

LA CRISIS DE LA FILOSOFIA Y LA ESENCIA DEL PENSAR SEGUN HEIDEGGER

1. EL FINAL DE LA FILOSOFIA

La Filosofía contemporánea, a partir del positivismo inaugurado por Augusto Comte en el siglo XIX, se caracteriza por su aversión hacia la metafísica y su adhesión obsesiva a los hechos empíricos; pero, por otro lado, también se caracteriza por refugiarse en la subjetividad absoluta, si atendemos a la fenomenología husserliana. Heidegger, siguiendo el espíritu de la época, considera igualmente necesario superar la metafísica, pero sólo si la atravesamos, si no la ignoramos o si no la apartamos del camino como si se tratara de un estorbo; en franca oposición al proceder tradicional del positivismo. Tampoco logramos superarla si nos refugiamos en la subjetividad absoluta, que más bien significa su radicalización y no su crítica.

La relación de Heidegger con la metafísica no es aversiva, sino mesurada y serena, aunque profundamente crítica; su vocación de estar siempre dialogando con los filósofos del pasado, le viene de esa relación. Para el pensador de la Selva Negra, metafísica es toda la filosofía de occidente que inician Platón y Aristóteles y cuyo acabamiento comienza con Descartes; con éste, la filosofía se precipita hacia su final al que asistimos en el presente siglo XX: el siglo del final de la filosofía, no porque haya sido superada, sino porque en él alcanza su máximo despliegue y llega a su meta final y última. Esta afirmación, extraña, como casi todas las de Heidegger, merece una aclaración.

Al final de la filosofía se llega de muchas maneras, de las cuales sólo hablaré de dos. **Primero:** Desde el siglo XVII la filosofía se disuelve en las diferentes ciencias particulares y abandona los grandes temas de su interés, para pasar a ocuparse de los temas de esas ciencias que pronto la excedieron en prestigio.

Ella, temerosa de perder también profundidad, cree conservarla al emular el proceder de las ciencias, pero, sin darse cuenta, su emulación se transforma en oficio



Salvador Dali, Cabeza de Rafael, rota Oleo sobre lienzo. 1950.

(49)

servil; la filosofía, entonces, se pone al servicio de las ciencias y acaba por cumplir con tareas derivadas como indicarles el método, sugerirles problemas y aclararles conceptos. La grandeza de la filosofía ahora no radica más en el pensar autónomo y libre, sino que depende de la grandeza del árbol de la ciencia al que se arrime. Cuanto mayor sea el prestigio de una de las ciencias, tanto más grande se siente la filosofía, aunque sólo si medra a su lado, no percatándose siquiera de que una gran sombra la oculta. La filosofía, es cierto, se sigue cultivando, pero como filosofía profesional y científica carente de temas propios en que pensar, y no como una vocación autónoma y libre. **Segundo:** Otra razón por la cual la filosofía llega a su final la entrega Descartes, también en el siglo XVII. Al poder dudar, según él, de todo, excepto de su yo, le otorgó al sujeto el poder que antes tenían las cosas de hacer presencia por sí mismas. La flor, como cosa natural y viva, desaparece y se transforma en objeto de investigación para el biólogo; todas las cosas se convierten en objetos puestos por un sujeto investigador ansioso por conocerlos. Esta conversión de cosas en objetos es obra de un sujeto quien, para lograrlo, tiene que atacarlas y descomponerlas en sus elementos químicos, situarlas en una relación causal, calcularlas para el experimento y hacerlas entrar en sus planes y en sus cuentas. El único modo de presencia de la cosa, que "cuenta" para el procedimiento científico, es presentarse como objeto, quedar expuesta a merced de un sujeto y su voluntad de poder investigarlas. Sabemos que la contemplación de las cosas no entrega al hacer investigativo ningún objeto, por consiguiente, la voluntad no puede respetarlas, tiene que destruirlas para poner el objeto de su investigación. La aprehensión de este objeto sólo es posible mediante la teoría que expresa leyes y conceptos relativamente estables y de la cual el sujeto voluntarioso pueda echar mano y pueda estar "seguro" de su permanencia para la empresa investigativa.(1)

Desde la época moderna, entonces, imperan no las cosas sino la voluntad de poder sobre ellas. Voluntad que hoy muestra su máximo despliegue de poder al modificar sustancialmente la manera de habitar el hombre en el mundo, que es una manera técnica y planificada que amenaza abarcar todos los rincones de la tierra. Heidegger llama, por esto mismo, a nuestra época, una época planetaria en la que "la técnica planetaria liberada de cadenas y totalmente realizada vuelve superfluas la poesía y el arte" (2). Es planetaria en cuanto impera la planificación del pensar teórico subjetivo, en cuanto tiene que aplanar al mundo para meterlo en el plano cartesiano y en cuanto condena al hombre a una errancia en la tierra, la que también ve como un planeta errante. Si el asunto es estar haciendo planes, ningún lugar, ningún sitio de la tierra ofrece un suelo firme en el cual el hombre puede echar raíces, porque cada sitio se ofrece como sitio de cosas a su "disposición" y dispone de ellas desafiándolas a que

exhiban su condición de servir como energía o como aparato técnico. Cuando ya "el campo no es campo, sino veta de carbón", no sirve para que lo habite el hombre, sino para que lo explote y lo trabaje. Tendrá, entonces, que habitar otro sitio hasta que la ciencia "ataque" el lugar y lo prepare para que la técnica planee la manera de "desafiarlo" a mostrar sus entrañas donde buscar energía. Esta es la expresión clara del desarraigo y de la errancia del hombre contemporáneo. La filiación entre los términos griegos *πλανήτης* (planétes) y *πλάνης* (plánes) no es sólo fonética, pues ambos dicen lo mismo: errante, vagabundo, engaño o dispersión.

"El planear humano aplanar todo lo que ofrece resistencia a este destino. Somos la primera edad planetaria del tiempo del mundo. Un plan total lo abraza todo e impulsa todos sus impulsos, y la tierra misma se convierte en el campo de batalla de este proyecto. Todo debe ocurrir de acuerdo con un plan para llegar a la nivelación (planierung) total e histórico-mundial"(3)

El final de la filosofía se expresa aquí como su arribo a la meta perseguida, sobre todo a partir de Descartes quien la ve como el resultado de la voluntad conciente de un sujeto. Después de esta meta parece no tener nada más que desear (expresión del nihilismo contemporáneo), "su único querer -dice Heidegger- es querer más", aumentar su poder sin fin y sin sentido sobre la tierra y el hombre. Mientras la ciencia se "re-presenta" las cosas como objetos, la técnica ni siquiera las puede ver así, sino como "dispositivos", para poder disponer de ellas.(4). "Representar" y "disponer" son las dos figuras de la voluntad de un sujeto que se impone sobre las cosas del mundo y en esto consiste la metafísica: en pura voluntad de poder. Así que para superarla, Heidegger cree necesario hacernos a un pensar libre de la voluntad, es decir, a un pensar sereno.

2. LA TAREA DEL PENSAR

Cuando Heidegger pregunta "¿Qué tarea queda reservada todavía al pensar, al final de la filosofía?" (5), indaga por un pensar que no puede ser metafísico, ni científico-técnico, por ser el pensar del acabamiento de la filosofía y un pensar que, en verdad, no piensa, sino que "hace" investigación y dispone de las cosas mediante el conocimiento racional y calculador. Heidegger reclama un nuevo pensar, un pensar esencial al que no le incomode, sino que más bien disfrute de la cercanía de las cosas. Ahora bien, el acechar las cosas no sólo las mantiene en peligro de perderse, sino que acontece lo más grave cuando son de hecho atacadas y pierden su ser. Pero cuando algo grave ocurre, como ahora, da mucho que pensar. En el lenguaje corriente expresamos que el asunto es tan grave, la cosa es tan grave que

merece ser pensada más, que debe discutirse o que debemos tomarnos un tiempo para meditarla. Del objeto de investigación, por el contrario, como nunca enfrenta lo grave, no podemos decir que sea grave y nos expresamos mejor de él cuando decimos que aún "no se conoce" suficientemente, que aún no está claramente delimitado, que todavía no estamos "seguros" de que sea un objeto de investigación, etc. Del aparato técnico decimos: que aún no está perfeccionado, que no funciona o que funciona mal; que requiere ajustes, más diseño o más cálculo, etc.

Observemos que el grave paso de cosa a objeto exige del hombre una relación distinta con cada uno. mientras la cosa da que pensar, el objeto da que "hacer", exige más conocimiento y más cálculo, o sea, exige un pensar técnico y no un pensar que tome su tiempo. Habida cuenta de que en nuestra época planetaria dominan la ciencia y la técnica, es una época en la que el pensamiento está ausente y el "hacer" sin límites presente. "Lo gravísimo de nuestra época grave es que todavía no pensamos" (6), es que aún no hemos entrado en el ámbito de lo que merece ser pensado, el cual lo encontramos allí donde se presenta lo grave, vale decir, en las cosas, en su ser acosado y en lo que corre peligro de perderse. El poeta Hölderlin ya lo dijo, "pero donde crece el peligro, allí también está la salvación".

El asunto del pensar y su tarea futura, es pensar el ser de las cosas; es re-velar, des-cubrir y correr el velo que cubre su ser, el mismo que le tendió la ciencia como objeto y la técnica como dispositivo. Es evidente, hasta ahora, que el pensar nada tiene que ver con la ciencia y con la filosofía, por lo cual Heidegger no se cansa de repetir: "menos filosofía y más atención al pensar; menos literatura y más cuidado de la letra". "La razón de este hecho está en que la ciencia, por su parte, no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada. La ciencia no piensa" (7).

Afirmaciones como éstas son, quizás, una de las tantas razones por las cuales la lectura de Heidegger produce resistencias, en una época, además, sorda para el lenguaje del ser y muy despierta cuando se habla acerca de la ciencia y de la técnica. Heidegger es tan consciente de ello que tales afirmaciones él mismo las califica de "extrañas, escandalosas y arrogantes", pero luego va a mostrar que el asunto del pensar es más sencillo y más humilde que cualquier tarea investigativa y eso lo convierte en más profundo.

En verdad no deja de causar muchísima extrañeza la afirmación de que "la filosofía no piensa", cuando la suponemos la disciplina cuyo sentido más propio es entregarse al pensar. ¿Y qué decir de los grandes

pensadores de occidente?, ¿acaso no les hemos otorgado ese título porque nadie mejor que ellos lo merecen?. Efectivamente, los tenemos por pensadores porque hemos vinculado el pensar a una producción de la razón, a la voluntad y a una técnica o a un método para pensar. Para Heidegger, no olvidemos, el único asunto digno de ser pensado es el ser y si algo caracteriza a la filosofía de occidente es el haberse olvidado de él y olvidar el ser, es olvidar el pensar. Pero, si bien para Heidegger los grandes filósofos no fueron pensadores -tal como él entiende el pensar-, en lo revelado en sus escritos se oculta y se vela el ser mismo. Así que el diálogo pensante que Heidegger sostiene con los filósofos del pasado, es el intento por revelar el sentido (el ser) de lo que expresaron, para pensar lo que pensaron y no, únicamente para decir lo mismo que dijeron. Esta última es la manera de proceder de la ciencia histórica o, más bien, de la historiografía filosófica y de la filosofía profesional. Los numerosos trabajos de Heidegger acerca de los grandes filósofos, son trabajos interpretativos y revelan asuntos insospechados para quien se aproxima a ellos sin el interés de establecer un diálogo.

El ser, en todo caso, como asunto del pensar no es un objeto, por lo cual tampoco es propio aplicarle el mismo método que seguimos para conocer a éste.

No sirven, por tanto, la razón, la lógica o la investigación; el método para pensar el ser no es demostrativo sino mostrativo (para ir a las cosas mismas como en la fenomenología). Si, en consecuencia, pensar el ser no es conocerlo objetivamente, nos queda como tarea mostrar su lugar de aparición, des-ocultarlo y de-velarlo.

Lo que queremos dejar claro hasta ahora, a propósito del ser, es que constituye el asunto olvidado por la filosofía y oculto por nuestra época planetaria; que igual que se oculta también se nos aparece y re-vela como cosa, como objeto o como aparato de la técnica. De estas tres formas de aparición hemos puesto un acento especial en el ser oculto en las cosas como lo que da más que pensar. Sin embargo, desconocemos por qué las cosas pueden ser el mejor lugar de su aparición o si, además, encuentra refugio seguro en alguna otra región del mundo; es preciso, entonces, marchar en su busca, aunque sin la guía del método científico -que según vimos, resulta inapropiado-, sino haciendo camino, y el camino sólo se hace al andar. Pensar, por lo pronto, es una convicción, la convicción de tener que emprender camino; aunque un camino incierto, porque no llevamos ningún objeto "seguro", ni contamos con un método prefijado para internarnos en las sendas del bosque y corriendo, por lo mismo, el riesgo de extraviarnos. Incierto, es verdad, pero como lo emprendemos porque atendemos al llamado del ser y no porque nuestra voluntad ansiosa por conocer lo haya impuesto como meta, ni porque nos afane acumular más y más

conocimiento, nos acompaña la serenidad (*Gelassenheit*) del caminante, que puede perder el tiempo y en su extravío atiende mejor lo que se le presenta, puesto que al poder meditar en lo que tiene de oculto eso presente, quizás allí encuentre el ser.

3. LA PREGUNTA POR EL SER

La obra más nombrada e importante de Heidegger "Ser y Tiempo", comienza con un reclamo extraño a una época extraña para esos asuntos. Reclama por el olvido del ser y pone de presente la necesidad de reiterar la pregunta por él; tal pregunta cayó en el olvido en el mismo instante en que fue formulada por primera vez, con Platón y Aristóteles.

Ya vimos algunas manifestaciones de ese olvido en la época contemporánea, pero éstas sólo son la máxima expresión de un olvido que existe desde los comienzos de la filosofía y que atraviesa toda la historia de occidente. Nuestra época de olvido es la época del nihilismo porque después de la ciencia y de la técnica, el hombre teme que nada más haga presencia, excepto el perfeccionamiento hasta la máxima sofisticación técnico-científica; sin embargo, ese máximo nunca podrá alcanzarlo porque la voluntad quiere más y "el querer del sujeto voluntarioso es el querer mismo."

Si el propósito es avanzar, es atacar y disponer de cuanta cosa encontremos y es devorar kilómetros, ¿qué sentido tiene detenernos ahora a meditar en un asunto tan extraño, cuál es el de volver a preguntar por el ser?. Si la ciencia está segura -y nos da esa seguridad- de su objeto de investigación, ¿Qué sentido tiene preguntar de nuevo si tal objeto en verdad existe?;

para la ciencia es suficiente darnos cuenta de que gracias a su objeto ha "avanzado", como la mayor prueba que nos entrega de su incuestionabilidad y de su permanencia a través de la historia de su desarrollo.



El arte argentino de hoy: Josefina Ribiroso, Delante Nuestro, 1969.

(50)

Cuando afirmamos que la vida es, que la materia es, que el cielo es azul, que el hombre es o que Dios es, afirmamos, en todos los casos, que cada ente(*) mencionado existe. No tiene sentido, entonces, preguntar por asunto tan evidente; la respuesta parece clara: ser es existir, es lo que nos da noticia de la realidad de un ente. Pero las dificultades comienzan cuando Heidegger nos llama la atención acerca del hecho de que en todos estos casos la existencia, expresada por el verbo ser, no se toma en igual "sentido". Todos entendemos, es cierto, lo que cada expresión quiere decir; todos tenemos una comprensión del verbo ser, del es (precomprensión del ser), pero, igualmente, es una comprensión imprecisa y no meditada con suficiencia. Veamos por qué: afirmar, por ejemplo, que Dios es y que el hombre es, no significa que el es (la existencia) atribuido a Dios sea el mismo es atribuido al hombre, puesto que a ambos les pertenece un modo de existir absolutamente diferente.

La existencia para cada ente tiene un sentido propio que no es el mismo que para los demás entes. Esto significa que preguntar por el ser de los entes es preguntar por su sentido o, lo que es lo mismo, preguntar por el sentido del ser. Digámoslo en términos más heideggerianos, el ser necesita de un ente para presentarse ante nosotros: de la vida, de la materia, de la cosa, del hombre, de Dios, etc., pero el ser mismo permanece oculto en ese ente, por lo cual es necesario revelarlo y desocultarlo (la verdad como *aletheia*), quiere decir, descubrir el sentido que cada ente tiene para nosotros.

Platón y Aristóteles ya habían planteado la pregunta, la cual llevó a este último a formular: *to on legetai pollajos*. (τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ὥς) "El ser se toma en muchas acepciones" (8) y que Heidegger traduce, con su acostumbrado rigor técnico. "El ente se hace manifiesto en múltiples formas (con relación a su ser)". Esta expresión despierta el interés de Heidegger por el problema del ser, desde el momento en que la lee en la tesis doctoral de Franz Brentano en 1907, cuando contaba apenas 18 años. Tal obra lleva por título: "De la múltiple significación del ente en Aristóteles". El asunto es tratar de ver en los diferentes entes cuál es el sentido de ser que en ellos se oculta. La filosofía, en su intento por dar respuesta a la pregunta, comenzó a responder confundiendo ser con ente y creyó que al hablar de entes estaba hablando ya del ser. El origen del olvido radica en creer la filosofía que al preguntársele por el ser del ente se le estaba pidiendo que respondiera con las formas de manifestación del ser, es decir, que respondiera con entes. La distinción entre ser y ente la denomina Heidegger "diferencia ontológica" y una primera expresión del olvido es que no se cae en la cuenta de esa diferencia. Este "no caer en la cuenta" acompaña a la filosofía hasta nuestros días y es la esencia de su historia.

"Según el tipo que el estado de presencia revista en su tiempo, el fundamento tiene su carácter fundativo en la causación óntica de lo efectuado, en la posibilitación trascendental de la objetividad de los objetos, en la mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de la producción, en la voluntad de poder creadora de valores" (9)

En esta admirable síntesis de la historia de la filosofía podemos identificar muchas de las grandes teorías filosóficas de occidente. En la causación óntica de lo efectuado están presentes las teorías de Aristóteles y Santo Tomás; en la posibilitación trascendental de la objetividad de los objetos está Kant y, en mucha medida, Husserl; en la mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, Hegel; en el proceso histórico de la producción, Marx y en la voluntad de poder creadora de valores, Nietzsche. Faltaría mencionar a Platón quien ve el estado de presencia del ser en "la idea"; a Descartes, para quien el ser está presente en el "yo pienso" y al positivismo, que en "los hechos empíricos" encuentra el ser. Cada una de las posiciones mencionadas, responde con un ente que toma por el ser mismo.

El convencimiento de haber descubierto el ser, llevó a cada una de las filosofías a fundar su escuela y a ponerla en pugna con las demás; las más recientes, mucho más convencidas de su éxito al suponer que por contar con una historia previa es suficiente una constatación rigurosa e intencionada de lo dicho por sus antecesores para superarlos, para "avanzar" más y para dar una visión nueva. Las "viejas" teorías quedan como un hecho cumplido mientras que su propia teoría supone el hallazgo de lo que todos buscaron. Los ejemplos más notables son Aristóteles, Hegel y Husserl; ocupados en esa lucha encarnizada, el tema del ser, que les dió el impulso original, cada vez queda más oculto.

Pero, dice Heidegger, afirmar que la filosofía de Kant es "más avanzada", o mejor que la de Aristóteles; que la de Hegel "es superior" a la de sus antecesores, suena tan absurdo como afirmar que Shakespeare es mejor que Homero o peor y menos desarrollado que Kundera.

Tres errores fundamentales, consecuencia del olvido del ser y de no atender a la diferencia ontológica, son: 1) Considerar que la filosofía "progres", igual a como progresan las ciencias. 2) Que la convicción de ese progreso se deriva del hecho de que el pensamiento y la filosofía misma, están al servicio de atacar, dominar y disponer del mundo tal como lo aprendieron de la ciencia. La teoría que más sirva a ese designio es considerada mejor que las otras; de aquí, quizás, deriva el positivismo su orgullo y soberbia puesto que, ciertamente, es el que mejor se acomoda a la voluntad de dominio. 3) Que para atacar y dominar el mundo es necesario transformarlo en un ente asegurable o

manipulable y esto se consigue viéndolo como concepto o como objeto de conocimiento.

La necesidad de preguntar de nuevo por el ser no puede, entonces, considerarse un asunto extraño a nosotros como quiera que, por el contrario, es el asunto que más compromete nuestra existencia y nuestro modo de ser en el mundo. Es, además, la pregunta más nueva de todas, porque desde Platón y Aristóteles nadie más se había interesado por ella hasta Heidegger y es, al mismo tiempo, la más vieja; ya la habían formulado esos dos filósofos griegos, aunque inmediatamente erraron el camino, porque en lugar de atender a la pregunta misma se apresuraron a contestarla sin haberla atendido suficientemente y así cayó en el olvido, en el mismo instante en que fué formulada.

4. EL DESARROLLO DE LA PREGUNTA

Se pregunta por el ser de los entes y sólo quien la comprenda podrá aclarárnosla. A quién más, sino a los entes mismos hay que plantearla (pues preguntamos por su ser), pero todos los entes no están en condiciones de escucharla siquiera, sólo hay un ente capaz de ello, un ente ejemplar que Heidegger llama *Dasein* y que designa la esencia del hombre, puesto que su "esencia es la existencia" misma. Ahí donde se encuentre el ser es donde mejor se nos entiende lo que preguntamos y como el ahí (*Da*) del ser (*sein*) es el *Dasein* (literalmente significa ser ahí) es el único capaz de comprenderla. Comprender es existir, por tanto, el *Dasein*, es también el único ente que *ek-siste*, mientras que todos los demás entes sólo están; su existencia se traduce en comprender su ser y comprender es comportarse con su ser, es cuidar (*sorge*) de que sea y es dejarlo ser (*seinlassen*). Así, por ejemplo, podemos tener un comportamiento apropiado (*eigentlich*) con nuestro ser cuando asumimos la responsabilidad de nuestra existencia, pues nadie sino nosotros somos responsables de nuestro vivir. Pero igual podemos tener un comportamiento inapropiado (*Uneigentlich*), cuando no asumimos esa responsabilidad y no cuidamos de nuestro ser.

Cotidianamente cuidamos de nosotros en el simple quehacer (*besorge*), cuando cumplimos lo que todos los días hay que hacer. Desde cuando nos levantamos hasta cuando nos acostamos, nuestra existencia transcurre en el mundo bañándonos, vistiéndonos, haciendo la comida, comiendo, tomando el bus, yendo de un sitio para el otro con el fin de cumplir con nuestras obligaciones cotidianas, etc.; todo hombre, desde el basuriego hasta el científico más encumbrado, cotidianamente viven "preocupándose" por hacer lo que hay que hacer. En este ir y venir cotidiano tenemos que usar cosas, no cualesquiera, sino las que nos "sirvan para" hacer lo que tenemos que hacer. Aquí se nos manifiesta el ser de los entes como útil, como ser a la mano (*Zuhandensein*). Si tengo que escribir utilizo el

lápiz como útil que me "sirve para", su ser es "servir para" escribir; por supuesto que el lápiz me puede servir para usarlo en situaciones para las cuales no estaba destinado, pero inevitablemente esos servicios adicionales están determinados por lo que él es y no depende de mi voluntad usarlo para volar o para transportarme en él; además, es responsabilidad mía dejarle ser lápiz, al permitir que se utilice para escribir en lugar de usarlo para alimentar una hoguera (porque puede, es verdad, también "servir para" esto).

El martillo me "sirve para" clavar la puntilla, clavar la puntilla me "sirve para" unir las tablas, las tablas me "sirven para" edificar la casa, la casa me "sirve para".... de esta forma cada útil necesariamente se refiere a otro útil a través de su "servir para" que interviene como eslabón de una cadena que van formando; sin embargo, esa cadena no puede ser infinita sino que tiene que llegar hasta un útil cuyo "servir para" es para habitar o para ganarme la vida (con una obra que ejecuto) y este "para ganarme la vida" es "para sobrevivir"; pero el sobrevivir ya no es más "para", sino "por mí", por mi querer (*Worumwillen*) sobrevivir. La totalidad de útiles y de referencias (de "servir para") vuelven sobre mí, porque cada uno de ellos "significa" mucho para mi sobrevivencia; por esto, lo que se inicia con el *Dasein* cuando usa el primer útil (por ejemplo, el martillo), termina otra vez en él cuando culmina la obra (la casa) destinada al *Dasein* mismo, este círculo de referencias constituye su mundo. Mundo para Heidegger no es el conjunto de entes, como lo considerara la teoría tradicional, sino mi mundo de referencias, mi mundo circundante (*Umwelt*) cotidiano que voy descubriendo cuando me entrego a la tarea de responder por mi existencia; cuando quiero ser me doy cuenta de que soy en un mundo (*in-der-Welt-sein*), de acuerdo con los útiles que uso o que sitúo en mi campo de interés, con miras a realizar una obra que preveo realizar.

Con los entes que encuentro en el mundo también puedo comportarme, no utilizándolos sino poniéndolos frente a mí, sólo para observarlos o para conocerlos. En este caso el ente disponible se convierte en ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*); el *Dasein* deja ser el ente como objeto de conocimiento y lo intelectualiza. El martillo no se usa para martillar, sino como objeto de análisis de sus propiedades físico-químicas; su peso, su dureza, etc.

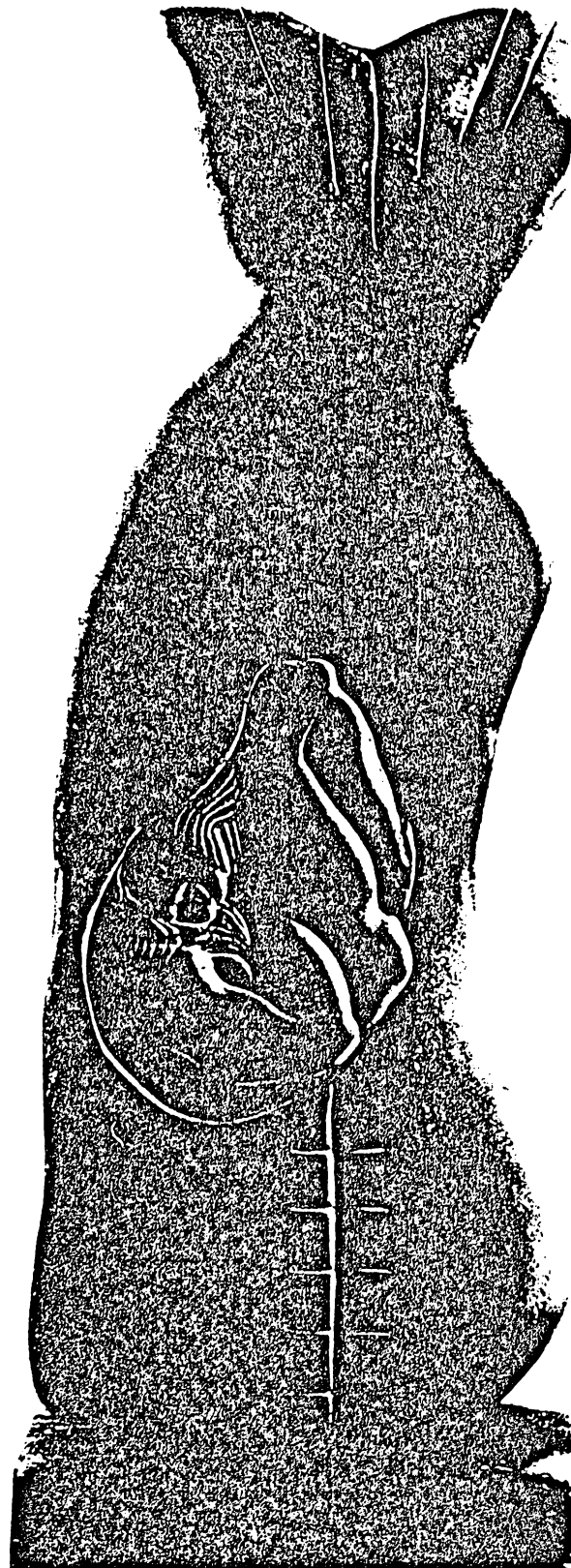
En el mundo, sin embargo, el *Dasein* no sólo encuentra útiles y objetos sino que, además, se da cuenta de que ese útil fue hecho por alguien, que pertenece a alguien y que alguien más lo utiliza. Significa que, a través del útil, igualmente se desoculta otro *Dasein*, cuya presencia le hace ver que no está solo en el mundo; que así mismo, es con (*Mit*) otros *Dasein* (*Mitdasein*) y que coexiste con ellos. Así que el cuidado (*sorge*) del propio ser y el cuidado del ser de los entes intramundanos (de

los entes que están en el mundo) en mi quehacer (*besorge*) es, igualmente, cuidado del ser del otro (*fürsorge*), el cual corre los mismos riesgos de perderse que el mío propio. En el existir cotidiano, entre otras muchas amenazas, nos amenaza "la dictadura del *se*, del uno (*man*)" cuando el otro es lo que "se dice de él, "se" mira de él o "se" valora de él; o, cuando yo hago lo que "se" hace, valoro lo que "se" valora, leo lo que "se" lee o digo lo que "se" dice, muy corriente en las "habladurías" o en las "escribidurías", como llama Heidegger a esa forma deficiente del lenguaje verbal puesta por escrito.

En este rápido paso por el existir del *Dasein* en el mundo el ser de los entes se nos desoculta como útil, como objeto o como *Mitdasein*, es decir, como coexistencia. Estas tres formas de aparición del ser fueron posibles sólo porque el *Dasein* está obligado a cuidar de su propio ser, porque él "tiene que ser" y en cumplimiento de esa obligación, "abrió" el ser de los entes intramundanos; Heidegger, entonces, concluye de aquí que el cuidado del *Dasein* es apertura (*Erschlossenheit*). El *Dasein* abre el lugar donde el ser se desoculta. Pero el *Dasein* cuida de sí no dependiendo sólo de lo que encuentra en su camino, sino que él también ve la posibilidad de hacer más, él "puede ser" más y cuantas mayores sean sus posibilidades tanto más mundo irá abriendo; incluso, no puede comprenderse sino como posibilidad porque, a diferencia de los entes que únicamente están, él *ek-siste*, es decir, todavía no es, su ser "aún no" es.

El *Dasein* es proyecto (*Entwurf*) y como tal abre la dimensión del futuro, pero para lograrlo tiene que decidirse (*Entschlossenheit*) a ser. Notemos que su "tener que ser" lo comprende ahora como "poder ser", o sea, el *Dasein* se comprende como proyecto. Su decisión de ser la toma de lo que ha sido, de su existencia pasada y gracias a la cual puede cuidar mejor de su ser; lo que haga en el presente tiene sentido porque recoge lo que ha sido y se proyecta al futuro. Cuando creemos que lo que alguien hace "no tiene sentido", es porque no lo encontramos ligado a un pasado ni a un proyecto futuro; el *Dasein* es, ante todo, temporal. Su ser aún no es -decíamos antes-, no está terminado y es un continuo proyecto camino a la posibilidad de todas sus posibilidades: a la muerte; es ser y tiempo porque es "mucho más de lo que ha sido y mucho menos de lo que será".(10) La desocultación del ser de los entes y del ser propio del *Dasein* lo logra éste existiendo; por consiguiente, no es necesaria ninguna teoría, ninguna explicación o comprobación de laboratorio para darnos cuenta de esto, porque para su existir auténtico es necesario dejar ser (*Seinlassen*) esos entes, aunque en la desocultación del ser como objeto tendrá que recurrir a los procedimientos científicos que le permitan conocerlo.

El método utilizado por Heidegger, para darnos noticia de esto, consiste en simplemente describir lo que de



John Fannagan: Jonás y la Ballena - Motivo de Renacimiento.
Piedra Azul, 1937.

(51)

hecho ocurre cuando la existencia del *Dasein* está en juego; es un método de "mostración" porque muestra lo que es y lo que el propio *Dasein* descubre en su relación cuidadosa con los entes que le sirven para sobrevivir.

5. LA RECUPERACION DEL SER

El *ek-sistir* del hombre no se reduce al mero uso pragmático de útiles para sobrevivir, ni a la objetivación del mundo, ni a la coexistencia con otros. El ser de los entes tampoco se reduce al mero servicio que prestan; aún más, el ser útil del utensilio fácilmente se pierde cuando ya no sirve o cuando se utiliza para lo que no estaba destinado. El ente como objeto tiene un ser impuesto por un sujeto que así se lo re-presenta, para lo cual -según vimos desde el comienzo- le tiene que arrebatar su ser original. El otro *Dasein* también está en constante peligro de no ser, de perder su ser y a igual peligro se expone el mío. ¿Qué queda, entonces, del útil cuando se desgasta con el uso, cuando ya no sirve, ni lo utilizamos para lo que estaba destinado?, queda de él que es "una cosa" que tiramos a la basura, que no nos atrae más porque de él nos interesaba su servicio; a una cosa queda reducido también el otro, cuando le arrebatamos su ser y lo utilizamos para nuestros propósitos; y cuando deja de sernos útil lo dejamos de lado como cualquier "cosa". Todos los entes, en consecuencia, se reducen a ser cosas, hasta las ideas o el lenguaje cuando lo usamos y nos servimos de él para comunicarnos; el día que una palabra o una idea no nos sirva la abandonamos y, con igual facilidad, recurrimos a otra que "se" use. La misma obra de arte también es cosa, aunque es una cosa destinada a la conservación y no al desgaste.

El ser, tal parece, originariamente se oculta en la cosa; es allí, al menos, a donde nos conducen todos los entes; por eso, decíamos, el peligro es mayor cuando les arrebatamos su ser, que es lo mismo que atacar su más auténtico refugio; cuando esto ocurre, se da lo grave, es decir, lo único que da qué pensar. Aceptemos, entonces, el ser de la cosa como lo único digno de ser pensado y emprendamos el nuevo camino indicado por la cosa; internémonos en esta otra aventura, porque el pensar es una aventura que puede ponernos más cerca de la verdad (de la descultación) del ser, que lo seguro y lo cierto.

Lo primero que vemos de un ente, cada que lo enfrentamos es que se trata de una cosa; mucho antes de identificarlo como útil, por ejemplo, lo vemos como cosa y como tal lo tratamos cuando dejamos de utilizarlo. ¿Cuál es, entonces el ser de la cosa?, de una cosa como un cántaro?. Es cántaro porque sirve para contener un líquido, si no puede no sería cántaro y no podría obsequiarnos ni agua, ni vino para beber. En el agua del obsequio está presente la fuente y en ésta la roca; en la roca recibe la lluvia el oscuro sueño de la

tierra y recibe también el rocío del cielo. En el agua de la fuente se perpetúa la boda del cielo y de la tierra; también en el vino, fruto de la cepa, en que la fuerza nutricia de la tierra y del sol, mutuamente se confían. En el regalo del agua y el vino perduran cielo y tierra; y como el regalo -el que acontece en el acto de escanciar- constituye el cántaro como tal, en la esencia del cántaro permanecen y se anudan tierra y cielo.

Pero aquí no para la "cosa", porque hay más. El agua o el vino se hacen regalo como bebida de los mortales: apagan su sed, recrean sus ocios o alegran la compañía. Pero a veces el líquido del recipiente se regala en forma de "ofrenda"; ya no se destina a apagar la sed, sino a "hacer fiesta": es la libación ofrecida a los "dioses inmortales". Así, pues, en el simple acontecer que es "escanciar" intervienen, cada cual a su modo, mortales y divinos en presencia de tierra y cielo; se encuentran juntos tierra y cielo, mortales y dioses, los cuatro términos que originariamente se implican; presentes en toda existencia, quedan unificados en un solo "cuarteto" (*Geviert*).⁽¹¹⁾ El ser de la cosa por fin se nos manifiesta, es la "reunión" de los cuatro: tierra, cielo, dioses y mortales, y es, igualmente, "conservar", "cuidar" que los cuatro permanezcan juntos, en ella. El cántaro sin vino o sin agua, sin mortales que liben el líquido por él ofrecido o sin dioses a quienes ofrendar, no sería cántaro y cada uno de los cuatro nada sería sin los otros tres. "Reunión" es precisamente lo que significa "cosa" en el antiguo alemán (*thing*) y en ella Heidegger ve, ahora, el mundo. Mundo es donde se dan cita los cuatro y donde cada elemento se ve en el otro como su reflejo, de suerte que se origina un juego de reflejos. El juego de reflejos del mundo es la danza del acontecer (*Ereignis*), en que los cuatro se dan la mano y juegan al corro (*Ring*).⁽¹²⁾

La cosa, así, se nos revela como el lugar propio del ser. Únicamente pensando de esta manera la cosa, respetamos su esencia y sólo respetando la cosa como cosa, habitamos la cercanía del ser y el mundo como juego de reflejos (*Spiegelspiel*) del cuarteto; habitamos junto a las cosas porque, en el salvar la tierra, aceptar el cielo, esperar a los dioses y acompañar a los mortales acontece el habitar como cuádruple respetar el cuarteto. Respetar es guardar y proteger el cuarteto en su esencia y lo que se toma en protección debe ser guardado y ocultado. ⁽¹³⁾

Pensar es, también, este proteger. El inocultable misticismo de las palabras de Heidegger, al describir el ser de las cosas como "reunión", difiere del misticismo del científico, del filósofo o del técnico -que también establecen una relación mística con sus entes: los objetos, los conceptos o los aparatos- en que no puede menos de expresarlo con un lenguaje poético, pues el ser no es ente (diferencia ontológica), por tanto, nunca puede mostrarse en aparatos de laboratorio, en medidas

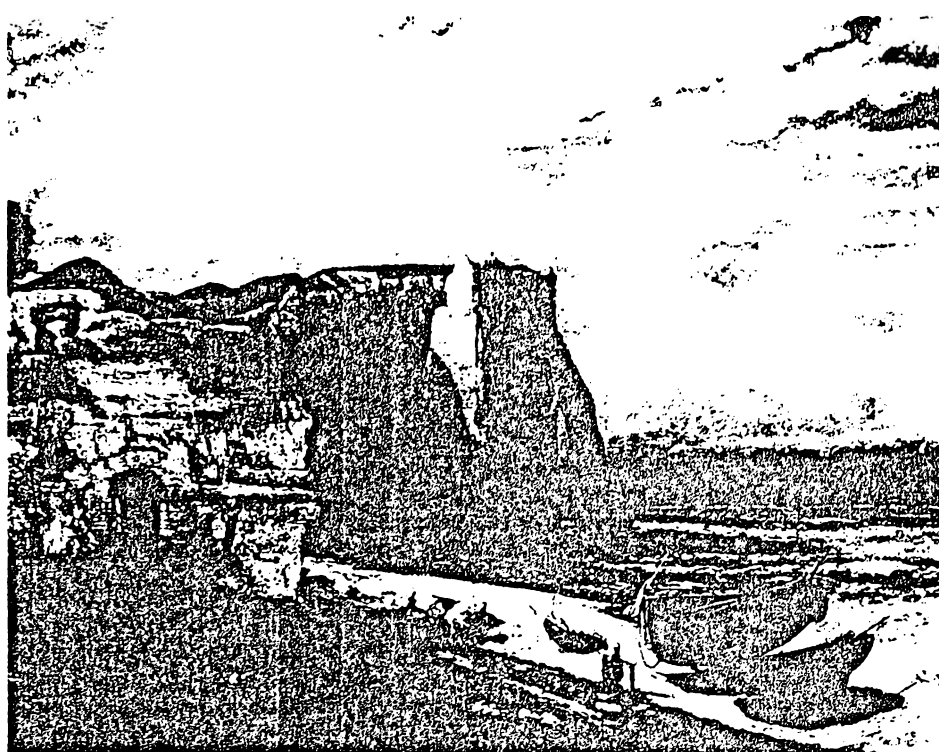
estadísticas o en razones explicativas. El lenguaje técnico mediante el cual se expresa todo lo que se refiere al ente, disimula muy bien su propio misticismo, bajo la apariencia de la "objetividad" con la que gusta presentarse para atacar y disponer de las cosas, pues nada es sagrado ni misterioso (por eso los dioses huyen), sólo es provisionalmente desconocido mientras se encuentra el método para "conocerlo". Esto significa que el lenguaje poético nada dice a occidente preocupado por el conocimiento y sólo lo acepta como "literatura" que para él es lo mismo que decir, como "adorno" de la vida. Pero Heidegger, a quien no le interesa tanto el conocer cuanto el pensar, nos sitúa en otra perspectiva, cuando afirma que precisamente el poetizar (*dichten*) es la única relación genuina que podemos establecer con el ser, cuyo lenguaje más propio es el poético, porque nos permite recordar y conservar el acontecimiento de su aparición, tal como se hizo manifiesto al describir el ser de la cosa. Pero occidente, ya lo decíamos, es sordo a este lenguaje, aún no está dispuesto a escucharlo y quizás transcurra mucho tiempo antes de decidirse a atenderlo como algo digno de ser pensado; tal vez por esto Heidegger expresa "llegamos muy tarde para los dioses y muy pronto para el ser" (14). No nos extrañe, entonces, que resulte difícil comprender su mensaje en estos tiempos de indigencia.

Precisamente el lenguaje es la casa del ser, en ella habita el hombre. Los poetas (*die Dichtenden*) y los pensadores (*die Denkenden*), son sus guardianes. (15) El lenguaje cuando es custodia del cuarteto, es su casa, o mejor, su mansión, pues en él "permanecen" los cuatro; es su estancia más propia y su morada (mansión = permanencia, estancia, albergue, morada). La errancia y el desarraigo presentes en nuestra época planetaria, consiste en desconocer y en no echar en falta el auténtico habitar, porque la ciencia y la técnica cuando acaban las cosas y, en su lugar, entregan objetos o dispositivos técnicos, dejan al hombre sin mansión en la que puede habitar como mortal, hacen huir a sus dioses y lo dejan sin compañía cuando lo convierten en un recurso para los propósitos calculadores del otro. Entonces, pregunta Heidegger con Hölderlin:

¿para qué ser poeta en estos tiempos de penuria?, es decir, en que los dioses han huido; estos tiempos en que la noche del mundo planetario "extiende sus tinieblas"? Y contesta: para ayudarle al otro guardián del ser, al pensador, a recuperar su mansión y su hogar propio que es el lenguaje, con la esperanza de convocar otra vez a los dioses, invitar de nuevo al amigo, proteger la tierra y, bajo el cielo, volver a reunir a los cuatro, vale decir, recuperar al ser de tan largo olvido.

NOTAS:

- (1) Cfr. HEIDEGGER. Martin. *Wissenschaft Und Besinnung. En: Vorträge und aufsätze. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954. Pp. 45-70 y La época de la imagen del mundo. En: Sendas Perdidas. 2ed. Buenos Aires: Losada, 1969. Pp.68-99.*
- (2) AXELOS, Kostas. *Introducción a un pensar futuro. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973. P. 115.*
- (3) *Idem, p.115*
- (4) Además de las dos obras de Heidegger, anteriormente mencionadas, véase su ensayo "La pregunta por la técnica" *Rev. de la Universidad de Antioquia. Vol. LIII, No 205 julio-septiembre de 1986. Pp.48-68. Traducción de Jorge Mario Mejía.*



Gustave Coubet. El acantilado de Etrat después de la tormenta, hacia 1869.

(52)

- (5) HEIDEGGER, Martin. *El final de la filosofía y la tarea del pensar. En SARTRE y otros. Kierkegaard vivo. 2ed. Madrid: Alianza Editorial. 1970. (Pp.123-152) P.136.*
- (6) HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar? 3ed. Buenos Aires: Nova, 1978. P.11.*
- (7) *Idem, P.13.*
- (*) *Término que utiliza Heidegger para referirse a todo lo que hay: a las cosas, a los objetos, a los conceptos, a las teorías, etc.*
- (8) ARISTOTE. *La Métaphysique. Tome I. Traducción de J. Tricot. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953. P.176. Nota 1. (Libro I, 2 1003b).*
- (9) HEIDEGGER, Martin. *El final de la filosofía y la tarea del pensar. Op. Cit, Pp.131-132.*
- (10) *Al análisis del Dasein dedica Heidegger su obra más importante El ser y el tiempo. 2ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Traducción de José Gaos. Este análisis sólo es provisional y preparatorio, puesto que para acceder al ser, el Dasein tiene que trascender su existencia cotidiana y pragmática emprendiendo el camino del pensar.*
- (11) *Cfr. Heidegger, Martin. La Cosa. Rev. IDEAS Y VALORES. Nos. 7, 8. Bogotá. Universidad Nacional, 1953. (pp.661-678) pp.667-668. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Ver también OLASAGASTI, Manuel. Introducción a Heidegger. Madrid, Revista de Occidente, 1967. Pp.178-179.*
- (12) *Cfr. idem, P.674.*
- (13) *Cfr. HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. Rev. Teoría. Nos. 5-6. Santiago de Chile: Universidad de Chile, diciembre de 1975. (pp.150-162) pp. 154-155. Traducción de Francisco Soler.*
- (14) HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, P. 76.*
- (15) HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus. Achte Auflage. Frankfurt am Main (Germany); Vittorio Klostermann, 1981. P.5.*

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Tomo I. Traducción de J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 1953.
- AXELOS, Kostas. *Introducción a un pensar futuro*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- *Construir, habitar, pensar*. Revista TEORIA. Nos. 5 - 6. Santiago de Chile: Universidad de Chile, diciembre de 1975. Traducción de Francisco Soler. (pp.150 - 162).
- *La Cosa*. Rev. IDEAS Y VALORES. Nos. 7 - 8. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 1953. (pp.661-678) Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot.
- *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En: SARTRE y otros. Kierkegaard vivo. 2ed. Madrid: Alianza Editorial, 1970. (Pp.123 - 152)
- *La pregunta por la técnica*. Rev. de la Universidad de Antioquia. Vol. LIII, No. 205. Julio-Sept. de 1986 (pp.48 -68) Traducción de Jorge Mario Mejía.
- *¿Qué significa pensar?* 3ed. Buenos Aires: Nova, 1978.
- *Sendas Perdidas*. 2ed. Buenos Aires: Losada, 1969.
- *El Ser y el tiempo*. 2ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Traducción de José Gaos.
- *Über den Humanismus*. Achte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- *Vorträge und aufsätze*. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954.
- OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.