

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** tesis de grado para optar por el título de MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
2. **TÍTULO:** DASEIN Y ANIMALITAS. PENSAR CON HEIDEGGER AL SER HUMANO
3. **AUTOR:** Patricio Eugenio Gónima Valero
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** marzo de 2021
6. **PALABRAS CLAVE:** Dasein, animalitas, ser, ente, tiempo
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo de la investigación es diferenciar entre el concepto de ser humano como *Dasein* de la fenomenología hermenéutica y el concepto de ser humano como *animal racional* de la metafísica tradicional mediante el contraste de estos dos modos de filosofar y sus respectivos horizontes de tiempo. Entonces, el tiempo constituye el hilo conductor de la discusión que mostrará la radicalidad ontológica originaria del concepto de *Dasein* y la derivación ontológica del concepto de *animal racional* fundado en la *animalitas* o vida. En última instancia, se trata de una discusión del sentido del ser y su acaecer histórico en la que nos inclinamos a favor de la concepción heideggeriana.
8. **LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** filosófica
9. **METODOLOGÍA:** fenomenología hermenéutica
10. **CONCLUSIONES:** En definitiva, pensar al ser humano como Dasein significa: a) Pensarlo como existencia. b) Pensarlo como estar-en-el-mundo, que es la constitución fundamental del Dasein. c) Pensarlo como posibilidad. d) Pensarlo como cuidado (*Sorge*). e) Pensarlo como ser histórico. Todas las anteriores significaciones se apartan del concepto de ser humano como animal racional propio del pensamiento metafísico. Según éste, el ser humano: a) está determinado por su esencia; b) no conforma una unidad con el mundo (dualidad: sujeto-objeto), c) obedece a la relación causa-efecto, d) es alma consciente, espíritu, e) es sustancia y por lo tanto ahistórico.
En definitiva, el pensar meditativo se define así: f) Es un escuchar al ser, g) es un camino, no es una meta, h) es asumir la existencia pensando lo más merecedor de pensarse, i) es memoria, amor y belleza, ánimo, corazón, fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, gratitud y devoción, j) es redimir la venganza y la voluntad, k) es hacer memoria, l) es experiencia, m) es superar el representar moderno mediante el examen de los lazos que nos atan a él, n) es un mandato que lleva nuestra esencia -la existencia- a la libertad pues «otorga el don del pensamiento a nuestra esencia», o) es considerar la relación pensamiento e historia del mundo. El camino de la pregunta ¿qué significa pensar sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima época del mundo. El pensar meditativo no está basado en el modelo de las ciencias positivas. No calcula sino, por el contrario, cualifica. El pensar meditativo no sirve de vehículo de dominación de la naturaleza como sí lo hace el pensar calculante.

DASEIN Y ANIMALITAS.

PENSAR CON HEIDEGGER AL SER HUMANO

Estudiante

Esp. Patricio Eugenio Gónima Valero,

Directora:

Diana María Muñoz González, PhD.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá

Maestría en Filosofía Contemporánea

Marzo de 2021

DASEIN Y ANIMALITAS. PENSAR CON HEIDEGGER AL SER HUMANO

Tabla de contenido

Introducción

I. Capítulo 1: El ser humano como *Dasein*

1.1. Del sujeto al *Dasein*: el vuelco heideggeriano en la manera de pensar al ser humano

1.2. Heidegger contra el humanismo: el ser humano más allá del *animale rationale*

II. Capítulo 2: El pensamiento como meditación

2.1. El pensar meditativo: existencia a la escucha del ser

2.2 El pensar calculante. Teoría, representación y sustancia.

III. Conclusiones

Referencias bibliográficas

INTRODUCCIÓN

Dasein y *animalitas*: dos términos, dos lenguas -alemán y latín¹- de la frondosa familia lingüística² indoeuropea cuya evolución milenaria atrae la atención de doctos y legos en la materia. Términos y lenguas ligados a espacios y tiempos concretos que hospedan móviles y mutantes significados, sinfonías maravillosas, funciones estructurales, grafías exquisitas y pensamientos insospechados.

Dasein y *animalitas*, dos términos que esconden al ser humano: afectos, creencias, relaciones familiares y sociales, costumbres, conocimientos y pensamientos, belleza y cultura, y vida. Todo ello puede estar remitido o no, a situaciones concretas. Ante dos exposiciones magistrales, la una abstracta y árida sobre los afectos humanos y la otra concreta y sugestiva sobre el amor y el odio durante la guerra de Troya³, siglos XIII y XII a. C, seguramente, no tardaremos en aburrirnos en la primera, mientras que en la segunda, Ilión nos mantendrá vigilantes.

Y, es que el aburrimiento es un buen termómetro de vida sin pretender que ello sea necesaria y absolutamente cierto. El aburrimiento nos permite lucir el reloj suizo Rolex y, además, informarnos *ahora*, qué hora es. "Faltan sesenta minutos para que se acabe esta reunión eterna" o "faltan cinco minutos para que Colombia empate, en su última oportunidad para clasificar al mundial de Catar 2022". Porque el tiempo lo vivimos así: ya sea alargándose insoportable y penosamente o acortándose de tal manera, que, finalmente, logramos atrapar el instante, estar contentos -perdamos o ganemos- y abrazar a la familia amada.

1Decimos dos lenguas pero estamos simplificando el complejo árbol clasificatorio de lenguas indoeuropeas. (N. del A.)

2La crítica que hace Heidegger de la Gramática, la relevancia de los verbos y la conciencia de las limitaciones de los sustantivos en el discurso invitan a la investigación de las relaciones entre la lingüística y la filosofía. (N. del A.)

3No obstante el debate sobre su existencia real dentro de la historiografía, su hipotética existencia ha originado investigaciones científicas. Además, de lo que no cabe duda es su carácter tradicional que remite a la memoria del pueblo griego. (N. del A.)

Claro está, "soldado advertido no muere en guerra", si estamos aburridos en "la reunión eterna" se tiene un recurso que no todos ostentan: la camándula. Orar al Padre Eterno... ya no se siente el tiempo. Pero, el no creyente, pasando por maleducado en la reunión eterna, podrá sacar su librito de *¿Qué significa pensar?* de Martin Heidegger y releer un párrafo con visos poéticos.

El uso de la camándula implica una concepción del *tiempo* fundamentada en la *eternidad*, atributo del *Dios Eterno*. Si se conoce a Dios, como de hecho se le conoce por la fe revelada, el *tiempo* se explica como creación divina. Somos creación de Dios y, por ello, tenemos *tiempo*. Entonces, el teólogo tendrá la última palabra sobre el tema del tiempo y de su mano marcharemos por el camino de la fe a un conocimiento cada vez más perfecto de las criaturas. Heidegger (2011) nos dice: "... la teología trata de la existencia humana en cuanto ser ante Dios y de su temporalidad en su relación con la eternidad. Dios mismo no necesita ninguna teología; su existencia no está fundamentada en la fe" (p.24). La existencia humana está fundada en el ser divino y su temporalidad se explica a partir a partir de la eternidad.

Pero, no hemos optado por el camino de la teología sino por el camino filosófico de la fenomenología hermenéutica, camino filosófico no en el sentido de sistemático y universal propio de la filosofía tradicional o metafísica, sino en el sentido de «la ciencia originaria de la vida en y para sí» (Heidegger, 2011, p.25)⁴ en el cual el filósofo aleja la creencia, aparta la fe y busca la comprensión del tiempo a partir del tiempo mismo, a partir del *àei* concretamente, del siempre (Heidegger, 2011).

Con lo anterior, se divisan los universos distantes en donde se insertan respectivamente los conceptos de *Dasein* y *animalitas* con los que se busca determinar el ser humano: fenomenología hermenéutica y metafísica, respectivamente. Naturalmente, hacemos referencia a la idea de *animal*

⁴Ya en 1919, el joven Heidegger recorre el camino de la fenomenología, como consta en la nota respectiva a pie de página. (N. del A.).

racional que, pese a su aparente dimensión privilegiada por la cualificación de la diferencia específica, se funda en la *animalitas* o vida.

En la presente investigación se examinará el contraste que establece Heidegger entre el pensamiento fenomenológico-hermenéutico – que es el suyo –, y el pensamiento metafísico –del que él se distancia –, con relación a las respectivas determinaciones que hacen del ser humano. ¿Cómo se comprende el ser humano desde la fenomenología hermenéutica? ¿Cómo se entiende el ser humano en la metafísica? Las reflexiones de Heidegger acerca del *Dasein*, ¿invalidan las reflexiones de los filósofos clásicos y modernos acerca del *animal racional*? Teniendo en cuenta el olvido del *ser* de la filosofía tradicional, ¿en qué sentido es posible afirmar que el pensamiento filosófico desde la filosofía griega hasta Nietzsche hace parte de la *historia del ser*? ¿Cuáles son los aportes de la metafísica y de la fenomenología hermenéutica en la *historia del ser*? Esta investigación obedece a una serie de destellos, de claridades que he experimentado como lector de Heidegger, e invita a la consideración ontológica con la convicción de nuestra esencial *historicidad*. ¿Cuál es nuestra actitud frente al *haber-sido* individual y social? ¿Qué significa *hablar* con la tradición? Todas son preguntas en las que subyace una interpretación del *tiempo* y son consideradas directa o indirectamente en el camino que hemos emprendido.

Pero, ¿qué es el tiempo? Distinguiamos entre el tiempo de la vida cotidiana, de la naturaleza y del mundo en su forma más elaborada, es decir, el concepto de tiempo en la ciencia actual -teoría de la relatividad-, y el tiempo del *Dasein*. Del primero, el filósofo Heidegger señala (2011): «Coincidiendo con una antigua afirmación aristotélica, tampoco el tiempo es nada en sí. Sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta» (pp.28-29). Antes, Heidegger había señalado: «El espacio no es nada en sí mismo; no existe ningún espacio absoluto» (p.28). Heidegger complementa: ¿Cómo se le muestra el tiempo al físico? La aprehensión que determina el tiempo tiene el carácter

de una medición [...] El reloj ofrece una duración idéntica que se repite constantemente, una duración a la que uno siempre puede recurrir (p.30). Estas consideraciones son tenidas en cuenta en el desarrollo del segundo capítulo en donde se estudia la ciencia moderna como pensamiento calculante, si bien, no de manera explícita. Además, asombra, el hecho de que el tiempo se pueda expresar en función del espacio como lo muestran las transformaciones de Lorenz. Sin embargo, no obstante la cercanía de filosofía y ciencia evidenciada en el tiempo como fundamento del mundo, el filósofo de *Ser y tiempo*, advierte que «la ciencia no piensa». ¿Por qué no piensa la ciencia? Precisamente, la tarea del segundo capítulo es encontrar el significado del pensar. Nuestra investigación constituye un camino de pensamiento a partir «del hecho de que no pensamos» como enseña Heidegger.

Del segundo, el tiempo del *Dasein*, es propuesto por Heidegger como horizonte último en la comprensión del *sentido del ser*, antes de 1936. Esto se refleja en la analítica existencial del *Dasein* en sus *modos de ser*, dentro de los cuales sobresale el *ser-en-el-mundo*, el *cuidado*, el *uno*, la *muerte* y la *historicidad*. Dentro de éstos cabe destacar aquí la *muerte*. En el año 1924 el filósofo afirma en Marburgo, ante la Sociedad Teológica (2011): "La propia interpretación del ser-ahí (*Dasein*)⁵, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la *certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin*" (p.43). Esta consideración *originaria* de la existencia, dinámica, contrasta con la visión metafísica de la vida, la *animalitas*, en donde priman los conceptos de sustancia, sujeto y objeto que estancan el pensamiento.

A partir de 1936, momento de la *Kehre* heideggeriana, el filósofo de Meßkirch habla de acontecimiento apropiador (*Ereignis*) en lugar de sentido del ser. Escudero nos aclara: *Ereignis*

⁵La aclaración entre paréntesis es nuestra. (N. del A.).

(tercer sentido)⁶: Copertenencia de ser y Dasein en términos de «acontecimiento apropiador». El acontecimiento se caracteriza por ser movimiento, la donación y la retracción, la manifestación y el ocultamiento. El acontecimiento expresa otro aspecto fundamental del ser: su carácter histórico-epocal. El ser se manifiesta de distinta manera a través de la historia de la filosofía: naturaleza, Dios, hombre, voluntad, engranaje. El ser como acaecer histórico no como algo estático e inmutable (Escudero, 2009).

Debe quedarnos claro que la propuesta heideggeriana no es una teoría, es un camino del pensar, apunta al *cómo* del ser, no al *qué* del ser. Aclararemos esto en las siguientes páginas.

⁶Primer sentido: la vivencia es Ereignis, no Vorgang. La vivencia no es un objeto, sino algo que me sucede a mí. Yo me sumerjo en ella y extraigo directamente su significatividad, Segundo sentido: uso corriente del término acontecimiento (Escudero, 2009).

CAPÍTULO I

EL SER HUMANO COMO *DASEIN*

Leer a Martin Heidegger es un reto ineludible para quien desee entender el curso de la filosofía contemporánea. Tanto en el ámbito académico como fuera de él, se discute sobre la vida y la obra del maestro de Meßkirch. Pero no es tarea fácil. En vista de los visos lingüísticos, literarios, ontológicos, epistemológicos y estéticos de sus más de sesenta volúmenes⁷, cabe asegurar con Steiner (2017):

A estas alturas es evidente que no llegaremos a ningún lado en nuestro intento de saber cómo leer una página de Heidegger y de averiguar si el resultado justifica el esfuerzo, si antes no dominamos los dos términos fundamentales: “ser” (*das Sein*) y “ente” (*das Seiende*). (p.86)

Entonces, súbitamente, ante la palabra del filósofo, nos encontramos inmersos en el océano heideggeriano. No más pisar la arena de la playa, que ya sentimos el oleaje tremendo que invita al deporte extremo del pensamiento. No obstante, asumimos el reto de navegar en estas aguas y salir a flote con una idea más clara de por qué es Heidegger un pensador fundamental para nuestro tiempo. Para ello, haremos de la pregunta por el ser humano nuestra tabla de surf.

Precisamente, en *Ser y Tiempo*, su obra magna de 1927, se lee la que es la respuesta de Heidegger: « aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser » es el *Dasein*. ¿Qué significa entonces pensar al ser humano como *Dasein*? Esclarecer esto es el propósito del presente capítulo.

⁷ Se excluye la ética. Heidegger no pretendió nunca elaborar una ética, lo que considera una tarea posterior a la clarificación del ser. (N. del A.)

1.1. Del sujeto al *Dasein*: el vuelco heideggeriano en la manera de pensar al ser humano

Experiencia, aprehensión, apertura y *comprensión (Verstehen)*, son todos términos que remiten de alguna manera a lo que Heidegger piensa acerca del modo de ser del ser humano. De ellos he resaltado uno que tiene una especial significación en el pensamiento de Heidegger: *comprensión (Verstehen)*. De él nos ocuparemos inmediatamente como clave para entender su propuesta.

La comprensión, escribe el filósofo, es una de las tres determinaciones fundamentales del «ahí» (*Da*) del *Dasein* – el término alemán *Dasein* se traduce por ser(*Sein*)-ahí(*Da*) – que, junto a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso o habla (*Rede*), constituyen su estructura ontológica (Escudero, 2016). ¿Qué quiere decir con esto? En su diccionario, Escudero (2009) dice:

El «ahí» indica la esencial apertura al mundo del *Dasein*, constituye su estar-abierto (*Erschlossenheit*). El hecho de que el *Dasein* es su ahí significa que el *Dasein*, al abrirse al mundo, se abre igualmente a sí mismo. Esta apertura no es la certeza que el sujeto tiene de sí mismo, esto es, no es conciencia, sino algo más radical, previo y originario como el estar en la apertura del ser. (p.63)

Observemos que lo que Heidegger busca al enfatizar la comprensión como apertura propia del ser humano es distanciarse radicalmente de la ontología de la conciencia que desde la Modernidad ha pensado al ser humano ante todo como un sujeto o conciencia que, vuelta sobre sí misma, debe esforzarse luego por abrirse paso hacia lo que se le muestra, enfrente suyo, como puro objeto. Como *Dasein*, en cambio, el ser humano es ya apertura

originaria. Más aún, es a esa apertura, como lo señala aquí Escudero, que Heidegger denomina *Dasein*. Ya veremos, más adelante, por qué la ontología de la conciencia no describe el modo de ser que es el nuestro y, con ello, según Heidegger, ha desvirtuado el pensar mismo.

Veámos, entonces, que la comprensión es una de las formas de apertura del *Dasein*. Es de carácter activo y proyectante. Por tanto, el *Dasein* siempre está vuelto hacia el futuro creando, en la medida de sus posibilidades, un sentido propio. La comprensión, como estructura previa del *Dasein*, está articulada en: «manera previa de entender» (*Vorgriff*), «manera previa de ver» (*Vorsicht*) y «haber previo» (*Vorhabe*) (Escudero, 2009). ¿Cómo entender esto? El *Dasein* es pro-yecto, es decir, se «entiende», «ve» y «tiene» mundo a partir de aquello en lo que se halla proyectado de entrada y que encuentra dotado de significación previa. Esta pre-comprensión en la que se encuentra arrojado, subraya Heidegger, no es objeto de una reflexión de carácter teórico. Se trata de una comprensión que es más bien un saber hacer práctico.

Ahora bien, las posibilidades del *Dasein* para proyectarse desde lo proyectado están además condicionadas por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que, en cierto modo, pone de relieve el carácter tanto más pasivo de su apertura ordinaria. Es decir, como seres humanos no solo estamos inmersos en tradiciones culturales que nos orientan de entrada en nuestra existencia, sino que también estamos atravesados por una disposición afectiva particular que nos abre el mundo bajo una tónica no decidida por nosotros mismos. Así pues, no podemos eludir las herencias culturales que nuestro nacimiento en una tradición dada implica, ni tampoco escogemos la disposición afectiva que nos atraviesa, la cual se

caracteriza por la receptividad, la necesidad, la pasividad y la facticidad. La comprensión se caracteriza por la espontaneidad, la posibilidad, la actividad y el proyecto. Ambas constituyen «el proyecto arrojado» del *Dasein* (Escudero 2009).

Ahora bien, el «proyecto arrojado» está articulado con el habla o discurso (*Rede*), que es el tercero y último componente estructural de la aperturidad, determinantes del «ahí» del *Dasein*. Los modos de ser del habla (*Rede*) son el escuchar (*Hören*) y el callar (*Schweigen*), de carácter práctico y dialógico. El habla o discurso no tiene carácter teórico reflexivo (Escudero 2009).

Resumiendo, nos hemos introducido al concepto de *Dasein* mediante el esbozo de la que, según Heidegger, es la constitución ontológica de su «ahí».

¿Cómo se inscribe este análisis del *Dasein* y sus estructuras en el conjunto de *Ser y tiempo*? Lo abordaremos de la mano de Adrián Escudero, investigador y especialista de la obra heideggeriana. Se nos excusará el carácter muy esquemático de la exposición, la cual solo busca identificar los rasgos más generales que Heidegger identifica en el *Dasein*, a partir de seguir hasta sus últimas consecuencias su apertura originaria característica, es decir, queremos obtener el retrato que se nos dibuja del ser humano cuando se descubre, gracias a Heidegger, como siendo un ser estructuralmente abierto y temporal.

La constitución ontológica del «ahí» hace parte, pues, de la primera sección del libro en la que se lleva a cabo una hermenéutica de la cotidianidad⁸. La interpretación fenomenológica de la cotidianidad plantea el *estar-en-el-mundo* en general como la

8 Cf. Cuadro sinóptico de Escudero (2016), Volumen 2, p. 265. (N. del A.).

constitución fundamental del *Dasein*. Este *estar-en-el-mundo* se estructura en tres momentos: el mundo *circundante*, el mundo *compartido* y el *estar-en* en cuanto tal.

El mundo *circundante* está constituido, nos explica Escudero, por los utensilios y la espacialidad. Los utensilios conforman una totalidad pragmática caracterizada por la funcionalidad, la familiaridad, la circunspección, la remisión, la conformidad y la significatividad. A su vez la espacialidad es diferenciada en espacialidad de los utensilios y espacialidad del *Dasein*. La primera se caracteriza por la pertinencia, el lugar propio y la zona. La segunda por el des-alejamiento, la direccionalidad y el dar espacio.

El mundo *compartido*, *de otro lado*, se refiere a la coexistencia de otros y al mundo cotidiano. La coexistencia de otros plantea las relaciones humanas en términos de relación de cuidado o solicitud, relación sustitutivo-dominante y relación anticipativo-liberadora.

El *estar-en*, en cuanto tal, hace referencia a la constitución ontológica del «ahí», de la cual hemos hecho un esbozo, y a la cotidianidad media caracterizada por la habladuría, la curiosidad, la ambigüedad, la caída, la tentación, la tranquilidad, la alienación, el enredo y la distancia. Todos estos términos estructurales tienen significados técnicos en Heidegger. Los significados vulgares nos acercan un poco, sólo un poco, a su acepción auténtica.

El cuidado (*Sorge*) es el concepto relevante. Este concepto muestra las raíces ontológico-temporales del *Dasein*: el futuro, existenciariedad y anticiparse-a-sí; el pasado, facticidad y estando-ya-en-el-mundo; el presente, caída y en-medio-de-entes. La angustia (*Angst*) producida por la vida es la vivencia más propia del *Dasein*. Asumiéndola conquistará la autenticidad. Una autenticidad que no debe traducirse en términos éticos.

La segunda sección de *Ser y tiempo* trata la hermenéutica de sí que esquematizamos así⁹:

En la hermenéutica de sí, Heidegger pasa al análisis del *Dasein* y la temporalidad. El *Dasein* se muestra en su ser como muerte, conciencia y resolución, cuidado y temporalidad, cuidado y cotidianidad, historicidad y, temporalidad y tiempo vulgar. La comprensión de estos modos de ser se hace a través del develamiento de su estructura ontológica.

La muerte se comprende como imposibilidad de aprehender el ser-entero y como imposibilidad de experimentar la muerte de otros. Su estructura ontológica queda conformada por los siguientes caracteres: inminente, peculiar, irrebalsable e irrepetible. Todos ellos develan la muerte como modo de ser más propio del *Dasein*. Sin embargo, la muerte cotidiana los encubre huyendo de la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta, indeterminada e insuperable del *Dasein*.

No obstante, la llamada de la conciencia a sí mismo lleva al *Dasein* a la comprensión de la culpa, la inhospitabilidad y caída en el *uno*. Sólo mediante la resolución, el *Dasein* emprende un camino hacia el sí mismo más propio y auténtico. Entonces, ante muchas posibilidades de ser, escoge la más significativa y propia, arriesgándose a vivir con resolución, desechando por convicción todas las demás. Con ello emerge del uno cotidiano que lo masifica, atestiguando su existencia propia.

El cuidado devela su condición temporal en la resolución precursora y en la estructura de la temporalidad extática del *Dasein* que lo muestran en la encrucijada de la temporalización propia y de la temporalización impropia. En la temporalización propia el advenir indica anticipación, el haber-sido indica repetición y el presente indica instante. Por

9 Cf. Cuadro sinóptico de Escudero (2016), Vol. 2, p.269. (N. del A.).

el contrario, en la temporalización impropia, el futuro indica estar-a-la-espera, el pasado indica olvido y el presente indica presentificación. El *Dasein* lleva en sí mismo todas estas posibilidades. No importa cuál escoja. Siempre estará en la posibilidad de elevarse o caer.

El análisis de temporalidad y cotidianidad del *Dasein* devela sus formas de temporalización: la comprensión, la disposición afectiva, la caída, el discurso, la espacialidad y la cotidianidad.

De otro lado, aparecen la historicidad, la historicidad propia, el destino individual y el destino común, que se trenzan en la historicidad del *Dasein* con el saber histórico, la historiografía y el concepto vulgar de la historia. En esta caracterización subyace la idea de que el tiempo constituye al *Dasein* y no que el *Dasein* vive en el tiempo. Esto último define una historia cronológica que lo objetiva y lo sumerge en el uno.

Por último, el tiempo vulgar con relación a la temporalidad se caracteriza por la intratemporalidad, la databilidad, la significatividad, la tensión y la publicidad. Además, se distingue entre temporalidad del *Dasein* y temporaneidad del ser. El horizonte último para la comprensión del sentido del ser es el tiempo.

Con los anteriores esquemas de la hermenéutica de la cotidianidad y de la hermenéutica de sí pretendimos tener una visión general de la estructura ontológica del *Dasein*. Ello nos permite ahora ubicar el “terreno” de una discusión particular que es el eje de nuestra investigación y que se centra en los conceptos de *Dasein* y de *animalitas*.

En efecto, la visión ofrecida, si bien esquemática, nos permitirá trazar un contraste con la visión del ser humano que descansa, como dice el filósofo alemán, en la *animalitas* y no,

como la que él nos ofrece, en la existencia o *Dasein*. El itinerario que resta continúa por la reflexión de Heidegger sobre el trato con los *útiles* y el advenimiento de la *angustia*.

Comencemos a caminar. Heidegger (2016) dice:

La «esencia» del Dasein consiste en existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, «propiedades» que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término «Dasein» con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser. (pp. 63-64)

El concepto tradicional de esencia, *essentia*, es puesto en cuestión por el filósofo quien advierte que no puede aplicarse al *Dasein*. La esencia en sentido de la ontología tradicional expresa el *qué* de todos los entes, por lo que terminaría confundiendo el ser humano con todos los demás entes si se lo piensa a partir de la idea de esencia. Para Heidegger, la “esencia” del *Dasein* no habla del qué –objeto- sino del ser. Y el ser no es un objeto. Ésa es la tesis sin duda sobresaliente del tratado. El ser en cuanto tal no es el ser en cuanto ente. El segundo ha sido pensado en desmedro del primero por la metafísica. Así pues, del *Dasein* se predica, como el término lo indica, la existencia y no la esencia. Se distingue así de los entes que no tienen su mismo modo de ser.

Escudero (2009) nos dice al respecto:

En el contexto de *Ser y tiempo*, reserva el término *Existenz* para caracterizar el modo de ser propio del *Dasein*, indicar su carácter abierto y no el hecho de que es [...] En las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la existencia reaparece como el ser propio del *Dasein*, como la indicación formal de la posibilidad más propia del *Dasein*. (p.84)

En la *existencia* el ser se manifiesta. Esto quiere decir que el *Dasein* está en la apertura del ser, en la claridad del ser. Y en la medida que está allí, esto es, según la comprensión del ser que pertenece a su ser, tiene la posibilidad de apropiarse de sí y elegirse, condicionado sólo por su haber-sido, pero con todo, “señor” de su futuro. El *Dasein* tiene la

capacidad formidable de anticiparse, de vislumbrar el advenir y actuar conforme a su proyecto, asumiendo su pasado como repetición y viviendo el instante. Cabría preguntar, ¿en qué otros entes el ser se abre? Al parecer, sólo en los entes que tienen el mismo modo de ser del Dasein.

Pero, el Dasein podría no apropiarse de sí, estar-a-la-espera, olvidar su pasado y permanecer en medio-de-entes como un ente más presente. Ello resulta posible gracias al carácter de «ser-cada-vez-mío». Heidegger (2016) dice:

Ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal- se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces. (p.64)

Entonces, queda claro que el Dasein tiene la posibilidad de perderse o ganarse, de poder-ser según su elección. Lo que no puede elegir el Dasein es dejar de elegir: está determinado por el «ser-cada-vez-mío». Es importante resaltar el apartamiento de Heidegger respecto de las categorías “inferior” y “menos” de las consideraciones existenciales del Dasein. Con ello, elimina las implicaciones éticas que acarrearían lo “superior” y lo “más” en el ser. El existente, el Dasein, como manifestación del ser no es bueno ni malo, es lo que es con todas sus posibilidades. Los principios, verdades y valores éticos son propios de la metafísica tradicional que ha olvidado el ser. Heidegger no los discute ni los niega: la analítica existencial y el esclarecimiento del ser son tareas anteriores a la discusión sobre dios o dioses, lo “bueno” y lo “malo”.

Siguiendo el itinerario que nos hemos propuesto, consideraremos a continuación al Dasein en el mundo circundante (*Umwelt*), una de las formas en las que se despliega el mundo en el que el Dasein está *inmerso*. Porque el Dasein es un ente que *es-en-el-mundo*. No hay un sujeto que vive un mundo objetivo a manera de un ente presente entre otros entes. El Dasein, insistamos, no “es” un qué. Es un ente en cuyas manos está el poder-ser, es pura posibilidad de ser, es movimiento, recordando quizás a Heráclito.

Así, en el mundo circundante encontramos los utensilios conformando una totalidad pragmática cuya funcionalidad, familiaridad, circunspección, remisión, conformidad y significatividad son analizadas en el marco de una espacialidad diferenciada de los utensilios y del Dasein. Este asunto es tratado en los capítulos segundo y tercero de la primera sección de *Ser y tiempo*: “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein [...] la mundaneidad del mundo” (Heidegger, 2016, p.8)

Cabe resaltar aquí el concepto de útil, esclarecedor de lo llamado utensilio:

Los griegos tenían un término adecuado para las «cosas»: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πρᾶξις*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente «pragmático» de los *πράγματα* determinándolos «por lo pronto» como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [Zeug]. (Heidegger, 2016, p.90)

Subrayamos «... llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil ». El término comparecencia (*Begegnung*) nos indica que nuestras vivencias del mundo circundante se presentan ante un horizonte de significados articulados por el mundo en que vivimos, no ante una conciencia (Escudero, 2016).

Por otro lado, el término ocupación (*Besorgen*) nos indica un tipo de comportamiento o forma de estar en el mundo circundante. ¿Cómo es ese comportamiento? Heidegger (2016) nos lo aclara:

En virtud de su facticidad, el estar-en-el-mundo del Dasein ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Éstas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*], un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos deficientes... (p.78)

Fijémonos en una de éstas maneras de estar-en que tienen el modo de ser del ocuparse. Escojamos al azar una: emprender. ¿Qué tipo de entes comparecen en la ocupación ‘emprender’? Recordemos: estamos-en-el-mundo circundante, en el cual los entes que comparecen son intramundanos, es decir: “todos aquellos que no tienen la misma forma de ser del Dasein” (Escudero, 2016, p.180).

Bien, hagamos un ejercicio de aplicación de la comparecencia en la ocupación emprender. Ahora, escojamos al azar cinco entes intramundanos: una piedra, una planta, un carro, una mesa y un reloj. Evidentemente, se necesita un ser humano que emprenda. Y este ser humano está en un espacio determinado, imaginemos, en la entrada pavimentada ascendente a un pueblo cualquiera de Cundinamarca. Mira a su izquierda y observa parqueado un Chevrolet 1980 en buen estado y, un poco más adelante, un reloj botado en el césped. Dentro del carro hay una mesa pequeña de madera. A manera de cuña, hay una piedra relativamente grande que tranca la rueda posterior derecha del automóvil y completa el cuadro una matera con una hermosa planta de flores rojas, amarrada cuidadosamente en el portaequipajes, instalado en el techo del carro. Se trata de un conjunto de útiles visto por

un empresario cineasta que observa la escena sin ser visto. El transeúnte es un caminante aventurero que por primera vez cruza por este lugar.

La totalidad de útiles conforman una totalidad pragmática para el cineasta: su carro modelo 80 necesita una revisión de frenos y de la caja de cambios. Se dirige hacia el pueblo nativo de sus padres a quienes lleva una mesita que le hace falta a su progenitor y una matera de obsequio para su progenitora. El cineasta es un hombre creativo, estudioso del comportamiento humano que ha colocado su reloj en el césped, esperando atentamente el paso de alguien. Se suele inspirar en imágenes vivas, en actitudes insólitas y fortuitas. Además, es un hombre puntual y perfeccionista en extremo que lo hace vulnerable a las equivocaciones propias del ser humano.

El aventurero pasa y sólo ve el reloj en el césped. Lo ve en otra totalidad pragmática. Es un hombre excéntrico que se guía por la posición del sol y sin embargo aprecia el reloj como una curiosidad que se propone guardar en su costal. Lleva consigo unas revistas viejas, unos periódicos, un lazo, unos zapatos verdes y una cobija marrón admirablemente limpia. Es también un empresario especializado en la aventura. Sin embargo, el dinero no hace parte de su totalidad pragmática.

Veamos en esta historia, cómo entendemos aquí el elemento estructural familiaridad. Desde el punto de vista de la morfología, el término familiaridad pertenece a la familia léxica de familia. ¿Qué nos puede significar familia en el contexto filosófico en el que discutimos? Nexos de consanguinidad, legalidad, proyecto de vida, paternidad, maternidad, convivencia, etc. Todo un mundo de significaciones, una filigrana que remite a las vivencias de nuestros dos personajes. Vivencias relativas a la confianza, al

conocimiento, a sus modos de ser y actuar circunscritas al ámbito familiaridad. Una simple piedra tiene la posibilidad de ser familiar o no según la circunstancia. En forma tácita, el tiempo conforma la escena. Las vivencias de la niñez y de la adolescencia de los personajes también están presentes.

Resumamos: emprender es un modo de estar-en que tiene el modo de ser del ocuparse (*Besorgen*). Nuestros personajes están inmersos en sendas empresas: la aventura presente y la película en ciernes. Esas empresas corresponden a un emprender y determinan totalidades pragmáticas en las cuales no hay meras cosas sino útiles que comparecen en el ocuparse y les son familiares. Cualquiera de los útiles remite a las vivencias y al tiempo. De esta manera, la totalidad de sus vidas está, por así decirlo, en juego. Ambos se cuidan en sus empresas.

La siguiente cita parece respaldar nuestra interpretación del ocuparse que envuelve la historia del aventurero y el cineasta. En *Ser y tiempo* se lee:

En cambio, el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un existencial. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el «en» originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; «in» [en alemán] procede de innan-, residir, habitare, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de colo, en el sentido de hábito y diligo. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. (Heidegger, 2016, p.75)

Continuemos, por ahora, el viaje a través de *Ser y tiempo* que nos hemos propuesto. ¿Cómo es la espacialidad en el mundo circundante? Es menester diferenciar la espacialidad de los utensilios y la espacialidad propia del Dasein. En la primera, tiene sentido hablar de

pertinencia, lugar, propio y zona; en la segunda, el des-alejamiento, la direccionalidad y el dar espacio la muestran, la develan (Escudero, 2016).

Nos preguntamos por el espacio. Heidegger discute el concepto cartesiano de espacio en el párrafo § 21 *Ser y tiempo*: “Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del «mundo»” (Heidegger, 2016, p. 116). Por lo pronto, retomemos la escena del aventurero y el cineasta.

La piedra que el cineasta ha puesto en un lugar determinado a manera de cuña, esto es, detrás de la llanta posterior derecha del Chevrolet, puede ser ubicada mediante una abstracción propia de la ciencia física en un sistema tridimensional de coordenadas cartesianas (x, y, z) , asumiendo que la piedra ocupa un punto donde se halla su centro de masa. En el sistema, podríamos ubicar también al cineasta escondido y, además, trazar la trayectoria del aventurero y describirla matemáticamente mediante una función vectorial. Sin embargo, en la fenomenología hermenéutica no se habla en este sentido de lugar.

El lugar propio de la piedra, en la espacialidad de los utensilios, se refiere al mostrarse la piedra como útil en relación con otros útiles, en una totalidad pragmática determinada. El lugar propio es el encuentro entre dos útiles. Contesta a las preguntas, ¿en qué consiste dicho encuentro?, ¿cómo se encuentran? y ¿por qué se encuentran?

Por otro lado, el carácter de pertinencia en la espacialidad de los utensilios nos está indicando la necesidad del útil en la totalidad pragmática, en la escena que transcurre. Si la piedra no está en su lugar, el auto se rueda y la escena es otra. Además, el transcurrir hace ver el tiempo como constituyente fundamental de la escena.

Finalmente, la zona nos señala la utilidad parcial o total en una totalidad pragmática. Nos muestra pequeñas historias dentro de la historia integral escénica. Las vivencias del cineasta hasta la fecha de su experiencia harán posible esta diferencia: las vivencias en función de la piedra y otras vivencias en función del carro.

Hace parte fundamental de la discusión hermenéutica que Heidegger sostiene con la ontología de Descartes la puesta en cuestión de la *extensio* como fundamento del «mundo» y, con ello, de la espacialidad:

La concepción de la *extensio* como determinación fundamental del «mundo» tiene cierta justificación fenoménica, pero ni la espacialidad del mundo, ni la espacialidad primeramente descubierta en el ente que comparece en el mundo circundante, ni mucho menos la espacialidad del propio Dasein, pueden comprenderse ontológicamente recurriendo a ella. (Heidegger, 2016, p.122)

La insuficiencia de la concepción de la *extensio* se hace patente al mostrarla inscrita en la ontología tradicional (Descartes, Kant), dependiente del concepto sustancia y de la interpretación de la realidad a partir de un sujeto que observa el mundo como objeto. Lo plausible de la ontología tradicional, es su repercusión en el desarrollo de las ciencias matemática, física y natural. Por ejemplo, los aportes de Newton en la física muestran las bondades del espacio y el tiempo concebidos como absolutos. Incluso, la fenomenología reflexiva husserliana, no obstante su crítica a las ciencias positivas por haber descuidado la vida y la cultura, plantea una conciencia trascendental y asume una “actitud teórica y reflexiva que analiza objetivamente las vivencias de la conciencia sin dar cuenta del carácter fáctico, histórico y temporal de la vida misma” (Escudero, 2016, p.140), inspiradas en el modelo de las ciencias positivas.

Pasemos ahora a la espacialidad del Dasein. “La espacialidad del Dasein tiene más bien el carácter de una actividad que se despliega como des-alejamiento y direccionalidad” (Escudero, 2016, p.218). No se trata, obviamente, del espacio tridimensional. No está fundada en las kantianas formas apriori de la sensibilidad, puesto que no estamos hablando de un sujeto distanciado del mundo que pretende conocer como objeto. El Dasein se muestra «dando espacio». Dice Escudero (2016):

El mundo circundante puede comparecer de manera espacial solo porque el espacio y la espacialidad son momentos estructurales del Dasein. Como señala Heidegger, des-alejamiento y direccionalidad son los dos modos de ser como el Dasein es espacial (SuZ: 147/SyT: 135). Esto significa que el Dasein mismo es el que «da o abre espacio» (*Raumgeben*) a los entes intramundanos. (p.221)

Ahora, ¿qué entiende el maestro de Meßkirch por «dar o abrir espacio»? Heidegger (2016) lo llama «ordenación espaciante» (*Einräumen*) mostrándolo así: “es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad. Esta ordenación espaciante, en cuanto previa donación descubridora de una posible totalidad de lugares propios respectivamente determinada, posibilita la correspondiente orientación fáctica” (p.131). Lo «a la mano» queda en libertad cuando la obra, como proyecto, determina la acción. La acción engendra su propia visión práctica, no teórica ni contemplativa pero sí *ocupada*.

En términos de apertura del tiempo decimos: la condición ontológica del Dasein de «proyecto arrojado» (*geworfener Entwurf*) que actúa en el *instante* presente le permite abrir espacio a los entes intramundanos. Pero, no nos equivoquemos. Heidegger (2016) advierte: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*” (p.132).

Entonces, volviendo a nuestro ejemplo, el cineasta «abre espacio» a una piedra, una planta, un carro, una mesa y un reloj según sus determinantes proyecto de cineasta y haber-

sido heredado o modificado, en un presente creativo donde el *instante* tiene un significado ontológico de propiedad. Igualmente, el caminante «abre espacio» a una piedra, una planta, un carro, una mesa y un reloj según su proyecto y su haber-sido, en el creativo *instante* presente. Claro está, el proyecto del caminante puede ser un “no proyecto” dada su excentricidad.

Con respecto al des-alejamiento, Heidegger (2016) dice:

... la desalejación debe ser entendida como un existencial. Sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el Dasein en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo «lejanías» y distancias respecto de otro ente [...] El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía. (p.126)

En la escena del aventurero y el cineasta, el reloj que el caminante se encuentra tirado en el césped es cercano a él, aún antes de haberlo encontrado. Su curiosidad previa por cosas brillantes, útiles en la medida que satisfacen su curiosidad, hacen cercano el reloj que 15 minutos antes de ser recogido ya estaba en estado de des-alejamiento para el excéntrico caminante. En general, anda tranquilo y seguro de sí pues la gente le parece sonreír. Sin embargo, en no pocas ocasiones, la angustia lo inunda. Hay “cosas” que siente no haber resuelto.

Con respecto a la direccionalidad leemos: “Todo acercamiento a algo toma previamente una determinación en una zona determinada. Toda ocupación está orientada hacia algún sitio” (Escudero, 2016, p.219). El quehacer del cineasta está en función de la producción de una película. Aún, antes de convertirse en cineasta este artista se complacía en contar historias de personajes extraordinarios, valiéndose de descripciones detalladísimas de bellas imágenes vivas. Paradójicamente, no obstante, él sabe que sus cuentos muchas veces

ocultan y evaden una angustia terrible que se siente incapaz de enfrentar. Efectivamente, el cineasta no ha resuelto asuntos muy importantes.

La etapa siguiente del itinerario que nos hemos propuesto es: la angustia (*Angst*). Caminemos pues, partiendo de la posible *alienación* del Dasein en el uno...¹⁰ Una vez tranquilizado el Dasein, en el calor de la comprensión de la totalidad del uno, “se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser” (Heidegger, 2016, p.196). La alienación (*Entfremdung*), uno de los modos de ser de la cotidianidad media nos indica ese estado de sopor del Dasein que olvidó sus posibilidades propias. Anda perdido en las exigencias del uno, no tiene tiempo para sí, es un autómatas al servicio de las posibilidades de otros Dasein. Sólo la vida con sus contundentes golpes puede sacar del sopor al Dasein. La vida le reclama constantemente a Dasein en su «cadente estar-en-el-mundo», dormido en la cotidianidad del uno, la asunción de su condición temporal y ontológica.

Demos ejemplos: una guerra, una peste, una hambruna, un cataclismo, un descubrimiento, una conquista o, más importante que todo lo anterior, el encuentro consigo mismo en la angustia (*Angst*). Todos ellos reclaman al Dasein la práctica o ejercicio de su propia posibilidad, de su propio poder-ser. El desocultar de éste se da, en cada caso, en la existencia individual que está-en-el-mundo. Pero, este develamiento implica resolverse. El Dasein se enfrenta a sí mismo: su ser le pide resolverse por alguna de sus posibilidades.

En el cuidado se hacen patentes las posibilidades del Dasein: propiedad e impropiiedad. No es asunto de bueno y malo, de mejor y peor, de superior e inferior. La comprensión del ser no tiene connotaciones éticas.

¹⁰ Nos referimos sólo a la alienación pero recordemos que en la cotidianidad media actúan las habladurías, la curiosidad, la ambigüedad, la caída, la tentación, la tranquilidad, el enredo y la distancia. (N. del A.).

Viene a continuación un concepto clave¹¹ en la comprensión de “la totalidad originaria del todo estructural del Dasein” (Heidegger, 2016, p.199), esto es, del estar-en-el-mundo: *el cuidado (die Sorge)*. Para ello el maestro de Meßkirch hace una serie de consideraciones del estar-en-el-mundo.

El estar-en-el-mundo es un todo que cubre una amplísima variedad de estructuras ontológicas del Dasein. Ellas se muestran en gran número de fenómenos, al igual que su modo de ser cotidiano. Esta complejidad fenoménica dificulta la comprensión simple del todo. Es preciso encontrar una estructura fundamental del Dasein que nos permita apreciarlo unitariamente. Habrá que descubrir un fenómeno “originariamente unitario” (Heidegger, 2016, p.200) que de sentido a la diversidad estructural.

Este llamado a la unidad exige precisar la denominada *cotidianidad media* del Dasein. Consiste en una forma de vida bosquejada por la opinión pública y el uno-mismo. En ella el Dasein es nadie: se ocupa de los útiles del mundo subyugándose a ellos y, además, en su trato con los demás, ha caído en el servilismo. Sin embargo, es importante aclarar, no se trata de una caída que fija al Dasein en una naturaleza determinada, sino de un «movimiento de caída» que preserva, de alguna manera, su poder-ser, sus posibilidades, en tanto existente.

La unidad se ha de alcanzar en el plano ontológico. La unidad entendida como ensamblaje de estructuras desvirtúa la existencia. Es necesario llegar al ser del Dasein de tal manera que se muestren todas sus estructuras ontológicas en cooriginariedad constituyente. Así, Heidegger (2016) dice:

11 Cf. *SyT*, Capítulo VI, §§ 39-44.

A la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad. ¿Habrá en el Dasein alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente? (p.200)

Sí la hay. La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como un modo de ser de la aperturidad del Dasein señala las posibilidades de ser del Dasein que surgen de su pasividad y receptividad como ser afectado desde siempre por el mundo en que se encuentra. Dentro de ellas sobresale la angustia¹² por su poder simplificador y a la vez totalizador que presenta al Dasein de tal manera que podamos captar la totalidad originaria de su ser. Es, precisamente, el cuidado, esta manera de mostrarse el ser del Dasein.

Heidegger diferencia el fenómeno existencial del cuidado de los fenómenos de la “voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso” (Heidegger, 2016, p.201) que son derivados suyos, en cuanto son su fundamento. El ‘sí mismo’ ha sido interpretado desde la antigüedad como cuidado. Esto es un hecho tanto en la ontología tradicional como en los saberes ónticos. Como Heidegger parte de un fenómeno no enteramente ontológico, al que se refiere la fábula de la cura, ve la necesidad de mostrar los fundamentos ónticos de su construcción ontológica y, expresamente, advierte su carácter de no invención. Entonces, se propone una “confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein” (Heidegger, 2016, p.214)

La anterior confirmación está en el marco de una clara diferenciación entre lo óntico y lo ontológico. Heidegger determina el concepto de realidad mucho más que la ontología tradicional, al considerar los fenómenos del «estar a la mano» y el «estar ahí» en relación con el cuidado y la mundaneidad. Además, en la diferenciación entre ente y ser, Heidegger (2016) afirma:

¹² Cf. *SyT*, § 40.

... el ente es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. (p.202)

A continuación, somete a examen el fenómeno de la *angustia*. ¿Por qué más importante? Es a través de ésta disposición afectiva que el Dasein se encuentra consigo mismo. Se aparta tanto del mundo cadente de la ocupación como del mundo público del uno, al descubrir su insignificancia existencial. La desazón le conduce al aislamiento y desde allí descubre sus posibilidades más propias de pertenecer a sí mismo en su constituyente estar-en-el-mundo.

Aunque poco frecuente, y esto se refiere a la cotidianidad en que está inmerso, la angustia se diferencia claramente del miedo. El miedo está siempre supeditado a los mandatos de lo público y remite a un ‘algo’ de lo cual se teme. El Dasein como ente existente tiene la posibilidad de perderse en el miedo por ‘algo’. La angustia, por el contrario, se angustia de ‘nada’. La disposición de la angustia va más allá de los entes y alcanza el ser. La ‘nada’ de que se angustia la angustia se muestra, precisamente, como el Dasein vuelto hacia sus posibilidades de poder-ser propias.

En la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) de su existencia, preso del miedo, el Dasein huye de sí mismo, volviéndose la espalda, sumergiéndose en la tranquilidad, la comodidad y la alienación del uno. Allí, siendo nadie, se siente aliviado del peso de su existencia. Sin embargo, no es la huida del Dasein la que le inquieta. Por el contrario, es el darse la espalda a sí mismo la que, finalmente, no puede esconder a sus ojos. El darse la espalda, continuamente, le está llamando en la forma de «no-estar-en-casa». Dice Heidegger (2016): “El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al

revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*” (p.208).

En definitiva, la angustia es una disposición afectiva privilegiada con respecto a otras por el hecho de aislar al Dasein y sacarlo de su caída, revelándole claramente las posibilidades más propias de su ser, esto es, la propiedad y la impropiidad. Recordemos que el examen de la angustia se ha emprendido en el marco de una investigación que apunta a “captar ontológicamente la totalidad del todo estructural del Dasein” (Heidegger, 2016, p.209).

Con ese propósito, Heidegger (2016) llega a la conclusión siguiente:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [Sorge], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial [...] Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado... (pp. 210-211)

En conclusión, Heidegger afirma el ser del Dasein como *cuidado* mostrándolo, en cada uno de los momentos constitutivos del estar-en-el-mundo, en disposiciones existenciales traducidas en “un cierto mirar hacia adelante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra”¹³ (Heidegger, 2016, p.479)

El cuidado no debe reducirse a tendencias del Dasein tales como la voluntad, el deseo, el impulso o la inclinación. Éstas se fundan en el cuidado (Heidegger, 2016).

¿Cómo entendemos ese «cierto mirar hacia adelante»? Es un prever el ser sí-mismo propio por venir y atender su irresistible llamado, no obstante la carga enorme que conlleva y los riesgos que comporta. En cuanto propio, ese advenir se muestra desde ya como estar-

¹³ Es nota del traductor de Ser y tiempo, Dr. Jorge Eduardo Rivera C., quien permaneció en estrecha relación con Martin Heidegger por muchos años.

en-casa, disfrutando de su belleza¹⁴, su bondad¹⁵ y su verdad¹⁶. Ese estar-en-casa debe ser creado por el Dasein atendiendo a su destino.

¿Cómo entendemos ese «atenerse a la situación en que ya se está»? En su condición de arrojado, el Dasein cuenta desde siempre con un patrimonio cultural heredado que le va en su ser y, por tanto, no puede deshacerse de él. Representa una carga muy pesada pero a la vez llevadera. El Dasein se encuentra consigo mismo como siendo de una manera determinada: bella en un sentido y horrible en otro, buena en un sentido y mala en otro, verdadera en un sentido y falsa en otro y, por decirlo así, se ve impelido a soportarse a sí mismo. En su condición de arrojado el Dasein es pasivo, receptivo, necesitado y fáctico (Escudero, 2016) en el sentido de existir “ya antes de tomar conciencia de sí” (Escudero, 2009, p.106). La condición de arrojado remite a la dimensión pasado.

¿Cómo entendemos un «habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra»? Entendemos que el Dasein está ocupado con los entes que no tienen su misma forma de ser, en el mundo circundante, y está solícito con los entes que tienen su misma forma de ser, en el mundo compartido. Pero, tanto su ocupación como su solicitud están regidas por la caída y remiten a la dimensión presente. El Dasein se encuentra preso por el uno: la confrontación con los demás Dasein, el dominio anónimo de éstos, el establecimiento de reglas de buena conducta y las normas impuestas por la opinión pública, las costumbres generalizadas, la descarga de la responsabilidad en los demás y la

14 Es decir, de la armonía de significados del estar-en-el-mundo captada inmediata y ateoréticamente por el DaseinDasein (N. del A.).

15 Es decir, lo auténtico para el DaseinDasein (N. del A.).

16 Es decir, el ser que está como proyecto en manos del DaseinDasein (N. del A.).

regulación de la interpretación del mundo (Escudero, 2016). Sin embargo, éste momento del cuidado en que el Dasein está forzado en el sentido de la impropiedad por el movimiento de caída, no concurre sólo. Los tres momentos del cuidado, esto es, presente, pasado y futuro, están desde siempre haciéndose cargo del Dasein.

El recorrido anterior por las distintas aristas que configuran la reflexión de Heidegger sobre el Dasein nos permite entender por qué la visión que él nos ofrece sobre el ser humano como *ex -istente* rompe claramente con la visión moderna basada en la idea de *sujeto*. Este último es, en efecto, un ente, no un existente. Se define en cuanto sujeto como ente dotado de una esencia, al igual que todos los demás entes. Esta reside en su capacidad mental o racional, la cual le lleva a descubrirse a sí mismo mediante un ejercicio introspectivo por el cual se separa de todo cuanto le rodea, que es relegado al campo objetual. Como si le fuera extraño, el objeto se revela opuesto al sujeto, enfrentado a su conciencia, la cual queda con la tarea de salir de sí para reencontrarse con el mundo. El ser humano entendido como sujeto es, pues, un ente que ha olvidado su apertura originaria, su comprensión inmediata de lo que es, y en la que ya desde siempre se encuentra. Pensarnos como sujetos es no prestar la atención debida al modo en el que, como humanos, nos relacionamos con lo que encontramos en el día a día, encuentro que no transcurre teóricamente, en primer lugar, sino comprensivamente, es decir, en un hacer significativo.

El sujeto moderno es, pues, un ente que ha pasado desapercibida su apertura originaria, su condición de arrojado y de temporalmente determinado, en fin, su facticidad. La filosofía de Heidegger llama así a redibujar por completo los contornos de lo que somos como humanos, anteponiendo el carácter *ex -istente* al de la conciencia subjetiva y racional.

1.2. Heidegger contra el humanismo: el ser humano más allá del *animale rationale*

Preguntar por el hombre es preguntar por el ser (Heidegger, 2013). Ser y hombre están implicados en el pensar. Así, el pensar muestra su preocupación por el hombre atribuyéndole una dignidad suprema derivada de su unión indisoluble con el ser. De ahí que el interés del filósofo se dirija a cómo se ha entendido el ser humano en la filosofía. Y, concretamente, aborda los humanismos en la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger (2013):

El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῷον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no sólo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en Ser y tiempo. (p.29)

Es importante resaltar que Heidegger no considera falsa esta determinación esencial del ser humano. En sentido tradicional, metafísico, no hay error en ella, hay concordancia con un objeto. Pero, en sentido fenomenológico, sí hay falsedad en ella en cuanto encubre u oculta su origen esencial (Escudero, 2016).

Los conceptos de verdad y falsedad de la *ontología fundamental* de Heidegger son criterios que nos ayudan a identificar las manifestaciones del ser, al aclararnos su sentido. Si el ser humano es un animal racional, estamos hablando de que el género al que pertenece

el ser humano es la categoría ‘animal’ y su diferencia específica es la categoría ‘racional’.

Pero, ¿de qué naturaleza son el género y la diferencia específica? Hay varias interpretaciones de la naturaleza de las categorías. Ferrater Mora (2004) escribe:

1) Las categorías son equivalentes a partes de la oración [...] ¹⁷. 2) Las categorías designan expresiones o términos sin enlace [...] ¹⁸. 3) Las categorías designan posibles grupos de respuestas a ciertos *tipos de preguntas* [...] ¹⁹ las categorías no solamente expresan grupos de predicados, sino también grupos de sujetos. 4) Las categorías expresan *flexiones o casos* del ser y pueden, por consiguiente, ser definidas como *géneros supremos de las cosas* [...]. 5) Aristóteles [...] sin llegar a la concepción puramente ontológica que caracteriza la doctrina platónica de los géneros del ser, advirtió la necesidad de articular éste por lo pronto en los *modos* como el ser *se dice* y luego en las formas como el ser aparece. De ahí su estudio de las divisiones del ser como tal [...] y el ser por accidente. (pp. 502-503)

De las cinco interpretaciones de la naturaleza de las categorías que recoge Ferrater Mora, las dos últimas se refieren al ser. Sin embargo, investigan el ser del ente y no el ser como tal, lo cual podemos verificar en las afirmaciones que hace el filósofo alemán en su obra *Ser y tiempo* a propósito de los prejuicios de la ontología antigua. Heidegger (2016) escribe: “Estos prejuicios son tres: 1. El «ser» es el concepto «más universal» [...] 2. El concepto de «ser» es indefinible [...] 3. El «ser» es un concepto evidente por sí mismo” (pp. 24-25). Llega a la conclusión de que, además de faltar la respuesta a la pregunta por el ser, la pregunta misma no es clara y no tiene dirección. Entonces, como necesidad, dado el dramático olvido del ser en la historia de la filosofía, se propone elaborar la pregunta que lo comprometerá en la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre. La concepción del ser humano como «animal rationale», al objetivar al hombre, angosta la mirada de quien lo capta significativamente e impide la formulación de la pregunta por el origen, resultando todo claro desde la perspectiva tradicional.

17 Interpretación gramatical

18 Interpretación semántica

19 Ídem

Con respecto a la elaboración de la pregunta por el ser, escribe Heidegger (2016):

Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta –por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. (p.28)

En definitiva, la necesidad de elaborar la pregunta por el ser lo conduce a preparar el análisis fundamental del *Dasein* y a relacionar *Dasein* y temporeidad, es decir, lo lleva a escribir *Ser y tiempo* (Heidegger, 2016).

La obra comienza con una cita del *Sofista* de Platón en la que el Extranjero de Elea, hablando con Teeteto, le pide a éste explicación de la expresión ‘ente’ ya que él se encuentra en aporía en su comprensión (Heidegger, 2016). Se aprecia que el filósofo alemán se ha identificado con la problemática expuesta por Platón. Sabe que en el origen del filosofar la pregunta por el ser mantiene en una actitud de investigación a pensadores como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles. Heidegger ve en ellos el afán genuino de aclarar el ser.

Pero, poco a poco, el pensar se desvirtúa porque el hombre encuentra seguridades en las respuestas. Seguridades de dominio sobre lo *ente*: naturaleza –incluido el hombre-, historia, mundo y fundamento del mundo. Todo se torna claro: la ciencia, con su exactitud teórico-técnica puede comprender y controlar a ese *ente* que es el «animal rationale». Ipso facto, *el deber ser* queda establecido a partir de los dictámenes racionales de la ciencia que coinciden con la opinión pública y los intereses de los poderosos. Mientras tanto, la pregunta por el ser ha caído en el olvido.

El pensar se aleja del ser y por lo tanto cesa el compromiso del hombre con lo que Heidegger denomina “la verdad del ser”, manifestándose ello en su historia y en su destino.

El pensar se ha convertido en un pensar calculante. El biologismo, la dictadura de la ciencia en la determinación de la esencia del hombre desde la *animalitas*, hace de la historia un ente lineal, cronológico, que narra sucesos que ya pasaron y calcula los hechos futuros en función de la utilidad, la productividad y el poder. Ya se sabe de antemano qué va a pasar. Y si no pasa del modo previsto, la fuerza de la violencia impone lo que debería haber pasado.

Desde la perspectiva heideggeriana se habla de la historia de la verdad del ser y, por ende, de la historia del ser, que “nunca es ya pasado sino que está siempre por venir. La historia del ser sostiene y determina toda condición y situación humana” (Heidegger, 2013, p.17). No es la razón del animal humano la que decide y marca un derrotero a seguir, observando las normas que señala el «derecho», la «ética», la «lógica» o, incluso, la «física». Desde la perspectiva descubierta por Heidegger, el ser determina un destino al hombre. De ahí que sea necesario escuchar al ser. Pero, ¿cómo? Heidegger (2013) responde:

El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. (p. 19-20)

Se escucha al ser, pensando. Es pertinente, ahora, aludir al hecho siguiente sin entrar en su exposición: desde 1936, y según nota del mismo filósofo alemán, «Ereignis» es la palabra conductora de su pensar (Heidegger, 2013). «Ereignis», es decir, acontecimiento propio del ser. Aquí se da el giro (*Kehre*) heideggeriano. Al parecer, sin cambiar de perspectiva en su filosofar, pasa de la investigación del sentido del ser a la investigación de la historia del ser. Al respecto, conviene tener en cuenta las palabras del filósofo y praxeólogo González (2004): “el ser es algo ulterior al *Ereignis*” (párr.2).

Escuchar al ser, pensando. “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser” (Heidegger, 2013, p.24). Es una exigencia del ser que tiene como casa el lenguaje y cuyos guardianes son los pensadores esenciales y los poetas. Y, tras la exigencia, viene el compromiso. Los guardianes de la verdad del ser, en su decir, manifiestan la verdad del ser que para ser comprendida debe seguirse con el pensar y repensarse, comprometidamente. En palabras de Heidegger (2013):

El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre. Por eso, los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales. Naturalmente, sólo se las dicen al que se compromete a seguirles con el pensar y a repensarlos. (p.93)

La interpelación del ser al hombre implica un *destino*. Destino que no labra ni decide el yo individual. Digámoslo de esta manera: escuchando al ser consigo la verdad del ser. Y, el decir de la verdad del ser, a la vez decir de mi esencia, me traza un destino.

Consideremos ahora el tema del destino implícito en la concepción del ser como «animal rationale» bajo la mirada de Heidegger. Todo humanismo con raíces griegas entiende al hombre como «animal rationale» (Heidegger, 2013). ¿Cómo se entiende el destino en el humanismo?

Por ejemplo, en el humanismo romano, ¿cómo es entendido el destino? El humanismo romano está imbuido de filosofía helénica: estoicos, platónicos, epicúreos, eclécticos. El filósofo de Meßkirch habla concretamente del humanismo nacido durante la República romana (509 a. C. a 27 a. C). Se trata del problema de la libertad en el período que va desde el fin de la Monarquía hasta el inicio del Imperio. Es el tiempo en el que la figura de Marco Tulio Cicerón sobresale como paradigma del hombre republicano.

Catalogado como ecléctico, Cicerón (citado por Mondolfo, 1959) piensa que no hay que buscar una causa exterior al movimiento voluntario del alma, pues el movimiento voluntario mismo contiene en sí tal naturaleza que está en nuestro poder y nos obedece, y esto no sin causa, ya que la misma naturaleza (nuestra) es su causa (Del destino, 24-25).

Entonces, según Cicerón, estamos dotados de un alma cuya voluntad determina nuestro destino. El movimiento voluntario del alma es una consecuencia, efecto, de la naturaleza nuestra que funge como causa. Nos encontramos, entonces, con el esquema del pensamiento metafísico aristotélico «causa-efecto» que, junto al concepto de «naturaleza», da por evidente el concepto de ser, y representa uno de los prejuicios de la ontología antigua a los que Heidegger se refiere puntualmente en *Ser y tiempo*.

La perspectiva del filósofo alemán es *antimoderna*. Por ello, su filosofía cuestiona los postulados que comprenden la realidad a partir del sujeto que piensa en términos de sustancia (οὐσία), alma y dios. Heidegger propone comprender la realidad a partir del ser. Él afirma: “lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista»” (Heidegger, 2013, p.28) y “El primer humanismo... y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale” (Heidegger, 2013, p.29).

Ahora bien, si se entiende al hombre dentro del ámbito esencial de la *animalitas*, por más que le concedamos una diferencia específica que lo sitúe en otro nivel -como sujeto, persona o espíritu- se piensa, en principio, en el homo animalis. Esta es una consideración

bien menguada del hombre correspondiente a una metafísica que ha desvirtuado el pensar (Heidegger, 2013).

En la *Carta sobre el Humanismo* (escrita en 1946 a Jean Beaufret) aclara el significado de *existencia* que no tiene nada que ver con la relación tradicional metafísica *essentia-existentia*, potencia y acto: “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre” (Heidegger, 2013, p. 31). En la *Carta* recuerda en qué consiste la «esencia» del Dasein, esto es, su *existencia*²⁰. Bajo esta mirada, las ciencias en general, incluidas la historia y la filosofía entendidas como ciencias, en cuanto comportamientos del hombre, tienen el *modo de ser* de este ente (*Dasein*) (Heidegger, 2016).

Así también, la «*animalitas*» del animal *rationale* debe ser asumida desde la perspectiva heideggeriana como fundada en la esencia del hombre, esto es, en su ex-sistencia. Se trataría de comprender al ser humano a partir de una «*humanitas*» original –en el marco de un “humanismo” heideggeriano desligado de la tradición y abierto al ser- y, con ello, se comprendería al ser humano sin pensarlo a partir de la *vida* como hecho biológico. Mejor dicho, el Dasein es la *vida misma* que autocomprende, pero vida entendida aquí como existencia humana que se despliega en el mundo de sentido en el cual se halla proyectado:., “... La vida misma tiene una comprensión de su ser que la fenomenología hermenéutica debe explicitar conceptualmente...” (Escudero, 2009, p.124)

Por lo que se advierte, no se refiere Heidegger a la vida tal como es definida en el plano de la ciencia, donde es descripta mediante categorías como vegetal y/o animal. Su

²⁰ Cf. (Heidegger, 2016, pp. 63-64)

fenomenología hermenéutica habla de la *vida* en un sentido existencial que no admite reduccionismos a lo puramente biológico.

La filosofía, hablamos de la metafísica, logró desvirtuarse como filosofía, al dejarse modelar por la filosofía natural, en donde las clasificaciones permiten encontrar diferencias y semejanzas entre los seres de la naturaleza, que llevan a generalizaciones, hipótesis, leyes y teorías.

La filosofía, desde Aristóteles (S. IV a. C.), al determinar al hombre como *animal racional* está hablando de la esencia humana: efectivamente, las evidencias muestran que es un ente que nace, crece, se reproduce y muere como todos los animales. De otra parte, la evidencias también muestran que ese animal razona: calcula, proyecta, organiza. Se trata de un ente natural, animado y viviente. El hombre es un viviente que razona. Recordemos el conocido árbol de Porfirio (S. III d. C.) y constataremos cómo va evolucionando el concepto de sustancia aristotélico en el sentido de las hoy llamadas ciencias naturales.

Esta definición del ser humano empieza a considerarse verdad. Transcurre el tiempo y se habla de la adecuación del concepto y la cosa, "adaequatio rei et intellectus". Y, la costumbre y la tradición se imponen. La definición resultó finalmente útil, a pesar de Aristóteles mismo, para quien el ejercicio filosófico era desinteresado.

Sin embargo, preguntemos qué podría asombrar a Aristóteles, ¿Qué asombraba al filósofo de la analogía del ser y de la definición? Podemos estar seguros de su extraordinario asombro por el origen del Todo, Aristóteles (1994):

"Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de

mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo". (Metafísica, 982 12-17)

El asombro ante el origen del Todo, supone el asombro ante el tiempo en general y ante el tiempo en los seres vivos, El tiempo de la vida, de los animales, asombraba al Estagirita. Y es el asombro el que lleva a la pregunta por el fundamento del Todo y de sus partes. Lo que queremos mostrar aquí es que, no obstante las respuestas particulares que dió en su momento el filósofo, v. gr. el hombre es el *animal racional*, late en el fondo el preguntar por el fundamento del Todo, genuina actitud filosófica, desprendida de cualquier respuesta. Así, podemos hablar de una preeminencia de la pregunta sobre la respuesta en Aristóteles, vislumbrada en la frase «sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia» en la anterior cita.

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO COMO MEDITACIÓN

El tema del pensar es tratado por el filósofo alemán en buena parte de su obra. En *Serenidad*²¹ concretamente, lo desarrolla y sintetiza, contrastando pensar meditativo y pensar calculante. Allí consigna la alocución que hizo con ocasión de la celebración de los 175 años del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer, en su tierra natal Meßkirch. Heidegger fue nombrado para decir unas palabras en dicha conmemoración.

Su primera palabra es de agradecimiento con su ciudad por todo lo que ha recibido. Resalta la obra del compositor y al mismo tiempo enaltece su figura, Heidegger (2009): “En estos sonidos está presente el artista mismo” (p.16). Podemos observar en estas palabras la condición ontológica del Dasein de *estar-en-el-mundo*: no hay artista sin obra, ni obra sin artista. No existe un sujeto que hace una composición musical, un juego de sonidos que finalmente es un objeto. La obra es manifestación del ser en el existente, en el *Dasein*. Constituye, de hecho, la recreación del ser en la *existencia*.

Además, señala el papel fundamental de la tierra natal, las raíces a la tierra, en la producción humana. Es, según el maestro de Meßkirch, el requisito de toda obra importante de la humanidad. La conmemoración es una oportunidad para pensar. Más aún, Heidegger (2009): “una celebración conmemorativa exige que pensemos” (p.16).

21 Alocución heideggeriana publicada en el año 1955 mientras que *Ser y tiempo* lo fue en el año de 1927. La perspectiva filosófica de Heidegger no ha cambiado, pero sí la pregunta que aborda la problemática del ser. Ya no pregunta por el sentido del ser sino por la historia del ser. La obra que marca el viraje es *Beiträge/Aportes a la Filosofía* (Del acontecimiento), en el año 1936. En ella postula la noción de acontecimiento. (N. del A.).

Sin embargo, no necesariamente se piensa y lo más corriente es que no se piense. De hecho no se necesitarían palabras para inducir el pensar: los sonidos mismos de las composiciones del gran músico Kreutzer serían suficientes. De todas maneras, aprovecha la oportunidad para distinguir dos tipos de pensar: el pensar calculador, propio de la ciencia y la técnica, y el pensar meditativo que es esencial en el hombre.

El pensar exige esfuerzo, mucho trabajo, pues la naturaleza de lo pensado es ocultarse. Continúa su explicación invitando a que la máquina y la técnica no posean al hombre, a que las cosas y los elementos de la tecnología no le sustraigan su libertad. Que sean utilizadas pensando en servirle. Que dichas cosas no sean imprescindibles en la vida de los hombres. De esta manera, estarán en condiciones de pensar. El hombre contemporáneo huye del pensar. Heidegger (2009): “La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar” (p. 18).

El filósofo contrasta ambos tipos de pensar, Heidegger, M. (2009): “El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (p.19). Y, piensa con nosotros, Heidegger (2009):

Nos tornamos pensativos y preguntamos: ¿no depende el florecimiento de una obra cabal del arraigo a un suelo natal? Johann Peter Hebel escribió una vez: “Somos plantas –nos guste o no admitirlo- que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto. (p.20)

Señala al espíritu de la época como el causante de la pérdida de arraigo, Heidegger (2009): “La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer” (p.22). El arraigo ha de ser de nuevo posible en el suelo creado por la

Serenidad y la apertura al misterio, esto es, la actitud de mantenernos abiertos al sentido oculto del mundo técnico. Define así la *Serenidad*, Heidegger (2009): “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas” (p.28).

Contestando a sus contradictores que han llamado «irracionalismo» su esfuerzo de llegar a una nueva interpretación del pensar, Heidegger (2013) pregunta: “¿se puede llamar «irracionalismo» al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento?” (p.18). Aquí caben, por lo menos, tres preguntas: ¿Cuáles son los argumentos que aducen aquellos contradictores al hablar de «irracionalismo»? ¿Por qué el filósofo ha tomado la tarea de dar una nueva interpretación del pensar? Y, ¿cuál es el elemento del pensar?

Es bien sabido que el término «irracionalismo» buscó encasillar a aquellos pensadores que se opusieron a las filosofías positivista y neokantiana en la primera mitad del siglo XX, e incluso a algunos pensadores posmodernos contemporáneos. El mismo Heidegger pone en su lugar tal forma de ver las cosas. Todos los “ismos” son el resultado de la disciplina filosófica entendida como ocupación, esto es, “una técnica de explicación a partir de causas supremas” (Heidegger, 2013, p.21). Estos «ismos» aparecen públicamente confrontándose y tratando de superarse entre sí para alcanzar el dominio.

Pero, vista así, como ocupación, Heidegger considera que la filosofía se ha alejado de su esencia ligada al pensar original, aquel pensar que pregunta por el ser. Se ha convertido en una interpretación técnica de la realidad, es decir, de la naturaleza, de la historia, del mundo y del fundamento del mundo. El pensar se ha desvirtuado tomando carácter de teoría y el

conocer se ha convertido en un procedimiento teórico que emula la ciencia. La «Lógica» funge como criterio de mayor jerarquía en la determinación de la validez del pensamiento.

Esta interpretación reducida del pensar, del filosofar, tiene una larga historia. Ya en Platón y en Aristóteles la observa Heidegger (2013): “En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar” (p.17). El filósofo alemán constata esta reducción en todo el pensamiento filosófico occidental desde sus inicios hasta el presente en el que vive. Además, es consciente de sus perversas consecuencias en la convivencia social. Heidegger asume la tarea de buscar una salida a la crisis que experimenta la filosofía.

Esta dramática situación del pensar se evidencia, por ejemplo, en hechos tales como las dos grandes guerras del siglo XX. La cultura occidental íntegra está involucrada en estos catastróficos acontecimientos: religión, ciencia, arte y filosofía. No se trata, pues, de especulaciones. Se ha de reconocer que no se ha pensado genuinamente desde hace mucho tiempo. En vista de los acontecimientos de su época y asumiendo su responsabilidad como servidor de la humanidad, el filósofo se propone dar una nueva interpretación del pensar, una interpretación que se extraiga de la cosa misma que es el pensar.

Es por ello que nos habla del «elemento» del pensar. Heidegger (2013) dice: “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar” (p.18). Y, he aquí el gran olvido de la interpretación técnica del pensar. Lo que permite que el pensar sea un verdadero pensar es el ser. En la interpretación técnica del pensar, propio de la Metafísica, la Lógica y la Gramática encadenan al lenguaje y lo ponen al servicio de la objetivación del mundo. El lenguaje pasa a ser interpretado desde la óptica metafísica convirtiéndose en instrumento de un sujeto, en instrumento de dominación sobre lo ente.

En consecuencia, el lenguaje entra en un proceso de decadencia que lleva a lo que el filósofo de Meßkirch llama «la dictadura de la opinión pública en la Edad Moderna». La opinión pública niega el ser hombre esencial, el hombre libre. Niega el hombre en cuyo pensar el ser llega al lenguaje. Porque el lenguaje no es un instrumento de dominación, es la casa del ser. «La dictadura de la opinión pública» desvirtúa el lenguaje negándole su condición de vehículo de manifestación del ser (Heidegger, 2013).

El lenguaje es la casa del ser en la medida que el pensar piensa, es decir, mientras el pensar actúa. Y el pensar actúa en la medida que lleva a cabo la relación del ser con la *esencia* del hombre (no en sentido metafísico de un cierto “qué”). Actúa en la medida en que despliega esa relación mostrando su *esencia* (Heidegger, 2013).

2.1. El pensar meditativo: existencia a la escucha del ser.

Heidegger aborda específicamente el significado de pensar en sus lecciones de 1951-1952. Entonces, teniendo en cuenta que la *Kehre* heideggeriana se da en el año 1936, estas lecciones se dan en el marco de las investigaciones que apuntan al esclarecimiento del ser como acontecimiento apropiador (ver capítulo anterior).

En la primera lección de *¿Qué significa pensar?* Heidegger sostiene que si queremos adentrarnos en lo que significa pensar debemos pensar por nosotros mismos y estar dispuestos a aprenderlo. Para esto es necesario reconocer que no hemos pensado todavía. De hecho, los seres humanos tenemos la capacidad de pensar por nuestra condición de seres racionales. Sin embargo, ello no garantiza que hayamos pensado. Es cierto que el pensamiento hasta ahora elaborado por los filósofos es fruto del pensar pero es cuestionable que haya sido pensado lo más merecedor de pensarse. Y, lo más merecedor de pensarse es

el hecho de que no pensamos todavía. No hemos llegado a la radicalidad del pensar. La radicalidad del pensar está en la memoria, allí donde se ha congregado el pensamiento que piensa lo más merecedor de pensarse. Pero, lo más merecedor de pensarse está en la memoria si nosotros lo retenemos. Y, lo retenemos si lo anhelamos. Y, lo anhelamos si por su parte lo anhelado nos llama desde nuestra esencia, manteniéndonos en ella (Heidegger, 2010).

Recordemos que nuestra “esencia” es la *existencia* y ésta es, en primer lugar, posibilidad de ser. Asumimos la existencia si pensamos lo más merecedor de pensarse. De lo contrario estamos “fuera” de nuestra esencia, ya no somos posibilidad, sino un algo. Nos hemos objetivado. Hemos desvirtuado la manifestación del *ser* en nosotros.

Somos signo que apunta hacia lo que se sustrae y propiamente al sustraerse mismo. La poesía fluye, a veces, como ocurre en Hölderlin, hacia la fuente de donde mana el pensamiento: la memoria. Además, el filósofo afirma que la ciencia no piensa aunque deba habérselas con el pensar en su propia forma especial. También, constata que el mito no ha sido destruido por el logos pues lo religioso, Dios, se sustrae (Heidegger, 2010). Todo ello tendrá claridad en la medida que pensemos.

La primera lección quiere dar el primer paso en el esclarecimiento de la afirmación “Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (Heidegger, 2010, p.17). El filósofo es testigo de un hecho que pretende esclarecer: «el hecho de que no pensamos». Con este propósito, quiere que distingamos claramente entre «lo más merecedor de pensarse» y ciencia. Ésta es, en definitiva, un invento mientras que «lo que nos da que pensar» no está determinado por nosotros. Y, remite a la memoria como fuente del pensamiento, Heidegger (2010):

La memoria piensa en lo pensado [...] Memoria es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse antes en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que, siendo, otorga el haber sido. (p.22)

Efectivamente, no se trata de una memoria psicológica, un mero recordar algo. La memoria «piensa en lo pensado». Los pensamientos de la humanidad se han reunido a través de todos los tiempos, se han congregado, viven los unos con los otros en armonía por amor de la memoria. Ella esconde y protege el pensar originario en lo presente que es y ha sido. El filósofo relaciona pensar y ser. «Somos un signo por interpretar» canta Hölderlin y Heidegger lo asume. Somos decir e indicadores del ser que permanece oculto. No hemos pensado porque no nos hemos interpretado todavía: el tiempo ha sido largo de nuestra permanencia en la indeterminación, en el estar fuera de nuestra esencia.

En la segunda lección en el camino al pensar de los cursos de 1951-1952 en Friburgo, se encuentra de nuevo con un texto de Hölderlin: “Quien ha *pensado* lo más profundo, *ama* lo más vivo”. (Heidegger, 2010, p.25). El pensar no está fundado en la lógica sino en el amor. Quien realmente entiende esto, piensa. Si bien alguna lógica convierte al pensamiento en un objeto y, por ende, deshumaniza el pensamiento, la reflexión lógica llamada logística que junto con la psicología y el psicoanálisis modernos y la sociología actúan al unísono bajo la directriz del destino dada por los términos griegos *ποίησις* y *τέχνη* que denominan “aquello que da que pensar” (Heidegger, 2010, p.26), no lo hace. Estos mismos dos términos que, en una interpretación óptica, desatienden el ser y generan el pensar calculador, en la interpretación ontológica acogen al hombre y nos abren el camino al pensar, esto es, al pensar meditativo. El pensar meditativo no se avergüenza del amor ni de la belleza:

“Queremos dejar la palabra poética en su verdad, en la belleza. Pero esto no excluye, sino que incluye nuestro esfuerzo de pensar la palabra poética” (Heidegger, 2010, p.24).

En la tercera lección continúa su demostración del pensamiento «lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos» y advierte que el tono de la expresión «tiempo problemático» no es de pesimismo ni de optimismo y, menos, de indiferencia (Heidegger, 2010). El clima de ese tiempo lo ha descrito muy bien Nietzsche: “El desierto crece” (Heidegger, 2010, p.28). La negación del pensar se oculta en la apoteosis del estándar alto de la vida del hombre y la dicha uniforme de la humanidad. Se trata de la expulsión de Mnemosine, la memoria, que deseca las aguas del pensamiento (Heidegger, 2010).

Lo que más merece pensarse se abre en abanico desde lo alegre, bello, más peligroso y supremo hasta lo maligno del mal. No obstante, se desecha. Es necesario considerar la relación de la afirmación -que habla de «tiempo problemático»- con la situación del hombre y con la historia (Heidegger, 2010).

Con la negación del pensar, estamos guardando la tabla de surf y alistando el flotador de la seguridad lógica. No nos resignemos. Afrontemos lo peligroso. Pongamos por obra lo que nos propusimos al principio: tomemos nuestra tabla de surf, esto es, preguntemos por el ser humano, sin presupuestos modernos. El mar se agita con furor: no sabemos pensar. Queremos aprender a dar giros y a hacer maniobras en las vertiginosas olas marinas, en donde el ser se manifiesta escondiéndose... como siempre. Nos hemos puesto el reto de

pararnos en una pregunta en las furiosas aguas marinas. No en una respuesta, a la manera de un dichoso metafísico moderno. Pero, ¡atención!, tanto la tabla de surf como el surfista y el mar son desconocidos para este Dasein concreto que se atreve a aprender a pensar.

Tomemos ahora las siguientes afirmaciones del hilo conductor de las lecciones de *¿Qué significa pensar?* y, con el maestro de Meßkirch, encontremos su significado:

“Intentamos aquí aprender a pensar. Quizá pensar pueda compararse simplemente con algo así como construir un armario. En todo caso ha de situarse en el ámbito de la mano de obra” (Heidegger, 2010, p.78). Quedamos perplejos ante esta afirmación. Sin embargo, el filósofo nos explica que es precisamente en la obra en donde la mano se vislumbra... una mano que habla callando. Una mano originada en el ámbito de su trabajo. El maestro pone el ejemplo del carpintero. Es a partir de la experiencia con la madera que surge la mano de obra del carpintero, el pensamiento del carpintero.

En el caso del surfista, lo primero que tiene que hacer éste es conocer su tabla, y es el mar que lo permite. El Dasein no puede aprender a preguntar sobre sí mismo, y menos por el ser en general, evadiendo el trato exigente tanto con los demás Dasein como con los entes que no tienen su modo de ser. Exigente porque la vida no es un juego donde yo hago lo que quiero, sino un juego en donde todos y cada uno nos volcamos según nuestras posibilidades distintas, en medio de entes con significados que llaman al cuidado. Es en el contacto social y material que aprendemos a preguntar y a pensar. Es un interactuar que no necesariamente ha de ser directo. De hecho, Heidegger se retiró un tiempo a su cabaña en la

Selva Negra, Todnauberg, y nunca dejó de escribir. Vale recordar que hasta allí llegó el desdichado poeta Paul Celan buscando un poco de alivio por la *Shoah* (Steiner, 2016).

“El hombre sólo piensa en tanto habla, no a la inversa, contra lo que todavía supone la metafísica” (Heidegger, 2010, p.79). Es la existencia humana, en su gestualidad manual que permite el pensamiento genuino. La mano del niño que tumba el juguete ene veces y paulatinamente va encontrando las reglas del juego. Al principio, todo movimiento está permitido, habla continuamente en silencio. Más tarde, en la medida que anticipa la respuesta del juguete, con economía de esfuerzo, selecciona un movimiento determinado, ha culminado un pensamiento. El niño piensa en tanto habla, es decir, manipula las cosas. En el caso del surfista, éste piensa en tanto se esfuerza y logra pararse en su tabla en tal o cual ola concreta.

“No es que nuestra época sea técnica por ser el tiempo de las máquinas, sino que es una época de las máquinas por ser la era técnica” (Heidegger, 2010, p.82). Hay que estar atento a la esencia de la técnica y no a la técnica simplemente. Así lo enseña el maestro. Es la esencia de la técnica que se oculta, se sustrae, a pesar nuestro. “Permanece oculta la dimensión última a la que se remonta la mano de obra de los manejos técnicos” (Heidegger, 2010, p. 83).

Parecería absurdo afirmar que no sabemos qué es la máquina, ni cuál el sentido y tipo de la mano de obra industrial. Sin embargo, no es así. Todo ello permanece desconocido mientras la esencia de la técnica «no nos afecte como algo pensado». Se han elaborado

preguntas muy importantes relativas a la mano de obra técnica: económico-sociales, políticas, morales y religiosas (Hegel, Marx). Sin embargo, ellas no han logrado penetrar en el núcleo del «ámbito del dominio de la técnica», es decir, la esencia de la técnica permanece sin haberse pensado (Heidegger, 2010). En el siguiente párrafo se da la explicación de dicha omisión.

“La voluntad de acción, es decir, de hacer y obrar, arrolló al pensamiento” (Heidegger, 2010, p.83). El pensamiento arrollado es, precisamente, el pensamiento meditativo. Entonces, surge la necesidad de escuchar la exigencia de lo que más requiere pensarse. Pero, advierte el filósofo, «escuchar con exactitud», tanto el que aprende como el que enseña. Para ello deben dejar la costumbre del «pensamiento de vía única» que habla de reflexión pero no ha pensado lo que significa la reflexión (Heidegger, 2010).

“Cuando hoy se habla de pensamiento unilateral y de vía única la palabra «pensar» se usa en el sentido de «opinar»” (Heidegger, 2010, p.85). Es imposible escuchar con exactitud para quien ‘piensa’ así, porque, en definitiva, no escucha la necesidad de los argumentos de la fuente sino su contingencia, en otras palabras, escucha lo que quiere escuchar. La opinión nubla la posibilidad del encuentro con el otro. Por eso, el maestro distingue esta opinión del auténtico pensamiento de vía única relacionado con la esencia de la técnica que sí da qué pensar, no obstante su ocultarse.

Además, distingue pensamiento de vía única y pensamiento unilateral, propio de la ciencia. El científico sabe que su pensamiento (unilateral) tiene dos caras y no las confunde.

A saber, la cara de sus investigaciones positivas y la cara imposible de investigar científicamente: ¿qué es su ciencia?, esto es, la pregunta por la esencia de su disciplina. Esto se aplica a todas las ciencias. Es en este sentido (no peyorativo) que las ciencias no piensan. El matemático, por ejemplo, realiza todas las demostraciones imaginables pero no podrá mostrar qué es lo matemático. Pero, entonces, en círculos donde se ha desvirtuado el pensamiento unilateral, se trata las investigaciones científicas y el pensamiento con «igual uniformidad», hay una nivelación de asuntos de diferente naturaleza que da lugar a la opinión unilateral «falta de escrúpulos», que apoya finalmente el pensamiento de vía única (Heidegger, 2010).

Recordemos lo que estamos haciendo. Tomamos el hilo conductor de las lecciones de *¿Qué significa pensar?* y estamos, con Heidegger, encontrando el significado de algunas de sus afirmaciones más relevantes. Heidegger (2010), dice:

...el hecho de que no pensemos todavía es lo que más da qué pensar. Lo cual significa que, en tanto somos, estamos en relación con lo que da que pensar. No obstante, como pensantes no estamos todavía en lo que más merece pensarse. (p.88).

Y lo dice después de llamar la atención sobre una tendencia de la época consistente en simplificar en el habla ciertas palabras como universidad, biblioteca de la universidad, etc. Se dice entro a la ‘uni’ o prestaré un libro en la ‘bu’. Esta tendencia en el lenguaje, según el maestro, reviste una gran importancia ya que muestra cómo somos arrastrados hacia «un orden» en cuyas manos estamos por «la acción de aquello que se nos sustrae». No depende de nuestra decisión nuestra relación con lo que da que pensar. El Dasein, en cuanto es, se relaciona con lo que da que pensar. Sin embargo, nos falta la experiencia del pensar. Todavía estamos atados al pensamiento anterior (Heidegger, 2010). La tabla de surf muestra una de sus redondeces: ¿cuál es la esencia del pensamiento anterior?

“Se abre la sospecha de que pensar y representar podrían ser lo mismo. Se abre la perspectiva de la posibilidad de que la esencia anterior del pensamiento esté acuñada por el representar y como un tipo de representar” (Heidegger, 2010, p.89). La palabra anterior alude al espíritu de la metafísica moderna. El filósofo constata que en el camino hacia el pensar hay, por así decirlo, una etapa en la que pensar es representar. Más adelante, en la segunda parte de este capítulo, se mostrará el representar. Por lo que aquí concierne, en nuestro camino hacia el pensar, debemos aceptar que la esencia del pensamiento nos es extraña, incluida la esencia del pensamiento anterior. De lo que se trata es salir del pensamiento como representación al cual estamos atados por lazos que no han sido pensados en tanto se sustraen. El pensamiento metafísico que, según Heidegger, culmina, es decir se consume con Nietzsche, «el último pensador de Occidente», no ha llegado a la madurez enseñada por su adalid, quien sintetizó en la frase “El desierto crece...” la incapacidad nuestra de abordar el problema del *ser* cualitativamente (Heidegger, 2010). Mal podemos intentar trascender el espíritu moderno sin conocer la esencia del pensamiento moderno del que provenimos.

“... la figura más estimulante del pensamiento anterior para la confrontación con él es Nietzsche. Pues su pensamiento dice en el lenguaje anterior lo que *es*” (Heidegger, 2010, p.91). Un reconocimiento que hace Heidegger es que no se puede llegar a la esencia del pensamiento sin asumir lo pensado por Nietzsche. El camino seguido por el filósofo de Röcken, no es un camino decidido por éste. Para Heidegger, Nietzsche se encontró inmerso en una corriente que asumió, vislumbrando en sí mismo la culminación de un proceso de pensamiento que había comenzado en la antigüedad. No obstante la superficialidad

moderna del pensamiento anterior (ontológica), nosotros, en el camino del descubrimiento de la esencia del pensamiento, necesariamente tenemos que entrar en diálogo con el pensamiento del que provenimos, esto es, el pensamiento anterior (Heidegger, 2010).

Lo primero, en este diálogo, es escudriñar aquello que no ha sido alcanzado en el pensamiento anterior. Todavía no se conoce a Nietzsche, por más que se hable mucho de él. Con «El desierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!» Nietzsche nos está diciendo que el hombre de la época no ha asumido la responsabilidad de su destino. Y, nosotros, como herederos del pensamiento anterior, ¿hemos asumido la responsabilidad de nuestro destino? Ante todo, ¿sabemos cuál es nuestro destino? En verdad, no. Para Heidegger, hemos olvidado la pregunta por el pensar, por el ser, al suponer que sabemos cuál es la esencia del pensamiento. Por lo pronto, conocemos una superficialidad: el pensamiento anterior es representación. Pero, ¿qué se esconde tras la representación?, ¿qué es lo no oído de la palabras de Nietzsche dichas en el lenguaje anterior? El desierto es la metafísica que se ha alejado del pensamiento porque ha dejado de cuestionarse a sí misma. El que esconde desiertos es el hombre de la época que no se detiene en «lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático», que cree que piensa. Ha olvidado el elemento esencial del pensamiento: el ser.

“Ningún pensamiento se crea por sí mismo el elemento en el que se mueve. Pero todo pensamiento hace esfuerzos propios por permanecer en el elemento que se le ha asignado” (Heidegger, 2010, p.93). El pensamiento anterior, en consecuencia, se aparta del elemento esencial del pensamiento no por una decisión propia sino por una asignación. ¿De dónde procede esta asignación? Así pregunta el surfista que no cesa de conocer su tabla mientras unas veces cae al mar y otras logra conservar el equilibrio en medio del oleaje. Creemos

que es la historia del ser, la herencia del existente, la que asigna este elemento. La fuerza del mundo de la representación es enorme. Esto se traduce en que el hombre moderno de la época de la técnica ha recibido una herencia que se le ha salido de sus manos. No es capaz de gobernar el mundo y es la «sana razón humana», producto de la Ilustración, que, absolutizada, lanza al hombre a la hecatombe. Nietzsche fue el primero en vislumbrarla.

El planteamiento nietzscheano del *superhombre* hace parte del cuestionamiento de la metafísica a sí misma. El *superhombre* no es el todopoderoso hombre que domina el mundo en cuanto maneja lo cuantificable. El *superhombre* es el estado cualitativo al que ha llegado el hombre que ha realizado la transición desde el *último* hombre, del hombre *anterior* y representador. El *superhombre* es humilde y deja sus preferencias individuales para querer las instituciones, la tradición que obliga, «la voluntad de autoridad». El superhombre acata las directrices sociales que se han gestado mediante un gran esfuerzo colectivo. Hay jerarquía con definición de rangos basada en que todos los hombres no son iguales y cada uno aporta según lo que es. El *superhombre* es un concepto todavía impensado en detrimento de la *vida*, de la *animalitas*.

“Cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo impensado en él” (Heidegger, 2010, p.102). La «sana razón» lo entiende todo, los pensamientos de todos los pensadores, de todos los filósofos. Y, lo que no entiende, lo incompresible, lo interpreta como escandaloso e indigno del pensamiento. Así, los pensamientos de Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Kant y Nietzsche pasan a ser piezas de museo en tanto pertenecen a una historia del pensamiento pasado en el marco de una dialéctica que separa «esencia del hombre» de «ser del ente» o viceversa. En verdad, todos estos pensadores están presentes hoy en nuestro lenguaje corriente y en la ciencia moderna en forma

impensada. Pensar «esencia del hombre» es pensar «ser del ente», pensar «ser del ente» es pensar «esencia del hombre». No hay tránsito de lo uno a lo otro. Esta verdad resulta escandalosa para el pensamiento anterior. Preguntamos entonces, ¿cómo se alimenta el pensamiento anterior de dicha dialéctica? Nietzsche nos habla del espíritu de la venganza.

“En efecto, según Nietzsche, el espíritu de la venganza caracteriza al hombre anterior y sobre todo al último hombre” (Heidegger, 2010, p.107). Preguntamos así, con Heidegger, una vez más: ¿qué es pensar? Y hablamos de Nietzsche. Pasamos de largo lo que dice Nietzsche. El filósofo piensa lo que es, en cuanto es y como es. Piensa del ser del ente. Sin embargo hablamos de Nietzsche. Éste dice del superhombre, de su esencia, pero más exactamente del puente que une el hombre anterior con el superhombre. Ese puente es la redención de la venganza. Pero, evidentemente, este es un asunto que concierne a la moral y a la ética. No dice sobre el ser del ente. Estamos alejados del pensar. Estamos aprendiendo a pensar (Heidegger, 2010). Pero, ¿qué es la venganza? y ¿en qué consiste su redención?

“Nietzsche dice: venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue»” (Heidegger, 2010, p.109). El hombre anterior está preso del espíritu de la venganza que consiste en el rechazo de la voluntad al tiempo como pasar y, también, al pasado. Implica una negación de la voluntad en tanto está atada a una aversión. Es una situación análoga al odio: cuando se odia a algo o a alguien, se queda preso de ese algo o alguien. Una voluntad atada...no es voluntad. Voluntad implica libertad.

Mediante la redención de la venganza el último hombre se constituye en superhombre. La redención de la voluntad le permite convertirse en voluntad libre por primera vez. Le permite ir al pasado, recoger lo que fue y traerlo, retornarlo eternamente. La redención de la

venganza es el puente que lleva a la suprema esperanza. Une dos lugares: el lugar del espíritu de la venganza y un donde no hay lugar para la venganza. Es el paso más importante del pensamiento de Nietzsche porque es allí donde se desarrolla su metafísica (Heidegger, 2010).

En Nietzsche, la metafísica alcanza su máxima altura. ¿En general, cómo entiende el tiempo la metafísica? Tomemos las palabras de Agustín: «Et est et non est». El tiempo, en términos de ser, ‘es y no es’. En definitiva, el ser en la metafísica es entendido como presencia, eternidad e independencia del tiempo. ¿Cuál es la relación entre «ser» y «tiempo»? Es lo impensado en la metafísica (Heidegger, 2010).

Hemos visto lo que significa el ser humano como Dasein. Podemos expresarlo de esta manera: el Dasein constituye una gran pregunta que muestra la gran riqueza de posibilidades del ser humano. El camino de análisis de sus posibilidades nos ha llevado a la pregunta por el significado del pensar, ¿qué significa pensar? Entonces, reconocimos que no pensamos todavía y emprendimos el camino de aprender a pensar. Llegamos al punto que para aprender a pensar es necesario entrar en diálogo con el pensamiento anterior. Sin embargo, el pensamiento anterior no ha llegado a su madurez porque no ha comprendido el pensamiento de Nietzsche, aunque cree comprenderlo. Es necesario para ello que preguntemos por las modalidades de la pregunta ¿qué significa pensar? De ésta manera nuestra tabla de surf se despliega en nuevas preguntas. Realizaremos algunas acrobacias en las altas olas del pensamiento.

La pregunta « ¿Qué significa pensar? » puede plantearse bajo cuatro modalidades:

1. ¿Qué denominamos con la palabra «pensamiento»?
2. ¿Qué se entiende por pensamiento, es decir, qué entiende bajo esa palabra la doctrina anterior del pensamiento, la lógica?
3. ¿Qué se requiere para que realicemos correctamente el pensamiento?

4. ¿Qué es lo que nos lleva imperativamente a pensar? (Heidegger, 2010, p.203)

El sentido de estas preguntas depende de la palabra alemana *heißen* (llamar, decir, significar). Anticipemos que la cuarta es jerárquicamente superior a las otras tres que son dependientes de ella. Ya veremos por qué. Tomemos el ejemplo sencillo de la tabla de surf. ¿Qué nombres tiene? De los cinco nombres que tiene, según el nivel del deportista, escojamos uno...shortboard, la más común. Se llama así. «Fue llamada a ese nombre». Ha sido «requerida hacia aquí» y encomendada a su nombre, encontrándose bajo su llamada. La llamada del nombre es un mandato. La esencia del mandato no está en el nombre sino en la llamada. A la luz de la palabra *heißen* (llamar, significar) la pregunta por el significado de *pensar* se revela así: el nombre ‘pensar’ es un llamado o mandato. ¿A quiénes va dirigido el mandato? A los entes que tienen el modo de ser del Dasein. ¿En qué consiste el mandato? El mandato nos dice que pensemos lo que da que pensar. ¿Qué ha encomendado al nombre la llamada o mandato? ¿Nosotros mismos? ¿De qué manera está involucrada nuestra esencia en ésta llamada? Ella está abierta de manera que «estamos llamados a pensar». Nuestra esencia reclama para sí el pensamiento como «sello» y «cuño». Por eso, el filósofo dice: “Lo que nos llama a pensar, lo que nos aborda incitándonos a ello, reivindica para sí el pensamiento porque éste en sí y de suyo da que pensar; y esto no ocasionalmente, sino desde siempre y para siempre” (Heidegger, 2010, p.206). El viento arrecia y las olas crecen. Ya hemos empezado a ver que nuestra pequeña tabla de surf es insuficiente. Pero, no hay problema: en el mercado podemos conseguir la adecuada para nuestras necesidades. Atención, el maestro de los dos cursos de Friburgo de 1951-1952 habla del tiempo: ¿qué sentido tiene la afirmación «... desde siempre y para siempre»? ¿Está hablando de eternidad? Si es así, ¿con qué derecho lo hace a partir del existente perecedero? Si no es así,

¿qué sentido tiene el término «siempre»? También, en el siguiente párrafo podemos escuchar ecos modernos de absoluto referidos al concepto de libertad.

“De ahí que la libertad nunca sea algo meramente humano, como tampoco es algo meramente divino...” (Heidegger, 2010, p.207). El filósofo recurre en sus mostraciones a lo divino, ¿cómo? ¿Cómo entender la libertad en este contexto? ¿Cómo hacerlo desligándose del pensamiento anterior que defiende la objetivación del mundo, la implantación del sujeto y su dominio racional absolutos a costa de la destrucción de sí mismo y del medio ambiente? El que surja en nosotros muchas preguntas es signo de que estamos aprendiendo a pensar meditativamente.

Heidegger distingue pensar y pensamiento. Pensar es el mandato y pensamiento es lo mandado. El mandato lleva nuestra esencia a la *libertad*, ¡sin coacciones! El mandato otorga el don del pensamiento a nuestra esencia (Heidegger, 2010). De esto, cada Dasein, que aprende a pensar, puede dar testimonio.

Y del significado de la palabra pensar, el filósofo afirma que el pensamiento se debe dirigir a la ciencia. Porque la ciencia no piensa, el pensamiento debe poner atención urgente a la ciencia como fundada en la esencia de la técnica y tener claro que ésta no es algo técnico. La esencia de la técnica no es una hechura meramente humana (Heidegger, 2010).

Como si fuera corto el anterior camino, sostiene que el pensar permanece cerca del poetizar. ¿Cómo entender el término «cerca»? Además, ¿cómo distinguir claramente poesía y literatura? (Heidegger, 2010). El abanico del «pensar» que abre Heidegger es enorme. En el fondo palpita la relación entre «pensar» e «historia del mundo», historia entendida como devenir del ser, que se manifiesta ocultándose. Heidegger diferencia historia universal e «historia del mundo». En el terreno del conocimiento, la historia y la filosofía son

fundamentalmente diferentes. “La expresión «historia del mundo» indica el destino por el que el mundo *es* y *es* el hombre como su morador” (Heidegger, 2010, p.210).

El destino, tema que fue tratado en el primer capítulo, contrastando la visión humanista con la visión heideggeriana de la historia, vuelve a aparecer relacionado con la pregunta ¿qué significa pensar? Ya que «pensar», en definitiva, no trae soluciones pues es esencialmente un camino (Heidegger, 2010), el destino está ligado a la construcción de ese camino, mas no a la meta. Heidegger no quiere respuestas: “La respuesta liquida la pregunta” (Heidegger, 2010, p.215). La respuesta termina e impide el pensamiento. Aprendamos a esperar. La respuesta es un permanecer fuera del camino, especulando sobre él y hacia donde lleva, representándolo y comentándolo. Abriéndonos, retomamos las preguntas liquidadas y las consideramos de nuevo. “Nuestra ida hace que el camino surja” (Heidegger, 2010, p.220). El filósofo emprende esa «ida» considerando ¿qué significa pensar? en sus cuatro modalidades²². Observemos que el avance del filósofo consiste en elaborar las preguntas de la pregunta fundamental. “No podemos deshacernos de la pregunta, ni ahora ni nunca” (Heidegger, 2010, p.219).

El pensamiento tradicional ha pretendido convertir la filosofía en un «saber», en una «sabiduría útil para la vida», en la resolución de enigmas del mundo, en la «fuerza para la acción». Poco a poco surgen los albores de la «próxima época del mundo». Las pretensiones del pensamiento tradicional se desvanecen (Heidegger, 2010). “... El camino de la pregunta ¿qué significa pensar? sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima época del mundo” (Heidegger, 2010, p.216).

²² Ver p. 50 de ésta investigación (N. del A.).

Esta marcha ineludible pasa necesariamente por la consideración de la palabra *gidanc*, *der Gedanc*, del antiguo alemán, que significa “el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre” (Heidegger, 2010, p.211). Otras palabras claves asociadas al pensamiento de la nueva época del mundo son memoria (*Gedächtnis*), gratitud (*Dank*), concierne y devoción. Pero, no hay lugar a la vanidad. El nuevo pensamiento surge del diálogo con el pensamiento anterior. Ya lo había vislumbrado Nietzsche.

“¿Bajo qué mandato se halla el pensamiento de la Europa occidental, aquel mandato en cuyos cauces nos movemos tan pronto como nos introducimos en el pensamiento?” (Heidegger, 2010, p.221). Heidegger vuelve la mirada hacia Parménides en donde la pregunta por el ser no está viciada de respuestas. Toma la sentencia de Parménides:

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἕμμεναι

Según la traducción normal significa:

“Es necesario decir y pensar que el ente es” (Heidegger, 2010, p.221)

El filósofo, luego de cuestionar la traducción normal, propone la siguiente, Heidegger (2010):

“Se requiere el dejar que yazca así también (el) tomar en consideración: ente es” (p.232).

Vemos los siguientes cambios: 1. En vez de «Es necesario», opta por «Se requiere». 2. En vez de «decir», opta por «el dejar que yazca». 3. En vez de «y pensar que el», opta por «así también (el) tomar en consideración».

Queremos enfatizar que el pensamiento anterior distingue entre «lo que» algo es y el «hecho de que» algo es. Es la misma distinción entre esencia y existencia, respectivamente. El pensamiento posterior o meditativo, enseñado por el maestro de Meßkirch, se pregunta

por la legitimidad de esa distinción y su necesidad. Prevalece, ante todo, la pregunta (Heidegger, 2010).

Además, el pensamiento anterior, pensamiento lógico por excelencia, otorga al presentir un papel exterior al saber. Por el contrario, el pensamiento nuevo hospeda el presentir, usado en impersonal, «*se presente*». Se trata del «barruntar humano». “Es el pórtico que esclarece lo que puede saberse, es decir, lo esconde” (Heidegger, 2010, p.230).

2.2. El pensar calculante. Teoría, representación y sustancia.

El pensar calculante es el pensar de la era Moderna, por excelencia. Es el mismo pensar analizado por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. Como preámbulo a esta parte de nuestra investigación, traemos el resumen del profesor Rodolfo García Aguilar²³, García A. (2007), nos dice:

... según éste análisis, se parte de la objetividad de la realidad, llegando a la certidumbre del representar como forma de consolidación del proceso de la imagen del mundo, con lo cual se resta importancia y se somete al ser en cuanto parousía a una imagen que la sustituye. En la investigación científica es donde se puede apreciar mejor el proceso de objetización de la realidad, terminando de consolidar el paso, metafísicamente hablando, del ser al ente. (p.203)

Y, decimos preámbulo, porque que se trata de una respuesta, aquello que tanto rechaza el filósofo de la fenomenología hermenéutica. Sin embargo, nos facilita una respuesta concreta a la pregunta por la esencia del pensamiento moderno, cuya claridad verificaremos, en la medida de nuestras posibilidades, a la luz de su sentido específico propuesto por Martin Heidegger en la obra *La época de la imagen del mundo*. Para la comprensión del pensar calculante consideraremos el fenómeno de la «representación»

²³ Profesor del Departamento de Ciencias Sociales y en el Sistema de Educación General de la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica. (N. del A.).

como determinante fundamental aparecido en la evolución de la filosofía a partir de la metafísica cartesiana.

Si “En la metafísica se lleva a cabo la meditación²⁴ sobre la esencia de lo ente así como una decisión²⁵ sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era...” (Heidegger, 1996, p.1), entonces, la metafísica moderna fundamenta la era o edad moderna.

Entonces, recordemos con Escudero (2009) que, para el filósofo, el término esencia (*Wesen*) significa:

En *Ser y tiempo*, se rechaza la concepción escolástica al afirmar que la esencia del Dasein es su existencia. En sus escritos posteriores, Heidegger insiste en el sentido verbal de *wesen* entendido ahora como un «venir a la presencia». No se trata, por tanto, de una cualidad, sino de una actividad. (p.203).

Esta exigencia semántica asegura, por un lado, el diálogo con el pensamiento anterior, ya que la actividad esencial del pensamiento hace «venir a la presencia» lo pasado para repensarlo. Por otro lado, nos invita a ser cautelosos con las decisiones ya que, aunque inevitables, ocultan todas las demás posibilidades de ser. En el momento de la decisión, incluida “yo decido no decidir”, surgen preguntas: ¿de dónde procedo?, ¿hacia dónde voy? Detrás de la decisión personal está la decisión de los otros Dasein, está la historia del *ser*, marcada con su *destino y movilidad*, manifiesta en nuestra existencia.

La Edad Moderna está caracterizada por los siguientes fenómenos esenciales: la ciencia, la técnica mecanizada, el proceso de introducción del «arte en el horizonte de la estética»,

24 Cfr. <http://etimologias.dechile.net/>. “Este verbo deriva de una raíz indoeuropea *med- (medir, tomar medidas adecuadas), que también dio en latín: el verbo mederi (cuidar, tratar) de donde vienen las palabras médico, medicina o remedio”. Como se sabe, el itálico (románico) es una rama de la lengua indoeuropea. Meditación deriva del verbo meditar. (N. del A.).

25 Ídem. “La palabra “decisión” viene del latín decisio y significa “opción escogida, ante todas las posibilidades”. Sus componentes léxicos son: el prefijo de- (dirección de arriba abajo, alejamiento, privación), caedere (cortar, talar, matar), más el sufijo -ción (acción y efecto)”. (N. del A.).

la cultura como interpretación y realización del obrar humano y la desdivinización o pérdida de los dioses (Heidegger, 1996).

Todos los fenómenos señalados en el párrafo anterior se fundamentan en la metafísica moderna, ubicada en un proceso de cuestionamiento del *ser del ente* cuyo origen se remonta a Platón y a Aristóteles. Allí, el pensar se ha convertido en un reflexionar que, con la intención de fabricar algo o de hacer algo, está supeditado a la *πραξις* y a la *ποίησις*. Y, si bien, pretende una autonomía frente a la acción convirtiéndose en teoría (*θεωρία*), no lo logra al estar referido a ella, perdiendo «el ser como elemento del pensar». La filosofía como pensar está desde entonces en la necesidad de justificarse frente a la ciencia, a la que considera paradigma de pensamiento (Heidegger, 2013).

Pero, no cabe duda, el término “ciencia” ha tenido diversos significados a través de la historia del pensamiento. Platón y Aristóteles no utilizan el vocablo. Correspondientemente, piensan el conocimiento y la sabiduría. En Platón se contemplan las ideas y su necesidad ontológica, se persigue el bien. En Aristóteles se observan las cosas concretas, se razona y se busca lo permanente que subyace a todos los cambios, la sustancia (*οὐσία*). La verdad, asociada al conocimiento y a la sabiduría, es eterna e inmutable. El hombre está esencialmente determinado por esta forma de ver las cosas. Entonces, decimos, Heidegger (1996):

Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega. (p.10)

En esta gran época hay un sin igual asombro por lo ente y el hombre termina subyugado a sus dictados. La verdad del ser se ha convertido en la verdad de los entes.

La *scientia* y doctrina medieval difieren esencialmente de la *επιστήμη* griega. El hombre ya no es más un ente entre todos los entes. Es la criatura de Dios por excelencia. Los demás entes deben ser puestos al servicio del hombre para que éste alcance su salvación. La verdad está asociada a la palabra y voluntad divinas. El *ser* es Dios (*Yo soy el que soy*), los entes sus criaturas. Para llegar a *ser* es necesario convertirse en imagen viva de Dios en el sentido de seguidor de Cristo. “... para la Edad Media, lo ente es el *ens creatum*, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema” (Heidegger, 1996, p. 10).

Ahora bien, ni la época griega ni la medieval tienen, en sentido estricto, una imagen del mundo. Y esto se debe, según Heidegger, a que no representan. Los griegos no piensan en conceptos y su experiencia con las cosas es, por así decirlo, pasiva. La escuela medieval si piensa en conceptos pero no ha descubierto el experimento. Ninguno de ellos conoce ni la *exactitud*, ni el *progreso*, lo cual no quiere decir que no hayan hecho mediciones rigurosas ni hayan adelantado conocimientos sobre algo.

La *exactitud* y el *progreso* son propios del fenómeno moderno de la ciencia. La esencia de la ciencia nos permite caracterizar la edad moderna. Heidegger nos invita a tomar el fenómeno de la ciencia y meditar sobre su esencia, la investigación. “¿En qué consiste la esencia de la investigación? Consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia” (Heidegger, 1996, p.3).

El «proceder anticipador» no sólo se refiere al método sino también al sector abierto previamente, requisito para su movilización. Esta apertura tiene lugar cuando en un ámbito de lo ente, v. gr., la naturaleza, se delinea y se concibe “determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales” (Heidegger, 1996, p.3). El determinado rasgo fundamental de los

fenómenos naturales lleva a la concepción del proyecto. Éste define cómo debe vincularse el «proceder anticipador» al sector abierto, lo que constituye el rigor de la investigación. “Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser” (Heidegger, 1996, p.3).

Es importante en este punto del camino que conduce a la esencia de la investigación, esclarecer el significado de *exactitud* so pena de tergiversar las afirmaciones de fondo. Las ciencias de la naturaleza, en oposición a las ciencias del espíritu, son exactas. “Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la exactitud” (Heidegger, 1966, pp.3-4). Es decir, los fenómenos naturales que quieren ser representados en la ciencia deben ser concebidos en términos de las magnitudes físicas básicas de espacio, de tiempo y de movimiento, reunidas en el concepto de fuerza. Las ciencias inexactas del espíritu, que están orientadas hacia la comprensión del pasado, aplican la crítica de las fuentes recurriendo a la comparación en la constitución de objetos y constantes (Heidegger, 1996).

Otros dos caracteres esenciales de la investigación son el *método* y la *empresa*. El método parte de una ley y, mediante el experimento, alcanza nuevos conocimientos (o confirma los existentes) que amplían el espectro de los fenómenos fundamentados en dicha ley. Por su parte, los nuevos conocimientos garantizan la ley que sirvió de hipótesis al experimento que los confirmó. Ahora bien, en vista de nuestro esclarecimiento de lo que es la *representación*, nos preguntamos: ¿Cómo una ley natural, v. gr., las leyes de Newton,

aparece en la imagen del mundo? ¿Qué representa? ¿En qué supuestos epistemológicos se asienta? ¿En qué supuestos ontológicos descansa?

La *empresa* consiste básicamente en la institucionalización de la ciencia. Ésta concreta los procesos simultáneos de objetivación y de subjetivación de lo ente para llegar a su conocimiento planificado, aunando las distintas fuerzas de trabajo. El proyecto de investigación reúne en sí las especialidades más diversas que encuentran su unidad en una visión del mundo que las proyecta como visión de vida comunitaria que encuentra mayor dominio sobre lo ente en general y consolida la imagen del mundo. La edad moderna es la época de *la imagen del mundo* porque en ella el mundo se concibe como imagen en la *representación*. El sujeto moderno crea su propia imagen del mundo. En la *empresa* el método prima sobre lo ente (naturaleza, historia) que es convertido en objeto de investigación (Heidegger, 1996).

El modo de conocer del sujeto es la representación (*raepresentatio*) de lo ente que le lleva a tener una imagen del mundo. Pero no a la manera de un espejo sino a la manera del proceso en el que el ente natural o histórico se presenta ante el sujeto y éste lo elabora mediante normas, leyes y teorías, convirtiéndolo en objeto. En palabras de Heidegger (1996):

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde, el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. (p.10)

Vayamos al verbo representar, Heidegger (1996):

... representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. (p. 11)

Obsérvese en el proceso de *representar* tanto la objetivación de lo ente como su subjetivación. El mismo sujeto se convierte en objeto de la ciencia, susceptible de ser descrito mediante leyes y teorías en los distintos campos del conocimiento científico, en las ciencias del ente natural y en las ciencias del ente histórico.

En definitiva, podemos afirmar, Heidegger (1996):

La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. (p.8)

Ahora bien, ¿qué queda por fuera de la imagen del mundo? Lo incalculable cualitativamente. Esto, si se asume con el pensamiento, si se piensa, permitirá la entrada a otra era, con una interpretación de la esencia de lo ente y una decisión sobre la esencia de la verdad apartadas de la metafísica moderna.

No obstante la libertad alcanzada por el hombre moderno en el dominio de lo ente, se advierte su esclavitud de la técnica en el deterioro escandaloso del medio ambiente y su equivocada interpretación de la investigación como empresa al servicio del capitalismo. La técnica lo doblega precisamente porque no ha sido capaz de descubrir su esencia. La ciencia lo supera en la medida que no es patrimonio de toda la humanidad. Hay detrás de todo esto un *antropocentrismo* originado al mismo tiempo que la imagen del mundo. Creemos que por ello, Heidegger (1996), el filósofo, dice:

Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto mas subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. (p.12)

He aquí, algo que de suyo es merecedor de pensarse: la teoría del hombre en el pensamiento anterior o moderno. Vemos en la contemplación del mundo y en la teoría del mundo una irrupción de la ciencia en la filosofía. El pensar filosófico y el pensar científico son distintos planos ontológicos. El pensar filosófico no es sustantivo en la medida que dice del ser, del movimiento y del ocultamiento. El pensar científico es sustantivo en la medida que objetiva y fija.

CONCLUSIONES

En definitiva, pensar al ser humano como *Dasein* significa:

1) Pensarlo como *existencia*, modo de ser propio del *Dasein*, posibilidad más propia del *Dasein*, de carácter abierto: en la existencia el ser se manifiesta. La *existencia* es un salir de sí mismo.

2) Pensarlo como *estar-en-el-mundo*, que es la constitución fundamental del *Dasein*. Es un fenómeno unitario, que nos remite, en primer lugar, al *mundo circundante* o totalidad pragmática significativa en donde nos encontramos con entes provistos de significado que están en un espacio peculiar determinado por sus relaciones con otros; nuestro trato ocupado con ellos los convierte en útiles. En segundo lugar, el *estar-en-el-mundo* nos remite al *estar-con-otros* o mundo compartido, en donde las relaciones se establecen entre entes del mismo modo de ser del *Dasein* y en donde la cotidianidad permite la preeminencia del Uno (*das Man*) -costumbres y opinión colectiva- sobre la autonomía del *Dasein*. En tercer lugar, nos remite a la constitución ontológica del Ahí del *Dasein*, es decir, su aperturidad estructurada en la *comprensión* (factor activo), la disposición afectiva (factor pasivo) y en el discurso o habla (*Rede*) dando significado al *Dasein* como «proyecto arrojado» que en la praxis, hablando-en-el mundo, se apropia de su existencia.

3) Pensarlo como *posibilidad*. El *Dasein* se hace constantemente. Su *poder-ser* le permite sucumbir a la *angustia* y resolverse por ser-uno-como-los-demás, modo impropio de ser, o, por el contrario, asumir la angustia y resolverse por ser-sí-mismo, tomando las riendas de su existencia, modo de ser propio del *Dasein*.

4) Pensarlo como cuidado (*Sorge*). Es una comprensión del *Dasein* en términos de tiempo. Cabe aquí una pregunta: ¿soy yo mi tiempo? El cuidado se define formalmente así: «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de- (el ente que comparece dentro del mundo circundante)». Esta formulación se refiere, en orden, a los tres momentos del cuidado: existencialidad (futuro), facticidad (pasado) y caída (presente).

5) Pensarlo como ser histórico. Dada su facticidad, el *Dasein* tiene un patrimonio de *haber-sido*. En la medida que lo asume, en cada caso, gana en autenticidad y en poder-ser-propio. Se hace cargo de su destino y es partícipe del destino común.

Todas las anteriores significaciones se apartan del concepto de ser humano como animal racional propio del pensamiento anterior o metafísico. Según la metafísica, el ser humano es sustancia, sujeto en un mundo objetivo, persona. Es un quién, de esencia eterna e inmutable.

En definitiva, el pensar meditativo se define así:

1) Es un escuchar al ser. Escuchándolo, aprehendemos nuestro destino y estamos en condiciones participar en la construcción del camino del pensar.

2) Es un camino, no es una meta. No es una respuesta, es una pregunta que se transforma en otras preguntas. Es necesario preguntarnos por lo más merecedor de pensarse, por el hecho de que no pensamos todavía.

3) Es asumir la existencia pensando lo más merecedor de pensarse. De lo contrario, estamos fuera de nuestra esencia, ya no somos posibilidad sino un algo, un qué.

4) Es memoria, amor y belleza; ánimo, corazón, fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre; gratitud y devoción. El pensar meditativo no está fundado en la lógica: ¡pensar la palabra poética! Cuando nos interpretemos como signo, habremos pensado.

5) Es redimir la venganza y la voluntad. Lo que impide pensar: el espíritu de la venganza descubierto por el pensamiento de Nietzsche. La redención de la venganza y la voluntad requiere el volver los ojos al pasado y asumir el haber-sido.

6) Es hacer memoria. Tomar lo que nos da qué pensar como no determinado por nosotros. Remite a la memoria que «piensa en lo pensado». Memoria es la congregación del pensamiento.

7) Es experiencia. Es a partir de la experiencia con los entes que surge el pensamiento. El hombre piensa en tanto habla (*Rede*) con los entes, en tanto trata con ellos.

8) Es superar el representar moderno mediante el examen de los lazos que nos atan a él.

9) Es un mandato que lleva nuestra esencia -la existencia- a la libertad pues «otorga el don del pensamiento a nuestra esencia».

10) Es considerar la relación pensamiento e historia del mundo. El camino de la pregunta ¿qué significa pensar sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima época del mundo.

El pensar meditativo se aparta del pensar calculante. El pensar meditativo no está basado en el modelo de las ciencias positivas, no es un reflexionar sobre un objeto, no es teoría, no es representación, no está supeditado a las normas de la lógica ni la gramática. No calcula

sino, por el contrario, cualifica. El pensar meditativo no sirve de vehículo de dominación de la naturaleza como sí lo hace el pensar calculante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Recuperado de <https://periodicooficial.jalisco.gob.mx/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/metafisica-aristoteles.pdf>

Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder. Recuperado de <https://escuelafilosofiaucsar.files.wordpress.com/2015/09/jesus-adrian-escudero-el-lenguaje-de-heidegger-diccionario-filosofico-1912-1927-2009-1.pdf>

Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vols.1-2. Barcelona: Herder.

Diccionario Etimológico Castellano En Línea. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/>

Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

García A., R. (2007). *El concepto de la imagen del mundo en Holzwege de Martín Heidegger*. Costa Rica: Revista de las sedes regionales. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/666/66612867014.pdf>

González, A. (2004). *Ereignis y actualidad*. Recuperado de <http://www.praxeologia.org/ereignis.html>

Heidegger, M. (1964). *Logos* (Heráclito, Fragmento 50) y *Moirá* (Parménides, Fragmento VIII, 34-41); en revista *Mapocho* Tomo II, N°1, Santiago de Chile, 1964. (Ensayo que figura en el libro *Vortraege und Aufsätze*. Günter Neske. Pfulligen, 1954. Traducción de Francisco Soler). Recuperado de <https://es.scribd.com/document/349210246/Logos-y-Moira-EnsayosHeidegger>

Heidegger, M. (1996). *La época de la imagen del mundo*. Caminos de bosque. Madrid: Alianza. Recuperado de <https://docs.google.com/file/d/0B6F7Eoev69vSzxN2FhRVZoRFE/edit>

Heidegger, M. (2009). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Editorial Trotta S. A.

Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el «humanismo»*. Madrid: Editorial Alianza.

Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Marías, J. (1975). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

Mondolfo, R. (1959). *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Losada. Recuperado de <http://libroesoterico.com/biblioteca/Varios/VARIOS%203/24327794-Mondolfo-Rodolfo-El-Pensamiento-Antiguo.pdf>

Steiner, G. (2017). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.