

## RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.
2. **TÍTULO:** PENSAR Y POETIZAR EN MARTÍN HEIDEGGER.
3. **AUTOR:** Orlando Ortega Chacón.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** abril de 2019
6. **PALABRAS CLAVE:** Pensar, poetizar, silenciamiento de lo ente, óntico, ontológico, el decir.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** En la obra tardía de Martín Heidegger se encuentra una ambigüedad en la relación entre «pensar» y «poetizar». Este trabajo de grado ofrece una clave de lectura para diferenciar los dos términos por medio de dos tipos de «silenciamiento de lo ente». En efecto, cuando Heidegger identifica «pensar» y «poetizar» es porque los dos son «decir» (*Die sage*), pero cuando los distingue es porque en cada caso se da un «decir» (*Sagen*) distinto.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Fenomenología, Hermenéutica.
9. **METODOLOGÍA:** Fenomenología.
10. **CONCLUSIONES:** La clave para entender esa diferencia entre pensar y poetizar, que no es para nada evidente en la obra del autor alemán, está en el silencio que se hace en cada caso. El silencio del «pensar» es un «advenimiento» pues tal y como lo comprende Heidegger en la significación más propia de la pregunta *¿Was heißt Denken?* (¿qué significa pensar?) la palabra «pensar» es ella misma un llamado (*heißt*) al pensamiento. Y el silencio de la poesía es un acaecimiento de lo ente en las palabras del poeta. En ambos casos hay silencio, pero son distintos.

**Orlando Ortega Chacón**

**Pensar y poetizar en Martín Heidegger**



**UNIVERSIDAD DE  
SAN BUENAVENTURA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá D.C. 13 de enero de 2019**

# **Pensar y poetizar en Martín Heidegger**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de Magister en Filosofía  
Contemporánea bajo la dirección de la doctora Diana Ma. Muñoz González**



**UNIVERSIDAD DE  
SAN BUENAVENTURA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá D.C. 13 de enero de 2019**

## Índice

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo primero</b> .....	14
<b>La identificación entre «pensar» y «poetizar»</b>	
1.1 Para el filósofo alemán ¿qué significa lo «ente»?.....	14
1.2 ¿Qué significa «silenciar lo ente»?.....	23
1.3 ¿Qué concepción de lenguaje está aquí implícita?.....	31
<b>Capítulo segundo</b> .....	38
<b>La dificultad de distinguir entre pensar y poetizar</b>	
2.1 ¿Por qué ese silenciamiento de la poesía merece el calificativo de pensamiento?.....	39
2.2 ¿Qué tipo de poesía es la que hace ese silenciamiento?.....	47
2.3 Esclarecimiento de la diferencia entre dos tipos de silenciamiento de lo ente.....	53
2.4 El silenciamiento que permite el surgimiento de un «nuevo decir».....	59
<b>Conclusión</b> .....	63
<b>Bibliografía</b> .....	66

En memoria de mi nono  
Antonio Ortega Contreras

## INTRODUCCIÓN

Para llegar a saber qué está permitido decir y qué se tiene que decir,  
primero hay que medir el silencio en toda su extensión  
(Martin Heidegger, 2015, p. 22).

Esta tesis de maestría surge como una consecuencia necesaria del tema desarrollado en mi trabajo de pregrado titulado *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martín Heidegger*. Heidegger concibe el pensar como el fruto de la salida del proceder objetualizador de la ciencia. Así, la ciencia, que está en medio de lo ente y lo convierte todo en «objeto», se encuentra en una situación de imposibilidad de dirigirse hacia «el pensar». Para el filósofo alemán el pensamiento solo se hace posible cuando, como fruto de un camino que se dirige incluso por las sendas del nihilismo, se abandona la ciencia y se abre paso la «meditación». Sin embargo, Heidegger no pasa por alto la dificultad inherente que trae consigo la búsqueda de las sendas perdidas del pensamiento, pues el tratamiento de lo ente como objeto es un «proceder» muy arraigado en la tradición metafísica.

Una vez identificado el inicio del camino hacia el pensar, la salida del proceder objetualizador de la ciencia, se hace necesario procurar un nuevo «decir» que se salga del mero acto de comunicación de información. Es por eso por lo que el pensador alemán hace incursiones en terreno de la poesía y llega a identificar el «pensar» con el «poetizar». No obstante, Heidegger mismo reconoce que pensar y poetizar no son intercambiables. Por esa razón surge la necesidad de esbozar una diferenciación entre los dos términos que resultaron problemáticos por su ambigüedad incluso para el mismo filósofo.

Así, una vez esbozado el significado de la palabra «pensar» y sabiendo que esta se configura en su relación de mutua vecindad con el «poetizar», surge una identificación ambigua entre los dos términos. Sin embargo, ante la pregunta ¿cuál es la línea divisoria que nos permite

poner en evidencia la clara diferencia entre pensar y poetizar? Surgen varias tareas preliminares, por ejemplo, reconstruir uno de los problemas que asume el pensador en su obra temprana (la destrucción de la ontología tradicional) y luego ubicar sus esfuerzos tardíos en el horizonte planteado por el proyecto<sup>1</sup> *Ser y tiempo*.

En este orden de ideas podemos mencionar que la tarea desarrollada por Heidegger, en la primera parte de *Ser y tiempo*, fue “la interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” (Martin Heidegger, 2012, p. 61). Sin embargo, contrario a creer que la analítica del *Dasein* fue una idea que surgió como un *insight* en 1927, esta tuvo un largo periodo de gestación, pues el pensador alemán ya había dilucidado la posibilidad de una destrucción de la ontología tradicional en su obra *Ontología hermenéutica de la facticidad* de 1923, que impartió en el semestre de verano a lo largo de 13 sesiones (Martin Heidegger, 2011, p. 145). Así, el término «facticidad» era entendido como “el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio», y que más adelante en el primer capítulo de *Hermenéutica de la facticidad* es definido como “nuestro existir propio en cada ocasión” (Martin Heidegger, 2011, p. 41). Este concepto de facticidad se transformará en el futuro concepto de *Dasein* que el autor define como “este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar” (Martin Heidegger, 2012, p. 28). Veamos un poco más despacio este paso.

En el texto *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919) el filósofo alemán se distancia de la identificación entre filosofía y concepciones del mundo. Dirige su atención principalmente hacia el «mundo de la vida» entendiendo esto último como la «vida fáctica» e histórica. Así, una vez fijado el horizonte de la temporalidad, va a comprender la

---

<sup>1</sup> Adopto la distinción que elabora Arturo Leyte entre la parte escrita de *Ser y tiempo* y la parte proyectada del mismo. Es bastante conocido el hecho de que el libro de 1927 del filósofo de Friburgo no se terminó de escribir. En efecto, la parte no escrita de *Ser y tiempo* es entendida por Leyte como el proyecto inacabado de la tarea de pensar el ser desde la destrucción de la ontología tradicional. Veamos el comentario que hace el especialista en Heidegger: “el carácter de «inacabado» sugiere un «defecto», cuando en realidad puede resultar una cualidad intrínseca a la cuestión de que se trata: porque inacabado puede expresar la naturaleza misma de un trabajo filosófico cuando no puede aparecer como «doctrina». En realidad, *Ser y tiempo* es la expresión de esta situación, ciertamente novedosa, de un tratado que no quiere serlo. Desde esta perspectiva se parte de cierta negatividad inicial que afecta tanto a la estructura de la obra como a su intención y contenido, marcado originalmente por la interrupción. [...] Es importante mantener la diferencia entre proyecto y parte escrita. [...] El proyecto «*Ser y tiempo*» solo se encuentra expuesto en la introducción de la obra, un texto que cubre 40 páginas en su versión original” (Leyte, 2005, p. 63).

filosofía como una ciencia originaria. Heidegger afirma que “[el yo] vive, es más, [...] vive dirigiéndose hacia algo, y este «vivir dirigido hacia algo» es un «vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa», hacia algo que por sí mismo es cuestionable” (Martín Heidegger, 2005b, p. 81). En 1919 el pensador alemán está intentando definir el ser de un ente que está «todo el tiempo dirigido hacia algo», pero no lo nombra en una sola palabra, como sí lo hará en 1923 en su texto *Ontología hermenéutica de la facticidad*, cuando expresa la idea de 1919 como «facticidad» “el nombre que le damos al carácter de ser propio de «nuestro» *existir* «propio»” (Martin Heidegger, 2011, p. 25).

En la obra de 1919 parece que el autor está retomando el concepto de intencionalidad<sup>2</sup> de su maestro Husserl pues comprende que la conciencia, al ser intencional, está íntimamente correlacionada con el mundo. Por ejemplo:

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente (Martín Heidegger, 2005, pp. 141-142)

En este pasaje se está excluyendo la comprensión teorizante del mundo circundante y pone como tema principal el hecho de que la conciencia es intencional, en el sentido de que está dirigida hacia algo; el «vivir dirigido hacia algo», con una comprensión de tipo hermenéutica es el «modo de ser» de la conciencia. En *Ontología hermenéutica de la facticidad* como afirmamos hace un momento, la noción de «carácter hermenéutico de la comprensión de la intencionalidad de la conciencia», se empieza a abreviar bajo el nombre: «facticidad».

En *Hermenéutica de la facticidad* se presenta una considerable diferencia con respecto al trabajo anterior, (*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*), pues el filósofo empieza a comprender que esa interrelación que se presenta entre la conciencia y el mundo circundante es el tema del que debe ocuparse su filosofía.

---

<sup>2</sup> Husserl entiende la intencionalidad como la cualidad que tiene la conciencia de estar siempre dirigida hacia lo que se denominan objetos. La conciencia es siempre para un objeto y el objeto es siempre para una conciencia. En efecto, la conciencia humana es siempre intencional.

Heidegger define el término facticidad de dos maneras. En primer lugar, como “el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio»” (Martin Heidegger, 2011, p. 25) y, más adelante, como “nuestro existir propio en cada ocasión”(Martin Heidegger, 2011, p. 41). Esta doble definición del término «facticidad», junto con la comprensión de la intencionalidad de la conciencia, se consolidarán en la obra cumbre de 1927 *Ser y tiempo*.

En *Ser y Tiempo* Heidegger desarrolla una doble tarea para sentar las bases de la pregunta fundamental de la historia de la filosofía. Para hacerlo debe, por un lado, deconstruir el preguntar habitual de la tradición filosófica en torno al «ser» y, por otro, reconstruir una pregunta que haga posible la formulación más propia de la pregunta por el ser. En este orden de ideas, la pregunta ¿qué es el ser? Es la “forma más desarrollada de otra que podemos enunciar así: ¿qué es lo que tenemos en cada caso delante?” (Martin Heidegger, 2008b, p. 13).

Esta pregunta nos remite a la idea de la intencionalidad de la conciencia que Heidegger formuló en 1919. En efecto, el pensador está dirigiendo su atención a la estructura propia de la conciencia humana: siempre está dirigida a algo. El ser humano es el que pregunta. Sin embargo, la pregunta por el ser no puede ser formulada como las demás preguntas, porque no se pregunta por ningún ente.

Arturo Leyte, comentarista de la obra de Heidegger, afirma que el error que descubre el profesor de Friburgo fue la formulación de la pregunta por el ser que desarrolló Platón. Platón pregunta ¿Qué es el ser? Y contesta que el ser es la idea (Martin Heidegger, 2008b, p. 17), porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, porque es aquello que hace posible que en general sean las cosas (Martin Heidegger, 2008b, p. 17). En efecto, lo que se resiste ser un ente, es convertido en uno cuando Platón abre las puertas a la posibilidad de responder la pregunta por el ser, “así pues, la idea es, por una parte, algo, concretamente lo que es común a una diversidad de cosas que, frente a lo común, pasan a ser ahora entendidas como individuales, y, por otra parte, la posibilidad de que sea algo individual” (Martin Heidegger, 2008b, p. 17). El ser es entonces algo individual, el ser es un ente. Este es el error que advierte Heidegger que se retomó a lo largo de toda la tradición filosófica.

Para evitar la repetición del error Heidegger reformula la pregunta por el ser. Efectivamente, “lo preguntado, [...] reclamará conceptos propios, que [...] contrastan esencialmente con los

conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa” (Martin Heidegger, 2012, p. 27). Por ello formula el concepto de *Dasein*, en el que ve posible la formulación de la pregunta por el ser. Puesto que el *Dasein* tiene la condición de estar en relación con el ser (porque se pregunta por él), guarda un vínculo estrecho con el mismo y alberga dentro de sí la posibilidad de formular el problema esencial. En este sentido, la pregunta por el ser se transforma en la analítica del *Dasein*.

Todo *Ser y tiempo* se convierte en la obra que consolida la analítica del *Dasein*. Es decir, despliega el ser del «ser humano». Esta tarea le hace parecer un existencialista porque la filosofía es pensada, en este periodo central (1927) de la obra de Heidegger, como una analítica de la vida humana. No obstante, Heidegger está haciendo fenomenología de la existencia humana<sup>3</sup> con el propósito de fundar las bases teóricas que legitimen la reformulación de la pregunta por el ser.

---

<sup>3</sup> El autor no desarrolla una teoría del *Dasein* en general, aun cuando en *Ser y Tiempo* transforma la pregunta por el ser en la analítica del *Dasein*. El autor alemán repite una y otra vez que el *Dasein* es siempre el propio, “el respectivo *Dasein* de los otros nunca puede reemplazar al ser del *Dasein*, especialmente si nos atenemos al hecho de que el *Dasein* es cada vez el mío. Yo no soy nunca el *Dasein* de los otros aun cuando pueda estar con ellos” (Martin Heidegger, 2008a, p. 64). En *Ser y tiempo* se hace una claridad en el §9 “el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí”(Martin Heidegger, 2012, p. 64). Se trata de acceder al “ser-cada-vez-mío”(Martin Heidegger, 2012, p. 64). Aunque el autor alemán advierte que no está haciendo una teoría del *Dasein* en general, como si estuviese haciendo metafísica, sucede que esa fenomenización del *Dasein* genera múltiples acusaciones que suelen calificar toda su obra como un prolegómeno del nacionalsocialismo. Veamos la forma de una de esas críticas recientes: “este prolijo pensador llevó la sutileza de sus meditaciones hasta un punto que la filosofía no había conocido: el sistemático desprecio por todo lo óntico que abruma el mundo. Semejante posición lo hizo comprometerse con uno de los proyectos políticos más terroríficos de los que ha sabido la historia”(Castillo, 2016, p. 281). No parece que Heidegger desprecie lo óntico. Heidegger desprecia más bien el tratamiento del ser como si éste fuese algo de carácter óntico. Arturo Leyte, en su introducción al texto *Identidad y diferencia Identität und differenz*, pone en evidencia el problema: “y esta situación, preguntar por el ser y contestar con algo que no es el ser, contestar con un ente, revela un «error» que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida -como la historia de la filosofía occidental-, como de la propia historia universal” (Martin Heidegger, 2008b, p. 14). El filósofo alemán resalta precisamente lo óntico (el carácter de ente del *Dasein*) como el único camino para elaborar la pregunta por lo ontológico (sin caer en el tratamiento del ser como si éste fuese un ente). Para Heidegger el *Dasein* es claramente un ente y éste ocupa el lugar de la preeminencia en toda su obra *Ser y tiempo* de 1927. En consecuencia, no sucede que se de este desprecio ontológico; este no es el camino para la elaboración de una crítica.

La crítica puede ser más bien lo que señala Emmanuel Levinas, el olvido del «otro» como consecuencia directa de ese trabajo óntico-ontológico.

Una de las críticas más férreas a este proceder de Heidegger viene dada por uno de sus discípulos más sobresalientes, Emmanuel Levinas, quien comprendió la filosofía heideggeriana con una vinculación necesaria al proyecto nacional socialista. Para Levinas, el filósofo alemán no pudo pensar al «otro», pues para Heidegger la existencia es lo central y el existente concreto desaparece. Así, para el pensador lituano, el punto ciego de la obra heideggeriana es «el otro» entendido como alteridad. Levinas elabora en el primer capítulo de *Totalidad e infinito* el proceso de reducción del otro a lo mismo y lo califica como una «tiranía del ser», “la ontología como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Levinas, 1997, p. 70). Veamos

La pregunta por el ser fue formulada por la tradición desde un piso epistemológico que procede al modo de la ciencia. Así, el proceder de la ciencia que es el conocer lo ente, se apoderó de los alcances de la pregunta por el ser. Heidegger hace todo lo posible por desarrollar el plan trazado para *Ser y tiempo*, pero su obra queda inconclusa. El uso del lenguaje que estaba utilizando para formular la pregunta por el ser podría circunscribirse dentro de un proceder altamente técnico, tal y como lo prefiere la ciencia.

En 1930 Heidegger comprende que el proyecto *Ser y tiempo* solo puede continuar si se somete a un «giro» en el que se abandona progresivamente un uso científico del lenguaje y se adentra en un lenguaje poético. En efecto, el «poetizar» para Heidegger es la posibilidad de salir de los terrenos de la ciencia que se caracterizaron por tener una manera de proceder que objetualiza<sup>4</sup>.

---

el pasaje completo en el que se gesta parte de la crítica al pensamiento heideggeriano: “este modo privar al ser conocido de su alteridad, solo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término -el término neutro- el cual, por su parte no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro. Este tercer término puede aparecer como concepto pensado. El individuo que existe abdica entonces a favor del pensamiento general [...]. Puede manifestarse como *ser* distinto del *ente*: ser que, a la vez, no es (es decir no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la que cual se ejerce el ente y éste no es una nada” (Levinas, 1997, p. 66). Levinas anota que el otro aparece mediado por el ser de tal manera que es amortiguado por un tercer elemento y en esa medida el «otro» se convierte en otro ente más dentro del claro del ser. En esto radica la crítica a Heidegger, cuando el otro es “un caso más” ¿por qué no prescindir de él? ¿Por qué no enviarlo a Auschwitz?

<sup>4</sup> En mi tesis de pregrado titulada *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martín Heidegger* elaboré un comentario al margen de la traducción de la palabra *Gegenständigkeit*. Ésta nos puede permitir ahora reconocer el modo como la ciencia trata lo ente. Cito *in extenso* el pie de página del texto mencionado. “El traductor del libro *Conferencias y artículos*, Eustaquio Barjau, traduce la afirmación: “Wir nennen jetzt die Art der Anwesenheit des Anwesenden, das in der Neuzeit als Gegenstand erscheint, die *Gegenständigkeit*” (GA. 5; p. 48), de la siguiente manera: “Llamaremos ahora al modo de presencia *de lo presente* que aparece en la época moderna como objeto la *obstancia*” (CA. 45; 48). La palabra alemana *Gegenständigkeit* al final de la frase original es traducida como “obstancia”. Hagamos una reconstrucción de la palabra *Gegenständigkeit*. En un primer momento, *Gegenstand* traduce «objeto»; sin embargo, *Gegenstand* está compuesto por *Gegen* que significa «contra» y *stand* (pretérito de *stehen*), «estar de pie». Parece entonces que tenemos algo que tiene la condición de ser opuesto (a una cosa) y que se erige en frente (a ella). Sin embargo, al ver la raíz latina de objeto, *objectum*, podemos también ver cómo *ob-jectum* está compuesto a su vez por la partícula *ob* que significa «frente» y *jectum* que traduce «lanzado» (al modo de una inyección). La palabra «obstancia» que en el castellano ha caído en desuso y en el alemán no tiene correlato, ha sido usada por el traductor Barjau para traducir *Gegenständigkeit*. Es posible que el traductor haya tomado la primera parte de *objectum* y el final de *Gegenstand* (ob-stancia) para mantener la raíz alemana de *Gegenstand* en su carácter de estar opuesto a algo y de *objectum* como lo que está en frente. No obstante, la palabra “obstancia” sigue resultando problemática. El vocablo *Gegenstand* (objeto), afirma Heidegger, “surge por primera vez en el siglo XVIII, concretamente como traducción alemana del «*objectum*» latino” (CA. 44; 47); *Gegenstand* es “objeto” en el alemán, como traducción de *objectum*. No obstante, llevar al español el sentido de *Gegenständigkeit* por medio de la fragmentación de dos palabras de dos idiomas distintos y produciendo algo que en el alemán no tiene traducción resulta más difícil que decir sencillamente, en este caso y para facilitar la comprensión, *objetualidad* en lugar de obstancia. Veamos cómo se llega progresivamente a la palabra que proponemos.

En la obra de 1951 titulada *¿Qué significa pensar?* Heidegger afirma que “el pensamiento no es un agarrar, ni un intervenir en lo que yace en nuestra presencia, ni un ataque en contra. [...] El pensamiento no es ningún aprehender” (Martin Heidegger, 2010b, p. 174). Podemos inferir, que el filósofo ya ha abandonado el proceder del pensar calculador y se ha adentrado en un «nuevo» modo de «decir» lo ente. La presente tesis se sitúa en este periodo de la filosofía de este pensador, la del Heidegger tardío. Si en el desarrollo de la argumentación hacemos alusión a las obras anteriores a 1930, como a *Ser y tiempo*, por ejemplo, es porque consideramos que el pensamiento de la obra de Heidegger es un «proyecto» y en ese sentido no tiene «partes» que se puedan excluir.

En esta segunda etapa Heidegger hace incursiones en el campo de la poesía y sobresalen afirmaciones enigmáticas como esta por ejemplo: “el hombre es el pastor del ser” (Martin Heidegger, Cortés, & Leyte Coello, 2015, p. 281). Esta afirmación se encuentra en la *Carta sobre el «humanismo»* escrita en 1946. Su adentramiento progresivo en los terrenos de la poesía se va haciendo cada vez más intenso y la búsqueda de la frontera entre pensar y poetizar, en las obras del «segundo Heidegger»<sup>5</sup>, presenta una dificultad que requiere la elaboración de una distinción cuidadosa, pues ésta en ocasiones se disuelve y en otras se abisma.

La clave de la distinción está, a nuestro juicio, en el desarrollo del concepto de «silencio» que se maneja como problema transversal en las principales obras del pensador alemán. En

---

Inicialmente *Gegenständig* traduce “opuesto” y *Gegenstand* “objeto”. Heidegger toma estas dos palabras alemanas y añade la terminación *keit*, es decir, lo que tiene la «condición de». La palabra *Gegenständigkeit* es entonces aquello que tiene la condición de erigirse frente a algo como opuesto. Aquí en la conferencia *Ciencia y meditación*, se trata de la comprensión moderna de objeto. *Objetualidad* sería finalmente el modo moderno de comprender “la presencia de lo presente (CA. 45; 48), es decir, objetualidad es la diferencia que la época moderna marca con el representar de lo presente como objeto en el pensar griego y medieval (CA. 44; 47). Por esta razón, podemos leer *objetualidad* como traducción de *Gegenständigkeit*. Para fortalecer nuestra decisión, podemos también tener presente que el término *Gegenständigkeit* es traducido al inglés en el diccionario histórico *Heidegger's Philosophy* como *objectness* (Schalow, 2010, 340). La traducción que hace Dahlstrom en *The Heidegger Dictionary* de *Gegenständigkeit* es *Objectivity* y afirma que *objetividad* en este caso se presenta como representación de «sujeto» que en esta ocasión no resulta ser nada contingente sino el sujeto en general; “*The subject here is not any contingent, individual subject but a rational subjectivity that countenances only what can be the object of inference and calculation*” (Dahlstrom, 2013, 145)” (O. Ortega, 2016, p. 15)

<sup>5</sup> Esta distinción surge con la obra de Richardson en 1963. El comentarista introdujo “el uso de la doble etiqueta «Heidegger I» y «Heidegger II», dando así por sentada la correspondiente dualidad de filosofías. En su cartapólogo a dicho libro Heidegger insiste en la continuidad sustancial de su pensamiento [...] aduciendo la constancia en ambas épocas de tres motivos ontológicos capitales: el planteamiento a fondo de la cuestión del ser, [...] la reflexión crítica sobre la verdad como *ἀλήθεια* o desocultamiento y la exaltación de la función esclarecedora o despejadora del hombre” (Martin Heidegger & Garrido, 2006, p. 12).

efecto, el pensamiento y la poesía son dos modos del decir (Martin Heidegger, 2002, p. 148) y en este sentido son lo mismo, pero se diferencian en cuanto que son dos modos distintos de silenciamiento de lo ente. Para comprender estos dos modos de silenciamiento he dividido la tesis en dos capítulos. El primero se titula *la identificación entre pensar y poetizar* y el segundo *la dificultad de distinguir entre pensar y poetizar*.

El primer capítulo se subdivide en tres partes: 1) Para el filósofo alemán ¿qué es lo «ente»? 2) ¿Qué significa «silenciar lo ente»? y 3) ¿Qué concepción de lenguaje está aquí implícita? El segundo capítulo se subdivide en cuatro partes: 1) ¿Por qué ese silenciamiento de la poesía merece el calificativo de pensamiento? 2) ¿Qué tipo de poesía es la que hace ese silenciamiento? 3) Esclarecimiento de la diferencia entre dos tipos de silenciamiento de lo ente y 3) El silenciamiento que permite el surgimiento de un «nuevo decir».

## Capítulo primero

### La identificación entre «pensar» y «poetizar»

“La filosofía consiste en: hacer que la existencia guarde silencio positivamente, hacer que el ser hable. Hacer que desaparezca la alharaca en torno al hombre, es decir, poner en juego al hombre positivamente” (Martin Heidegger, 2015, p. 23)

En este primer capítulo retomaré algunos conceptos claves de la obra de Heidegger para poder situar la dificultad de dilucidar una frontera entre pensar y poetizar en la terminología propia del autor. Para este efecto, formularé algunas preguntas que servirán de guía a la hora de comprender el sentido que el mismo Heidegger da a algunos conceptos tradicionales de la filosofía, tales como el «ente», el «pensar», el «silenciamiento de lo ente». He ordenado las preguntas así: 1). Para el filósofo alemán ¿qué es lo ente? 2) ¿Qué significa «*silenciar* lo ente»? 3) ¿Qué tipo de poesía es la que hace ese silenciamiento? Lo que busco conseguir en este primer capítulo es situar la frontera difusa entre pensar y poetizar en un tipo de silenciamiento de lo ente que se da en la poesía tal y como la lee el filósofo alemán.

#### 1.1 Para el filósofo alemán ¿qué significa lo «ente»?

En el orden argumentativo que busca mostrar lo que es pensar y poetizar en Martín Heidegger, con miras a una dilucidación de la frontera entre estas dos grandes dimensiones de la filosofía del denominado «segundo Heidegger», es necesario retomar algunos conceptos aparentemente claros. Por ejemplo, debido al uso frecuente de las palabras «ente» y «ser»,

en el campo de la filosofía, podría pensarse que éstos no requieren una aclaración preliminar. Sin embargo, es imprescindible hacerlo. El mismo Heidegger reconoce la dificultad, por ejemplo: “si queremos comprobar lo que cada uno se representa y oye cuando pronuncia la palabra «ente», nos encontramos con las más diversas y sorprendentes observaciones” (Martin Heidegger, 2010b, p. 178). Así, para poder buscar entre la polisemia una «definición» que nos oriente, buscaré fijar el significado de lo que Heidegger propiamente quiere decir con esas palabras (tarea no exenta de dificultades, tal como lo veremos a continuación).

Definamos, preliminarmente, la palabra «ente» como: «lo que es». Por ejemplo, lo que es cuando señalamos, siguiendo lo propuesto por Heidegger, “los montes, el mar, el bosque, el corcel, la nave, el cielo, a Dios, el torneo, la asamblea del pueblo” (Martin Heidegger, 2010b, p. 178). En efecto, lo «ente», en esta definición preparatoria, «es» en la medida en que más «presente» se hace (Heidegger, 2010, p. 66). Sin embargo, ¿qué es lo que se hace presente en el ente? Ampliando la definición preliminar podríamos decir que «lo presente» en «el ente» es «el ser». No obstante, éste (el «ser») no puede ser totalizado en un «ente» pues este parece rebasado por aquél en cada ocasión. En la misma medida, el ente no es totalmente «atrapado» por el monte, el mar, el bosque, etc. Al igual que el «ser», lo «ente» resulta, en todo momento, mucho más que una mera manifestación de «lo que es». En este orden de ideas, ¿de qué nos sirve la definición preparatoria de lo que es el «ente» si ésta necesitará, a su vez, de otra definición que esclarezca su sentido?

Dijimos que lo ente es «lo que es», lo que se hace «presente». Pero ahora tenemos que preguntar ¿y qué es lo presente? En este punto diría Heidegger que hemos extraviado el camino. En la introducción de *Identidad y diferencia (Identität und differenz)* escrita por Arturo Leyte se afirma que “la filosofía como tal se presenta para Heidegger como pregunta filosófica cuyo enunciado dice: «¿qué es el ser?»». Esta pregunta es la forma más desarrollada de otra que podemos enunciar así: ¿qué es lo que tenemos en cada caso delante?” (Martin Heidegger, 2008b, p. 13). En efecto, lo que tenemos en cada caso delante, el bosque, el mar, el corcel, la nave, etc. Nos remite a la pregunta por el ser. No obstante, es precisamente ese el procedimiento que debemos evitar. Si preguntamos por el ser y contestamos con algo que no es el ser (un ente), recaemos en el error de la historia de la filosofía tal y como la entiende

Heidegger (Martin Heidegger, 2008b, p. 14). En este sentido, el término que utiliza el párrafo dos de *Ser y tiempo* para definir ese proceder es el de mito; «contar un mito» (Martin Heidegger, 2012, p. 26). Afirma el filósofo: “el primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en [...] «no contar un mito», es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente” (Martin Heidegger, 2012, p. 27).

Aunque mencionamos las palabras «ser» y «ente» como los dos conceptos que requieren una delimitación de su polisemia, notemos que la pregunta que estamos formulando ahora es exclusivamente por el «ente». En efecto, dar una respuesta a la pregunta por el «ser», aunque sea por «el ser del ente», nos conduce a algo que ya no es «el ser» sino un «ente»; “algo que efectivamente es, pero que precisamente lo que no es, es el ser” (Martin Heidegger, 2008b, p. 16). En definitiva, la pregunta que nos ocupa es por el «ente» y la definición que hemos dado, de manera preliminar, es: «el ente» es «lo que es». Si más adelante vuelve a surgir la pregunta por «lo que es», sabremos que para no «contar un mito» tenemos que evitar responderla. Será fundamental no hacerlo, pues así evitaremos recaer en la ontología tradicional<sup>6</sup> que Heidegger quiere destruir. No obstante, veremos, paradójicamente, que para poder avanzar en la definición de lo que entiende el filósofo alemán por «ente», tendremos que formular, en varias ocasiones, la pregunta por «lo que es».

Una vez definida, de modo preliminar la palabra «ente» como «lo que es», encontramos la primera dificultad. Esta, al igual que la palabra «ser» no dice nada objetivable (Heidegger, 2010, p. 179). Aunque al señalar algo, decimos de ello que es un «ente», lo ente no se reduce a lo señalado. ¿Cómo definir qué sea lo ente si éste resulta «impalpable», esto es, la definición

---

<sup>6</sup> Heidegger afirma en la introducción de *Ser y Tiempo* que la pregunta por el ser ha caído en el olvido (Martin Heidegger, 2012, p. 24). Este olvido es producido por el proceder de la tradición filosófica que, lejos de atender a lo preguntado (incluso la formulación de la pregunta «¿qué es el ser»? es ya de por sí, para Heidegger, errática), ha excluido en su preguntar aquello que anhela. En palabras del autor: “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 los conceptos que nos han sido transmitidos” (Martin Heidegger, 2012, p. 42). Heidegger ve en la tradición un impedimento de gran envergadura, pues ésta se ha solidificado en la anamnesis de las preguntas formuladas por autores venerados en la historia de la filosofía. Así, para evitar la oscuridad que arroja el preguntar tradicional sobre lo preguntado, Heidegger asume la tarea de elaborar una destrucción de la ontología tradicional. En este orden de ideas, “si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *la destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas” (Martin Heidegger, 2012, p. 43).

no puede estar sujeta a verificación<sup>7</sup>? No vamos a responder por ahora esta pregunta. Procederemos a tomar brevemente en consideración el uso que Heidegger da a la palabra «ente» en algunas citas seleccionadas de la introducción de *Ser y tiempo*.

El texto *Ser y tiempo*, de 1927, empieza con una cita del *Sofista*. A propósito de la dificultad de la comprensión de lo que propiamente quiere decirse cuando utilizamos la palabra «ente».

«Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía». ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la *pregunta por el sentido del ser* (Martin Heidegger, 2012, p. 21).

El autor empieza problematizando el sentido de la palabra «ente» y plantea la necesidad de esclarecer lo que realmente se significa cuando empleamos dicha palabra. No obstante, Heidegger formula la pregunta por «el ente» preguntando por lo que es «el ser». ¿Por qué sucede esto? ¿Está haciendo una equivalencia entre «ser» y «ente»? Veamos el pasaje con atención: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? De ningún modo. Entonces es necesario plantear [...] la *pregunta por el sentido del ser*” (Martin Heidegger, 2012, p. 21). En efecto, el autor bosqueja de inmediato ante la pregunta por el «ente» su opuesto: el «Ser». Luego, elabora la pregunta por «el ente» partiendo «del ser». Y así, podemos decir que Heidegger está siguiendo una vía negativa, pues a la pregunta por el «ente» pone en evidencia su principal contraste: el «Ser».

Esta aparente equivalencia (entre «el ente» y «el ser»), pues el fragmento citado inicia aludiendo a la palabra «ente» y termina poniendo en su lugar la palabra «ser», deja entrever

---

<sup>7</sup> Entiendo esta palabra en el horizonte del verificacionismo, a saber, el modo que plantearon los positivistas para determinar la plausibilidad de una teoría a partir de la evidencia empírica. No obstante, el hecho de que la teoría sea exitosa en sus evidencias no prueba que sea verdadera. Así, el éxito en las contrastaciones pasadas de una teoría no garantiza el éxito en las contrastaciones futuras. En efecto, en el verificacionismo se hace necesario el cumplimiento de un criterio de «suficiencia» en el marco o los protocolos a través de los cuales se considera, por la comunidad científica, que algo es válido y ofrece suficiente evidencia empírica. Así, la verificación es el proceso a través del cual la verdad, la confiabilidad, la plausibilidad o la aceptación de la teoría (hipótesis o conjetura) se descargan en la “prueba” o evidencia empírica.

El modo de proceder del verificacionismo es el siguiente: frente a un problema se plantea una hipótesis, luego se contrasta empíricamente (si da negativa se plantea otra hipótesis y si vuelve a dar negativa, otra y otra, hasta que salga una hipótesis que tenga una verificación empírica positiva). Cuando se tiene una hipótesis que tenga una verificación positiva, puede que surja una anomalía (si no surge entonces la hipótesis es correcta), ante esa anomalía se plantea una hipótesis auxiliar que la solucione y así se obtenga finalmente, una «hipótesis correcta con mayor grado de adecuación empírica».

el error de la ontología tradicional al que el filósofo alemán quiere poner fin. Esto es, el tratamiento del «Ser» como si éste fuese un «ente» y viceversa. Parece que, el autor está pensando el sentido de la palabra «ente» contraponiéndolo a la palabra «ser». No obstante, aunque la diferencia radical entre el «ser» y el «ente» debe hacerse manifiesta, se da una conexión intrínseca entre los dos; pues el primero determina al segundo. En palabras de Heidegger “lo *puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente” (Martin Heidegger, 2012, p. 27).

Heidegger quiere evitar a toda costa la repetición del error de la ontología tradicional<sup>8</sup>, y por ello crea conceptos<sup>9</sup> (por ejemplo, el *Dasein*) que puedan responder a la naturaleza de la pregunta que desea plantearse. Veamos el modo como el autor formula el problema.

El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en [...] «no contar un mito», es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. [...] Por lo tanto, también lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa (Martin Heidegger, 2012, p. 27).

En este fragmento observamos una vez más la misma dificultad de la cita que Heidegger hace del *Sofista*. El filósofo empieza hablando del ente, después de la indicación de «no contar un mito»<sup>10</sup> y, acto seguido, afirma que el ser no tiene el carácter de un posible ente. ¿Está Heidegger haciendo una equivalencia del «ser» y el «ente»? Definitivamente no. La dificultad que puede surgir en estos primeros estadios de *Ser y tiempo* se verá esclarecida en la formulación del concepto *Dasein*. En palabras del autor, “lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios” (Martin Heidegger, 2012, p. 27).

Hasta este punto ha quedado sugerido que el punto de partida para formular la pregunta por el ser es el ente. Aunque sabemos que la diferencia entre el uno y el otro es radical “el ser del

---

<sup>8</sup> La pregunta por el ser debe ser elaborada en sus propios términos.

<sup>9</sup> Utilizo el verbo «crear», para referirme a la tarea del filósofo, en el sentido deleuziano del término. En efecto, para el filósofo francés el oficio propio del filósofo es la creación de conceptos. Dado que éstos no están en ningún «lugar», esperando a ser descubiertos, deben ser dados a luz por los filósofos a través del rigor conceptual de su creación. En efecto, el concepto que se consolidará en la obra de *Ser y tiempo* será el del *Dasein*, a saber, la única vía posible de la elaboración de la pregunta por el ser.

<sup>10</sup> Heidegger entiende el «mito» como aquello que pretende nombrar lo que por naturaleza no es susceptible de ser puesto en palabras. Puesto que “mito significa: la palabra que dice. Y decir para los griegos: hacer manifiesto, hacer que aparezca y, en concreto, hacer que se manifieste y aparezca el aparecer y lo que adquiere presencia en el aparecer, su epifanía” (Martin Heidegger, 2010b, p. 21), no puede aplicarse a la naturaleza de lo que requiere ser pensado una manera de «decir» que atente contra lo que este decir quiere traer a la presencia.

ente no «es», él mismo un ente” (Martin Heidegger, 2012, p. 27), la conexión entre los dos es patente; “[el ser] determina al ente en cuanto ente” (Martin Heidegger, 2012, p. 27). En consecuencia, la pregunta por «el ser» debe formularse desde la pregunta por «el ente», pero debe darse de tal modo que el «ente» será interrogado «respecto de su ser» (Martin Heidegger, 2012, p. 27), a saber, precisamente aquello que no es ente. Ya habíamos anotado en páginas anteriores que esta pregunta era paradójicamente necesaria pero inabordable tal y como había sido planteada por «la tradición».

En este punto, para continuar la dilucidación de lo que Heidegger comprende cuando utiliza la palabra «ente», debemos remitirnos a la conferencia diez del semestre de invierno de 1951-52 presentada en la Universidad de Friburgo, que más tarde sería agrupada bajo el título *¿Qué significa pensar?* (Libro que Heidegger dedicó a su esposa en su sesenta aniversario). Por la fecha de la conferencia sabemos de inmediato que ésta se sitúa en lo que se denomina el «segundo Heidegger». Contrario a lo que podría parecer, cuando se habla del «giro heideggeriano», esto es: que el que el autor abandona sus trabajos anteriores a 1930 para adentrarse en otro tipo de problemas, consideramos que los escritos de Heidegger están, todos ellos, bajo un mismo horizonte de sentido. El lenguaje empleado en la obra de 1927 *Ser y tiempo* (y las anteriores, pues el término *Dasein* ya se había formulado en el texto de 1924 *El concepto de tiempo*), y el lenguaje empleado en sus obras tardías no son diametralmente opuestos, hay una conexión que se proyecta desde la obra de 1927. En efecto, la obra heideggeriana es un proyecto que se desarrolla en dos grandes momentos, pero están íntimamente relacionados, pues la parte no escrita de *Ser y tiempo* (no escrita por la imposibilidad que plantea el lenguaje metafísico que el autor empleaba en su momento), termina de plantearse cuando Heidegger comprende que lo empezado en la analítica del *Dasein* estaba llamado a incursiones en lenguajes ajenos, hacia el lenguaje de la «poesía». En efecto, Heidegger comprende que esta es la continuación de lo proyectado en 1927 y para ello se dedica a rastrear, como si estuviese siguiendo «caminos que se pierden en el bosque» *Holzwege*<sup>11</sup>, lo «dicho» en las poesías de Hölderlin, Rilke, Trakl, etc.

---

<sup>11</sup> Cito *in extenso* la aclaración al título de varios artículos que Heidegger publica entre 1935 y 1946 (periodo en el que se gesta el «giro heideggeriano»). “«*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

En la conferencia diez de 1951-52 Heidegger pregunta por lo que uno se representa cuando oye o dice la palabra «ente» (Martin Heidegger, 2010b, p. 178). Para ello emplea una frase de Parménides en la que se usan las dos palabras controvertidas hasta el momento *ἔόν: ἔμμεναι* (ente: ser). Desarrollemos brevemente este pasaje.

En efecto, la clave para comprender lo que significa la palabra «ente» en Heidegger está en la parte final de la siguiente frase de Parménides traducida por Gabás: “Es necesario dejar que yazca y también tomar en consideración: ente: ser” (Martin Heidegger, 2010b, p. 179). Las dos palabras finales en su idioma original son: *ἔόν: ἔμμεναι* (Martin Heidegger, 2010b, p. 179). Heidegger relaciona éstas con las palabras que abren la misma frase: *λέγειν* y *νοεῖν*; que traducen, tal como lo afirma el filósofo alemán, «dejar que yazca» y «lo que yace ante nosotros» respectivamente (Martin Heidegger, 2010b, p. 178). Heidegger anota que «dejar que yazca» y «atender a lo que yace» resulta ser una actividad bastante natural en el ser humano. No parece requerir ningún esfuerzo y normalmente es precisamente eso lo que se hace cuando se tiene «algo» al frente.

Pues los mortales perciben por sí mismos y de manera constante lo que yace ante ellos. Observan en sus rasgos las montañas y el mar durante los viajes. Observan los signos del cielo y atienden a las señales de los dioses. Se examinan a sí mismos en la contienda. Se prestan atención recíprocamente en el festín y en la asamblea popular. El dejar que el *ἔόν* yazca y el atender al mismo, al ente, es algo que se hace automáticamente, es decir, por el hecho de que se dan seres tales como los hombres (Martin Heidegger, 2010b, p. 179).

La primera parte de la frase de Parménides no presentaría mayor dificultad en lo que corresponde a su aplicabilidad, pues dejar que yazca y atender a lo que yace parece ser una actitud natural en el hombre. Sin embargo, lo que nos interesa ahora es ver el modo como Heidegger sugiere la igualdad entre las dos últimas palabras de la frase en cuestión. En efecto, el filósofo alemán considera que “«ente» y «ser» (*ἔόν: ἔμμεναι*) filológicamente son tan solo dos formas diferentes de la misma palabra, pues éstas denominan lo mismo. En palabras del filósofo alemán, “podemos resaltar y caracterizar la pertenencia recíproca de ambas palabras aun cuando no estemos en condiciones de pensar de manera adecuada lo nombrado en ellas” (Martin Heidegger, 2010b, p. 180).

---

parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y los guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque” (Martin Heidegger, 2014, p. 9).

Para aclararnos en torno al tema, e incluso para poder preguntar con acierto en torno a él, primeramente, hemos de esclarecer la significación de las palabras griegas *εἶναι* y *ἔμμεναι*. Sin duda lo que ellas denominan constituye una unidad. Pues en efecto, «ente» y «ser» filológicamente son tan solo dos formas diferentes de la misma palabra. Parece que ellas denominan la misma cosa. [...] Efectivamente, en otros pasajes Parménides usa como equivalente a *ἔμμεναι*, *εἶναι* y también la palabra *εἶναι* (Martin Heidegger, 2010b, p. 180).

Heidegger anota que hay una equivalencia en las palabras de Parménides, pero en cada uso éstas dicen cosas diferentes. Así como *λέγειν* y *νοεῖν* nombraban dos cosas que resultaban, desde la perspectiva de Heidegger, naturales al hombre porque se daban juntas, *εἶναι*: *ἔμμεναι* nombran por su parte una mutua pertenencia que hace que se remitan la una a la otra. Si relacionamos los dos juegos de palabras obtendremos que lo que se debe *λέγειν* (dejar que yazca) es el *εἶναι* (ente) y lo que se debe *νοεῖν* (tomar en consideración) es el *ἔμμεναι* (ser). Así, “*λέγειν* y *νοεῖν* por su parte se refieren al *εἶναι*: *ἔμμεναι*” (Martin Heidegger, 2010b, p. 180). Fijémonos en lo que nombra la palabra «ente» en esta frase.

Heidegger anota que “la palabra «ente» suena y dice según su forma algo al estilo de «floreciente», «resplandeciente», «brillante», «quiescente», «doliente», etc.” (Martin Heidegger, 2010b, p. 181) y muestra que cada una de estas palabras se encuentra, en el griego, en forma de participio. Así, cuando se dice «floreciente», por ejemplo, se refiere a algo que florece y le es propio florecer. Al mismo tiempo, el nombre para aquello que florece es la palabra «floreciente» (Martin Heidegger, 2010b, p. 182). Queda en evidencia que los participios tienen una ambivalencia, pues estos toman parte en dos significaciones: la nominal y la verbal (Martin Heidegger, 2010b, p. 182). En este orden de ideas, Heidegger hace una trasposición del uso nominal y verbal del participio «florecer» para entender la relación entre el ente como «algo que es» y el «ser». Veamos la cita completa.

Sin duda esta inclusión es correcta si nos quedamos en la simple indicación gramatical de que solo en un caso hay palabras de esa forma lingüística. «floreciente» significa: algo que florece y florecer; «fluyente» quiere decir: algo que fluye y fluir, y en esa misma forma «ente» (o «eseyente») significa algo que es y ser (Martin Heidegger, 2010b, p. 182).

Así, comprendiendo gramaticalmente la forma de participio de la palabra *εἶναι* Heidegger avizora la duplicidad de la palabra en cuestión. En palabras del autor, “un ente esencia en el ser y el ser esencia como ser de un ente”(Martin Heidegger, 2010b, p. 182). ¿Cómo trazar una frontera entre dos palabras que únicamente presentan una diferencia de corte filológico?

Pregunta Heidegger “¿no puede ser el ente sin que haya hombres que lo tomen en consideración?”(Martin Heidegger, 2010b, p. 180). En efecto, el ser «es», ¡y el ente también!, pero «para nosotros». Es decir, entre «ser» y «ente» solo se da la distinción en el conocer (epistemológicamente) pues en lo ente el ser nos muestra una de sus caras; pero, por otro lado, en el orden del ser (ontológicamente) la distinción pareciera más clara pues «el ente» «es», pero el «Ser» no es un ente. En este orden de ideas, podemos afirmar que el ser «es» (haciendo alusión a la significación parmenídea de “el ser es”) y que el ente «es», aunque, en el caso de este último, «el ente es» en cuanto que es «para nosotros». Así, la diferencia entre los dos términos radica en que éstos significan, en cada caso, cosas distintas. Heidegger muestra la mutua pertenencia entre la significación de «ser» y la de «ente» con la siguiente expresión: “un ente esencia en el ser y el ser esencia como ser de un ente” (Martin Heidegger, 2010b, p. 182).

Esta distinción entre «ser» y «ente» es desarrollada en el contexto de la lección X que Heidegger imparte en el semestre de verano de 1952. Todas las lecciones buscan dar una «respuesta» conjunta a la pregunta ¿qué significa pensar? Así, en la penúltima conferencia el filósofo alemán afirma que “pensar significa: dejar que yazca y así también tomar en consideración: ente que es” (Martin Heidegger, 2010b, p. 185). Podemos decir que Heidegger considera, en este caso, que pensar es permitir al «ser» y al «ente» que se den juntos; esto es, que la captación del «ente» no excluya al «Ser». ¿De qué lenguaje puede hacer uso el «pensar» para la doble tarea que tiene con respecto a «lo ente»? Respuesta: el «lenguaje de la poesía». Ahora nos corresponde abordar el significado de la expresión: «lenguaje poético» pues, como veremos, en dicho lenguaje hay un «silenciamiento de lo ente» en el que se logra «decir lo ente» y a la vez dejar que «el ser sea en el ente».

## 1.2 ¿Qué significa «silenciar lo ente»?

Esta hablilla habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para con las diferencias (Martin Heidegger, 2011, p. 52).

Heidegger distingue en *Ser y tiempo* dos modos de ser constitutivos del *Dasein*. Por un lado, el *Dasein* se manifiesta como «autenticidad», esto es, como «plena atención» dirigida a la propia facticidad<sup>12</sup> y, por otro lado, se manifiesta como «inautenticidad». El término que utiliza Heidegger para referirse al fenómeno más propio de la inautenticidad es la «habladuría», concretamente, la imposición del «uno» (*Man*). El fenómeno que quiero tomar en consideración es el de la «habladuría del uno», pues en él se comprende qué es aquello que debe «ser silenciado». Así, si queremos hablar de «silenciamiento de lo ente», primero es preciso abordar lo que significaría un «ente oculto» y en este sentido (siguiendo la imagen de «silenciar»), un ente que resulta ser «ruidoso».

Es bien sabido que Martín Heidegger no quiso hacer una ética, ni generar pautas para conducir una vida humana hacia la «autenticidad», pues en la analítica del *Dasein* lo que hizo el autor fue poner en evidencia los modos de «darse» del mismo. En este sentido, no sería correcto vincular la necesidad de «silenciar lo ente» con un tipo de propuesta ética que pretenda la reafirmación de un modo de vida en el que prevalezca el silencio (como podría pensarse, si se toma a la ligera, la palabra «autenticidad»). En efecto, aunque Heidegger no pretende hacer un llamado a vivir en el ámbito de la «autenticidad», sí sucede que el modo de ser propio del pensar es una actitud de silencio que hace posible el surgimiento de «lo nuevo». Esa novedad viene dada por las rupturas que el pensamiento ocasiona en las cadenas habituales de significación.

Quien hace posible la ruptura de las significaciones habituales es aquel que puede interpretar la realidad y hacer que ésta «aparezca», se muestre. Por ejemplo, el poeta cuando pronuncia palabras habituales en un poema hace que éstas se resignifiquen. Así, el poeta es un hermeneuta, esto es, un intérprete de la realidad que permite que ésta se muestre y se

---

<sup>12</sup> Heidegger define la palabra «facticidad» en su texto *Ontología hermenéutica de la facticidad* en dos ocasiones: “facticidad = nuestro existir propio en cada ocasión” (Martin Heidegger, 2011, p. 41) y “el existir propio cuestionando acerca de su carácter de ser” (Martin Heidegger, 2011, p. 49).

metamorfosee. Heidegger le da a los poetas un puesto de relevancia cuando afirma que “los poetas son los emisarios de los dioses” (Martin Heidegger, 2011, p. 27). Esto lo dice el filósofo alemán cuando explica el origen etimológico de la palabra «hermenéutica». En efecto, la *hermenéutica* está vinculada con el nombre del dios mensajero de los dioses, Hermes (Martin Heidegger, 2011, p. 27). Es decir, Hermes es un dios bilingüe pues traduce el lenguaje de los dioses al lenguaje de los hombres. En este sentido, también el poeta «traduce» pues hace posible un nuevo «decir» que se sitúa entre lo acostumbrado y la posibilidad de que eso «cotidiano» se haga nuevo. El poeta hace que pueda «escucharse» de un modo nuevo lo que siempre ha estado ahí. De ahí que la tarea del poeta sea permanecer atento a el mundo que le rodea, en palabras de Hölderlin: “a nosotros poetas nos corresponde permanecer descubiertos bajo la tormenta divina, y tomar con las propias manos el rayo del padre y entregar al pueblo, velado en canto, el divino don” (Hölderlin & Gil Bera, 2014, p. 401). Al respecto comenta Heidegger:

Los poetas logran llevar a cabo esta encomienda cuando todo lo que tocan y apresan sus manos está penetrado y atravesado por un «corazón puro». «Corazón» significa aquello en donde se recoge y reúne el ser más propio de estos poetas: la callada calma de la pertenencia al abrazo de lo sagrado (Martin Heidegger, 2005, p. 79).

Las palabras de Heidegger para hablar del poeta son siempre muy sonoras. Por ejemplo, afirmar que el corazón del poeta atañe a la *callada calma de la pertenencia a lo sagrado* hace que este se encuentre en medio de dos dimensiones (sigamos la imagen de Hermes): lo sagrado y lo profano. Así, la poesía, hecha posible por la particularidad del poeta, opera el silenciamiento de un uso particular de palabras habituales. El poeta retira un «velo» de las palabras cotidianas. En este orden de ideas, solo puede darse el «poetizar» si en el *Dasein* se está manifestando su «autenticidad». En definitiva, si el *Dasein* no se encuentra en el ejercicio de “cuestionar acerca de su carácter de ser”(Martin Heidegger, 2011, p. 49) y con ello aludimos a la escucha del *silencio de lo sagrado*, no es posible que se de el tipo de «poesía» que favorece el silenciamiento de lo ente.

Cuando se piensa en poesía fácilmente se trae a colación el uso especial que se hace de las palabras. En efecto, las palabras pronunciadas poéticamente tienen un «color» diferente, pues requiere que agudicemos los sentidos para comprender lo que están «nombrando». Las palabras habituales, que permanecen silenciadas por el uso cotidiano, salen del ámbito de lo

acostumbrado cuando son puestas a «relucir» en las palabras de los poetas. En este sentido, la poesía obliga al entendimiento ordinario a abandonar su actitud natural y dirigirse a un uso distinto de las palabras. Las palabras de la poesía no requieren ser explicadas, no buscan ampliaciones, sino que «obligan a pensar». A «hacer silencio».

Explicar un poema es violentar el silencio que este induce en quien se deja impactar por la labor del «poetizar». Así, cuando Heidegger, por ejemplo, retoma los poemas de Hölderlin o Celan para hacer «aclaraciones», llena de voces lo que en principio debe permanecer silencioso. Hace más difícil que se pueda llegar a comprender ese silencio que hace la poesía. Siguiendo la imagen sugerida en el título del libro que compila la serie de artículos de 1935 hasta 1946, *Holzwege (Caminos de bosque)*, podríamos decir que cada vez que el autor se acerca al «silencio de la poesía» que se requiere<sup>13</sup> para «el pensar», se encuentra con una serie de obstáculos propios de la naturaleza del bosque. Entonces surgen tres caminos; 1) dejarse guiar por lo que otros dicen sobre el «silencio poetizador» y así tomar otras *Sendas*<sup>14</sup>... 2) Repetir en cada una de ellas la misma situación: dar machetazos a los últimos obstáculos que separan el «pensar» del «poetizar» y apartar el «silencio» y, finalmente, 3) como última opción la renuncia a seguir una *senda*. Voy a fijarme en esta tercera posibilidad.

La renuncia a seguir una *senda* tal y como puede entenderse en la búsqueda de la condición de posibilidad del pensamiento en la poesía, requiere una distinción entre los dos tipos de silenciamiento que pueden darse con respecto a lo ente: por un lado, puede darse un silenciamiento «ocultador», como el que hace el *uno* con sus habladurías y, por otro, un silenciamiento «revelador», como el que hace el poeta al conducir las palabras hacia sus significaciones más hondas. Así, en ambos casos hay silenciamiento de lo ente, sin embargo, éstos son de dos tipos opuestos.

El silenciamiento de lo ente que produce la habladuría hace que el sentido más profundo de lo que las palabras quieren «decir» pase desapercibido, pues éste sumerge tanto a quien habla

---

<sup>13</sup> El silencio que se necesita para pensar depende aquí de qué entiende Heidegger por «pensar». En efecto, si el pensar es un simple calcular entonces el «silencio» no es necesario; pero si «pensar» significa una «escucha atenta de lo ente», entonces resulta imprescindible un tipo de silencio que propicie el advenimiento de la «palabra» que traiga a la presencia lo ente. Así, el «silencio» cumple aquí el papel de guía, instructor, hilo conductor, etc.

<sup>14</sup> También se traduce *Holzwege* como *sendas perdidas*. El libro tiene seis artículos que trazan distintos caminos “pero siempre dentro del mismo bosque”(Martin Heidegger, 2014, p. 9).

como a quien escucha en el mero uso del lenguaje como instrumento de comunicación de información. Es una manera de hablar que Heidegger tilda de «hablilla». Veamos lo que afirma el pensador alemán.

“Esta hablilla habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para con las diferencias [...]. La publicidad es el modo de ser del *uno*: uno dice, uno oye, uno cuenta, uno supone, uno espera, uno está a favor de que... El hablilla no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho” (Martin Heidegger, 2011, p. 52).

La habladoría del *uno* ocasiona el ocultamiento de las distinciones, de los matices, de lo que da que pensar. Por esta razón, éste es un silenciamiento de lo ente, es una restricción, un impedimento. Un «silencio que no tiene nada que decir». Esta última afirmación sugiere que existe un tipo de silencio que «dice algo». En efecto, el filósofo alemán menciona esa paradoja del silencio cuando afirma que “para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir” (Martin Heidegger, 2012, p. 183).

En la analítica del *Dasein* ya se entreveían las líneas fundamentales del denominado «segundo Heidegger»<sup>15</sup>. Aunque la afirmación «el silencio en su callar nos dice algo nuevo» podría aplicarse fácilmente a los trabajos de 1951 del autor, ya se sugerían en la obra de 1927. Veamos por ejemplo este fragmento de *Ser y tiempo*.

Pero callar no significa estar mudo. El mudo tiene, por el contrario, la tendencia a «hablar». Un mudo no solo no demuestra que puede callar, sino que incluso carece de toda posibilidad de demostrarlo. Y de la misma manera, el que es por naturaleza taciturno tampoco muestra que calla y que puede callar. El que nunca dice nada, no tiene la posibilidad de callar en un determinado momento. Solo en el auténtico discurrir es posible el verdadero callar. Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir [...] entonces el silencio manifiesta algo y acalla la «habladoría» (Martin Heidegger, 2012, p. 183).

Ese «silencio» que acalla la habladoría, del que hablaba Heidegger en 1927, es el que, según lo veo, pasará a tomar la forma de la poesía en las obras tardías. En efecto, es el silenciamiento de lo *uno*, la salida de la *inautenticidad* y el adentramiento en el «decir poético» (que en realidad es el silencio que «manifiesta» algo) el que ahora nos interesa.

---

<sup>15</sup> En el denominado «segundo Heidegger» se advierte más bien un «giro» en su pensamiento. Así, lejos de pensar que Heidegger abandonó sus trabajos sobre la analítica de *Dasein*, que encontraron su punto culmen en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo*, en preciso comprender que en el autor alemán se dio un «giro» en el que se retoma el mismo problema, pero con un horizonte de sentido mucho más amplio que el anterior.

Este apartado se titula «¿qué significa silenciar lo ente?» Para ofrecer una respuesta preliminar, podemos seguir una vía negativa y apartar el tipo de silenciamiento que no nos interesa porque no conduce a la comprensión del tipo de «silencio» del que queremos hablar. El «silenciamiento» no es el que la habladoría hace cuando sumerge a lo ente en la «hablilla». Tampoco es el mero callar del mudo o del taciturno como lo advierte el mismo Heidegger en *Ser y tiempo*. Solo puede hablarse de «silenciamiento poetizador» cuando éste deja advertir al poeta, y al que escucha ese «silencio», el «Ser» que, como una fuerza incontenible, irrumpe en lo ente cuando éste ha sido trasladado al terreno propio del «decir poético».

Lo que para la actitud natural es a todas luces una contradicción, a saber, “el silencio poético nos «dice» lo ente”, para la escucha de ese «decir» es una realidad plena. Lo que se requiere para comprender la naturaleza de ese «silencio que dice» es la salida de un uso del lenguaje que nos lo impide; precisamente el lenguaje de *Ser y tiempo*. En efecto, el mismo Heidegger, desde 1930, gestó un cambio en el lenguaje de sus primeras obras y realizó incursiones en el campo de la poesía.

Para Heidegger la posibilidad de hacer filosofía radica en un temple de ánimo fundamental que pone en actitud de escucha y propicia el surgimiento de algo «nuevo»; ese estado de ánimo es el «aburrimiento». No obstante, dado que el estar-en-el-mundo no resulta algo pasajero, pues constituye la forma predominante del habitar para el *Dasein*, el «aburrimiento» resulta un estado de ánimo ante el que fácilmente rehúye. Por ejemplo, comenta Rodríguez que

El mundo no es algo en lo que meramente se está, sino aquello en lo que estamos absorbidos, embargados [...]. Y la absorción, que constituye la forma predominante de ser de la existencia cotidiana, afecta directa y profundamente a la cuestión de quién es el que primariamente existe en la cotidianidad (Rodríguez, 2015, p. 120).

Puesto que el *Dasein* está existiendo en la cotidianidad, y ésta se caracteriza por el trato con lo ente, resulta contrario a la actitud natural que se permita y se propicie un estado de ánimo en el que lo ente ya no «interesa». Así, el aburrimiento que se rehúye por la actitud natural es el que haría posible una existencia humana saliendo del campo de lo habitual y permitiendo el surgimiento de algo «nuevo». En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger señala que el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental, sin embargo, éste es de una naturaleza tal que siempre es rehuido. Pregunta el autor, “¿cómo escapamos del aburrimiento

[*Langeweile*], en el que, como nosotros mismos decimos, el *tiempo* se nos hace largo [*Lang*]? Simplemente esforzándonos en todo momento, consciente o inconscientemente, en hacer transcurrir el tiempo” (Martin Heidegger, 2010a, p. 112); digamos que el *Dasein* está todo el tiempo fugándose de ese estado de ánimo fundamental.

Para Heidegger, si el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental, es porque permite que la vivencia del tiempo sea experimentada en toda su amplitud. En este sentido, el aburrimiento facilita la ausencia de todo interés, de todo ruido. Éste temple de ánimo favorece el silencio, porque de lo que se trata, al permitirle al aburrimiento que haga su aparición, es del silenciamiento de lo ente. En palabras de Heidegger:

Este *aburrimiento profundo* es el *temple de ánimo fundamental*. Para hacernos dueños de él, nos hacemos pasar el tiempo, en la medida en que éste se nos hace largo en el aburrimiento. El tiempo se nos hace largo. ¿Ha de ser pues corto? ¿no deseamos para nosotros, cada uno de nosotros, un tiempo bastante largo? ¡y cuando se nos hace largo, lo despachamos a él y a este hacerse largo! No queremos tener un tiempo largo, y sin embargo lo tenemos (Martin Heidegger, 2010a, p. 113).

Aunque Heidegger está pensando el aburrimiento desde la perspectiva de la temporalidad, sabemos, por las reiteradas veces que el autor presenta el aburrimiento como «temple de ánimo», que éste es un paso necesario a la hora de comprender el «silenciamiento poético de lo ente». En efecto, este temple de ánimo es objeto de fugas constantes por parte del *Dasein*, pues “lo que aburre, lo aburrido, es *lo que da largas y sin embargo deja vacío*” (Martin Heidegger, 2010a, p. 121).

El aburrimiento es el temple de ánimo que el *Dasein* debe propiciar. No obstante, esto no significa que sea necesario ponerse en una situación tal que se obligue al aburrimiento que aparezca; tampoco es posible. Lo que debe suceder es que, en el momento en el que el temple de ánimo fundamental esté aflorando, el *Dasein* no debe buscar escaparse. En palabras del autor, “este aburrimiento se vuelve esencial por sí mismo concretamente cuando no nos oponemos a él, cuando no reaccionamos siempre de inmediato para protegernos, sino que más bien le cedemos espacio” (Martin Heidegger, 2010a, p. 116). Más adelante afirma que “hay que despertarlo, despertarlo en el sentido de dejar que éste esté despierto. Este temple de ánimo solo temple cuando no nos disponemos contra él, sino que le damos espacio y libertad” (Martin Heidegger, 2010a, p. 173). Lo que nos importa de este estado de ánimo es la disposición que le da al *Dasein* para ponerse a disposición del silencio. El mismo

Heidegger lo advierte cuando afirma que: “Cuanto más profundo es el aburrimiento, tanto más *silencioso*, privado, tranquilo, inaparente y amplio es” (Heidegger, 2010a, p. 176 cursivas añadidas), y más adelante ratifica que ese silencio nos ha de «decir» algo, “en este temple de ánimo uno se siente de modo que sabemos que, en y mediante este estar templado, a uno se le ha de «decir» algo” (Martin Heidegger, 2010a, p. 178). Debe comprenderse cómo el *uno* es aquí llamado al silencio.

Ahora tenemos el *estar forzados a un escuchar*, un estar forzados en el sentido de la coerción que todo lo auténtico tiene en la existencia, y que por consiguiente guarda relación con la *libertad más íntima*. El «*es ist einem langweilig*», el «uno se aburre», nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público (Martin Heidegger, 2010a, p. 178).

En este sentido, siguiendo a Heidegger, “el aburrimiento no es simplemente una vivencia anímica en el interior, sino que algo de él, *lo que aburre*, que hace surgir el aburrirse, nos sale al encuentro justamente *desde las cosas mismas*” (Martin Heidegger, 2010a, p. 117); y esto facilita un nuevo aparecer de lo ente. Un aparecer que está mediado por el desinterés que da el aburrimiento en la relación con los entes. Puede comprenderse en un sentido, que el aparecer de lo ente está mediado por su ocultamiento. Es preciso entonces, silenciar las voces del *uno* para que algo nuevo flore. En este panorama ¿no advertimos un ligero parecido con la alegoría de la caverna? En efecto, ese “*estar forzados a un escuchar*” (Martin Heidegger, 2010a, p. 178) recuerda fácilmente la situación de ese personaje del pasaje de la *República* de Platón que es arrastrado fuera de la caverna y obligado a «verlo todo de modo nuevo».

La alegoría de la caverna platónica entiende «la verdad» como el desocultamiento<sup>16</sup>. En efecto, el cautivo que se libera va avanzando, ascendiendo en el desocultar de los entes que

---

<sup>16</sup> Heidegger interpreta el curso gradual del despertar de la razón como un proceso que puede llevar el nombre de *παιδεία*. Esta palabra griega es llevada al alemán por Heidegger en la palabra *Bildung* (formación). Aunque el filósofo alemán advierte que no es posible traducir lo que la palabra *παιδεία* quiere mostrar, sí puede encontrarse una cercanía con lo que significa en alemán la palabra «formación». Así, lo que Platón quiere presentar en la alegoría de la caverna es la progresiva liberación de la razón. No obstante, el proceso de desocultamiento no se da intempestivamente y de una vez por todas, todo lo contrario. Solo será posible la verdad (entendida como desocultamiento) en la medida en que, por medio de la formación, se aumente el grado de desocultamiento de lo ente. Afirma Heidegger: “en las sombras se ofrece una «verdad» más auténtica. Porque también el hombre liberado de sus ligaduras se engaña en la apreciación de lo «verdadero» al faltarle el presupuesto para una «valoración», esto es, al faltarle la libertad. Es verdad que la ausencia de cadenas es una liberación, pero el hecho de verse desatado todavía no equivale a la auténtica libertad” (Martin Heidegger, Cortés, & Leyte Coello, 2015, p. 185). En efecto, para el hombre de la caverna las sombras son lo verdadero “¿y cómo podría saber que es una sombra, si ni siquiera quiere conocer el fuego de la caverna y su luz, a pesar de que se trata de un fuego «fabricado» y por ende debe serle familiar al hombre?” (Martin Heidegger et al., 2015, p. 181). En este orden de ideas, la verdadera liberación de «la caverna» será el ejercicio constante de

tiene ante sí. Así, la verdad para él no es otra cosa que lo no oculto; aquello que se le muestra de modo nuevo y se le desoculta en su ascenso hacia la salida de la caverna. En este orden de ideas, el personaje que es liberado de su cautiverio pasa gradualmente de lo menos «desocultado» a lo más «desocultado». En efecto, este paso implica una conversión y una transformación del cautivo que progresivamente comprende el ocultamiento en el que se encontraba en el fondo de la caverna. Pero ¿cuál es la fuerza que lo conduce hacia el desocultamiento?

El desocultar requiere un «retirarse del cautivo» y un «transformarse». Para Platón, y aquí Heidegger coincide con él, ese retiro y esa transformación es propia de la labor de la *παιδεία* (educación). En efecto, en ese retirarse, la verdad se muestra al cautivo en el des-ocultarse que se da progresivamente a su propia comprensión de la realidad (Mesa, 2012, p. 611). Pero ¿es posible la educación de modo que ésta conduzca gradualmente al desocultamiento de lo ente? Heidegger responde de manera indirecta a esta pregunta con las primeras palabras de su lección del semestre de invierno de 1951 titulada *¿Qué significa pensar?* “nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos” (Martin Heidegger, 2010b, p. 15), esto es, no puede enseñarse lo que significa pensar si no permitimos en nosotros el acto de pensar. Así, el proceso «pedagógico» que plantea Heidegger en esas veintiún lecciones es el de «disponerse» y «dejarse» conducir por el pensamiento hacia el pensamiento. En un intento por salir de las «profundidades del ocultamiento» del fondo de la caverna, sucede que debe permitirse la manifestación de un modo «nuevo» de habitar el lenguaje.

La predisposición a la que nos invita el pensar de Martín Heidegger empieza a tornarse aquí disposición a la escucha de la palabra<sup>17</sup>, pues el hombre se comprende a sí mismo como morador en el lenguaje (Mesa, 2012, pp. 612-613). En este sentido, podemos comprender que en el «habitar en el lenguaje»<sup>18</sup> se da un modo nuevo del «decir». En palabras del autor,

---

dirigir la «mirada» hacia lo «más desocultado» y no sucumbir a las sombras que al atrapar la mirada obstinan al hombre en mantener su «punto de vista» (Martin Heidegger et al., 2015, p. 181). En palabras de Heidegger “la auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación” (Martin Heidegger et al., 2015, p. 186).

<sup>17</sup> La palabra es entendida aquí como el fruto del decir del poeta. Así, la palabra no es para explicar, sino para dejar ser lo nombrado, es decir, para «dejar yacer». En palabras de Heidegger “el poeta no explica lo que es. Pero el poeta se dice, esto es, dice su decir a este secreto de la palabra” (Martin Heidegger, 2002, p. 173)

<sup>18</sup> No se comprende aquí la palabra «lenguaje» como si ésta se refiriera al idioma. Heidegger comprende el lenguaje así: “el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre” (Martin Heidegger et al., 2015, p. 295).

“el decir mostrante libera cada vez lo presente a su presencia y lleva lo ausente a su ausencia” (Heidegger, 2002, p. 232). En este sentido debe comprenderse la labor «silenciadora» del poeta, que lejos de unirse a las habladurías del *uno*, hace posibles las palabras de un modo distinto; “también el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece” (Heidegger, 2014, pp. 39-40). Finalmente, afirmamos que el silenciamiento de lo ente es la disposición más originaria del poeta que, desde el temple de ánimo fundamental, propicia el «silencio» que permite la «habitación del lenguaje» y la posibilidad del desocultamiento de lo ente (que en el campo de la inautenticidad del *Dasein* permanece oculto en la habladuría).

### 1.3 ¿Qué concepción de lenguaje está aquí implícita?

Buenas noches, tapia; yo no te despierto. El tiempo vendrá en que te derribarán, te llenarán de codiciosos anuncios comerciales, pero entre tanto estás ahí, aún eres bella y callada, me gustas (Herman, s. f., p. 14).

Para comprender de manera preliminar la concepción de lenguaje que está implícita en el «decir» de la poesía podemos afirmar que “la palabra en el poema no describe algo, constituye mundo; la palabra desoculta la verdad y en ese desocultar se dan ser y tiempo en el *Ereignis* que los muestra y oculta” (Mesa, 2012, p. 617). Este uso de la palabra que desoculta lo ente se presenta, para Heidegger, con especial claridad en las obras de Hölderlin, quien para el filósofo es el poeta que poetiza sobre el poetizar. Veamos el modo como Hölderlin toma en consideración las palabras.

Sobre el uso de las palabras en Hölderlin comenta Gadamer que “las «palabras surgen como flores». Poseen una propia intimidad y obviedad que hacen que llamen a algo como lo hacen los nombres. Sin embargo, esta no es la situación del poeta en tiempos precarios” (Gadamer, 2003, p. 376). El final de la afirmación de Gadamer nos remite a una pregunta que retoma Heidegger en su artículo de *Caminos de bosque*, “¿y para qué poetas en tiempos de penuria?” (Martin Heidegger, 2014, p. 199).

Lo que se precisa para que lo ente sea silenciado es el decir poético, pero ¿para qué poetas en tiempos de «desierto»? No parece hacer falta el uso del lenguaje poético en medio de una era técnica que espera progreso en cada paso que da. Un poeta resulta inútil, un lenguaje poético solo entorpecería la necesidad de comunicación rápida. ¿Para qué salir del campo de lo acostumbrado cuando lo ente debe «presentarse» solo como lo útil? Heidegger lee su propia época como un tiempo de penuria (Martin Heidegger, 2014, p. 199), sin embargo, lo que el filósofo alemán considera como «su propia época» es el fruto de un largo proceso histórico.

Desde que «aquellos tres», Hércules, Dionisio y Cristo abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del dios, por la «falta de dios». [...] La falta de Dios solo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí, estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella (Martin Heidegger, 2014, p. 199).

Heidegger comprende la «época de la noche del mundo» como a la que le pertenece la incapacidad de comprender su propia miseria. En efecto, la ausencia no es percibida como ausencia y en ese sentido se ahonda cada vez más la «noche del mundo», tal y como la menciona el filósofo.

Heidegger comprende la «época de la noche del mundo» como la consumación del nihilismo. El filósofo entiende por nihilismo “el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. La caducidad de estos valores es el derrumbamiento de la verdad *sobre el ente* en cuanto tal y en su totalidad vigente hasta el momento” (Martín Heidegger, 2013, p. 739, cursivas añadidas). En efecto, la época de la «lejanía del dios» está caracterizada por el abandono de una concepción de lo ente y en ese sentido, se ha gestado una nueva época. Puesto que “en la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia *de lo ente* así como una decisión sobre la esencia de la verdad” (Martin Heidegger, 2014, p. 63), resulta entonces evidente que la concepción de ente que se maneja en la época de «la noche oscura» es la consumación de un proceso que la tradición filosófica (tal como la entiende Heidegger) ha venido fijando en la concepción *de ente* que genera el «ocaso de los dioses».

¿Qué concepción de lo ente maneja «época de la imagen del mundo» (Martin Heidegger, 2014, p. 63)? Heidegger afirma que “lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes”

(Martin Heidegger, 2014, p. 72). En este sentido, la concepción de ente que se maneja es la de aquello que es susceptible de ser objetualizado, es decir, el ente es comprendido como objeto y en ese sentido, es tratado como objeto (puede ser medido, pesado, es susceptible de experimentos, se convierte en «recurso»). ¿Qué concepción de lenguaje está implícito es este tratamiento de lo ente? En definitiva, un lenguaje científico que hace equivalencia entre «experiencia» y «experimento»<sup>19</sup>.

Heidegger ha puesto en evidencia el silenciamiento de lo ente que la ontología ha hecho a lo largo de la tradición filosófica. En la introducción de *Ser y tiempo*, por ejemplo, lo que trató de hacer Heidegger fue recuperar una pregunta silenciada (Rodríguez, 2015, p. 17), caída en el olvido. Las razones que aduce el filósofo alemán para comprender ese silenciamiento de la pregunta por el ser son: “1) el ser es el concepto más universal, (y consiguientemente está exento de discusión); 2) es, además, si bien como consecuencia del primer prejuicio, indefinible; 3) es, por último, el concepto más evidente, cualquiera lo entiende sin más. Estos tres prejuicios son los que impiden una tematización implícita de la pregunta por el ser” (Rodríguez, 2015, p. 18). Así, estos prejuicios mantuvieron silenciada la pregunta por el ser. Resaltamos aquí este tipo de silenciamiento de lo ente, el «silenciamiento poético» es, por el contrario, el desocultamiento de lo silenciado por la tradición; es la posibilidad de que el tratamiento de lo ente salga del campo de lo acostumbrado y pueda ser «dicho».

La ontología tradicional se ha permitido una fenomenología de lo ente que lo fija en lo meramente descriptible y en ello ha convertido a «lo ente» en lo que puede ser representado. Para Heidegger, por ejemplo, “describir fenomenológicamente el «mundo» significa mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo” (Heidegger, 2012, p. 85). Es decir, este proceder fenomenológico busca «describir» el ser del ente que está en el mundo.

Para Heidegger hay dos tipos de cosas en el mundo: las cosas naturales y las cosas cargadas de valor (Martin Heidegger, 2012, p. 85). Lo que va a permitirnos hacer el tránsito del lenguaje que trata con los entes (que pueden ser representados) al lenguaje que silencia el

---

<sup>19</sup> La experiencia tiene más bien el acento del «acontecimiento», esto es, lo que no puede repetirse, ni planearse, sino que irrumpe en la vida y la transforma. Por otro lado, la experiencia se refiere más bien a un procedimiento que puede repetirse, medirse y que independientemente de la cultura, la situación geográfica, la época histórica, etc. Siempre arrojará los mismos datos.

tratamiento de los entes de la ontología tradicional es aquello que se presenta «cargado de valor» (como la obra de arte, por ejemplo). Dado que la esencia de las cosas «cargadas de valor» se funda en las «cosas naturales», primero es necesario pensar la esencia de las «cosas naturales», para ver cómo en ellas se fundan las cosas «cargadas de valor».

El conjunto de las cosas naturales puede ser llamado aquí como «mundo». La palabra mundo puede ser utilizada en dos sentidos: 1) Como la totalidad de los entes y, por tanto, como concepto óntico (Heidegger, 2012, p. 86) y 2) Como ser de la totalidad de los entes y, por tanto, como concepto ontológico (Heidegger, 2012, p. 87). En este sentido podemos hablar de los entes en su totalidad o del «ser» de los entes en su totalidad. No obstante, también puede comprenderse el mundo como aquello en lo que vive un *Dasein* (y por tanto la relación que se da cuando entra en correlación con él). En este orden de ideas, en esta última comprensión del «mundo» surge una nueva bifurcación, pues el mundo en el que habita un *Dasein* puede ser de una naturaleza íntima (lo doméstico) o, por el contrario, de un modo tal que es público (Heidegger, 2012, p. 87). En esta posible distinción de «mundos» Heidegger fija la pregunta de la siguiente manera: “cuando se plantea la pregunta por el «mundo», ¿a qué mundo nos referimos?” (Heidegger, 2012, p. 86).

Nos interesa la acepción de mundo que se da en el ámbito de lo íntimo o doméstico para el *Dasein*, pues las cosas «cargadas de valor» son también entes en el mundo, se presentan como cosas, pero que sin embargo en ellas se da el fenómeno de que «nos muestran el mundo»; lo hacen resplandecer. Es el caso de las obras de arte, que lejos de ser meros utensilios, se convierten en objetos cargados de valor. Pensemos la «obra de arte» en contraposición al «utensilio»; en efecto, estos últimos tienen un «desaparecer» que no se da en la obra de arte pues ésta es puro «aparecer de lo ente».

La obra de arte es el lugar de la manifestación privilegiada de lo ente. En ésta surge una capacidad de «decir» el ser de lo ente que abre el espectro de la comprensión que se había habituado a tratar con simples objetos<sup>20</sup>. La obra de arte tiene la capacidad de «silenciar» las habladerías del *uno* y en ello, se acerca al tipo de silencio del que queremos hablar. Así, el silencio que sugiere la obra de arte, como objeto cargado de valor, es el abandono del lenguaje

---

<sup>20</sup> Aludo al modo como comprende Heidegger el proceder de la ciencia en su tratamiento con lo ente, a saber, el proceder objetualizador.

habitual. En definitiva, la «obra de arte» sugiere el tipo de lenguaje que lleva a lo ente a su manifestación. Aunque aparentemente sea contradictorio, la comprensión del lenguaje que está implícita en el «silenciamiento de lo ente» es el «decir silencioso del poeta».

¿Hay que atreverse a la gran marcha en solitario, guardando silencio... hacia el «ser ahí» donde lo ente se vuelve más ente? ¿despreocupándose de toda situación? ¿no es esto desde hace tiempo una necedad, una confusión y un extravío? ¿Incluso una desfachatez que no hacen más que ir corriendo tras la «situación»?» (Heidegger, 2015, p. 15).

Heidegger entiende la labor del poeta como la «marcha en solitario» hacia el tipo de lenguaje que puede «silenciar en su decir» los significados habituales (dictados por el *uno*) de las palabras para conducir a lo ente a su desocultamiento en el lenguaje que encuentra las palabras justas para «decir» lo que en sentido estricto «no puede ser dicho». En palabras de Gadamer, “puede que nos falten palabras correctas, y buscaremos la palabra acertada, y cuando la hemos encontrado entonces sale lo que queríamos decir, el asunto” (Gadamer, 2003, p. 378). En este orden de ideas, “la verdad de la palabra no es por tanto lo que la palabra designa, sino el desocultamiento de lo que es y de lo que está en discusión”(Gadamer, 2003, p. 379).

En el título del libro que compendia las conferencias de Heidegger en 1951-52 se sugiere el sentido más propio de lo que queremos comprender como «decir poético». En efecto, *Was heißt Denken* puede ser traducido como «qué es lo llamado bajo el nombre de pensamiento», en este sentido, cuando se «dice» el nombre «pensamiento» hay algo puesto en cuestión, algo que es llamado a comparecer. Es el acto de «nombrar» lo que aquí llama la atención. Veamos lo que Gadamer entiende por «nombre».

“Lo que en la gramática latina llamamos *nomen*, y que corresponde a la palabra griega de «nombre», es una palabra con significado, y las palabras ejercen su función de significar cuando las encontramos en una oración o tal vez incluso cuando [...] ellas mismas son frases” (Gadamer, 2003, p. 378). Así, los nombres son aquellos que tienen «significado», es decir, un nombre «llama», cuando es pronunciado, al significado que propiamente le corresponde. En este sentido, la función de significar de la palabra «nombre» también tendría en Gadamer la acepción de «llamar» lo nombrado. En palabras del discípulo de Heidegger, “la aparición del concepto gramático *onoma* en el sentido de *nomen*, en cambio, ya se basa en una sensación del «llamar» y en la función semántica o sintáctica que una palabra ejerce en el

discurso o en un texto” (Gadamer, 2003, p. 377). En efecto, el «nombrar» no es un «silenciar», no se busca que el mundo se silencie, que guarde silencio ante el ruido, sino que es la desaparición del tratamiento de lo ente como objeto. En este sentido, la palabra «silenciar» es aquí de una naturaleza tal que lo que se silencia es un tratamiento de lo ente y en ello se da que emerge «lo nuevo»; la «voz» de lo ente.

“Solo cuando realmente erramos, es decir, cuando vamos extraviados, podemos toparnos con una «verdad». El hondo y siniestro -y por tanto al mismo tiempo grande- temple de ánimo del errante, tomándolo en su conjunto, el filósofo” (Martin Heidegger, 2015, p. 19). Así, «guardar silencio» (en el sentido de abandonar los senderos acostumbrados) es el comienzo de la filosofía; el silencio debe buscarse entonces por lo que él mismo es, un extravío.

Afirma Heidegger que “no somos lo bastante fuertes ni originarios como para «hablar» verdaderamente guardando silencio [...]. Por eso resulta que hay que hablar de todo, es decir, parlotear” (Martin Heidegger, 2015, p. 17). ¿Cómo hacer posible ese «silencio»? Respuesta, el silencio puede darse en el preguntar (Martin Heidegger, 2015, p. 21). En efecto, es la pregunta la que está seguida de un silencio que nos anuncia que debemos adentrarnos en algo desconocido. ¿Hasta dónde debemos llegar en la argumentación de lo que es este silencio?

Sobre el «tener» que decirlo todo sobre un «tema», Heidegger hace una anotación que va hacia el «dejar perderlo todo». El pensador alemán comprende que el intento por abarcarlo todo sobre algo hace que eso tan anhelado se nos sustraiga.

¡De qué manera hoy cualquiera que tenga medio pensamiento -que encima aún se lo habrá birlado de algún otro- enseguida tiene que soltarlo, y encima en forma de «grandes obras», en lugar de reservarse para sí la auténtica intelección y guardársela para que ella engendre algo esencial, aunque al hacerlo se desvanezca! (Martin Heidegger, 2015, p. 23).

Heidegger advierte de manera indirecta que incluso el tipo de «silencio» que queremos pensar puede convertirse en objeto de habladurías. Es decir, caeríamos en una contradicción al querer «hablar sobre el silencio» si lo que queremos es que éste se manifieste. En este sentido, se hace necesario un «decir» que se adecue a la naturaleza del silencio sobre el cual queremos pronunciarnos. En efecto, “solo cuando hay mucho que no ha salido a la luz sino que ha quedado retenido, existe una garantía de que se cree la ocasión para que se configure lo grande” (Martin Heidegger, 2015, p. 23). Parece entonces, por las líneas que Heidegger traza,

que silencio-hablar, hombre-lenguaje, van unidos en torno a un hablar verdadero, un auténtico nombrar.

## Capítulo segundo

### La dificultad de distinguir entre pensar y poetizar

La poesía se mueve en el elemento del decir, lo mismo que el pensamiento. Cuando reflexionamos acerca de la poesía, nos hallamos a la vez en el mismo elemento donde se mueve el pensamiento (Martin Heidegger, 2002, p. 140).

En este capítulo presentaré algunos pasajes de la obra de Martín Heidegger en las que será posible observar la ambivalencia en la relación que el filósofo alemán establece entre pensar y poetizar. En efecto, en algunos momentos parece asimilarlos y en otros distinguirlos. Dividiré el capítulo en dos apartados: 1) ¿Por qué ese silenciamiento de la poesía merece el calificativo de pensamiento? En efecto, en Heidegger es posible advertir un doble modo de silenciamiento de lo ente. Esto consiste en la posibilidad de hacer que «lo ente» desaparezca para que aparezca «ser». Sin embargo, este proceso de posibilitamiento acontece como pensamiento y poesía. Así, será necesario delimitar qué queremos entender por «silencio» (que comprenderemos como «silente») y para un segundo apartado abordaremos el tipo de poesía en el que Heidegger circunscribe su reflexión. 2) ¿Qué tipo de poesía es la que hace ese silenciamiento? Dado que no toda la poesía «silencia lo ente», sino solo aquella que poetiza sobre el poetizar, es necesario delimitar también el tipo de poesía en el que podemos encontrar el «silenciamiento» de lo ente en el que «ser» aparece.

El planteamiento central de la tesis se desarrollará en este último momento, a saber, pensar y poetizar son, los dos, formas diferentes de hacer silencio; más exactamente de silenciar el ente. Así, cuando Heidegger los distingue, es porque son dos «formas» diferentes de silencio: 1) Un silenciamiento que por una parte llama al pensamiento y 2) otro que en su silenciar, permite el surgimiento de un «nuevo decir». En este orden de ideas, aunque hay una

distinción entre los dos tipos de silenciamiento de lo ente, éstos dos se identifican en lo mismo, esto es, en el hecho de que ambos son «silenciamiento» de lo ente. El capítulo desarrollará también la diferencia entre los dos usos del verbo «decir» (*Sagen, die Sage*) que utiliza el autor para así, poner en evidencia la diferencia en la manera de «habitar» o «hacer ese silencio» y lo que esto significa para la tarea de un pensar poetizante o meditativo.

## 2.1 ¿Por qué ese silenciamiento de la poesía merece el calificativo de pensamiento?

Un insaciado anhelo por hallar la palabra acertada- tal es seguramente lo que constituye la verdadera vida y esencia del lenguaje (Grondin & Ruiz-Garrido, 2003, p. 199).

En el análisis que Heidegger hace del poema *Una tarde de invierno* de G. Trakl, específicamente del fragmento “para muchos es preparada la mesa / y está bien provista la casa” (Martin Heidegger, 2002, p. 13), el filósofo alemán observa una ambivalencia entre la «mostración» de lo ente y su consecuente «ocultamiento». En palabras del autor, “en lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado” (Martin Heidegger, 2002, p. 12). Este sentido de las palabras de Trakl no es obvio en lo absoluto. Hay aquí una clara alusión a un «contenido» que permanece oculto en las palabras que se exponen. Así, el trabajo hermenéutico que hace el filósofo alemán procura el desentrañamiento de lo «no-dicho» en lo dicho por el poeta, pero evitando traicionar el sentido más propio del lenguaje en el poema, a saber, el «hablar puro»; pues “un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. [En efecto,] lo hablado puro es el poema” (Martin Heidegger, 2002, p. 12). Veamos el análisis que hace Heidegger a las palabras de Trakl.

Casa y mesa vinculan a los mortales a la tierra. Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Los cuatro son en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse. Las cosas dejan morar la cuaternidad (*Geviert*) de los Cuatro cerca de ellas [...]. A la cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo (Martin Heidegger, 2002, p. 16).

En este pasaje se formula la «cuaternidad del ser», como la designará el mismo Heidegger. Ésta consiste en la unidad de cuatro dimensiones que en «el mundo» unen cielo y tierra,

mortales e inmortales, y le dan al ser del «ser humano» un mundo circundante al que este le debe una mutua unidad. Es decir, al pertenecer al mundo (entendido como cuaternidad) el hombre está llamado a habitar esas cuatro dimensiones que lo mantienen en tensión. Podríamos decir aquí que el poeta es aquel en el que se encuentran el cielo y la tierra, los mortales e inmortales, pues él mismo es solo un hombre, pero se ha puesto en la labor del dios Hermes (quien conoce el idioma de los dioses y de los hombres) para establecer un puente entre lo humano y lo divino. Pero ¿en qué consiste específicamente la labor del poeta? ¿Qué es lo que lo hace distinto del resto de los mortales? En definitiva, podemos responder, su pertenencia al silencio. Veamos lo que Heidegger afirma al respecto.

Solo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, el hablar que hace sonar el habla. El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo desde la simplicidad de la diferencia (Heidegger, 2002, p. 23)

En este pasaje puede advertirse una contraposición entre dos tipos de hombre. El primero es aquel que pertenece al son del silencio (y en tanto lo hace, es capaz de un decir que *hace sonar el habla*). Por otro lado, está el habla de aquel que pertenece al mundo y en cuanto lo hace, re-presenta, *nombra*, dice Heidegger. Podemos formular dos modos de habitar en el habla, uno poético, que deja ser lo ente y otro que lo nombra (lo trae a la presencia). Abordemos el primer caso, el del hombre que hace «sonar el habla».

¿Qué se necesita para que el poeta pueda hacer sonar el habla? Podemos afirmar, tomando aquí distancia de los planteamientos de Heidegger sobre la cuaternidad, que el poeta necesita habitar una triple dimensión que lo conecta con la cuaternidad del mundo; planteamos estas tres dimensiones: «silencio», «respeto» y «soledad». Empecemos pensando lo que es esta última. Martín Heidegger afirma que “la soledad lleva el alma hacia lo uno, la recoge en lo uno y así conduce su naturaleza a la andanza. El alma es solitaria, y como tal, alma caminante. Se confía al ardor de su ánimo” (Martín Heidegger, 2002, p. 47). En un trabajo anterior<sup>21</sup> comprendí que el pensar, tal y como lo reconoce el mismo filósofo alemán, es una «puesta en marcha», un camino que está marcado por las indicaciones que el mismo pensamiento da

---

<sup>21</sup> Tesis de pregrado titulada *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martín Heidegger*.

a quien se ha puesto en la disposición. Así, el camino trae consigo para el alma del poeta: la soledad. Me permito citar un fragmento *in extenso*.

Pensemos finalmente la imagen de un laberinto para comprender lo que el pensamiento ha tenido que hacer en este camino hacia el pensar. En un laberinto se experimenta generalmente una confusión producida por la ausencia de lógica en los pasajes que se tornan cada vez más confusos, cuanto más se avanza. También es posible que alguno de esos caminos termine repentinamente y sea necesario regresar para poder avanzar. Eso sucede en cualquier laberinto. Sin embargo, el que traigo a consideración, el de la catedral de Chartres<sup>[...]</sup>, tiene una particularidad que lo hace único. Éste solo tiene una vía, pues no se divide ni bifurca como los demás, sino que avanza siempre fiel al destino. Empero, este laberinto comparte con los otros lo que genera en el que entra en él, a saber: confusión y desesperación. ¿Cómo es esto posible? Si sabemos que el laberinto solo tiene un camino, ¿cómo es que la mente se siente perdida? Las numerosas vueltas que bruscamente acercan y alejan del centro al que avanza anulan todo intento lógico de comprender; y efectivamente uno se siente allí perdido. Por ejemplo, cuando una persona ingresa a ese laberinto y da unos cuantos pasos se va a encontrar de inmediato muy cerca del centro. Él puede pensar que ya llegó, que va muy bien porque está ahí, al lado del destino. Sin embargo, si sigue avanzando en el camino, se va a alejar mucho del lugar al que tiene que llegar. Pero unos pasos más adelante, se vuelve a estar de nuevo próximo al centro, y luego otra vez lejos. Ese ir y venir rompe la lógica del caminar ordenado y lineal. Ciertamente hay momentos en los que el peregrino se siente perdido. Sin embargo, cuando el que camina renuncia a sus prejuicios, el laberinto lo guiará fielmente hasta el centro a través de su única vía. Solo hay que seguirla. En cierto sentido, nunca se está a la deriva, porque el camino es «devoto» a su destino. La pregunta *Was heißt Denken* se comporta como el laberinto de la catedral de Chartres. Podemos creer que estamos muy cerca de lo que significa pensar cuando decimos que «la ciencia no piensa», pero nos damos cuenta inmediatamente que eso no basta para *pensar*. Luego nos «perdemos» en consideraciones que rápidamente resultan estar muy cerca de una posible «respuesta», sin embargo, en seguida nos percatamos de que todavía no hemos «dicho» nada. Y de nuevo volvemos a estar cerca... Preguntémonos ahora: en este camino, ¿no hemos pensado ya? (O. Ortega, 2016, pp. 89-90)

En el ejemplo del laberinto no había pensado un elemento clave para el seguimiento del camino hacia el pensar: la «soledad»<sup>22</sup>. Las palabras pueden propiciar esa soledad, especialmente cuando «nombran» y traen a la presencia lo que requiere el camino (siguiendo

---

<sup>22</sup> La soledad también comprende el abandono a los valores tradicionales de la metafísica occidental y con ello, surge una la necesidad de crear nuevos paradigmas conceptuales, y con ello se propicia el surgimiento de «lo nuevo» (en boca del poeta). Empero, este proceso no está exento de «nihilismo». Afirma Heidegger: “el nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. [...] El proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento no es por lo tanto un suceso histórico entre muchos otros, sino el acontecimiento fundamental de la historia occidental, la historia sostenida y guiada por la metafísica” (Martín Heidegger, 2013, p. 739). En este orden de ideas “que se desvaloricen los valores supremos válidos hasta el momento quiere decir: esos ideales pierden su fuerza de configurar la historia” (Martín Heidegger, 2013, p. 740) y con ello surge la necesidad de una nueva configuración de la realidad. Solo en soledad (en el sentido de ausencia de principios metafísicos tradicionales) se da paso a una nueva definición de «lo ente» que venga a dar «sentido».

la imagen del laberinto). Stefan George afirma al final de su poema *La palabra*: “ninguna cosa sea donde falta la palabra” (Martin Heidegger, 2002, p. 166). Esto nos da el indicio de que esa «soledad» que queremos entender como provisión para el poetizar del poeta está en medio de un entramado de palabras que lo hace posible. Siguiendo la afirmación de Stefan George comenta Heidegger: “solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa” (Martin Heidegger, 2002, p. 122). En efecto, “algo es solamente cuando la palabra apropiada -y por tanto pertinente- lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal” (Martin Heidegger, 2002, p. 123). Así, el habla, que permite el seguimiento del camino hacia el pensar en la medida en que posibilita, impide. Pues si lo que hace posible es «la palabra» ¿cómo hacer posible el silencio si este parece difuminarse cuando las palabras «resuenan»? Heidegger mismo reconoce la dificultad cuando piensa la «vecindad» entre pensamiento y poesía; en palabras del autor:

El pensamiento anda por caminos vecinos a la poesía [...]. Poesía y pensamiento se necesitan mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando se llega al límite. La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que se encuentra en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados por un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía (Martin Heidegger, 2002, p. 129).

En este fragmento Heidegger aborda varios asuntos. En primer lugar, la mutua co-pertenencia de la poesía y el pensamiento<sup>23</sup>; en segundo lugar, Heidegger menciona una «región» en la

---

<sup>23</sup> En una conversación con el poeta Christian Haller en el Instituto *Treffpunkt* durante su visita a Colombia en el año 2018 le pregunté si encontraba alguna diferencia entre pensar y poetizar. La conversación estuvo mediada por un traductor pues mi alemán precario no me permitía comprender en su idioma original lo que decía el poeta (ciertamente vino a mi mente la imagen de Hermes, el dios bilingüe). El poeta me mira, y me dice „*nicht wirklich*”. El traductor dice: “no realmente”. Luego le pregunté por el silencio, ¿es distinto el silencio que hace el poeta al silencio que hace el filósofo? Esta vez se demoró un poco más en responder, pero dijo lentamente - el poeta y el filósofo hacen lo mismo, pero en el caso del filósofo éste se deja influenciar por las voces que escucha de otros que hablan del silencio y entonces encuentra un impedimento para acceder él mismo al silencio- Después dijo algo que ni el mismo traductor podía decir, y entonces Christian Haller hizo silencio. Me miró a los ojos y empezó a hacer lo mismo que Heidegger en *De camino al habla*, explicar lo que hace la poesía desde la misma poesía y con imágenes que resultan laberínticas. Afirmó: “el filósofo, cuando quiere comprender lo que es el silencio, se encuentra con una dificultad en su camino. Como cuando en el camino unos matorrales impiden el paso. El filósofo tiene tres caminos posibles (y señaló con tres dedos apuntando hacia mí), pero el filósofo siempre toma el camino errado y empieza a dar machetazos contra los matorrales. Al silencio no se llega así. Al silencio no se le encuentra a machetazos”. En efecto, el poeta Haller hizo uso de una imagen que resulta incomprensible a primera vista; los «tres caminos» para acceder al silencio. Podríamos decir que el primero (el que siempre toma el filósofo) es el camino del centro, el que va directo hacia los matorrales, el que lleno de conceptos y contenidos históricos intenta acceder con violencia al silencio (a machetazos) y en ello se aleja de su objetivo, pues tan solo habla del silencio y al hacerlo, lo ignora. Probablemente los otros dos caminos

que poesía y pensamiento tienen su lugar común (mi propuesta es, recordémoslo, que se trata del «silenciamiento de lo ente» que se da, según el caso, en la poesía y en el pensamiento). Y, en tercer lugar, se recuerda la necesidad de no considerar el pensamiento como un mero raciocinio, pues verlo así no es más que un prejuicio que desconoce su verdadero ser. Para intentar dar respuesta a la pregunta que surgió antes de la cita del pensador (¿cómo hacer posible el silencio si este parece difuminarse cuando las palabras «resuenan»?) debemos fijarnos en el tercer aspecto que se aborda aquí.

El filósofo alemán tiene veintidós conferencias publicadas sobre lo que significa pensar y en ellas se define múltiples veces (y en cada caso de modo distinto) lo que es pensar. En efecto, Heidegger no quiere suprimir la polisemia en el término. Así, la palabra «pensar» evoca, más que un contenido fijado, una actitud, una disposición (y no mero raciocinio); pues, “la verdadera actitud del pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión” (Martin Heidegger, 2002, p. 130). Esto es evidentemente un llamado al silencio. El pensamiento, tal y como lo concibe Heidegger, es una actitud de «prestar oído», de hacer silencio, de callarse. En páginas anteriores había mencionado que para que el poeta pueda hacer «sonar el habla» eran necesarios tres aspectos: silencio, respeto y soledad. Ya comentamos la necesidad de la soledad, ahora corresponde ampliar la significación de la palabra «respeto» como paso necesario del pensar-poetizar.

“Preguntar es querer saber” (Martín Heidegger, 1995, p. 28), afirma Heidegger en *Introducción a la metafísica*. Pero, pensar no es simplemente preguntar. Para Heidegger el «pensar», más allá de ser solo un preguntar, está permeado de una actitud de «devoción»

---

sean cada uno por su lado, rodeando el impedimento, el pensar y el poetizar. Pensemos ahora en qué puede consistir ese «impedimento» al que hizo referencia Haller. Veamos lo que dice Heidegger al respecto. Pero ¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparar en ello, unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia (Martin Heidegger, 2002, p. 120).

Aquí parece sugerirse una paradoja entre lo que permite e impide pues el «habla» solo es posible en su esencia cuando «no encuentra palabra». Es decir, el habla es la que permite que se siga el camino en soledad hacia el silencio, pero es precisamente el habla la que impide que ese silencio sea escuchado en su plenitud. En definitiva, hay una polisemia en la palabra «habla». Por un lado, puede entenderse el habla como «decir» y por otro como simple «enunciar». Aquí queremos entender el habla como el «decir», pues éste va mucho más allá de una simple enunciación. Hay una «fundación» de lo ente que viene dada por el «decir» de la palabra. En este orden de ideas, se puede parafrasear la afirmación de Stefan George al final de su poema *La palabra*: ninguna cosa puede ser donde falta la palabra.

hacia el pensar. Es un deseo, una premura; “quien desea saber aparentemente también pregunta, pero va más allá del decir la pregunta [...]. Preguntar es querer saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, está decidido, en el doble sentido de decidido y abierto” (Martín Heidegger, 1995, p. 28). En efecto, el pensamiento está conducido por una actitud de «respeto» hacia el pensar que obliga a seguir al pensamiento mismo por las «sendas» que este mismo propone, y no por las que uno quisiera.

El «respeto» es devoción. Esa devoción se evidencia en un preguntar que hace más claro el círculo hermenéutico pues se trata aquí de pensar un tipo de «preguntas» que se escapan a toda pretensión científica de objetualizar, cuantificar, evaluar y publicar las respuestas. Todo lo contrario, lo que se busca tras el preguntar es guardar silencio, «escuchar», esperar. En este orden de ideas Heidegger afirma que “«preguntar es la devoción del pensar». Devoción [comprendida] en el antiguo sentido de: obediencia, en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar” (Martin Heidegger, 2002, p. 130).

En efecto, para Heidegger, lo que *el pensamiento tiene por pensar* es lo que aún «no ha sido pensado» en lo dicho por los grandes pensadores de la historia. En este sentido, lo que queda por pensarse es lo «no pensado» en lo pensado; lo que el lenguaje mismo imposibilita, lo que necesariamente oculta<sup>24</sup>; “en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que da” (Martin Heidegger, 2002, p. 143). De este modo, Heidegger está vinculando la tarea de pensar la tradición con lo que el mismo pensamiento ha escondido en las palabras que se transmiten para nosotros como una historia que nos sustenta en el lenguaje. En este orden de ideas, no puede pensarse sin tradición; quizás a esto hace referencia Stefan George cuando en el último

---

<sup>24</sup> Jean Grondin, en su texto *Introducción a Gadamer* nos permite comprender que a la esencia del lenguaje le corresponde una oscuridad inherente. “El lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana, [...] lo inquietante es literalmente, Aquello en lo que no nos sentimos a gusto y que, por tanto, nos inspira cierto sentimiento de lo que es monstruoso y estremecedor. La intuición fundamental de Gadamer es que ese elemento inquietante del lenguaje es precisamente nuestra patria”(Grondin & Ruiz-Garrido, 2003, p. 189). Podemos entender en este contexto la tarea del poeta como un esfuerzo, un anhelo por intentar decir aquello que permanece velado. En efecto, el poeta vive en un constante anhelo por acercarse a las palabras y comprender su ser, pero éstas se sustraen “al estado de yecto de este «ser en el mundo» le corresponde que nosotros nos encontremos yectos en un lenguaje que hace comprensible algo de ser, pero que se sustrae, él mismo, a la comprensibilidad, porque está tan inhóspitamente cerca de nosotros” (Grondin & Ruiz-Garrido, 2003, p. 198). La esencia del lenguaje sería entonces un anhelo metafísico, pues, “un insaciable anhelo por hallar la palabra acertada- tal es seguramente lo que constituye la verdadera vida y esencia del lenguaje” (Grondin & Ruiz-Garrido, 2003, p. 199).

verso de *La palabra* dice: “ninguna cosa sea donde falte la palabra” (Martin Heidegger, 2002, p. 121).

Hemos visto que, paradójicamente, la palabra es la que posibilita el silenciamiento que hace la poesía y el pensamiento. Ya había planteado Heidegger esta idea en *Ser y tiempo* cuando se adentró en la analítica del *Dasein*; “solo quien ya comprende puede escuchar” (Martin Heidegger, 2012, p. 183§34), es decir, solo quien entra en diálogo con la tradición, quien tiene «memoria»<sup>25</sup>, puede hacer «escuchar», esto es, puede hacer «silencio».

El que en un diálogo guarda silencio puede «dar a entender», es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras [...] pero callar no significa estar mudo. [...] solo en un auténtico discurrir es posible un verdadero callar. [...] para poder callar el *Dasein* debe tener algo que decir, [...] de él es de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar (Martin Heidegger, 2012, p. 183§34).

Cuando hablamos de silencio no nos referimos a una simple ausencia de sonidos o de palabras; *callar no significa estar mudo* (Martin Heidegger, 2012, p. 183§34) afirma el pensador alemán. Todo lo contrario, nos referimos a un silencio que «dice» mucho, pero que se concreta en dos modos distintos de lo mismo, pues “los modos eminentes del decir, la poesía y la filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad” (Martin Heidegger, 2002, p. 138). Así, Heidegger contrapone dos lados de una misma cosa: filosofía y poesía. Los dos son modos eminentes del decir, pero se co-pertenecen.

Esta co-pertenencia sugiere que el pensar requiere del poetizar y el poetizar del pensar. En efecto, en el caso particular de las obras posteriores a 1930 Heidegger toma como punto de partida lo pensado por los poetas en sus obras; se hace casi impensable una filosofía que no esté en consonancia con lo pensado por los poetas favoritos del filósofo alemán. ¿Por qué razón surge esta dependencia? Heidegger supo convertir su mirada en un instrumento de investigación. Podía «ver» en las palabras de los poetas «lo pensado». Por ejemplo, en el libro *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* encontramos un Heidegger profundamente atento

---

<sup>25</sup> La memoria es aquí, en términos gadamerianos, la historia común que se articula para nosotros como lenguaje. Heidegger la define como el sustento, el punto de apoyo para el pensar: “lo que nos mantiene en nuestra esencia solo nos sustenta mientras nosotros mismos por nuestra parte retenemos lo que nos sostiene. Lo retenemos si no lo dejamos escapar de la memoria. La memoria es la congregación del pensamiento” (Martin Heidegger, 2010b, p. 15).

a lo «dicho» por Hölderlin. En una actitud «devota» hacia las palabras. No se trata aquí de situar al poeta por encima de las capacidades del filósofo, sino de hacer ver la copertenencia de las dos dimensiones del pensamiento (pensar y poetizar). Tampoco situamos el pensar en el campo de la filosofía y el poetizar en el de la poesía. Por el contrario, es preciso ver esta «imbricación» entre poesía-filosofía-pensar-poetizar.

El «silencio de la poesía», que lejos de ser una simple ausencia de sonidos, como hemos visto en párrafos anteriores, se dedica a «silenciar lo ente», es decir, a permitirle al «ente» que haga su aparición frente a nosotros. La poesía, en su «decir» es sumamente «cruda», en el sentido en que nos pone en relación con una significatividad de las palabras que permanecía latente. Quien entiende un poema tiene la sensación de haber conectado con lo más profundo de sí mismo, que en realidad es lo más habitual. Es decir, la poesía puede conectar la habitualidad del ser humano, su vida cotidiana, con el «hondón del alma» y es entonces cuando los mismos árboles que todos los días no-ve, empiezan a «aparecer», le muestran colores nuevos, formas infinitas, movimiento, solemnidad, etc. La poesía, ciertamente para Heidegger, es aquella capaz de silenciar lo ente en su «decir poético». La poesía piensa; deja que lo ente advenga y se muestre a través de sí. ¿Cuál es la tarea del pensar?

Ante lo «dicho» por la poesía pensante surge una necesidad. Quien escucha la poesía y no se deja «tocar» por «el pensar» solo oye palabras; pero éstas no le «dicen» nada nuevo. Es necesario entonces que lo pensado por la poesía nos lleve al pensamiento y así, sin pretender situar a la poesía por encima del pensamiento ni viceversa, dejarnos conducir por la epifanía que acontece cuando estas dos dimensiones (que se co-pertenecen) «profetizan» lo ente y le dejan «Ser».

Pareciera que ahora, después de un nuevo giro en el discurso, nos encontramos nuevamente en una indistinción entre pensar y poetizar. Sin embargo, ahora hemos hecho algunas claridades sobre el tipo de «silencio» en el que queremos circunscribirnos y sobre el acontecer del pensamiento en la poesía. Acontecer que queremos comprender como el fruto de una co-pertenencia entre pensar y poetizar.

## 2.2 ¿Qué tipo de poesía es la que hace ese silenciamiento?

Lo hablado del poema es lo que el poema exterioriza desde sí mismo en el decir”  
(Martin Heidegger, 2002, p. 14)

La razón de ser de la necesidad de una dilucidación de la frontera entre pensar y poetizar surge de algunas afirmaciones de Heidegger tales como: “Así y todo, no podemos decidir aquí de manera definitiva si la poesía es, en lo propio, una forma de pensamiento o si el pensamiento es, en lo propio, una forma de poesía” (Martin Heidegger, 2002, p. 140). Es bastante «oscura» la relación entre estos dos modos del decir, más aún cuando el mismo filósofo alemán deja en claro que estos dos «vecinos» se encuentran bajo una «luminosa» diferencia. Por ello, surge la pregunta: ¿qué tan clara tiene el mismo Heidegger la diferencia entre pensar y poetizar cuando reconoce una «oscuridad» en la relación, pero afirma una «luminosidad» en la diferencia?

Debemos abdicar de la opinión de que la vecindad ente poesía y pensamiento se agota en la turbia y vociferante amalgama de ambos modos del decir, donde cada uno se apropia de aspectos inciertos del otro. [...] a la poesía y al pensamiento los mantiene separados una delicada, aunque luminosa diferencia, *cada uno sostenido en su propia oscuridad* [...]. Poesía y pensamiento no están separados si por separación se entiende: relegado a no poder sostener relación alguna. Las paralelas se entrecruzan en el infinito (Martin Heidegger, 2002, p. 145 cursivas añadidas).

Heidegger está evitando que se elabore una distinción entre pensar y poetizar en la que se haga una caracterización de cada uno de los términos y se haga una especie de cuadro comparativo en el que aparecen con claridad qué elementos comparten y qué elementos los distinguen. Por el contrario, lo que el filósofo quiere poner en evidencia es más bien una cercanía ontológica<sup>26</sup> entre estos dos «aspectos de lo mismo» con una diferencia epistemológica en los «modos de proceder» que tienen el pensar y el poetizar. Así, la diferencia no puede darse sin el tamiz de saber que estamos hablando de «lo mismo» en cada caso.

---

<sup>26</sup> La cercanía entre pensar y poetizar puede entenderse en términos ontológicos, pues ambas sugieren una unidad que solo encontraría una diferencia en sus modos de manifestarse. Así, la búsqueda de una «diferencia» entre estas dos manifestaciones sugiere la necesidad de un camino fenomenológico que las distinga.

En este sentido, no debemos esperar encontrar una sección de “similitudes y diferencias” entre pensar y poetizar. No. Pensar y poetizar son lo mismo. Sin embargo, dicen cosas distintas en cada caso, o más bien «callan» cosas distintas en cada caso. Es precisamente eso lo que Heidegger quiere decir con “oscuridad”, el filósofo está haciendo referencia a lo que «callan», en cada caso el pensar y el poetizar. Si hay una distinción entre estos dos «vecinos» (tal y como los llama Heidegger) es la advertencia de que en cada caso se «calla» algo distinto.

Lo que corresponde ahora es pensar en qué consiste la «oscuridad» que sustenta el «decir»<sup>27</sup> del poeta, esto es, saber qué tipo de poesía es la que logra ese «silenciamiento de lo ente» que puede equipararse al «pensamiento». Sin embargo, surge la pregunta, si el poeta es aquel capaz de hacer «silencio» al acercarse a lo ente (con las actitudes mencionadas de respeto y soledad) ¿por qué contradice su quehacer al hablar de aquello a lo que precisamente ha renunciado? A fin de cuentas, el poeta termina «diciendo» aquello que en principio no debe decir (pues estaría procediendo de manera objetualizadora).

¿Por qué, una vez aprendida la renuncia, no pudo el poeta renunciar al decir? ¿Por qué dice precisamente la renuncia? ¿Por qué escribe incluso un poema titulado *La Palabra?* [refiriéndose a Stefan George]. Respuesta: porque esta renuncia es una verdadera renuncia y no un mero rechazo del decir y no un mero enmudecer. Como negación a sí misma la renuncia sigue siendo un decir (Martin Heidegger, 2002, p. 169).

Heidegger nos da una clave para comprender la aparente contradicción en la afirmación «decir lo indecible», a saber: *la renuncia no es un mero enmudecer*. En la analítica del *Dasein* el pensador alemán nos había señalado que solo aquel que tiene mucho que decir puede realmente callar (Martin Heidegger, 2012, p. 183§34) y entonces su silencio «dice» mucho.

La «renuncia» significa la entrega definitiva de un «bien» que antes se poseía a otro que pasa a disponer de él. Es la disminución total de una voluntad sobre otra<sup>28</sup>. En la conferencia *El*

---

<sup>27</sup> Para Heidegger «decir» (*Sagen*) y «el decir» (*die Sage*) son distintos. “la palabra *die Sage*, Decir. Significa el decir, lo que el decir dice y lo que está por decir” (Martin Heidegger, 2002, p. 109) en cambio «*Sagen*» significa “del decir, que comienza para el pensamiento aquel camino que conduce fuera de la mera representación metafísica para llevarnos a atender las señas del mensaje” (Martin Heidegger, 2002, p. 109).

<sup>28</sup> Resulta curioso, a propósito de los alcances de la palabra «renuncia», el modo como se entrega un título pontificio. Me gradué en una Universidad Pontificia y el título, emitido en nombre del Papa, reza: *DECLARAMVS ET RENVNTIAMVS*. La palabra *renvntiamvs* también puede ser traducida como «informamos». En todo caso hay una entrega, pues al informar, también se está ofreciendo una palabra que va más allá de quien la emite (se entrega a los oídos de otros). Es una entrega, es la proclamación de lo que se hizo con alguien y

*origen de la obra de arte* pronunciada el 13 de noviembre de 1935 en Friburgo de Brisgovia el filósofo alemán realiza una fenomenología del ser de la obra de arte que puede orientar otra comprensión de lo que el poeta «hace» cuando poetiza.

Heidegger afirma que “la obra como obra instala un mundo. La obra tiene abierto lo abierto del mundo” (Martín Heidegger, 1979, p. 37) y ofrece un ejemplo en el que se piensa lo que es un templo griego que se erige en el monte y «funda» un espacio en el que habita «el dios».

La obra-templo, por el contrario, puesto que instala un mundo, no hace desaparecer la materia, sino que es lo primero que la pone de relieve y, por cierto, que en lo abierto del mundo de la obra la roca pasa a ser soporte y a descansar y solo así llega a ser roca, los metales llegan a fulgar y lucir, los colores a iluminar, el sonido a vibrar, la palabra a decir. Todo esto sale a relucir al retirarse la obra a lo macizo y pesado de la piedra, a lo firme y elástico de la madera, a la dureza y brillo del mineral, a la luminosidad y oscuridad del color, a la sonoridad del sonido y a la fuerza y designación de la palabra (Martín Heidegger, 1979, p. 38).

En el ejemplo del templo griego, Heidegger pone en evidencia lo que sucede cuando una mera cosa, como la piedra, la madera, el metal, etc. se convierte en un lugar de aperturidad de lo ente, es decir, en único espacio en el que realmente la cosa puede ser cosa y así es apreciada en toda su amplitud. Este concepto, que parece enrevesado en Heidegger, podría comprenderse desde esta situación: el mármol, al estar en los filones de las montañas no es apreciado como mármol hasta que es «elevado» a obra de arte. Solo allí, es posible «ver» el mármol en toda su «cromaticidad». La obra de arte hace posible que las «cosas» no pasen desapercibidas. En definitiva, el arte es el lugar privilegiado en el que lo «ente» puede «aparecer». En este orden de ideas podemos afirmar, separándonos un poco de la argumentación de Heidegger sobre la obra de arte, que cuando el artista ha culminado su obra y ésta se ha convertido en «obra de arte», la obra debe ser «entregada» a los cuidadores, pues el artista ya no la posee. La obra de arte ha fundado un mundo a su alrededor y va más allá de su posibilitador. Lo mismo sucede con el decir poetizante del poeta.

---

que no tiene reverso. Lo que hicieron ya no lo pueden deshacer. Es casi una confesión: “bien o mal, ya está hecho. No podemos mejorarlo, ahora es Licenciado en Filosofía y esperamos que no nos haga quedar mal”. Esta situación está lejos de ser inaplicable al modo como Heidegger ve la obra de arte en su conferencia sobre *El origen de la obra de arte*.

Cuando el poeta ha proferido sus palabras y ha posibilitado con ellas que sea «dicho» lo ente, éste ha renunciado a poseer el carácter de obra de arte de su creación (*poiesis*). Ahora debe asumir un papel de espectador de su propia obra, porque ya no la posee. Puede decirse, en definitiva, que el poeta ha hecho silencio en su «decir poético», pues no es él quien cobra el protagonismo, sino lo «mostrado» en sus palabras. No obstante, el silencio del poeta no es simplemente su retraimiento, es más bien la idea de «instalar un mundo» y no objetos en el mundo en donde está la clave para hacer entender a qué se refiere lo de «hacer silencio» con la obra. El mundo sería el trasfondo indecible donde resplandecen los entes. En efecto, el mundo es la «fundación» que hace el poeta, en el que las palabras pueden pronunciarse en su nueva tonalidad y dan sentido y orientan todo.

El poeta guarda «silencio» en su «hablar», en la «fundación» de lo ente (entendamos aquí el decir del poeta como un «canto de lo ente»). ¿Qué no debemos entender por silencio en lo que resta de este apartado? Veamos la orientación que nos brinda Heidegger.

El asombro o el pavor pueden privar al hombre de habla. Está, entonces, asombrado y consternado. Ya no habla: guarda silencio. Alguien puede perder el habla a causa de un accidente. Ya no habla. Tampoco guarda silencio. Permanece mudo. Para hablar se precisa de la articulación de sonidos, sea que la efectuemos -en el hablar; sea que nos abstengamos de ella- guardando silencio; o bien sea que seamos capaces de ello enmudeciendo (Martin Heidegger, 2002, p. 181).

Aquí se mencionan varios tipos de silencio, pero algunos de ellos no están dentro de lo que queremos entender por «silencio», más aún como «silenciamientos de lo ente». En el primer renglón, por ejemplo, se hace referencia a un tipo de silencio que *priva al hombre del habla*. En segundo lugar, se menciona la incapacidad física de hablar, luego se menciona una abstención de hablar y, finalmente, se menciona la capacidad de enmudecimiento. En ninguno de estos cuatro casos encontramos el tipo de silencio con el que queremos hacer la distinción entre el silenciamiento que hace el pensar y el poetizar. Es preciso abandonar cualquier otro modo de comprender el «silencio», pues podríamos extraviar la dilucidación de la frontera entre pensar y poetizar. En ese orden de ideas, es necesario descartar también un tipo de silenciamiento que se ha consolidado en la tradición filosófica<sup>29</sup> (y no de manera

---

<sup>29</sup> Comprendiendo la «tradición filosófica» como lo hace Heidegger, al modo de un monolito que consolidó la prevalencia de una metafísica de la presencia. Arturo Leyte en la introducción de *Identidad y diferencia* plantea una manera de comprender el modo como Heidegger lee la historia de la filosofía: la filosofía se ha hecho tradicionalmente una pregunta «¿qué es el ser?» (Martin Heidegger, 2008b, p. 13). Las respuestas a esta

pasajera, puesto que también la ha hecho posible), a saber, el presupuesto de que la escritura es fonética<sup>30</sup>.

---

pregunta de la tradición pueden resumirse en el error de querer tratar al ser como a un ente. Leyte afirma que el error fue inaugurado por Platón, en palabras del comentarista de Heidegger: “En una palabra, cuando replanteamos la pregunta filosófica, caemos en la misma situación en la que cayó, al inicio de la filosofía, Platón. Y esta situación, preguntar por el ser y responder con algo que no es el ser, contestar con un ente, revela un «error» que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida -como historia de la filosofía occidental-, como de la propia historia occidental” (Martin Heidegger, 2008b, p. 14).

<sup>30</sup> El presupuesto que la tradición ha tenido es que la escritura es fonética, pues los grafemas representan fonemas. Aunque la diferencia entre grafema y fonema siempre se usó y planteó, no se pensó el modo como se planteó esa diferencia. Sin embargo, en este caso, cuando las palabras escritas reemplazan a las fonadas, hay un elemento que se nos escapa: siempre será distinta la *viva voce* de las «manchas de tinta en el papel». El filósofo francés Jacques Derrida planteó el problema en su libro *Márgenes de la filosofía*. En dicho texto el filósofo francés formula el concepto de la *Différance* como prueba del olvido que la tradición filosófica hizo de la diferencia entre la voz y la escritura. En efecto, hay una relación entre la escritura y la idealidad de la escritura, es decir, no se puede separar la forma del contenido. Por ejemplo, los escritos literarios solo se pueden decir literariamente; no es que la literatura diga palabras que escriturísticamente sean muy agradables pero que después se puedan decir de otra manera. Desarrollaré brevemente este problema con la intención de situar en la palabra hablada la posibilidad del silenciamiento.

Inicialmente podemos denominar la «diferancia» como una «no-palabra» o un «no-concepto». En efecto, ésta se presenta como una palabra escrita, sin embargo, en ella no existe la intención de ser una palabra. Así, lo que se busca es ir más allá del mero grafema y traernos a la presencia el silencio de una marca escriturística (la “a” en lugar de la “e”). Anotemos también que en la lengua francesa esta palabra no presenta una variación fonética (*Différence*, *Différance*). En este orden de ideas, cuando definimos (o más bien evitamos la definición) de «diferancia» utilizamos la negación de la palabra en cuanto que ésta se presenta como una ausencia, una no-palabra. La «diferancia» tiene una variación con presencia óptica que, en palabras de Derrida, deja ver una monumentalidad al mejor estilo de las conocidas tumbas egipcias “esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales [diferencia y diferancia] es puramente gráfica, se escribe o se lee pero no se oye. [...] No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el entendimiento” (Derrida, 2013, p. 40). Inicialmente parece abstruso el abordaje de una no-palabra, de un no-concepto. La «diferancia» pone en evidencia el silencio de la diferencia en los grafemas y esto nos dice tanto como la advertencia de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre el olvido de la diferencia entre el ser y el ente. Lo que llama la atención en la consideración de Derrida es que para que la «escritura fonética» pueda serlo, debe admitir no-fonemas. En palabras del filósofo francés: “la escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no solo por una insuficiencia empírica o técnica funcionar, si no es admitiendo en ella misma signos no fonéticos (puntuación, espacios)” (Derrida, 2013, p. 41).

Así, Derrida pone en acto la crítica a la concepción de la escritura fonética. Para ello pone en la presencia óptica lo impronunciable, la «diferancia». El filósofo francés está atacando los fundamentos mismos de la posibilidad de traer a la presencia, de hacer *ousía*. En este sentido se une a la crítica heideggeriana. No obstante, cuando el autor francés pone en evidencia lo que en la escritura difiere en la presencia óptica, surge un problema mayor, a saber, la imposibilidad de decir la «diferancia». Pues es ella misma la imposibilidad esencial del «decir». Para los intereses de esta tesis, debemos separarnos de la posibilidad de pensar el «silencio» como una imposibilidad del «decir». En este orden de ideas, la vocación de la escritura es «decir la presencia» porque la voz es presencia (¿Qué puede decir mejor la presencia sino la voz? Se recibe de la manera más directa. La voz es la que convoca la presencia) sin embargo, el significante escrito difiere de la presencia mientras el significante oral la haría plenamente presente.

Para Derrida nunca ha habido algo así como una estructura fonética; es al contrario. Un signo es una presencia y ausencia. Así, un signo trae a la presencia lo que está ausente, su vocación es representar. No podemos concebir la idea de signo sin esa concepción. La función del signo es hacer presente en el lenguaje «lo que es», es decir, lo presente en sí mismo. Sin embargo, en el habla no todo es fonético. El habla tiene su base en algo que no es habla, sino que es silencioso. En efecto, el habla «habla» porque tiene algo que no es habla (los silencios que separan cada palabra).

La escritura puede concebirse desde la antigüedad como un «mal menor» pues, permitiendo la transmisión de conocimientos a las generaciones futuras se convertía en el «documento» que sedimentaba el pensamiento de un filósofo. Lo que en un principio solo podía hacerse por medio de la *viva voce* (Sócrates haciendo filosofía en su discurso, sus preguntas, en la dinámica del diálogo), ahora tenía que ser puesto por escrito por su discípulo más sobresaliente. En efecto, Platón tenía la tarea de causar el menor daño posible al modo como su maestro pensaba y por ello escogió el «diálogo» como método de escritura. Así, la filosofía de Sócrates podía ser transmitida a la posteridad, sin embargo, había algo que se perdía, una dimensión que se silenciaba: el dinamismo que el pensamiento tenía en el discurso hablado<sup>31</sup>.

Podría pensarse también aquí un tipo de silenciamiento que se da en la escritura. Pues mientras un texto no sea leído, permanece en la oscuridad del papel, en su soledad, esperando a ser «revivido» por medio del lector. Sin embargo, ese tipo de silencio no nos interesa. Lo que sí podemos rescatar de la escritura es que hace posible que las palabras del poeta puedan resonar en boca de otros y en ese sentido, permiten que se replique el «efecto» de sus palabras. Dicho efecto es que «ponen a pensar», llaman al pensamiento.

Es necesario hacer explícito que dentro de los múltiples sentidos de la palabra «silencio» solo nos interesan dos acepciones, porque son las que están en juego en las consideraciones que hace Heidegger en torno al pensar y el poetizar. Estas dos acepciones son: 1) el silencio invocado en la pronunciación de las palabras del poeta, que llaman al pensamiento y disponen a quien emprende el camino de seguir el rastro del pensar y 2) el silenciamiento que hace el pensamiento, que aparta todo proceder objetualizador de la ciencia del camino hacia el pensar. Estos dos tipos de silencio serán los temas que nos ocuparán ahora.

---

<sup>31</sup> Estas ideas no provienen de Heidegger. Son un excursus inspirado en Derrida. La pertinencia está en la diferencia óntico-ontológica que plantea Heidegger y que Derrida desarrolla al pensar el modo como se planteó la diferencia entre la voz como *ousía* (presencia) y la escritura como significante del significante (prejuicio que Derrida desenmascara).

### 2.3 Esclarecimiento de la diferencia entre dos tipos de silenciamiento de lo ente.

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 (Martin Heidegger, 2002, p. 12).

No es posible encontrar una diferencia entre pensar y poetizar si no dirigimos la mirada hacia las fuentes del pensamiento y la poesía. Así, vistos desde lejos, el pensamiento y la poesía tienen su origen en la misma fuente; los dos son modos del «decir» privilegiados y ambos tienen el anhelo de mostrar «ser». Heidegger comprende el decir así: “decir significa: mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de mundo en un claro que al mismo tiempo es ocultación -ambos unidos como libre- donación” (Martin Heidegger, 2002, p. 159). Ese «claro» al que se refiere el pensador alemán es la vía de acceso hacia «ser». Me permito proponer una imagen para apoyar esta idea.

Cuando Heidegger habla de «claro» podemos pensar en los espacios vacíos que los bosques tienen. En éstos sucede que algunos árboles permiten el paso de la luz del sol; «abren» un camino a la luz que el resto del bosque bloquea. A estos espacios podemos llamarles «claros», porque son «apertura», en cierto modo son «ausencias» que posibilitan el paso de los rayos del sol. ¿Puede esta imagen permitirnos comprender lo que hacen la poesía y el pensamiento? Respondemos, poesía y pensamiento son, juntos, claros de lo ente. No obstante, son distintos en cuanto que la poesía es más bien un «acaecimiento» y el pensar es un «advenimiento».

El «acaecimiento»<sup>32</sup> de la poesía puede ser vinculado directamente con la comprensión que tiene Heidegger de la obra de arte en su conferencia *origen de la obra de arte*. En efecto, para Heidegger la obra de arte “abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que solo a partir de ese momento aparece como suelo natal” (Martin Heidegger, 2014, p. 30). La poesía, por su parte, también funda una comprensión del mundo que, siguiendo a Gadamer, se configura para nosotros como historia transmitida en el lenguaje (Grondin &

---

<sup>32</sup> La Real Academia de la Lengua Española define la palabra «acaecimiento» como “cosa que sucede” (Real Academia Española, 2001, 22° ed.). En este contexto queremos entenderlo como «acontecimiento fundador», es decir, la poesía sería el acaecimiento de un mundo pues nos ceñiremos a la idea de que la poesía no solo «pone» objetos en el mundo, sino que «instala» un mundo a su alrededor.

Ruiz-Garrido, 2003, p. 42). Así, el acaecimiento de la poesía extrae la oscuridad al mundo que le circunda y permite que «lo ente» aparezca en su «ser». Dividiremos este último apartado en dos secciones: 1) El silenciamiento que llama al pensamiento (el del pensar) y 2) El silenciamiento que permite el surgimiento de un «nuevo decir» (el de la poesía). Empecemos pensando cuál es el silenciamiento que llama al pensamiento.

El pensamiento para Heidegger no es posible si no está en tradición, es decir, el pensador alemán no concibe el pensamiento como un «inicio» en cada caso, sino como una continuación, un diálogo con la tradición. En efecto, “solo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial” (Martin Heidegger, 2010b, p. 43). Heidegger cita una línea del Zarathustra de Nietzsche: “«todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí»” (Martin Heidegger, 2010b, p. 43). Con estas palabras Heidegger quiere mostrar cómo cualquier pensamiento puede convertirse en objeto de habladurías que impiden que pueda entrarse en diálogo con los autores de la tradición. La tentación de repetir lo que un filósofo ha dicho puede entorpecer la posibilidad de que el pensamiento «aparezca». Nietzsche es ciertamente un pensador que utilizó imágenes muy vívidas para transmitir sus ideas. Los aforismos podrían hacer que, tras pronunciarlos quede la sensación de querer repetirlo una y otra vez. Quienes siguen ese camino “simplemente se embriagan con trozos y frases de [Nietzsche] y a ciegas se tambalean de aquí para allá en su lenguaje, en lugar de tomar el camino del pensamiento” (Martin Heidegger, 2010b, p. 40)

¿Qué quiere decir Heidegger con “tomar el camino del pensamiento” (Martin Heidegger, 2010b, p. 40)? Heidegger quiere mostrar que el pensamiento es una actividad muy silenciosa y que por ello es necesario «prestar oídos» a lo que el pensador ha dejado sugerido.

“Poesía y pensamiento, sin embargo, son modos del decir, aún más, son modos eminentes. Si los modos del decir deben ser vecinales desde su proximidad, entonces la proximidad misma debe prevalecer por el modo del Decir. La proximidad y el Decir serían entonces lo mismo” (Martin Heidegger, 2002, p. 149).

En este fragmento Heidegger afirma que hay un «Decir» (que nombra como la proximidad entre la poesía y el pensamiento) y dos modos eminentes de ese decir, a saber: poesía y

pensamiento. En este orden de ideas, poesía y pensamiento hacen lo mismo, «Dicen». Sin embargo, es el modo como lo hacen lo que los diferencia.

Hemos intentado fijar la diferencia entre la poesía y el pensamiento en dos modos de silenciamiento de lo ente. Cada uno propicia un silencio distinto. En el caso del pensamiento, éste propicia un silencio de «advenimiento» de la «verdad». En el caso de la poesía, el silencio se convierte en un «acaecimiento» de la «verdad». Veamos un poco más despacio el primero.

Vecindad significa: morar en la proximidad. Poesía y pensamiento son modos del decir. Ahora, a la proximidad que conduce poesía y pensamiento a su mutua vecindad, la llamamos *die Sage*, el Decir. Suponemos que en él reside la esencia del habla. *Sagen, sagan*, significa mostrar: dejar a parecer; liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento (*lichtend-verbergend frei-geben als dar reichen...*) de lo que llamamos mundo. El luminoso-velador enmascarante ofrecimiento del mundo es la naturaleza esencial del decir. (Martin Heidegger, 2002, p. 148).

En este apartado Heidegger nos da una pista para comprender la proximidad y la lejanía entre pensar y poetizar. En efecto, pensar y poetizar se encuentran en la proximidad de la «vecindad» en cuanto que son lo mismo. Los dos son *die Sage*, los dos son manifestaciones de lo mismo, el Decir. Pero se distancian en cuanto que también son *Sagen*, decir, esto es, mostración, aparición, y cada uno lo hace desde su particularidad.

Nadie puede confundir el lenguaje de la poesía con ningún otro. Un estadista no puede comunicar el resultado de sus investigaciones con un lenguaje poético, ni un funcionario público o un militar dando una orden. Sabemos que la poesía es un *Sagen* que tiene un modo de manifestarse claramente identificado en la sociedad. Así, la poesía tiene un modo (*Sagen*) muy particular del Decir (*die Sage*).

El pensamiento no es tan fácilmente identificable como sí lo es la poesía. Pues el decir (*Sagen*) del pensar es más bien un «llamado» que «pone a pensar». Heidegger pone un ejemplo muy vívido en la quinta conferencia que pronunció en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1951-52.

¿Qué significa pensar? Guardémonos del afán que para esta pregunta quisiera obtener una respuesta en forma de una fórmula. Ciñámonos a la pregunta. Atendámonos a la manera en que ella pregunta. «¿Qué significa pensar?».

«!Espera niño!, te voy a enseñar lo que significa obedecer», exclama la madre ante su hijo que no quiere volver a casa. ¿Promete la madre a su hijo una definición sobre la obediencia? No. ¿O quizá le da una lección? Tampoco, supuesto que sea una madre como Dios manda. Más bien ella enseñará al niño a obedecer. O mejor dicho, a la inversa, llevará al niño a la obediencia. Y conseguirá eso cuanto más eficazmente, cuanto menos veces toque la campanilla. Lo conseguirá tanto más sencillamente, cuanto la madre **lleve de manera más inmediata al niño a escuchar**. Y no lo hará por el hecho de simplificar el trabajo, sino porque el hijo ya no puede dejar de escuchar. ¿Por qué no? Porque él se ha hecho oyente de aquello a lo que pertenece su esencia (Martin Heidegger, 2010b, p. 38 negritas añadidas).

El pensamiento, siguiendo la imagen de la madre que propone Heidegger, tiene la labor de educar los oídos de quien debe ponerse en camino hacia el pensar. Es por eso que el «decir» (*Sagen*) del pensamiento tiene la labor de «conducir», más que de comunicar un contenido. En definitiva, el pensamiento dispone, prepara y conduce hacia la epifanía del pensar, pues “nos adentramos en lo que significa pensar cuando pensamos nosotros mismos” (Martin Heidegger, 2010b, p. 15).

El filósofo alemán afirma: “la palabra *die Sage*, Decir. Significa el decir, lo que el decir dice y lo que está por decir” (Martin Heidegger, 2002, p. 109). Siguiendo al autor podríamos decir que *Sagen* es la mostración del pensamiento que conduce hacia “lo que el decir dice y [está] por decir” (Martin Heidegger, 2002, p. 109). De modo que el pensamiento se convierte en medio y camino para que el lenguaje nos muestre su epifanía. Pero ¿qué significa este «decir» del pensamiento? “presumiblemente lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de «señalar»” (Martin Heidegger, 2002, p. 109). ¿Pero no hace lo mismo la poesía con su decir (*Sage*)? No. En la poesía hay un «acaecimiento», pero guarda relación con lo que el pensamiento trae. Hay una vecindad entre las «mostraciones» del pensamiento y la poesía. Sin embargo, la «vecindad» entre pensar y poetizar no es espaciotemporal, tal como veremos a continuación:

Dos casas aisladas -en la medida en que todavía quedan- separadas por un paseo de una hora a través de los campos, pueden tener la mejor vecindad, mientras que dos casas urbanas que se hallen frente a frente en la misma calle o, incluso, están construidas una al lado de la otra, pueden no conocer ninguna vecindad. Por tanto, la proximidad vecinal no reside en la relación espacio-tiempo (Martin Heidegger, 2002, p. 155).

Heidegger piensa la vecindad no como una relación espacio-temporal<sup>33</sup>. Es más bien una mutua copertenencia que tensa las dos manifestaciones privilegiadas del *Sage*. Sin embargo, podemos preguntarnos, antes de continuar pensando el «decir del pensamiento», qué noción de proximidad o lejanía hay en Heidegger. En el texto *Construir habitar pensar* el filósofo alemán consigna un ejemplo que puede ayudarnos a comprender cómo debemos asumir la «cercanía» o la «lejanía».

Si todos nosotros pensamos ahora, desde donde estamos, en el puente de Heidelberg este pensar hacia ese lugar no es una mera vivencia en las personas aquí presentes; más bien pertenece a la esencia de nuestro pensar *en* ese puente, que este pensar transporte en sí la lejanía a ese lugar. Desde este punto aquí, estamos allí en ese puente -no estamos en un contenido representacional de nuestra conciencia. Desde aquí puede ser que estemos mucho más cerca de ese puente y a lo que lo espacia, que quien lo utiliza diariamente como un indiferente cruzar el río (Martín Heidegger, 1993, pp. 173-174. trad. Boyer Amalia).

En el ejemplo ofrecido por Heidegger comprendemos que la relación de cercanía no está determinada por el espacio o el tiempo sino por el modo como nos relacionamos con lo que consideramos «cerca» o «lejano». En efecto, “la manera esencial en que nos relacionamos con las cosas en su presenciar” (Cardona & Pensar, 2007, p. 168). El puente de Heidelberg puede ser tan lejano para el que pasa por encima de él todos los días (pues el puente «desaparece» cuando lo usa sin siquiera darse cuenta de que lo hace) como para el que no lo conoce en absoluto. En este orden de ideas, pensar y poetizar no tienen una vecindad, o una «cercanía» que no sea la de una relación esencial; una relación esencial «tensada» por la «cercanía». Veamos otro ejemplo que ofrece Heidegger para comprender el tipo de relación en la que queremos medir nuestra consideración.

“La Cuaternidad del mundo, lo congrega todo a la proximidad del en-frente-mutuo y esto sin ruido, tan silenciosamente como el tiempo temporaliza y el espacio espacializa, tan silenciosamente como juega el Espacio (de) Juego (del) Tiempo” (Martin Heidegger, 2002, pp. 159-160). Heidegger se refiere aquí a la «cuaternidad». Esta palabra hace referencia a la congregación de cuatro dimensiones que conforman una misma unidad en tensión. Veamos

---

<sup>33</sup> «Pensar» y «poetizar» guardan una relación de proximidad en la lejanía. Es decir, no están en una dimensión espacio-temporal sino en una relación esencial. Al respecto comenta Gadamer que “Heidegger habló en repetidas ocasiones, con Hölderlin, de las montañas más separadas sobre las que el poetizar y el pensar está uno frente al otro. Es bastante sugerente que precisamente esta lejanía también crea proximidad” (Gadamer, 2003, p. 375).

la cita en la que el autor propone el término a propósito de un comentario al poema *Una tarde de invierno* de G. Trakl.

Casa y mesa vinculan a los mortales a la tierra. Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Los cuatro son, en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse. Las cosas dejan morar la Cuaternidad (*Geviert*) de los Cuatro cerca de ellas [...]. A la cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo (Martin Heidegger, 2002, p. 16)

El mundo es entonces la unidad entre las cuatro dimensiones. Éstas se convierten en el horizonte de sentido indecible que sustenta y posibilita todo. La cercanía está en la tensión que el mismo mundo da entre cielo y tierra, divinos y mortales. El pensamiento, en este panorama de la cuaternidad, el que posibilita la comprensión del mundo dándose como cuaternidad, y el que pone «en-frente-de» para la manifestación de lo ente. En palabras del filósofo alemán, “lo que constituye lo esencial de la proximidad no es la distancia sino el encamina del en-frente-mutuo del uno y del otro en las regiones de la cuaternidad del mundo” (Martin Heidegger, 2002, p. 156). En definitiva, la proximidad se da en la medida en el que el pensamiento ha encaminado en su «decir» hacia el acontecer del «decir» de la poesía.

¿Cómo encamina el pensamiento hacia el encuentro con el «decir» de la poesía? El pensamiento encamina en la medida en que dispone a la «escucha», es decir, propicia el silencio. Heidegger afirma que “a la invocación silenciosa del recogimiento según la cual el Decir en-camina la relación del mundo, la llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia” (Martin Heidegger, 2002, p. 160). El pensamiento habla, «dice» (*Sagen*), y con ello instauro el son del silencio que permite «escuchar» de modo nuevo las palabras.

La palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio que en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la Cuaternidad del mundo. Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento (Martin Heidegger, 2002, p. 160).

Ese paso atrás en el camino del pensamiento es el que hace que acaezca el pensamiento mismo. Es decir, el pensamiento es quien llama y conduce hacia el pensar. En efecto, es necesario tomar distancia pensar calculador, matematizante, objetualizador y permitir que se haga posible un silencio que disponga a la escucha. Se pretende propiciar una cercanía, una vecindad, tal y como lo explicó Heidegger con el ejemplo del puente de Heidelberg, es el

silencio el que insta una cercanía. Veamos ahora en qué consiste el silenciamiento que hace el «decir» (*Sagen*) de la poesía.

#### 2.4 El silenciamiento que permite el surgimiento de un «nuevo decir».

La incapacidad creciente para moverse, al nivel que sea, en el ámbito de lo invisible hace que estemos a punto de perder el pasado junto con nuestras tradiciones” (Arendt, 2014, p. 39)

La poesía y el pensamiento se mueven en una vecindad que las acerca en un Decir originario (entendido como *die Sage*) y las diferencia en dos modos eminentes del decir (entendido como *Sagen*). Así, tanto en el pensamiento como en la poesía hay «silenciamiento» de lo ente. En este sentido, en la poesía hay más un oír que un decir. En efecto, “hacer poesía, *dichten*, significa: re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir en el sentido de la afirmación, hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír” (Martin Heidegger, 2002, p. 54). Solo después de haber medido el silencio en toda su extensión sabremos lo que nos es permitido decir (Martin Heidegger, 2015, p. 22).

El retraimiento al que se refiere el filósofo es la llamada a la soledad que padece el poeta. Conocemos la predilección de Heidegger por la poesía de Hölderlin. Pero es bastante conocida también la triste suerte del poeta en su torre a orillas del Neckar. Wilhelm Waiblinger fue testigo del inevitable descenso hacia la locura que degradó progresivamente a Hölderlin. Waiblinger, su amigo, escribe las siguientes palabras: “Nos despedimos; mientras bajábamos por la escalera vimos a través de la puerta abierta cómo, otra vez, iba de acá para allá. Me estremecí de horror; me venían a las mientes las bestias que corren de un lado para otro en su jaula: aturdidos nos fuimos de prisa a casa” (Waiblinger, 2003, p. 70). Esta soledad radical de Hölderlin que solo encuentra interlocutor en sí mismo es la consumación de una vida completa que habitó la tensión del pensar-poetizar. Hölderlin es, en definitiva, un alma solitaria<sup>34</sup>. “La soledad lleva el alma hacia lo uno, la recoge en lo uno

---

<sup>34</sup> Podría ser solo anecdótica la locura de Hölderlin. Sin embargo, ésta tiene una estrecha relación con el mismo acontecer de la poesía y del pensamiento. Hay una soledad en el pensador y en el poeta que se torna

y así conduce su naturaleza a la andanza. El alma es solitaria, y como tal, alma caminante. Se confía al ardor de su ánimo llevar el peso del destino a caminar y llevar así el alma al espíritu” (Martin Heidegger, 2002, p. 47).

Este silencio del poeta es distinto a cualquier otro silencio. En él se gesta la posibilidad de un uso de las palabras que permite el «acontecer» al habla. Así, hay una doble dirección en el decir poético, una mostración y un ocultamiento. En efecto, “en la palabra en su esencia, se oculta aquello que da” (Martin Heidegger, 2002, p. 143). Heidegger comprende que el auténtico decir engloba una doble dimensión que muestra y oculta. En palabras del filósofo: “decir significa: mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación -ambos unidos como libre-donación” (Martin Heidegger, 2002, p. 159).

La poesía requiere proceso de escucha que se adentre en lo dicho por el poeta. Las palabras de la poesía no lo «dicen» todo, en su nombrar «ocultan» lo máspreciado, esta lo resguarda. Heidegger afirma que “en lo hablado no se termina de hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado” (Martin Heidegger, 2002, p. 12). En este sentido, el decir de la poesía requiere para su interpretación a la hermenéutica.

Grondin en su texto *Introducción a la hermenéutica filosófica* realiza un recorrido por la prehistoria de la hermenéutica y en ello retoma a Filón de Alejandría (13-14 D.C.), el “padre de la alegoría” (Grondin, 2002, p. 52). Para el pensador del siglo primero los textos bíblicos tenían la grave misión de «decir» (o revelar) los misterios de la Revelación. Por ello, era necesario recurrir a alegorías que generaban incógnitas sobre el «contenido» de las Escrituras. Afirma Grondin que los textos bíblicos “pretenden revelar [...] los misterios incorpóreos y divinos, para los que los sentidos «corporales» son inservibles por principio. Por eso, el contenido mismo sugiere optar por el camino alegórico” (Grondin, 2002, p. 53). En este sentido, se busca «preservar» el misterio, para que no sea «profanado». Así, los textos bíblicos estaban reservados para “aquellos que son capaces de ver en pequeños indicios lo invisible a través de lo visible” (Grondin, 2002, p. 54). Esta idea es reforzada por Grondin

---

necesariamente insalvable. Hölderlin puede ser aquí el personaje en el que Heidegger piensa cuando habla de poesía y Nietzsche el filósofo que trae a la mente cuando evoca el pensamiento. Tenemos así dos de los grandes, consumidos cada uno por la locura, que representan en la mente de Heidegger los rostros concretos de quienes tomaron históricamente la delantera del pensar y el poetizar. Más allá de una simple coincidencia, la locura representa para estos dos pensadores una soledad radical que se expresa en un silencio llevado a todas las dimensiones de la vida.

cuando, retomando a Orígenes en *De principiis*, afirma que “Dios quiso evitar que cualquiera dispusiera de los misterios para profanarlos. Por eso, el Espíritu Santo [...] escondió un sentido más profundo bajo el vestido de una narración común” (Grondin, 2002, p. 58).

En este sentido “la llave de la escritura solo se abre al círculo esotérico de aquellos que son dignos de lo invisible” (Grondin, 2002, p. 54). Este proceso de interpretación requiere una preparación para comprender lo que un texto sagrado quiere desentrañar del lenguaje que usa. Sin embargo, el proceso de escucha que promueve el pensamiento y la poesía está en medio de una incapacidad creciente del hombre para dirigirse a lo invisible; “la incapacidad creciente para moverse, al nivel que sea, en el ámbito de lo invisible hace que estemos a punto de perder el pasado junto con nuestras tradiciones” (Arendt, 2014, p. 39). El pensar y el poetizar parecen, para el hombre actual sumergido en soledad, cosas del pasado.

La soledad del hombre moderno se da como consecuencia de un largo proceso de «despertar de la razón». La razón acompañó los cambios que los modernos sentaron para diferenciarse de todo «lo medieval». Así, en esta tarea de «ilustración» “el hombre descubre su soledad, se autodeclara mayor de edad y se desprende de la [idea] de un padre titular que desde su misma noción conducía y fundamentaba el mundo y el hombre” (F. Ortega, 1996, p. 113). Como consecuencia, el hombre se quedó sin un sustento metafísico que diera orden a su mundo, y por ello, tiene ahora la responsabilidad de crear nuevos horizontes de sentido. No obstante, le acompaña la imposibilidad de «pensar» el misterio, lo velado, lo que está más allá de las palabras.

No se pretende aquí que sea necesario «volver» a comprensiones de lo misterioso al modo de los pensadores místicos que pulularon en la Edad media; “no es que haya un mundo y un Dios *nouménicos* (supuestos) trascendentes y externos, «más allá». Todo «con» lo que el hombre vive es «en» lo que vive, sea Dios, mundo, o todo lo que sea, es externo pero aquende aprehensión” (F. Ortega, 1996, p. 114). Se pretende poner de relieve la necesidad de adentrarse en el mundo como cuaternidad, de «escuchar» las palabras del «poema» como estas lo requieren. Sin embargo, por mucho que se hiciera silencio para escuchar lo que las palabras del poema tienen por decir, nunca se llegaría a la captación de la «verdad» que entrañan.

Que la esencia del ser [*Seyn*] nunca es decible definitivamente no significa una carencia sino por el contrario: el saber no definitivo justamente retiene el *abismo* y con ello la esencia del ser [*Seyn*]. [...] El pensar [*Er-denken*] del ser [*Seyn*], el nombramiento de su esencia, no es otra cosa que el riesgo, el salir auxiliando a los dioses hacia el ser [*Seyn*] y poner a disposición del hombre la verdad de lo verdadero (Martin Heidegger, Picotti C, & Dina V, 2011, p. 365).

El «Ser» permanece hasta el final, en la obra de Heidegger, como un secreto. El filósofo no sucumbió al afán de querer definir, concretar y finalizar el «tema» de su obra de 1927 *Ser y tiempo*. La pregunta lo asedió una y otra vez. ¿Por qué reformula tantas veces el problema? Lo que no había visto Heidegger en 1927 era la copertenencia entre pensar y poetizar. Por ello se hizo necesario un «giro» en la comprensión del lenguaje que se estaba empleando en las obras anteriores a 1930. Por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* de 1946 Heidegger afirma:

El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no solo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad [...]. El hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto existencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es vecino del ser (Martin Heidegger et al., 2015, p. 281)

“El hombre es el pastor del ser”(Martin Heidegger et al., 2015, p. 281). Esto es lo que devendrá en quien afine su capacidad de escuchar el silencio del pensamiento y de la poesía. Pensar y poetizar se hunden en una unidad cuando de resguardar el secreto del «Ser» se trata. Por otro lado, no es posible encontrar un lenguaje para «decir» completamente el «ser». Ni siquiera el lenguaje de la poesía podrá poner en evidencia al ser. Éste siempre se ocultará, se resguardará. En definitiva, “no se puede decir la verdad del ser [...] ¿puede hallarse un nuevo lenguaje para el ser [*Seyn*]? No” (Martin Heidegger et al., 2011, p. 77).

## Conclusión

A lo largo de toda la modernidad se ha venido forjado una objetivación de Dios. Se le desprendió su condición de fundamento metafísico y se le [relegó] a una condición objetiva meramente óptica (F. Ortega, 1996, p. 115).

En esta tesis abordamos el problema de la indistinción entre pensar y poetizar en las obras posteriores a 1930 del pensador alemán Martín Heidegger. Vimos que el pensamiento y la poesía son dos modos eminentes del «Decir» (*die Sage*) y en ese sentido son lo mismo, pero tienen dos modos distintos de mostrar (*Sagen*), de dejar aparecer y por tanto se diferencian.

Nuestra clave para entender esa diferencia entre pensar y poetizar, que no es para nada evidente en la obra del autor alemán, está en el silencio que se hace en cada caso. El silencio del «pensar» es un «advenimiento» pues tal y como lo comprende Heidegger en la significación más propia de la pregunta *¿Was heißt Denken?* (¿qué significa pensar?) la palabra «pensar» es ella misma un llamado (*heißt*) al pensamiento. Y el silencio de la poesía es un acaecimiento de lo ente en las palabras del poeta. En ambos casos hay silencio, pero son distintos.

Los poetas “sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio” (Martin Heidegger, 2014, p. 201). En ellos las palabras tienen un «sonido» originario. Los poetas congregan el pensamiento en sus palabras. Sin embargo, estas distinciones sobre la poesía y el pensamiento pueden resultar ajenas a los fenómenos esenciales de la edad moderna, a saber, la ciencia y la técnica mecanizada (Martin Heidegger, 2014, p. 63).

Heidegger hace una crítica al proceder de la ciencia en su texto de 1951 *¿Qué significa pensar?* Y pone en evidencia una situación: “la ciencia [...] no piensa” (Martin Heidegger, 2010b, p. 19). No es un reproche lo que hace Heidegger en esta conferencia. Sino que es la

explicitación de una imposibilidad esencial a la ciencia, su incapacidad de llegar a pensar. En este sentido puede decirse que el proceder que objetualiza (propio de la ciencia) es el que se convierte en una alarma para el profesor de Friburgo.

Heidegger observa que la ciencia y su incapacidad de pensar se extiende a todos los campos de la vida del hombre y con ello se instaura una esterilidad en el ser humano. ¿Para qué poetas? Podría preguntar quien ya no siente la ausencia del pensamiento. Lo que causa devoción, el misterio, lo velado, es desplazado por las explicaciones de la ciencia.

Todo lo que no está dentro del ámbito de lo objetivo, es decir, todo lo que no es «ente», debe ser excluido (proclama la ciencia). Como consecuencia, “Dios es un mero ente de razón, una *entelequia* de la propia naturaleza humana. Y si no es así, ¡que venga Dios y lo diga! Este es el hecho fundamental a fines de la modernidad: el silencio de Dios” (F. Ortega, 1996, p. 115). Heidegger lee su propio contexto como la “época de la noche del mundo” (Martin Heidegger, 2014, p. 201). En efecto, el proceder objetualizador de la ciencia ha oscurecido todo lo que no es ente y ya no «percibe» la ausencia, no ve la «oscuridad». ¿Cómo retornar al ser humano a su ser más propio? “¿no tiene que haber guardado silencio durante mucho tiempo para volver a hallar la fuerza y el poder del lenguaje y ser portado por él?” (Martin Heidegger, 2015, p. 14). El silencio invocado por el pensamiento y la poesía no son meros adornos que buscan la producción de frases coherentes, sino que buscan el «retorno» de las capacidades humanas (entre ellas la capacidad de pensar y poetizar). Heidegger expresa la necesidad de un tiempo indigente con imágenes muy vívidas, como esta por ejemplo: se refiere a “un dolor sin nombre” (Martin Heidegger, 2014, p. 200) para aproximarse al sentimiento que prevalece en el ser humano que ha sido colonizado en todas sus dimensiones por la técnica. Pero, ¿puede el «dolor» mostrarnos la «noche del mundo»?

Mas ¿qué es el dolor? El dolor desgarrar. Es el desgarrar. Con todo, no desgarrar en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarrar desjuntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarrar es, a la vez el tirar que, como trazo primero abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción. El dolor en el desgarrar es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarrar. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados de él. El dolor junta el desgarrar de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma (Martin Heidegger, 2002, p. 20).

Este «dolor» al que se refiere Heidegger solo puede ser percibido por el poeta, pues “ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses

huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es en el lenguaje de Hölderlin la noche sagrada” (Martin Heidegger, 2014, p. 201). Quien resiste el dolor de la «juntura» es el poeta que «canta lo ente», pero “el misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor” (Martin Heidegger, 2014, p. 203). El quehacer del poeta, especialmente de Hölderlin (pues es el poeta que poetiza sobre el poetizar) es «resistir» la juntura, el «dolor» unitivo que reúne y separa (Martin Heidegger, 2002, p. 20).

“En Heidegger parece que casi no hay salvación posible, el hombre no echa de menos la fundamentalidad del Ser, la salvación puede estar en esperar un Dios, pero en el fondo de esta salvación late un absoluto pesimismo que le hace hablar de no esperanza y de «ocaso»” (F. Ortega, 1996, p. 123). En la célebre entrevista del Spiegel a Martín Heidegger pronuncia las siguientes palabras:

La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso (Rodríguez, 1996, p. 13)

La filosofía puede disponer el camino para el que el pensamiento y la poesía propicien la aparición del dios. Pero será solo cuando «el lenguaje» se haya convertido en “el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. [Pues] la esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras” (Martin Heidegger, 2014, p. 231). En este sentido, el lenguaje tendrá que habernos conducido al marco originario del decir del ser: el silencio (Moreno, 2002, p. 411).

## Bibliografía

- Arendt, H. (2014). *La vida del espíritu*. Barcelona [etc: Paidós.
- Cardona, L. F., & Pensar, E. I. H. : el T. del (Eds.). (2007). *Heidegger: el testimonio del pensar ; [encuentro internacional, Bogotá, en septiembre de 2006]* (1. ed). Bogotá: Ed. Pontificia Univ. Javeriana.
- Castillo, M. (2016). M. Heidegger y W. Benjamin. Delimitaciones de lo terrorífico. En L. F. Cardona (Ed.), *Totalitarismo y paranoia lecturas de nuestra situación cultural* (pp. 281-306). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Derrida, J. (2013). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger* (Á. Ackermann, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J., & Ruiz-Garrido, C. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martín. (1979). *Sendas perdidas Holzwege* (Tercera). Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, Martín. (1993). Building Dwelling Thinking. En D. Farrell (Ed.), *Basic Writings*. London: Routledge.
- Heidegger, Martín. (1995). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin. (2002). *De camino al habla* (I. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. En *Alianza ensayo*. Madrid: Alianza Ed.
- Heidegger, Martín. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J. A. Escudero, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. (2008a). *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. (2008b). *Identidad y diferencia Identität und differenz* (A. Leyte, Ed.; A. Leyte & H. Cortés, Trans.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin. (2010a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2010b). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (2011). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2012). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.

- Heidegger, Martín. (2013). *Nietzsche* (J. L. Vermaal, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Heidegger, Martin. (2014). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2015). *Cuadernos negros* (Peter Tracuny). Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin, Cortés, H., & Leyte Coello, A. (2015). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin, & Garrido, M. (2006). *Tiempo y ser*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Heidegger, Martin, Picotti C, & Dina V. (2011). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Hölderlin, F., & Gil Bera, E. (2014). *Poemas*. Barcelona: Debolsillo.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Moreno, C. (2002). *Martín Heidegger*. Madrid: Edaf.
- Ortega, F. (1996). Los planteamientos teológicos de K. Barth y X. Zubiri como alternativa a la modernidad. *Thémata Revista de filosofía*, 16, 111-146.
- Ortega, O. (2016). *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martín Heidegger* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Rodríguez, R. (Trad.). (1996). *Entrevista del Spiegel a Martín Heidegger*. Recuperado de <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/ENTREVISTA%20DEL%20SPIEGEL%20A%20MARTIN%20HEIDEGGER.pdf>
- Rodríguez, R. (2015). El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§ 25-27). En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Waiblinger, W. (2003). *Vida, poesía y locura de Friedrich Hölderlin* (T. Santoro & A. Ferrer, Eds.). Madrid: Hiperión.