocó vivir, la de los primeros 25 años del siglo XX, en donde surge la energía eléctrica. Puede percibirse una crítica hacia esta nueva forma de concebir las cosas del mundo a partir de la ciencia moderna, en donde todo se vuelve un objeto para su estudio, fragmentando, incluso, al ser humano. Sabemos que

⁴⁵⁶ Op. cit., pp. 101-102.

la ciencia y la tecnología contemporánea fueron también objeto del análisis y de la crítica por parte de Heidegger ya desde la publicación de *Ser y tiempo*. He aquí otro punto de contacto entre Rilke y Heidegger. Sobre estos versos nos comenta Barjau: “la naturaleza va siendo enmascarada por la técnica, [...] las cosas pueden ser un producto, un amasijo indescifrable a no ser por quien lo ha proyectado (pensemos, por ejemplo, en una central térmica), pues el espíritu del tiempo es el espíritu de la técnica”.⁴⁵⁷

En la *Elegía VIII*, dedicada al filósofo austriaco Rudolf Kassner, Rilke vuelve al tema de la diferencia entre los animales y los seres humanos en su mundaneidad:

Con todos los ojos ve la criatura
lo Abierto. Sólo nuestros ojos están
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a
ella,
cual trampas en torno a su libre salida.⁴⁵⁸

Los animales están siempre frente al todo, están libres para, despreocupadamente, afrontar el transcurrir del día. Los humanos, no podemos hacer eso. Nuestra condición existencial es otra, la del cuidado (*Sorge*), de acuerdo con Heidegger:

Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante
del animal solamente; porque al temprano niño
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que
en el rostro del animal es tan profundo. Libre de
muerte.
A *ella* sólo nosotros la vemos; el animal libre
tiene siempre su ocaso detrás de sí
y ante sí tiene a Dios, y cuando anda, anda
en la eternidad, como andan las fuentes.⁴⁵⁹

Resulta imposible conectarnos como los animales a nuestro entorno abierto. Siempre está ya ahí el mundo. Uno de los a priori que establece Heidegger para el *Dasein* es el de ser ya desde

⁴⁵⁷ Op. cit., p. 102.

⁴⁵⁸ Op. cit., p. 105.

⁴⁵⁹ Op. cit., pp. 105-106.

siempre un ser-en-el-mundo, que vendría a ser la condición que nos muestra poéticamente

Rilke:

Nosotros nunca tenemos, ni siquiera un solo día,
el espacio puro ante nosotros, al que las flores
se abren infinitamente. Siempre hay mundo
y nunca Ninguna Parte sin No: lo puro,
no vigilado que el hombre respira y *sabe*
infinitamente y no codicia. Cuando niño
se pierde en silencio en esto y le
despiertan violentamente.⁴⁶⁰

Con diáfana elocuencia Rilke nos transmite esta inocencia ante lo abierto característica de los seres vivos no humanos. La metáfora sobre esta inocencia se centra en lo abierto en donde “las flores se abren al infinito” y nosotros, los humanos, tenemos absolutamente prohibido acceder “ni siquiera un solo día”. Desde la más tierna infancia entramos al mundo desde donde la muerte nos confronta cotidianamente. Los siguientes versos patentizan aún más nuestra finitud:

O aquel muere y *es esto*.
Pues cerca de la muerte uno ya no ve la muerte
y mira fijamente *hacia afuera*, quizás con una gran
mirada de animal.⁴⁶¹

La cercanía de la muerte nos devuelve la mirada del animal, pero eso dura poco, pues nuestra mirada de nuevo se vuelve al reflejo del mundo:

Vueltos siempre a la creación, vemos
sólo sobre ella el reflejo de lo libre,
oscurecido por nosotros. O que un animal,
un animal mudo, levanta la vista, tranquilo atravesán-
donos.
A esto se llama destino: estar en frente
y nada más que esto y siempre en frente.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Op. cit., p. 106.

⁴⁶¹ Ibidem.

⁴⁶² Op. cit., p. 107.

Para Rilke, los animales en su habitar dentro del mundo y en unidad con él, son libremente destinados, de tal manera que ahí donde nosotros presenciemos nuestros fútiles sueños, nuestro “futuro”, ellos aprecian la totalidad:

Si hubiera consciencia como la nuestra en el
seguro animal que viene a nuestro encuentro
en otra dirección, nos cogería violentamente y nos
haría dar la vuelta
con su cambio. Pero su ser es para él
infinito, suelto y no mira
a su estado, puro como su mirada hacia adelante.
Y donde nosotros vemos futuro, allí ve él Todo
y a sí mismo en Todo y a salvo para siempre.⁴⁶³

Así, el libre animal es infinito y suelto, pues no tiene conciencia de su finitud, lo que le brinda el privilegio de estar a salvo para siempre. Sin embargo, podemos pensar que quizás Rilke no se percató de la esclavitud que implican los instintos de conservación. Ahí hay algo especial y quizás la discusión se podría centrar en si ellos también son libres ante sus instintos por carecer de conciencia. El poeta roza esta cuestión cuando, en los siguientes versos atribuye al animal una cierta melancolía asociada con los recuerdos:

Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido
hay peso y la inquietud de una gran melancolía.
Pues también él lleva consigo siempre lo que a noso-
tros
a menudo nos domina, el recuerdo,
como si aquello hacia lo cual uno tiende afanoso
hubiera estado ya una vez
más cerca, hubiera sido más fiel, y su contacto con
ello,
infinitamente tierno. Aquí todo es distancia,
y allí era respiración.⁴⁶⁴

La cuestión del origen, del recuerdo, de la melancolía por lo que ya no es pero alguna vez nos acompañó o fue nuestro, pudiera ser un punto de contacto entre nosotros y el animal. Los dos

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Op. cit., p. 108.

sufrimos por lo que ya no es. Como si esa melancolía en ambos nos igualara, a través de la condición vital de que “aquí todo es distancia y allí era respiración”, pues siempre hay ese pasado libre de melancolía, que quizás es sólo una utopía más. Profundiza Rilke este pensamiento mediante los siguientes versos sobre el reino animal que dan cuenta de su condición:

Después de la primera patria
para él la segunda es intemperie y viento.
Oh beatitud de la *pequeña* criatura
que *permanece* siempre en el seno que la llevó dentro;
Oh dicha del mosquito que aún *dentro* salta,
incluso en su boda: pues seno es Todo.
Y mira la media seguridad del pájaro
que desde su origen sabe casi ambas cosas,
como si fuera el alma de un etrusco,
de un muerto a quien recibió un espacio,
pero con la figura yacente como cobertura.
Y cuán turbado está uno que tiene que volar
y procede de un seno. Como asustado ante
sí mismo, cruza en zig-zag el aire, como cuando una
raja
cruza una taza. Así la huella
del murciélago raja la porcelana de la tarde.⁴⁶⁵

Así, los animales nunca salen de su seno materno, de su primera cuna, pues están protegidos de todos los peligros al ignorarlos del todo, al estar en lo abierto. Sólo existe eso Todo en donde nacieron-aparecieron y nunca pueden salir a un mundo que incluya su propia muerte. Son absolutamente inconscientes de esa posibilidad, a diferencia de los seres humanos, que desde su más tierna infancia están ya dentro de un mundo, arrojados. En contraposición, nosotros los humanos no tenemos tregua. Siempre estamos agitados por nuestra precariedad, por el cuidado inherente a nuestra condición, como lo manifiesta el poeta:

Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,
¡vuelto al todo y nunca fuera!
A nosotros esto nos llena a rebosar. Lo ordenamos.

⁴⁶⁵ Op. cit., pp. 108-109.

Se desmorona.
Lo volvemos a ordenar y a su vez nosotros mismos
nos desmoronamos.⁴⁶⁶

Todos nuestros afanes por tranquilizarnos, por encontrar el sentido de nuestra vida, por encontrar un fundamento, carecen de final. Todos son remedios pasajeros a nuestro tránsito vital. Estamos en constante construcción y reconstrucción, pues nada a nuestro alrededor es suficiente para darnos paz absoluta. Así, estamos siempre en camino, siempre en búsqueda, siempre en proyectos que tenemos que empuñar valientemente para existir como sabiamente concluye Rilke en los versos finales de esta octava elegía:

¿Quién nos dio pues la vuelta, de tal modo
que, hagamos lo que hagamos, estamos en la actitud
de uno que se marcha? Como quien,
en la última colina que le muestra una vez más
del todo su valle, se da la vuelta, se detiene, permanece
un rato,
así vivimos, siempre despidiéndonos.⁴⁶⁷

Nuestra eterna melancolía por el origen y, al mismo tiempo el impulso irrefrenable para continuar la marcha, son los elementos más propios de nuestra humana condición. Con frases magistrales, Rilke nos logra comunicar lo que con gran esfuerzo de elaboración el filósofo apenas logró transmitir en sus escritos.

De esta forma, podemos concluir que, ya sea que lo abrevó en el espíritu de su tiempo, o por el contacto directo de Heidegger con las *Elegías de Duino*, o por simple coincidencia, algunas de las ideas esbozadas poéticamente en estos versos de Rilke, son motivo de alguno desarrollos argumentativos con respecto a la manera de ser del *Dasein* en *Ser y tiempo*.

⁴⁶⁶ Op. cit., p. 109.

⁴⁶⁷ Ibidem.

6.2.2 Presencia de Rilke en la obra de Heidegger después de *Ser y tiempo*.

En varias obras de Heidegger se encuentran referencias directas sobre la importancia que tuvo Rilke en su pensar; uno de dichos textos es *¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?*,⁴⁶⁸ de 1946, en donde el filósofo reflexiona sobre las obras de este gran poeta. En dicho texto realiza un comentario sobre la *Novena Elegía*, dentro de la cual el poeta clama su desamparo ante los dioses ausentes:

En lo invisible del espacio interno del mundo, bajo la forma de cuya unidad mundial aparece el ángel, lo salvo de lo ente mundial se torna visible. Sólo en el más amplio ámbito de lo salvo puede aparecer lo sagrado. Los poetas del género de esos más arriesgados se encuentran en camino hacia la huella de lo sagrado, porque experimentan como tal la falta de salvación. Su canción por encima de la tierra salva y consagra. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser.

Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios.

Los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, “poetas en tiempos de penuria”.⁴⁶⁹

El canto de los “poetas en tiempo de penuria” nos pone en camino hacia la huella de lo sagrado que ha desaparecido. El ángel de las *Elegías* surge como un mediador, un visitante que se mueve entre el mundo visible y el invisible. Frente a la certeza del abandono de lo divino, en medio de esta condición de desamparo, algunos poetas tratan de encontrar de nuevo una brújula que oriente al humano en su diario vivir. Dice Heidegger, aproximando lo dicho por el poeta a su pensamiento ontohistórico que “su canción por encima de la tierra salva y consagra. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser”, como si esa esfera, de donde surge el destino, la donación que hace el ser al poeta, estuviera por encima de la tierra, más allá. Esos seres privilegiados por su sensibilidad y valor ante el desamparo se preocupan por

⁴⁶⁸ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, op. cit., pp. 199-238. Esta conferencia fue pronunciada en memoria del veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke ante un pequeño auditorio privado.

⁴⁶⁹ Op. cit., p. 238.

encontrar algo que valga la pena ser dicho poéticamente, y reciben de la esfera del ser la inspiración para su canto esencial. Continúa Heidegger su reflexión diciendo que:

La característica que distingue a estos poetas reside en que la esencia de la poesía se torna para ellos en algo cuestionable, porque se encuentran, poéticamente, sobre el rastro de lo que, para ellos, hay que decir. En el rastro hacia lo salvo, Rilke llega a la pregunta poética que se pregunta cuándo hay un canto que cante esencialmente. Esta pregunta no se encuentra al principio del camino poético, sino allí, donde el decir de Rilke accede al oficio y vocación de poeta de la poesía que corresponde a la era del mundo que está llegando. Esta era no es ni decadencia ni declive. Como destino, reside en el ser y reclama al hombre.

Así, Heidegger reconoce en Rilke a uno de esos poetas que tratan de acercarse a la esencia de lo poético, tal y como había indicado Hölderlin. Además, aquí claramente está haciendo referencia a sus propuestas en cuanto a la forma en que el ser sólo puede ofrendarse como donación a través del hombre de forma epocal. Nos dice que “esta era no es ni decadencia ni declive, sino algo que viene destinado en el ser”, como todo lo que aparece en el mundo.

Recuerda que:

Hölderlin es el precursor de los poetas en tiempos de penuria. Por eso, ningún poeta de esta época puede superarlo. Sin embargo, el precursor no se marcha hacia el futuro, sino que vuelve de él, de tal modo que sólo en el advenimiento de su palabra se hace presente el futuro. Cuanto más puro es ese advenimiento, tanto más presente será su permanencia. Cuando más escondidamente se reserva lo que viene en la predicción, tanto más puro es el advenimiento. Por eso, sería erróneo pensar que sólo llegará el tiempo de Hölderlin cuando “todo mundo” entienda su poema. Nunca llegará por esa vía, porque es la propia penuria la que le presta a la edad del mundo fuerzas con las que, ignorante de su hacer, impide que la poesía de Hölderlin se adecue a los tiempos.

Sin embargo, la poesía de Hölderlin, no puede dejar de estar destinada y enviada, como algo esencial, para otros seres humanos preocupados por encontrar las huellas de la divinidad perdida. En esta genealogía inaugurada por Hölderlin se encuentra Rilke, y Heidegger lo hermana en esa vocación diciendo:

Si el precursor no puede ser superado, tampoco puede perecer, porque su poesía permanece como algo que ya ha estado presente. Lo presente del advenimiento se recoge y refugia en el destino. Lo que de este modo no cae nunca en el transcurso del perecer, supera de antemano toda caducidad. Lo que sólo es pasado, ya es, antes de su paso, lo carente de destino. Por lo contrario, lo que ya ha sido es lo destinal. En lo

supuestamente eterno sólo se esconde algo caduco y echado a un lado, retirado al vacío de un ahora sin duración.

Si Rilke es un “poeta en tiempos de penuria”, entonces su poesía es la única que responde a la pregunta de para qué es poeta y hacia dónde se encamina su canto, a qué lugar del destino de la noche del mundo pertenece el poeta. Este destino decide qué sigue siendo destinal dentro de esta poesía.⁴⁷⁰

Así, la poesía de Hölderlin y la de Rilke no serán eternas y caducas, sino destinales, listas a resurgir a través del envío-destino al *Dasein*.

Resulta evidente la profunda reflexión sobre la poesía de Rilke efectuada por Heidegger en el homenaje a los veinte años de su muerte, y también que él la utiliza para ejemplificar su propia obra filosófica.

La importancia del poeta para el filósofo fue tal que el último interrumpió la escritura de su obra más importante (*Ser y tiempo*), cuando se enteró de la muerte del primero.⁴⁷¹ Comenta Heidegger que “La decisión de interrupción de la publicación fue tomada el día en que nos llegó la noticia de la muerte de Rilke [29 de diciembre de 1926]”. Así, la muerte de Rilke marca el corte de su manuscrito y la eliminación de una parte del mismo, como si la muerte del poeta fuera parte de la misma mutilación.

⁴⁷⁰ Op. cit., pp. 237-238.

⁴⁷¹ Ángel Xolocotzi en su libro *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, comenta los motivos por los cuales se interrumpió la escritura o la publicación de *Ser y tiempo* el día en que muere Rilke:

1927

1-10 de enero: H. lleva a cabo una estancia en Heidelberg con la familia Jaspers: “El 1 de enero y hasta el 10 estaré en Heidelberg con Jaspers” (Epistolario Heidegger- E. Blochamnn, H-B, 22 de diciembre de 1926, 19). “J[aspers] está estudiando mi trabajo y con cada página se vuelve más entusiasta, pero, ante todo, está en condiciones de apreciar el trabajo que hay detrás” (Epistolario Heidegger-Elfride, H-E, 2 de enero, 158). Precisamente en esos días, aunque con fecha equivocada, H. decide no publicar el manuscrito completo de *Ser y tiempo*: “Pues la tercera sección, “Tiempo y ser”, de la primera parte, se mostró, durante la impresión, como insuficiente (la decisión de la interrupción fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en Heidelberg en casa de K. Jaspers, en donde a partir de discusiones acaloradas y amistosas en torno a los pliegos de corrección de *Ser y tiempo* quedó claro para mí que lo hasta ese momento trabajado de esta importante sección tenía que haber quedado incomprensible. La decisión de interrupción de la publicación fue tomada el día en que nos llegó la noticia de la muerte de Rilke [29 de diciembre de 1926]). En todo caso, yo entonces aún creía poder, durante ese año, llegar a decirlo todo más claramente. Fue una ilusión. Así que en los años siguientes han ido saliendo algunas publicaciones que deben llevar adelante la auténtica cuestión, aunque por vericuetos” (GA 49, 39-ss). México, 2011, pp.112-113.

Otra mención de Heidegger con respecto a Rilke la encontramos en un discurso citado por Otto Pöggeler, en donde reconoce algunas de sus fuentes de inspiración:

En su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg refiere Heidegger: “Fijo el encuentro con Hölderlin en el año 1908, gracias a un pequeño volumen de sus poesías, aparecido en Reclam, y que todavía hoy existe ... No cabe decir ahora, como sería procedente, todo lo que aportaron aquellos estimulantes años entre 1910 y 1914; sin embargo, sí cabe sugerir tal cosa mediante una escogida enumeración: la segunda edición, con doble número de páginas, de *La voluntad de poder* de Nietzsche; la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyewski; un incipiente interés por las obras de Hegel y de Schelling, la poesía de Rilke y los poemas de Trakl, los *Escritos completos* de Dilthey”.⁴⁷²

De esta forma, en 1908 se encuentra con los textos de Hölderlin, y después, entre 1910 y 1914, con los de Nietzsche, Kierkegaard, Dostoyewski, Hegel, Schelling, Rilke, Trakl, Dilthey. Sin embargo, cuando analizamos en el apartado anterior las *Elegías de Duino*, publicadas en 1923, pudimos apreciar la coincidencia en muchos temas de las mismas con *Ser y tiempo*, por lo que pensamos que su lectura de las obras de Rilke se prolongó por muchos años más posteriores a 1914, incluso después de la publicación de las elegías. Esta conclusión puede sustentarse, asimismo, por los comentarios de otros críticos, la mayoría de ellos literarios, sobre la obra de este gran poeta del siglo XX.

A manera de una breve muestra, presentamos a continuación algunas citas de críticos literarios que han mencionado la posible influencia de Rilke en el desarrollo de la obra filosófica de Martin Heidegger.

George Steiner, reitera la apreciación de la influencia de la poesía de Rilke no sólo en Heidegger, sino también en Paul Celan:

Lo que es absolutamente claro es hasta qué grado el vocabulario radicalmente innovador de Paul Celan y, en ciertos puntos su sintaxis son heideggerianos. No cabe duda de que a menudo hay una proveniencia compartida: en la lengua alemana barroca y pietista, en

⁴⁷² Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, en alemán 1963/1983, en español Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 28.

Hölderlin, y ante todo Rilke, cuya influencia lingüística sobre Heidegger y Celan fue extensa.⁴⁷³

Resulta más sencillo aceptar esta forma poética de escribir, carente de referente específico, en poetas que no buscan expresar con claridad sus imágenes, sino que esperan que la polisemia inherente a todo texto y patente en los textos poéticos, forme parte de su arte, como lo son Rilke y Celan, que en filósofos, como Heidegger. Sin embargo, esta característica de los textos heideggerianos tendría como explicación el afán de superar los problemas de la tradición metafísica en cuanto a la argumentación para la generación de conceptos. Heidegger expone en diversos textos e incluso en su última conferencia filosófica, *Tiempo y ser*, (de acuerdo con Jean Grondin), sentirse limitado todo el tiempo por tener que utilizar el lenguaje proposicional. Así, fue con Hölderlin, con quien aprendió a soltar la lengua y escribir poéticamente, como lo manifestó su discípulo Gadamer.

También Steiner nos brinda una enriquecedora visión sobre los elementos poético-pensantes del lenguaje heideggeriano en la siguiente cita:

En una carta a Hanna escrita el 21 de abril de 1954, Heidegger le recuerda que “el cuestionamiento de la naturaleza (Wesen) del lenguaje” ha ocupado siempre el centro de su obra. A su vez, no puede haber espacio ni fundamento para este cuestionamiento sin una incesante reflexión sobre las relaciones entre poesía y pensamiento (Dichten und Denken). La relación es congruente con las modalidades poético-líricas elegidas por un Parménides o un Empédocles para exponer sus cosmologías y sus ontologías. Su afinidad primordial puede explicar los recelos de Platón ante la poesía, siendo él mismo un supremo poeta. Cuando uno se esfuerza por aceptar la visión del mundo de Heidegger, la clave empieza siendo sin duda el movimiento conjunto hacia la unidad de lo poético y lo cognitivo, del poema, y del razonamiento filosófico. En efecto, en cierto sentido, que podríamos remontar a los presocráticos, *Sein und Zeit* es en sí mismo un prólogo a las demandas de entendimiento, de armonía en el lenguaje planteadas por la poesía, y que tienen que ver más con los himnos de Hölderlin, con las *Elegías de Duino* de Rilke y con los últimos poemas de Paul Celan, en los que el idioma es “norte del futuro”, que con el discurso de Aristóteles o, pongamos por caso, de Kant.⁴⁷⁴

⁴⁷³ George Steiner, en *Heidegger en 1991*, en *Heidegger*, FCE, México, 1999, pp. 7-44.
(Sitio www.heideggeriana.com.ar)

⁴⁷⁴ George Steiner, *El mago enamorado*, aparecido originalmente en *The Times Literary Supplement*, 29 de enero de 1999. Publicado en *Revista de Occidente* no. 220.
(Sitio www.heideggeriana.com.ar)

De esta forma, Steiner nos convence de que la poesía-pensante y el pensamiento-poetizante se entrecruzan a través de una larga genealogía de autores en Occidente. La famosa lucha consigo mismo del Platón poeta, que debe abandonar la polis por provocar engaños y seducciones que oscurecen la verdad, marca el horizonte por donde caminan estos notables compañeros de Heidegger en su camino por tocar lo esencial de la existencia humana.

En este último capítulo hemos contrastado la vida y la obra de Rilke con los hallazgos de la investigación que dan fundamento, desde la propuesta filosófica de Heidegger, a la idea de que el mundo se puede crear a través de la experiencia poética, sosteniéndose precariamente en la apertura existencial propia del *Dasein*.

También en este capítulo analizamos fragmentos de las *Elegías de Duino* con respecto a la similitud de su contenido con la primera obra maestra de Heidegger, *Ser y tiempo*.

Finalmente, mencionamos algunos fragmentos de la obra de Heidegger en donde reconoce la influencia que tuvo Rilke como inspiración para la creación de sus textos.

De esta forma hemos llegado al puerto final del recorrido planteado para este trabajo de investigación.

Conclusión.

En el presente estudio se realizaron las siguientes tareas:

1.- Brindar un recuento de las principales obras –incluyendo breve descripción de su contenido- escritas por Martin Heidegger entre 1920 y 1962, en cuanto al tema central de su reflexión filosófica, el ser y su sentido, en el *Ereignis*.

2.- Proporcionar un bosquejo de las ideas de Heidegger, en cuanto a:

- El fenómeno de mundo.
- El habla.
- El pensar poetizante.

Lo cual nos conduce a sostener que la creación poética es un fenómeno privilegiado que aproxima al *Dasein* a su más auténtico poder ser, y le permite hacer surgir de sí mismo nuevas posibilidades de sentido y significación a través de la construcción, entendida como espacio para habitar, de un mundo.

3.-Mostrar la pertinencia de la fundamentación ontológica de la experiencia poética proporcionada por Heidegger a través de la vida y la obra de Rainer María Rilke.

Todo lo anterior nos permite concluir, siguiendo cuidadosamente las tesis heideggerianas, que el poeta es el hombre más experimentado en sentido hermenéutico, el menos dogmático, aquél que acepta valientemente su finitud, su enfrentamiento en el claro, con el abismo y genera horizontes de inteligibilidad, puentes para circular, lugares construidos para habitar, para existir.

Desde este punto de vista, la experiencia poética se convierte en una vivencia privilegiada en donde la relación ser-ser humano se acrecienta en su posibilidad de manifestación. La idea del primer inicio del pensar en la antigua Grecia, con el temple de ánimo del asombro ante la existencia del ente como diferente a la nada, posibilita el pensar poetizante. De ahí la necesidad de buscar en la poesía un acercamiento a un nuevo inicio para el pensar, a un nuevo comienzo en donde las probabilidades de recobrar el temple de ánimo del asombro nos permitan abandonar el del espanto, al que nos ha llevado el convertirnos sólo en entes en disponibilidad, siguiendo las palabras de Heidegger. Así, la posibilidad de redención sólo puede surgir del pensar poetizante, o, como lo manifestó el mismo Heidegger en la entrevista a la revista *Der Spiegel*, “sólo un dios podrá salvarnos” ante el embate indiscriminado de las tecnociencias, pues “llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser, cuyo poema inacabado es el hombre”.

Y quizás sea el dolor la vía para salir de la crisis contemporánea: “¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?” [...] “un acaecimiento propio que aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza” (*Superación de la Metafísica*). Y ese dolor es clave en la experiencia poética como apertura y construcción de un mundo. El abrir la existencia a sus posibilidades auténticas, asimismo, está directamente relacionado, en copertenencia, con el habla poética. La lectura de poesía nos acerca a ese *Dasein* compañero del que nos habló Heidegger en su texto *De la esencia del fundamento*, de ese que viene de lejanías originarias.

Asimismo, la construcción de un mundo, entendido como la copertenencia entre divinos y mortales, el cielo y la tierra, permite la idea de un tejido, de una urdimbre, para cobijar nuestro *Dasein*. Esa construcción es mental, virtual, una red de relaciones que nos permite arraigarnos mientras transitamos por la vida y eso resulta básico al fin de la era de la

exuberancia.⁴⁷⁵ La facticidad de la existencia se enfrenta a la apertura en el claro por donde la luz puede colarse y ahí, el *Dasein* puede soportar las infinitas posibilidades de mostrarse, en copertenencia con el ser. Pero el ser no se muestra, sólo hace posible la manifestación de los entes a través del *Ereignis*. De la misma manera en que la luz artificial de una lámpara ilumina el fondo del océano poblado de criaturas inimaginables en sus formas y colores, así el ser puede revelar nuevas porciones de mundo a través del *Dasein* en su copertenencia con el *Ereignis*.

También podemos imaginar al *Dasein* escuchando, en el diálogo con la tradición, algo así como murmullos, que parten de algún *Dasein* compañero con el que comparte el ser, aunque sin que esté muy consciente de ello. Así se posibilita la unión de seres ahí que, separados por las épocas históricas en que han transcurrido sus existencias, pueden unirse mediante el pensamiento poetizante al compartir el ser, como en el primer inicio.

Resulta imposible que pensemos, desde una perspectiva hermenéutica, que el contacto con ese murmullo que nos llega desde la distancia sea recibido por nosotros como un mensaje sin pérdida. Pero algo llega y con eso, un *Dasein* compañero, se enlaza a través del ser. Y ese *Dasein* compañero nos recuerda el verso de Hölderlin⁴⁷⁶ en donde el poeta se lamenta de que los divinos no se ocupan de los seres humanos y “hasta que los héroes crecidos en cuna de bronce, como en otro tiempo sus corazones son parecidos en fuerza a los celestes. Ellos vienen entre truenos. Me parece a veces mejor dormir, que estar sin compañero”. Así, estar sin compañero puede ser insoportable pues sólo mediante los poetas y su compañía es posible atravesar la noche sagrada y construir nuestro mundo. Un mundo donde sea posible existir y enfrentar la finitud, el permanente ser mortal, un mundo donde guarecer la falta de

⁴⁷⁵ Cfr. W. Catton Jr., *Rebasados: las bases ecológicas para un cambio revolucionario*, 1980, Editorial Oceano, México, 2010.

⁴⁷⁶ Hölderlin, citado por Martín Heidegger, en *Arte y Poesía*, op. cit., p. 148.

fundamento. Y como una semilla que se abre, la copertenencia ser-ser humano es la que genera un mundo que es, afortunadamente, un mundo construido, tal y como lo muestra el caso de Rilke, a nuestra medida. Pues Rilke, quien continuó el impulso iniciado por Hölderlin, proporciona un ejemplo de construcción de mundo, primero en Duino y, después, en el torreón medieval de Muzot.

A partir de los planteamientos de Heidegger, y con esta idea concluimos, la posición del artista en donde es autor único de su obra se vuelve insostenible. Ya no se puede afirmar: “esta es mi obra, mi creación”, pues el poeta es hablado por el lenguaje, el poeta es solo aquél que se deja llevar por el impulso de la manifestación del ser a través de él, por la voz de lo inmemorial en él; y al ser acorde a tales voces, es posible que construya mundos en los cuales, a veces, los que leemos sus versos tenemos permitido asomarnos, y en otras, hasta habitar en ellos.

Toda luna, todo año,
todo día, todo viento,
camina y pasa también.
También toda sangre llega al
lugar de su quietud,
como llega a su poder y a su trono.

*Chilam Balam de Chuyamel.*⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ *El libro del Chilam Balam de Chuyamel*, Trad. Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1991, p. 22.

Bibliografía

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Fontanamara, México, 1998.

Metáforas hermenéuticas. Hermenéutica, Estética e Historia, Memoria Cuarta Jornada de Hermenéutica, Coordinadores Mauricio Beuchot, Carlos Pereda, UNAM, México, 2000.

Cultura de escucha, condición de la democracia. En *Ensayos*, Instituto Electoral del Distrito Federal, México, 2004.

Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Paideia, México, 2005.

Coordinadora, *Entresurcos de Verdad y Método*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Paideia, México, 2006.

Gonzalez Valerio, María Antonia, Coordinadoras, *Gadamer y las humanidades I*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

Alcalá Campos, Raúl, Reyes Escobar, Jorge Armando, Coordinadores, *Gadamer y las hmanidades II*, Fac. Est. Sup. Acatlán, Fac. Filosofía y Letras, DGAPA, UNAM, México, 2007

Arendt, Hanna, *Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, 1963.

Benedito, María Fernanda, *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992.

Beuchot, Mauricio, *et al*, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Torres Asociados, México, 2003.

El ser y la poesía, El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético, Universidad Iberoamericana, México, 2003.

Biblia de Jerusalén, Ed. Desclée de Brouwer, Bruxelles (Belgium), Salamanca, 1966.

Catton, William Jr., *Rebasados. Las bases ecológicas de un cambio revolucionario*, 1era. Edición en inglés 1980, Editorial Océano, México, 2010.

Constante, Alberto, *Martin Heidegger en el camino del pensar*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2004.

- De la Cruz, Sor Juana Inés, *Obras Completas*, Editorial Porrúa, México, 1989.
- Del Barco, Oscar, *Dos conceptos fundamentales del "Último" Heidegger*, en Revista Espacios, Centro de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de Puebla.
- Dreyfus, Hubert L., *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, MIT Press, 1991, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 1996.
- Escalante, Evodio, *Breve Introducción al Pensamiento de Heidegger*, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos, México, Primera edición, 2007.
- Escudero, Jesús Adrián, *Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *et al, En torno a Heidegger*, Concordia, no. 15, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, Novena edición.
- Los caminos de Heidegger*, Herder, España, 2002.
- Grave, Crecenciano, *Nietzsche y Heidegger, ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, SUA, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002.
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, España, 2da. Edición, 2002.
- Heidegger, Martin, *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*, 1923, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- El Ser y el Tiempo*, 1927, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Ser y tiempo*, 1927, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Ed. Trotta, Segunda edición, Madrid, 2009.
- Ser y tiempo*, 1927, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Chile, 2009.
- Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*, 1927, Gallimard, Paris, 1985.
- Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, 1929-30, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Arte y Poesía, 1936, Trad. Samuel Ramos, FCE, México, 1era. Edición 1958, Argentina, 1992.

Preguntas Fundamentales de la Filosofía, 1937-38, Edición de Ángel Xolocotzi Yáñez, Editorial Comares, Granada, 2008.

Desde la experiencia del pensar, 1947, Trad. Félix Duque, ABADA editores, Madrid, 2005.

Carta sobre el humanismo, 1946, Editorial Taurus, España, 1970, traductor Rafael Gutiérrez Giradot.

Introducción a la Metafísica, 1953, Trad. de Ángela Ackermann Pilári, Gedisa, España, 1997.

La pregunta por la técnica, 1953, Trad. de Oscar Terán, en *Revista Espacios*, Centro de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de Puebla, año uno, número tres.

La proposición del fundamento, 1956, Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Edics. Del Serbal, Barcelona, 1991.

Identidad y diferencia, 1957, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 2008.

Conferencias y Artículos, 1958, Ediciones del Serbal, España, 1994, traducido por Eustaquio Barjau.

Construir, habitar, pensar, 1951.

...Poéticamente habita el Hombre..., 1951.

Superación de la Metafísica, 1946.

La cosa, 1949.

¿Qué quiere decir pensar?, 1952.

La pregunta por la técnica, 1953.

De camino al habla, 1959, Ediciones del Serbal, España, 1987, traducido de la sexta edición en alemán de 1979, por Yves Zimmermann.

Carta al Padre Richardson, 1962, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, no. 13, 11-18. Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, 1996.

Tiempo y ser, 1962, Editorial Tecnos, Madrid, 2009.

Seminario de Le Thor, 1969, Alción Editora, Córdoba, Argentina. Domingo 7 de septiembre.

Hitos, 1976, Alianza Editorial, Madrid 2000.

¿Qué es metafísica?, 1929.

De la esencia del fundamento, 1929.

Carta sobre el Humanismo, 1946.

Caminos de Bosque, 1984, Alianza editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000.

La época de la imagen del mundo, 1938,

El Origen de la Obra de Arte, 1936.

¿Y para qué poetas?, 1946.

Seminarios de Zollikon, 1987, Edición de Medard Boss, Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, Red Utopía, A.C., Jitanjáfora Morelia Editorial, México, 2007.

Aportes a la filosofía: acerca del evento, 1989, 1ª. Ed. Buenos aires, Biblos, 2003, Trad. Dina V. Picotti.

Camino de campo, 1989, Ed. Herder, España, 2003.

Introducción a la Filosofía, 1996, Cátedra, Madrid, 1999.

Kant, M., *Crítica del Juicio*, 1790, Editorial Porrúa, México, 1997.

Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2201.

Lenkersdorf, Carlos, *Tojolabal para principiantes: lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, 2da. Edición, México, 2002.

Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Editorial Siglo XXI. 1era. Ed. 1996. 4ta. Ed., México, 2005.

León Portilla, Miguel, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Ed. Diana, México, 1994.

El Libro del Chilam Balam de Chumayel, Trad. Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1991.

Maldonado, Rebeca, *El círculo hermenéutico, un círculo vital, en Entre Hermenéuticas*, Coordinadoras: María Antonia González Valerio, Greta Rivara Kamaji, Paulina Rivero Weber, Facultad de Filosofía y Letras, DGAPA, UNAM, México, 2004.

Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche, Los libros del arquero, Ediciones sin nombre, México, 2008.

Necesitar la voz de los otros, en *Gadamer y las Humanidades I*, Coordinadoras Mariflor Aguilar Rivero, María Antonia González Valerio, Facultad de filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

Murguerza, Javier, *Desde la Perplejidad*, FCE, México, 1990.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

El nacimiento de la tragedia, Alianza Editorial, México, 1997.

Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, VI, p. 40, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Pau, Antonio, *Vida de Rainer Maria Rilke, La belleza y el espanto*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

Paz, Octavio, *Obra Poética I (1935-1970)*, FCE, México, 1997.

Revista Letras Libres, abril, 2008.

Pérez Tapias, José A., Estrada, Juan A., Editores, *¿Para qué Filosofía?*, Universidad de Granada, España, 1996.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.

Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino. Sonetos de Orfeo*. Edición de Eustaquio Barjau, Ediciones Cátedra, España, 1era. Edición 1987, 7ma. 2007.

Sáez, L., de la Higuera, J., Zúñiga, J.F., Editores, *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Safranski, Rüdiger, *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets Editores, Barcelona, 2003.

Steiner, George, *Heidegger*, FCE, México, 1999.

El Mago Enamorado, The Times Literary Supplement, 29 enero de 1999, Publicado en Revista de Occidente No. 220.

Tamayo, Luis, *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México, 2001.

La locura ecocida, Fontamara, México, 2010.

Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Payot et Rivages, París, 1999.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Volpi, Franco, Gnoli, Antonio, *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, Traducción de Jesús Salazar, México, 2009.

Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, Joaquín Mortiz, México, 1978.

Sentido de la Presencia, Ensayos, Tezontle, México, 1997.

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la Vida Fáctica, Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdes, México, 2004.

Subjetividad radical y Comprensión afectiva, El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdes, México, 2007.

Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado, Editorial Ítaca, México, 2011.

Yáñez, Adriana, Coordinadora *Diálogos sobre ontología y estética*, Asociación Filosófica de México, A.C., UNAM, México, 1995.

El nihilismo y la muerte de Dios, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, Cuernavaca, Morelos, 1996.

Los románticos: nuestros contemporáneos, Alianza Editorial, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, 1993.