



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica  
Especialidad de **Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo****

**Trabajo Fin de Máster  
PENSAR EN LA ESCUCHA  
Los caminos del pensar en Martin Heidegger**

**Autor: Vicente Javier Ríos Vergara  
Tutora: Cristina Rodríguez Marciel**

**Madrid, Febrero 2013**

## **RESUMEN**

En este trabajo intentaremos buscar en las obras de Martin Heidegger los indicios de una nueva forma de pensar y de hacer filosofía. Esta nueva forma de pensar creemos encontrarla en su propuesta de un pensar en la escucha. De lo que se tratará es de ver en qué consiste este modo de pensar tal y como es planteado por el propio Heidegger.

## **ABSTRACT**

In this work we will try to look in the works of Martin Heidegger for the indications of a new way of thinking and of doing philosophy. This new way of thinking we are thinking about finding her in his offer of one about thinking about the scout. About what it will treat itself it is of seeing of what it consists this way of thinking as it is raised by the own Heidegger.

## ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN.....	p.4
2.	EL PENSAR ENSAYADO EN <i>SER Y TIEMPO</i> .....	p.7
3.	EL LENGUAJE.....	p.19
4.	DIOSES, MÁQUINAS, HOMBRES.....	p.21
4.1.	LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO.....	p.26
4.2.	EL OCASO DE LOS DIOSES.....	p.30
4.3.	POETAS EN TIEMPOS DE PENURIAS.....	p.37
5.	DEL PROBLEMA DEL TIEMPO AL DEL ESPACIO: EL BOSQUE <i>VERSUS</i> LA CIUDAD.....	p.43
6.	VIDA Y TRAGEDIA: EL LENGUAJE DEL FATALISMO.....	p.55
7.	EL HOMBRE MÁS ALLÁ DEL HORIZONTE HUMANISTA.....	p.64
8.	CONCLUSIÓN.....	p.72
	BIBLIOGRAFÍA.....	p.76

## 1. INTRODUCCIÓN

¿Tiene razón Pöggeler cuando afirma que Heidegger desplazó muy pronto el problema del poder para hablar de la *poiesis* de los poetas? Muchos han sido los filósofos que le han dado la razón, algunos asumiendo la incisiva crítica que pretende realizar Pöggeler con tal afirmación, pero existen otras interpretaciones que también reconocen la “poietización” heideggeriana y, no obstante, no consideran que la “voluntad de crear”, la *poiesis* de los poetas, sea un tema secundario. En medio de esta disputa encontramos, claro está, la cuestión sobre si la primera parte de la producción heideggeriana y la segunda constituyen la continuación o no del mismo proyecto, esto es, la discusión en torno a la controvertida *Kehre*.

Ante tal panorama se alza una voz disonante, la de Sloterdijk, que sostiene que en la *Carta sobre el humanismo*, lo que encontramos es el problema de la domesticación del hombre. Una domesticación que también encontramos en los enigmáticos conceptos “pastorales” (el lenguaje es la casa del Ser y allí habita el hombre). Lo que Sloterdijk nos está queriendo decir con esto es, precisamente, que tanto los seguidores de la interpretación de Pöggeler como sus adversarios, claro está que con respecto a la cuestión que nos requiere, están equivocados. Se puede hablar de cosas verdaderamente serias al tratar la poesía y, aunque, por supuesto, la poesía y la creación son importantes para Heidegger, en los escritos de la segunda fase de su producción no se dedica a examinar exclusivamente la poesía o el hacer poético, sino que reflexiona acerca del lenguaje y de la domesticación del hombre: reflexiona acerca de un poder que pocos filósofos han osado examinar<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Es de especial interés en este punto la obra de Félix Duque titulada *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002. En ella nos dice Duque que, si bien Heidegger cuestiona el antropocentrismo humanista al describir al hombre como pastor del ser, Gadamer suaviza la filosofía heideggeriana al convertir el ser en tradición.

No obstante, quedarnos únicamente en el proceso de domesticación del hombre equivaldría a afirmar que Heidegger no tiene una parte afirmativa en su filosofía. Lo que se propone en el siguiente trabajo es mostrar que, efectivamente, sí hay una parte afirmativa en la propuesta heideggeriana y que esta parte constructiva de su pensamiento, y es lo que queremos desarrollar en estas páginas, queda atravesada por una filosofía de la escucha. Si lo entendemos de esta manera se nos revela hueco el hiriente comentario de Pöggeler, pues ya no se trata de un desplazamiento de la cuestión técnica en favor de la *poiesis* de los poetas, no se trata de cambiar las cuestiones “reales” o verdaderamente serias por las fantasías o vaivenes poéticos, que es en el fondo lo que quiere decir Pöggeler. Que Heidegger airee, como hizo Nietzsche, el secreto de la domesticación del hombre y proponga una dirección hacia la que andar, una filosofía de la escucha, ya no parece tan trivial como que hable de la poesía a secas. Y más cuando se concibe a la poesía como otra manera de pensar distinta a la de la filosofía. Y es que, a fin de cuentas, lo que subyace en la contraposición filosofía tradicional/pensamiento poético es la búsqueda de un pensar que no violente las cosas, que no haga “tema” y “teoría”. La filosofía o el pensar filosófico, en sus ansias de saber, se hace representación del mundo, esto es, llama al mundo y a las cosas que hay en él a hacerse “presentes” y las convierte en “objetos” de su reflexión filosófica. Este proceso lleva aparejado siempre una cierta violencia unidireccional que va del sujeto que conoce al objeto conocido en un intento de adueñarse del mundo, de apoderarse de él según el imperativo del conocimiento y su utilidad. El poeta, en cambio, según Heidegger, no establece esa relación sujeto-objeto con las cosas, no violenta las cosas o el mundo, sino que las ama (*philein*) y quiere conservarlas en su pureza, quiere camuflarse entre ellas y por eso presta oídos a lo que éstas tienen que decirle cuando por sí mismas se desvelan (se revelan). Es éste, el pensar de los poetas, un pensar en la escucha, un pensar pasivo que deja que las cosas se

manifiesten (hablen) en su ser. Dicho pensar en la escucha es lo que trataremos de esclarecer según la guía que nos ofrece Heidegger. Y para llegar hasta él, deberemos realizar un recorrido sistemático por todas las fases de su pensamiento, puesto que a nuestro modo de ver, si bien es cierto que hay un cambio de voz y de lenguaje en el tránsito que va del primer al segundo Heidegger, creemos que las bases para un pensar de la escucha se hallan ya incluidas dentro del pensamiento heideggeriano desde el proyecto *Ser y tiempo*.

No deja de ser sorprendente, y es algo en lo que además debemos incidir, ese intento de reflexión o indagación sobre la poesía o esa propuesta heideggeriana sobre un pensar poetizante en la época en que en Alemania se construían o se habían construido campos de exterminio. Somos capaces de hacernos cargo de la crítica de que pueda resultar trivial o poco serio dadas las circunstancias. En plena guerra, en plena catástrofe mundial, a Heidegger se le ocurre hablar de poesía, eso es lo que subyace en el comentario de Pöggeler. No entraremos en este trabajo en la reacción personal de nuestro autor con el movimiento nacional-socialista, sino que nos centraremos exclusivamente en su filosofía. Bien es cierto, que el arte no promoverá una revolución salvadora, es más, no hay revoluciones salvadoras que encarrilen el mundo. Pero tampoco lo hará el pensamiento, esto es, reflexionar sobre las cosas “verdaderamente serias” no producirá un arte revolucionario capaz de salvar el mundo porque no hay salvación alguna. Si no hay salvación es porque no hay demonios de los que salvarnos: no hay ningún demonio en la técnica, ya lo dijo Heidegger. No obstante, si algo puede, no ya salvarnos pero sí ayudarnos es una reflexión sobre el origen, sobre el origen que remite a una dimensión de experiencia ya cerrada. Intentar ver qué ha sucedido con la filosofía y con la escucha puede hacernos ver por qué el pensamiento no es salvador, si lo fue alguna vez o por qué esperamos que lo sea.

## 2. ***EL PENSAR ENSAYADO EN SER Y TIEMPO***

Con lo primero con lo que nos tenemos que enfrentar a la hora de abordar el estudio de Heidegger es con la constatación de que no hay propiamente una filosofía de Heidegger que quepa articular en un conjunto de tesis. No hay una “doctrina” de Heidegger por la propia visión heideggeriana de la historia de la filosofía, esencialmente hermenéutica. La “filosofía de Heidegger” se esfuerza desde el principio por indicar que no hay temas posibles de la filosofía, ni siquiera, por ejemplo, el de la existencia o el tiempo. No hay nuevo contenido filosófico después de *Ser y tiempo*, lo que excluye interpretar la finitud como contenido o tema de la filosofía. La filosofía pasa a ser «*aquel “sentido” a partir del cual (frente a la metafísica pero no dejándola atrás) se piensa el ser como “la cosa”*»<sup>2</sup>. La filosofía, de este modo, no añade nada nuevo, sino simplemente supone una “modificación” de la mirada y un posible “descubrir”. Cuando Heidegger empieza *Ser y tiempo* retomando la pregunta del *Sofista* de Platón en torno al significado de la palabra “ser”, lo que hace es asumir que la tarea expresa de la filosofía (la ya realizada y la que queda por hacer) consiste en reiterar, lo que significa que no hay progreso en la filosofía, sino replanteamiento continuo de una cuestión. Pero esta reiteración, como toda reiteración, es un “traer de nuevo delante algo”, lo que implica un replanteamiento de los problemas que incluye siempre cierta novedad, un nuevo alumbramiento de pensamiento o, a decir de Heidegger, un esfuerzo por pensar lo no-pensado en lo ya pensado.

El pensar heideggeriano se articula en torno a un giro, un vuelco, respecto a la pensar anterior en general y al concepto de fenomenología imperante en su tiempo, en particular. Nuestro autor supone una ruptura con el concienialismo, un presupuesto que el método

---

<sup>2</sup> LEYTE, A.: *Heidegger*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, p. 18.

fenomenológico llevaba arrastrando desde Hegel hasta Husserl. Con ello, lo que el autor de *Ser y tiempo* pretende es introducir este método en la senda de la facticidad. Aquí se enmarca su pensamiento sobre la existencia, en lo fáctico, en la búsqueda incesante de un sujeto que no sea conciencia, ni ente, incluso, ni siquiera “sujeto”. Así pues, es conveniente empezar la investigación en torno al pensamiento heideggeriano por donde éste articula su giro, su vuelco, al pensar precedente, es decir, por el proyecto *Ser y tiempo* y las obras de lo que se ha dado en llamar el primer Heidegger; y trataremos de hacerlo a partir de tres conceptos claves que servirán de guía a la hora de entender la teoría del pensador alemán, a saber: metafísica, trascendencia y existencia (conceptualizada como “ser-ahí” o “*Dasein*”). Respecto al primero de estos conceptos, cabe señalar que para Heidegger la metafísica, en cuanto pieza fundamental de la filosofía, es entendida como algo inactual que no se pliega a las exigencias del presente, es decir, que la filosofía no podría operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. No es una moda, ni tampoco un saber instrumental, en definitiva, no es un útil. El discurso filosófico-metafísico es autónomo porque posee su propio *logos* e inmanente porque no hay exterioridad. En la filosofía *se está* por el hecho de ser hombre, de vivir y existir: sólo porque el hombre existe, hay filosofía. La filosofía/metafísica es un ejercicio propio y decisivamente humano, pero ¿qué le hace al hombre filosofar? Heidegger afirma respecto al hombre, al *Dasein*, que lo que le caracteriza ónticamente es que “*le va en su ser este mismo ser*”<sup>3</sup>, se juega su ser en el mismo acto de ser. El ser humano es pensado como “ahí”, como espacio de la intersección de la posibilidad propia del poder y de la disposición con la necesidad de la carencia. Para el hombre, ser es hacerse, pues es ante todo un haz de posibilidades. Por ello, lo propiamente humano es la conciencia de la carencia, el ser carencia con conciencia, el ser consciente de la falta que lo constituye, de su finitud, de que es un *ser-para-la-muerte*. La finitud no es algo peyorativo ni deriva de una imperfección. El existir del

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 35.

hombre es hacer en sentido reflexivo, hacerse a sí mismo desde su propia condición. Podemos decir, pues, que la existencia nombra un modo del ser, más concretamente, el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte. En ese “hacerse” que el modo de ser de la existencia implica, el dato fundamental es su condición arrojada, yecta y finita, no como límite, sino como marca de lo humano, pues en la finitud (la muerte como posibilidad) le va al *Dasein* su estar-en-el-mundo (la finitud es para el ser-ahí “*un modo de ser absolutamente insustituible*”<sup>4</sup>).

En cuanto que ser-para-la-muerte, el hombre tiene que existir, esto es, hacerse su existencia desde su condición yecta (arrojado al mundo y a la muerte). Al contrario que el hombre, la filosofía no es finita porque nunca llega a su fin, su discurso no se clausura, pero la finitud es el dato mismo con el que ha de contar la teoría, porque teoría y sujeto (de la teoría) comparten la existencia, y es esa existencia la que se sabe finita. Así, la finitud es algo interior a la teoría, es lo que la pone en marcha. El hombre es finito, una realidad por hacerse (está abierto) y es indefinido (debe construir su propia definición). La definición es lo que el hombre va construyendo en las decisiones que toma. Por eso, la experiencia condensada en la figura del trayecto es completada desde la consideración misma de la finitud, porque lo decisivo es asumir la condición finita para asumir el propio trayecto (el hacerse), que tiene que ser nuevo y distinto. Si no lo hacemos llevaremos una vida impropia, imbuida en lo cotidiano, en contraposición a la forma de ser propia, que cae del lado de la creación. Lo que se condensa aquí es lo que de creación pueda haber en filosofía. La noción de sujeto es desbordada, para Heidegger, en nombre del *Dasein*, y esa existencia es reconocida ahora, en lo que decisivo tiene, porque el *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia. El discurso mismo de la filosofía sólo se articula, de este modo,

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 263.

desde lo que le brinda el sentido: su carencia, su falta, su finitud. En la finitud se precisa una comprensión de lo humano, en sentido ontológico, donde esa ontología es pensada en términos de apertura. La apertura supone la distancia con la tradición filosófica precedente, por ello, en la filosofía, la repetición no está al servicio de la reiteración sino de la diferencia. La clave de la actitud heideggeriana consiste en reconocer que lo pensado es también un repertorio de posibilidades, así como la investigación de lo no-pensado. Para abordar lo que está por pensar, es necesario dar un paso atrás en sentido topológico, que permita señalar una exterioridad respecto a lo ya dicho o pensado por la tradición. Gracias a ese “paso atrás” puede denunciar Heidegger el olvido del ser que comienza en Aristóteles. El sendero aristotélico se basa en una identidad entre metafísica y filosofía primera, al tiempo que se señala el objeto de la metafísica (el ente en cuanto ente): “*pues bien, si lo que es se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de [todos] ellos, es el qué-es referido a la entidad*”<sup>5</sup>. El gesto de trascender es propio de la metafísica en tanto que ésta supone la diferencia entre lo inteligible y lo sensible, de manera que el gesto metafísico tradicional consistiría en esa transcendencia de lo sensible con vistas a la idea. La pregunta a formular sería cuál es la esencia de la metafísica. El gesto de Heidegger no quiere añadir un capítulo más a la Historia de la Metafísica, pues su gesto es vertical, de profundización en busca de ese espacio sobre el que la metafísica se alza; y esto es una aprobación de la lógica propia de la metafísica, que es el trascender, porque Heidegger nos obliga a ir más allá de la propia metafísica, o, como él dijo, “*el pensar ensayado en Ser y Tiempo (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica así entendida*”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro VII (Z), 1028a 10-15.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, traducción de X. Zubiri, Alianza, Madrid, 2000, p. 301.

Centrémonos en el “ser” por un momento y en las dificultades del uso de tal término: lo primero que queremos saber es si un objeto existe o no. El discurso teórico presupone sin más la existencia ordinaria, cotidiana, y se convierte en una estilización de esa existencia. Desde este lugar cabe comprender la caracterización de la ciencia que realiza Heidegger, la cual pivota en la oposición entre exactitud y rigor. La ciencia, además de exacta, es rigurosa (una ciencia puede ser rigurosa sin necesidad de ser exacta y viceversa). La exactitud es el predicado que compete a los conocimientos orientados matemáticamente, mientras que el rigor es la manera en que un conocimiento se adecua a un objeto no susceptible de ser matematizado. De este modo, podemos entender aquella afirmación que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo*, a saber, “*la matemática no es más rigurosa que la historia, sino tan sólo más estrecha en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella*”<sup>7</sup>. Esto significa que un objeto o un discurso es más exacto cuanto menor sea su fundamento existencial, cuanto más aparte deje la singularidad, lo intraducible de la vida y la existencia. Pero no olvidemos que el modo de conducirse teórico es uno entre otros, y presupone ese trasfondo vital o existencial de manera que el discurso remite a los imperativos vitales que se vinculan a la existencia cotidiana. El sentido último de la teoría no es intelectual sino existencial.

Desde aquí cabe entender la teoría heideggeriana de la comprensión: siempre estamos comprendiendo lo que nos rodea, aunque no sea de modo conceptual. Se refiere a la comprensión primera de las cosas, que no es teórica: “*en el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser*”<sup>8</sup>, y es que este “comprender” es constitutivo del *Dasein*, y no un mero añadido. La mirada primera es la que convierte a las cosas en útiles (los útiles *están-a-la-mano*): lo que define a las cosas es su

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 177.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 167.

para qué sirven (no su esencia). Lo originario es la comprensión, y cuando ésta resulta insuficiente nace la teoría. Pero no hay que olvidar que nuestras construcciones también son sentimentales e inseparables de nuestras comprensiones.

Habremos de introducir en este punto el término “irrupción”, que se da en el espacio abierto del mundo en el que las cosas se manifiestan; puede referirse a la irrupción de algo tan preciso como pudiera ser el hombre, en la medida en que el hombre irrumpe en lo real dejando de ser una cosa entre otras cosas posibles para ser la cosa que contempla el resto de las cosas. En la irrupción queda afirmada la superioridad o especificidad de esa cosa que es el hombre, el cual se afirma como hombre a costa de negar su condición de cosa, ayudado por la insistencia de su condición teórica. Al ser este tema de gran importancia, pues nos afecta íntimamente, deberíamos preguntarnos cuál es el denominador común de los términos “referencia”, “actitud” e “irrupción”: el ente (lo que hay, lo que es), porque se trata de una referencia al ente, de una actitud respecto del ente y de una irrupción de un ente (el hombre) en el ente. La suspicaz pregunta que se le plantea a Heidegger a este respecto es hasta qué punto, al hablar de lo que es, la teoría no estaría hablando de otra cosa, del ente más que del ser. La teoría es irrupción, referencia y actitud del ente, pero no se agota todo en el discurso del ente, por eso *“la pregunta por el sentido del ser debe ser planteada”*<sup>9</sup>. Pero el discurso científico, sólo se ocupa del ente: la ciencia no quiere saber del ser, porque su objeto es el ente, ni de la nada, porque omite la cuestión. El problema es qué pasa con esa nada que equivale a aquello de lo no se habla en el discurso teórico. ¿Acaso esa nada será nadería, o más bien habría que explotar otra actitud? Todo decir es significativo por lo que dice y por lo que oculta, y tanto uno como otro son importantes. A raíz de esto, podemos decir dos cosas: en primer lugar, esa determinación teórica de “lo que es” no es *todo* y aquello

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 28.

que deja es aquello de lo que no quiere saber. Esa nada que dejamos fuera viene definida porque de ella nada queremos saber. Hay, como podemos observar, una asimetría entre saber (que es querer saber excepto cuando se trata de la nada) y nada.

Y, en segundo lugar, la exterioridad de la nada que excede el límite de la teoría es requerida por la teoría misma cuando quiere llegar a su definición: la teoría es lo que quiere saber de lo que hay (el ente) y la que no quiere saber de esa nada. La esencia significa también definición y lo propio de ella es la delimitación, pues sólo comprendemos las cosas parcelándolas, limitándolas. Podemos ahora decir que comprender la realidad es una manera de diseccionarla.

Decíamos anteriormente que nuestras construcciones son inseparables tanto de nuestras comprensiones como de nuestra disposicionalidad. Esto es otra manera de decir que son inseparables de nuestra existencia. Puesto que existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada, estamos aquí ante un ejercicio de desfundamentación: lo que sostiene al fundamento es el fondo opaco de la nada. La existencia no es algo cerrado, sino que apunta a algo que la desborda: nuestro existir es un instante pasajero sostenido sobre el fondo informe de la nada. El término “metafísica” ya designa, con su prefijo, una trascendencia. Así pues, tanto la metafísica como la existencia tienen en común ese gesto trascendente, que constituye lo más decisivo. La metafísica posee un carácter privilegiado, de ahí que sea la indicada para traducir a palabras lo específico, lo decisivo de la vida del hombre: la trascendencia que apunta a la nihilidad como constitutiva del ser humano. Esta nihilidad aparece en pocas ocasiones a lo largo de la existencia. La angustia tiene un papel de apertura, nos muestra la nada, ahora ligada a lo que es. Podemos entender a partir de esto la afirmación heideggeriana de que el *Dasein* es una existencia yecta, y esta condición se bifurca en tres

fenómenos: 1) el absorberse en el ente (“*el Dasein está inmediata y regularmente en medio del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno*”<sup>10</sup>); 2) huir respecto a la inhospitalidad o desazón dadas (“*especie de huida del Dasein ante sí mismo como poder-sí-mismo propio*”<sup>11</sup>); y 3) el quedar incluido en el mundo interpretado, que es lo propio de la existencia cotidiana.

Desde la huida respecto de la nada se constituye la propia existencia, porque existir es también reprimir, ocultar, enmascarar esa condición finita del hombre. Lo que se nos muestra es la paradójica condición del hombre: la existencia está sostenida sobre algo que no depende del sujeto. La existencia pende, depende, y aquí encontramos la paradoja a la que da expresión la finitud del sujeto: tan finitos somos que no podemos colocarnos, por decisión propia, originariamente ante la nada. La angustia nos deja la existencia al desnudo, que es donación a partir de la cual construimos la existencia. Si esto es así, lo que nos pone en la existencia no comparece en el interior de esa misma existencia, al igual que la esencia del arte no es algo artístico, ni la esencia de la metafísica es algo metafísico. La existencia, como ya dijimos, mantiene una relación recíproca con la metafísica porque, mientras que los discursos parciales presuponen la existencia, sólo es la metafísica quien la hace su objeto de estudio, quien la intenta llevar a palabras. Y es que el problema de la metafísica es la metafísica misma: el problema es la existencia, la vida de ese hombre que, lo sepa o no, hace filosofía (busca un sentido, una orientación a su vida).

A continuación trataremos de recopilar los existenciaris más destacados del *Dasein*, algunos de los cuales ya hemos visto. El ser-ahí está

---

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 198.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 206-207.

arrojado en el mundo, es un *ser-en-el-mundo*: el hombre es todo lo que llega a ser en el mundo y con el mundo; “ser” es “ser-con” el mundo y con los otros. Es la trascendencia de la existencia. Las cosas, que propiamente no existen, sino que sólo “están presentes”, no son en el mundo y, por ello, son seres-a-la-mano para el hombre, utensilios, que están simplemente “ante los ojos”. En cambio, los otros, los hombres, despiertan en nosotros “solicitud”, “cuidado”, “preocupación”, porque ellos son también “ser con” (“Mit-sein”).

En la medida en que está arrojado, el *Dasein* está yecto (*Geworfenheit*), es decir, se encuentra en un “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), y se posiciona como pro-yecto: el hombre se abre al mundo con el “encontrarse” (sensibilidad, posibilidad primera de abrirse al mundo, que expresa además la facticidad), el “comprender” (que no es simplemente el poder saber, sino el poder ser) y el “discurso” (que es la capacidad de articular mediante el habla lo que se es capaz de llegar a ser o de la interpretación del proyecto o sentido del mismo). La disposicionalidad que el *Dasein* manifiesta en su originaria precomprensión de las cosas, le muestra además su finitud (*ser-para-la-muerte*). Además, como hemos dicho, estamos con otros, de ahí que todos los existenciaris del *Dasein* puedan resumirse en la *Sorge* (la cura, el cuidado).

Cabe destacar dos ideas importantes en lo que acabamos de decir: la primera, es que Heidegger, al postular la existencia como un hecho fáctico que no depende de un supuesto sujeto de conocimiento, puede esquivar las dificultades de la filosofía de la conciencia a la hora de postular la otredad o la relación con la otredad, puesto que de hecho estamos con otros, puesto que “*la existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad*”<sup>12</sup>. En segundo lugar, la *Sorge*, como totalidad estructural originaria, se da siempre en todo comportamiento fáctico del *Dasein*. El ser-

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 214.

ahí es, por tanto, estructuralmente abierto. En la medida en que es apertura y facticidad, podemos entender ahora la afirmación de que por estar de hecho con otros (facticidad), entra ya en relación con ellos (apertura). Ahora bien, el tipo de proyecto que constituyamos no es algo prefijado de antemano. Heidegger realiza una demarcación entre ser propio e impropio que separa los dos grandes tipos de proyectos que pueden llevarse a cabo. El factor determinante es la relación del *Dasein* con su propia finitud y el factor descriptivo sería el de la “*coexistencia en la inmediata cotidianidad*”<sup>13</sup>. La relación entre los otros y yo no es un mero juego de exterioridad (otros) e interioridad (yo), pues en los otros “se” está. El existir también con los otros tiene el modo de ser del *Dasein*, es decir, se refiere a la igualdad del ser como un estar en el mundo ocupándose circunspectivamente de él (mundo en común). La apertura del ser-ahí le lleva a una apertura a la comprensión de los otros. Sin embargo, puede forjarse una relación dañina en la coexistencia o el co-estar, puesto que el *Dasein* puede llegar a alienarse en “lo uno”. La negación de su propia condición de ser-para-la-muerte hace que, en muchas ocasiones, el ser-ahí se aliene como vía de escape. Decíamos anteriormente que la angustia nos abre a la nada. El sentimiento de angustia, en cuanto sentimiento de nada, nos hace caer en la cuenta de que la nada es el fundamento del ser, nos hace percibir nuestra propia finitud. Para escapar de ello, el *Dasein* puede alienarse en lo uno, que son todos y no es nadie en concreto. Pero esto es una vida inauténtica (impropia), es caer en el campo de la habladuría, en el que “*la cosa es así porque se la dice*”<sup>14</sup>, sin más justificación teórica, sin más investigación. La apropiación del ente se realiza aquí por una repetición y difusión de lo dicho: no se piensa, se repite o se difunde lo que otros piensan, y en ese otros se incluye el propio repetidor. Lo hablado va alcanzando círculos cada vez más amplios y va acrecentando su poder mediante la autoridad. Además, también se propaga por medio de la

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 142.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 191.

forma escrita. Es lo que Heidegger denomina “escribiduría”, que se alimenta de lo leído a la ligera. Lo leído a la ligera se contrapone a la lectura como apropiación, la lectura originaria, propia. Estamos ante la comprensión media del lector que es incapaz de discernir entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. La comprensión media ni puede ni quiere realizar tal distinción puesto que ella “ya lo ha comprendido todo”, no necesita comprender más. La carencia intelectual de la habladuría favorece el acceso al ámbito de lo público, puesto que propicia la posibilidad de “comprenderlo” todo sin haberse apropiado previamente de la cosa, es decir, la habladuría previene del peligro de fracasar en la apropiación originaria de la cosa. Podemos observar cómo Heidegger caracteriza el ámbito de lo público (de la publicidad) como un terreno en el que no se puede realizar una lectura ni un hablar originarios, propios. En lo colectivo no podrá tener respuesta la pregunta fundamental por el ser, ni cualquier otra pregunta importante, puesto que ni siquiera se plantean preguntas (son meras repeticiones fantasmales que ya van asociadas a una respuesta determinada, de las que ya se conoce la respuesta). Al igual que sucedía en la filosofía orteguiana, para el autor de *Ser y tiempo*, el pensamiento de verdad tengo que pensármelo solo, no hay posibilidad de encontrarlo en lo público o de cogerlo prestado de otro. El genuino pensar, para Heidegger, parece requerir de la indispensable condición de la soledad, y es aquí donde entra en juego el papel privilegiado del ser humano en el terreno filosófico.

Decíamos anteriormente que, a costa de negar su condición de cosa y afirmar su condición teórica, el hombre se afirmaba en la filosofía. No es que él acceda a la filosofía, pues en la filosofía se está, y se está en soledad. Este presupuesto únicamente nos resulta comprensible si transitamos el pasadizo que encontramos entre existencia (que apela a lo decisivo, lo más propio del hombre) y filosofía/ teoría. Si la filosofía es el ejercicio propio y decisivamente humano, se está asumiendo una topografía en la cual se incluye

la realidad del hombre, pero no sólo de éste, sino también de aquello de lo que el hombre se desmarca: el animal y Dios. Si profundizamos en lo que acabamos de afirmar, hemos de indagar por qué no pueden filosofar ni el animal ni Dios, hemos de tratar de ver qué ocurre para que la filosofía sólo la realice el hombre, sólo sea tarea del ser humano. En primer lugar, el animal no puede filosofar porque no tiene conciencia de sus propias carencias, porque vive en el espacio de la inmanencia, en el circuito del instinto y la repetición. De este modo, el animal sería la figura de la carencia sin conciencia<sup>15</sup> (no puede superar su carencia porque no es consciente de ella). En segundo lugar, Dios no necesita filosofar porque no hay nada que lo exceda ni que lo trascienda, sino que aparece como una categoría infinita (excluyendo así toda limitación) que tiene absoluta posesión de sí, es decir, que no depende de algo: es la completud sin falta, la ausencia de necesidades. Por último, el ser humano, en la medida en que, como ya hemos señalado anteriormente, le va su ser en la comprensión del ser, necesita de la filosofía, necesita de ese pensamiento propio y apropiador, originario, para poder articular su proyecto mediante el discurso. El discurso, que forma parte esencial de la estructura del ser del *Dasein*, puede convertirse en habladería, de ahí que tengamos que estar ojo avizor para que esto no ocurra. “*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*”<sup>16</sup>, es la articulación de la comprensibilidad que se halla en la base de la interpretación y el enunciado. Sólo a partir de la verdadera escucha, que se basa en la comprensión y precomprensión, podremos llegar al discurso y, por tanto, a realizarnos como proyecto, a una existencia propia.

---

<sup>15</sup> Véase a propósito de esta tesis, la potente crítica desarrollada por Jacques Derrida a la concepción metafísica **logocéntrica** que opone tradicionalmente lo “propio” del “animal” a lo “propio” del hombre: Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, traducción de C. de Peretti y C. Rodríguez, Trotta, Madrid, 2008.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 184.

### 3. LENGUAJE

Hemos dicho, con Sloterdijk, que el humanismo intenta domesticar al hombre mediante el proceso de lectura-escritura (“*humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito*”<sup>17</sup>). Pues bien, en la segunda fase de producción heideggeriana, el examen que lleva a cabo de la escritura y el lenguaje, le lleva incluso a tachar palabras para abrir puntos de fuga, esto es, posibilidades olvidadas, caminos del bosque. Pero, ¿fuga respecto a qué? ¿olvido respecto a qué? ¿bosque respecto a qué? Respecto a la tradición dominante, al ente de la metafísica occidental, a la ciudad (la prisa frente a la serenidad). La metafísica occidental es una metafísica del olvido del ser, de la domesticación del ser hasta convertirlo en ente. ¿Cómo se lleva a cabo un proceso de domesticación? Este proceso de domesticación humanista que se ha dado en occidente ha sido posible porque nos han incluido en lenguajes (el lenguaje es el requisito de la lectura). Y es en esos lenguajes en los que Heidegger señala la problemática, pues ya desde Aristóteles sabemos aquello de que “el ser se dice de muchas maneras” pero sólo podemos hablar del ente. Hay un claro proceso de domesticación en el lenguaje escrito: nos moderamos al escribir porque podemos borrar o destruir lo escrito, si estamos airados por ejemplo, o si no hemos sido correctos en el trato podemos re-leer y cambiar eso (autocensura). En el hablar es algo distinto, somos más nosotros porque no podemos re-leernos. Pero aún así hablamos desde un lenguaje, pensamos ya encuadrados en unas coordenadas. No obstante, no caigamos en el error de poner en boca de Heidegger la teoría de Gadamer: sí, el lenguaje conlleva prejuicios, por supuesto, pero cuando Heidegger escribe “*el habla habla*”<sup>18</sup> no sólo señala que el habla posee ya prejuicios de los que el mismo sujeto

---

<sup>17</sup> SLOTERDIJK, P.: *Normas para el parque humano*, traducción de T. Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2006, p. 19.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M: *Del camino al habla*, traducción de I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 2002, p. 12.

puede no ser consciente. Para Gadamer, con la aproximación a la poesía, en especial al lenguaje poético, Heidegger puede llevar a cabo una crítica al lenguaje de la metafísica que “*explicita toda destrucción de los conceptos tradicionales*”<sup>19</sup>. No obstante, aunque tal interpretación es cierta, lo más interesante es que Heidegger no se queda sólo ahí, sino que está apuntando hacia una dimensión de la experiencia insalvable. Cada lenguaje, nos dirá Heidegger, abre una dimensión de experiencia: Heráclito, por ejemplo, hablaba del *phileîn* (amar) antes de la *philía* y de la *philosophía*. Esto se ha perdido ya para nosotros, se perdió en el momento en que Sócrates y Platón erotizaron la filosofía y en el que los sofistas la vendieron al mercado de las opiniones. Como podemos observar ya no sólo se trata aquí del manejable concepto de “tradicción” gadameriano sino de algo mucho más grave, esto es, dimensiones de experiencia que quizá no podamos recuperar nunca y que nos configuran de modo determinante. El diálogo entre tradiciones, tan factible en un principio, queda ensombrecido por lo insalvable de las dimensiones de experiencia perdidas, como por ejemplo, la de Heráclito y su modo de entender el *phileîn*. Más que diálogo, diría Heidegger, lo que queda es el estar a la escucha, el prestar oídos.

---

<sup>19</sup> GADAMER, H-G: “Hegel y Heidegger” en *La dialéctica de Hegel*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1981, p. 145.

#### 4. *DIOSES, MÁQUINAS Y HOMBRES*

Si, tras leer las obras de Heidegger y profundizar en su pensamiento, nos planteamos aquella afirmación que el autor realizó en Marburgo, esa de “Yo soy teólogo”, quedamos perplejos con motivos de sobra para ello. De ahí que Steiner sostenga que *«durante la redacción de Sein und Zeit parece haber ocurrido lo que yo considero como el inicial y radical Kehre (“giro”) de la actitud de Heidegger. Y es el giro que va de lo teológico a lo ontológico»*<sup>20</sup>. Si tenemos en cuenta la insistencia con la que nuestro autor separa lo ontológico de lo teológico y su negación de cualquier tipo de ontoteología, esto es, de los diversos intentos de fundar una filosofía sobre una base teológica racional o intuitivamente postulada, entenderemos la perplejidad de la que hablábamos al principio así como la postura de Steiner. Y continúa este último diciendo que *«aún más drásticamente que una “superación de la metafísica” (cuyos fundamentos teológicos ciertamente en la tradición occidental, son perennemente transparentes) el pensamiento de Heidegger es una “superación de la teología”»*<sup>21</sup>. Lo que nos está queriendo decir Steiner es que cuando nuestro filósofo sostiene que, *“el pensar ensayado en Ser y Tiempo (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica así entendida”*<sup>22</sup>, ese “así” es metafísica teológicamente entendida o teológicamente impregnada. Tiene razón Steiner en señalar *Ser y tiempo* como un cambio importantísimo en el pensamiento heideggeriano, lo que no quiere decir que no se produzca otro giro en la segunda fase de su producción, lo que Steiner llama un retorno inconsciente a lo teológico. La celeberrima frase, “sólo un dios puede salvarnos”, bien podría significar, en consecuencia, que Heidegger, en su ejercicio rastreador del lenguaje, ve por doquier a los antiguos dioses, tal y como sugiere Steiner. Aunque hay otra posibilidad para la interpretación, y es que no haya salvación

---

<sup>20</sup> STEINER, G: *Heidegger*, traducción de J. Aguilar Mora, FCE, México, 2005, p. 19.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M.: *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p. 301.

alguna para el hombre. En este punto, nos separaremos de Steiner y nos aventuraremos hacia la segunda posibilidad puesto que el fatalismo o pesimismo heideggeriano parece cuadrar más con ella. No hay salvación entonces, pero ¿de qué o frente a qué? ¿Qué peligro acecha para buscar una salvación? El peligro que vio Heidegger en su época fue el de la tecnificación del mundo y de lo humano. Heidegger concibe la modernidad como la época de la imagen del mundo o, lo que es lo mismo, la era de la metafísica consumada.

En un determinado momento de su producción filosófica (que coincide con su interpretación de Nietzsche y el final de la guerra), Heidegger realiza una relectura de su propio camino en la *Carta sobre el humanismo*. Esta obra marca un punto de inflexión en la producción heideggeriana en cuanto en ella se aúnan el problema de la metafísica y la cuestión de la técnica. “Técnica” pasará a ser el nombre para caracterizar la situación de la metafísica cuando ya se conoce su propia estructura y también su historia. Técnica es el proceso, coincidente con el de la misma historia de la metafísica, que consiste en descubrir lo oculto al punto de desocultarlo del todo y convertirlo en tema. Y «mostrar una cosa “por todos sus lados”, que supone tanto como descubrirla, sólo se hace posible si ya se proyecta inicialmente descubierta»<sup>23</sup>, es decir, si se “produce” de principio a fin. Esta producción así entendida es la técnica. Pero “técnica”, en consecuencia, no sólo se reduce al momento de la fabricación física de un objeto, ya decididamente reconocible sólo como producto, ni por lo tanto a una cuestión material, sino a la decisión que ha entendido previamente que la cosa es sólo una “representación” cuya realidad hay que imponer. “Técnica”, por consiguiente, es también el nombre para ese proceso de autoimposición de sí misma, que equivale a la imposición de la representación. Cuando esa imposición constituye a un mismo tiempo el único criterio teórico y el único

---

<sup>23</sup> LEYTE, A.: *Heidegger*, ed. cit., p. 222.

procedimiento práctico, entonces se puede hablar indistintamente de la “metafísica consumada” o de la técnica.

Esa producción o procedimiento presupone la transformación de las cosas en productos, es decir, en objetos resultados de la representación. Pero a su vez, en el horizonte de la técnica o metafísica consumada, del cual han desaparecido las cosas, vueltas todas ellas objetos desde el momento en que no se concibe siquiera una sombra o cosa oculta que no se pueda enseñar, es el único posible a partir del cual tiene sentido preguntarse por la cosa o, lo que es lo mismo, por el ser. Pero, así entendida, la técnica viene a identificarse con la verdad puesto que en el proceso de traer algo ahí delante, cuando prevalece el incondicionado traer ahí delante todo, lo que se trae ahí delante es el propio traer, el propio producir o, como dice Arturo Leyte, «*de la técnica es propio que se reproduzca a sí misma*»<sup>24</sup>.

Ahora bien, si el peligro reside en la tecnificación, por qué entonces afirmaría nuestro filósofo lo siguiente: “*la Palabra es el peligro de los peligros porque ella precisamente comienza por crear la posibilidad misma de peligro*”<sup>25</sup>. Por qué decir tal cosa cuando Heidegger sostiene que

*el hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un «es» (es ist). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla* (2002, 179)<sup>26</sup>.

Teniendo en cuenta que “*peligro es amenaza que al Ser hacen los entes*”<sup>27</sup> podemos afirmar que los hombres, esos animales que hablan,

---

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traducción de S. Ramos, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 23.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*, “El camino al habla”, ed. cit., p. 179.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, ed. cit., p. 23.

están atentando constantemente contra la esencia de la palabra en su afán por conceptualizar, cosificar o instrumentalizar técnicamente las palabras. La instrumentalización tecnificadora primera queda posibilitada por la palabra. Cabe entonces recordar que el planteamiento de nuestro autor no nos orienta hacia la etapa pre-técnica, no propone una vuelta a ella, sino que nos muestra la limitación de la cosmovisión técnica alertando del carácter excluyente de esa actitud, pues *“no hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro”*<sup>28</sup>. ¿Qué ocurre con ese desocultar? *“el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas, y acumuladas”*<sup>29</sup>. La esencia de la técnica no es nada humano, esto es, no consiste en un producto humano que el hombre pueda manejar como quiera, sino que es una manera de destinarse el ser al hombre y a la vez un modo de develar lo que hay, con lo cual, la esencia de la técnica es una modulación del verificar o estar en la verdad. “Ser” es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar. El ser se dona al hombre actual (y así lo destina) en la figura de la técnica moderna, de modo que el hombre devela (desvela) lo que hay de manera técnica, considerando todo en la coordenada de la utilidad. Ahora bien, si hemos dicho que el peligro no es la técnica, sino esa actitud excluyente que le impide ver sus propios límites, ¿qué puede salvarnos? No dice Heidegger que la existencia auténtica lo haga. Uno de los atisbos de su ética no escrita, que nos deja vislumbrar en *Ser y tiempo*, no es salvadora. Sólo un dios, en minúscula y con artículo indeterminado más que numérico. Sólo un dios huido, porque los dioses se han ido del mundo o han muerto. Heidegger no explica qué son los dioses pero algo tienen que ver, de algún modo se relacionan, con la creación

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M.: “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, traducción de F. Soler, ed. Universitaria, Santiago, 1984, p. 97.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 81.

poética. Nuestro autor sitúa su época en pleno nihilismo, pues se han ido los antiguos dioses y los dioses aún por venir todavía no están. Pero reiteramos la pregunta, ¿por qué un dios? Quizá porque eso propiamente humano, la filosofía, “no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo”<sup>30</sup>. El golpe definitivo contra el humanismo está dado: la cultura, ni siquiera el pensamiento, son salvadores. No obstante, el rechazo de Heidegger hacia cualquier tipo de salvación proviene también, como decíamos anteriormente, de la ausencia de demonios. No sólo los dioses han huido, los demonios se fueron también. Sólo cabe esperar la salvación si en el mundo hay demonios y dioses, pero en el mundo ya desencantado, no cabe salvación alguna. Y no todo es fatalismo en esa sentencia, pues si no hay salvación es que no hay tampoco apocalipsis inminente. Hay peligros, sí, pero no finales del mundo que la ira de los dioses y la ayuda de los demonios vayan a provocar.

Atendiendo a la importancia de este giro, de estas afirmaciones heideggerianas, conviene no ir demasiado rápido y explicar el proceso de una manera más detallada. Por eso, se divide este trayecto en tres apartados, uno por cada hito de la secuencia que recorre los términos técnica-Dios-hombre/poeta; teniendo siempre presente que cada uno de estos hitos, de estos apartados, no constituye un tema por separado, sino que se entrelazan dentro de una misma comprensión heideggeriana en torno una época, que no es otra que la de la culminación de la metafísica de la presencia. Sólo recordando este período histórico es posible pensarlo según otras coordenadas, según otro modo de pensar que ahonde en lo todavía no-pensado y que guarde la posibilidad de abrir nuevos caminos al pensar.

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M.: “Entrevista del *Spiegel*”, en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, traducción de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996, p. 71.

#### 4.1. LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

La “época de la imagen del mundo”, que introduce la filosofía moderna, es una manera de nombrar lo que Heidegger entiende como la época de la objetivación de la representación del ser del ente. El hecho más importante que cabe señalar al inicio de la modernidad es el cambio en la manera de pensar la relación del hombre con el mundo. Ahora esa relación se entiende como *representatio*, por medio de la cual lo existente es llevado ante el sujeto como algo opuesto y subyugado a su predominio. Cuando esto sucede se convierte a todo ente en objeto dependiente de la mirada del hombre y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. Así, no sólo se objetiviza el mundo, sino que el hombre queda configurado como *sub-jectum*, como ente distinguido que fundamenta todo lo demás: “*el hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal*”<sup>31</sup>.

Un primer hito decisivo de todo este proceso es Descartes, que extrae las consecuencias implícitas en la concepción griega del ser como *idea* (Platón) y como *enérgeia* (Aristóteles): “*si sólo aquello que está establemente definido en una forma (idea) y que está efectivamente presente (actualidad) es verdadero, el ser verdadero tiene como carácter fundamental el hecho de darse como acierto*”<sup>32</sup>. Esto convierte a la certeza en carácter constitutivo del ser, el carácter de lo evidente, de lo indudable. En Descartes el ente es real en cuanto es cierto, es decir, en cuanto tenemos de él una idea clara y distinta. Pero de esta manera, lo que constituye la realidad de la cosa, su ser, es precisamente la certeza indudable que el sujeto tiene de ella y que puede adquirir con la aplicación rigurosa del método.

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 4ª Ed., 2005, p. 73.

<sup>32</sup> VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, traducción de A. Báez, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 89.

Así, la palabra “sujeto”, que en la filosofía moderna designa directamente el yo del hombre, sufre un proceso de transformación y de traducción que es significativo en el desarrollo de la metafísica: «*la palabra latina subiectum traduce la palabra griega hipokéimenon acentuando, según Heidegger, el sentido de fundamento y de base que rige todas los caracteres “accidentales”, todas las propiedades del ente*»<sup>33</sup>. Pero en la filosofía moderna, a diferencia de en la antigüedad clásica griega, sujeto no designa a la sustancia (*ousia*) del ente, sino que se corresponde ahora únicamente con el yo (ego) del hombre. Esta transformación no supone una mera transposición de palabra o de formas de pensar, sino que supone que ahora el fundamento absoluto e indudable de la realidad es el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser sólo en la medida en que es cierto. Y esta noción de sujeto lleva aparejada una noción característica de la modernidad, la noción de “objetividad”: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal como es al sujeto. De esta manera, lo que constituye la realidad como tal es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella: “*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 esa relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas*”<sup>34</sup>. Aparece así la filosofía concienialista, que Heidegger ve como falsificadora.

Pero esa identificación del ser de las cosas con la certeza que tiene el yo de ellas es un hecho que atañe al ser mismo, es decir, al modo en que el ente se manifiesta al *Da-sein* y, por consiguiente, al modo en que el ente *es*. Esto es algo que se comprende si se piensa en cómo la ciencia y la técnica quedan configuradas en la modernidad y constituyen la forma específica que tiene ésta de ver el mundo: el hombre moderno contempla las

---

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, ed. cit., p. 75.

cosas (los entes) como “productos” que usa para satisfacer sus necesidades y que dejan de servirle cuando pierden la utilidad por la que han sido producidos.

La reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no es otra cosa que el intento del sujeto (yo) de reducir las cosas a sí mismo y esto tiene el carácter de una toma de posesión: “*la reducción del ser a la certeza es, a la postre, la reducción del ser a la voluntad del sujeto*”<sup>35</sup>. De esta manera, los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX (el de Fichte, el de Schelling y sobre todo el de Hegel) no serían posibles sin esta pretensión del sujeto, animado por la voluntad, de reducirlo todo a sí mismo. La forma misma del “sistema” filosófico, como reducción de lo real a un único principio, sólo puede surgir en este contexto de pensamiento, y esa es la razón de que en ninguna otra época haya surgido nada semejante, ni la Antigüedad ni la Edad Media nos ofrecen “sistemas” en este sentido.

Heidegger ve en la voluntad de poder y en la imagen técnico-científica del mundo una clave fundamental para interpretar la devaluación ontológica acontecida en Occidente. La relación que por medio de la técnica moderna el hombre establece con el mundo ya no hace honor al cuidado, sino que ahora se trata de poner la técnica en la naturaleza, de una inclinación a someter todo lo dado y a convertirlo en disponible para el hombre, de transfigurar el mundo en algo almacenable, distribuible y domeñable. Por este motivo la técnica, siendo posterior a la ciencia moderna, constituye la esencia de ésta: “*la técnica moderna lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, mas en ese querer imponerse en todo, el hombre mismo sucumbe, se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resueltas de todo ello,*

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

*queda cada vez más desarraigado y desprotegido*<sup>36</sup>. Así, “*el hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época*”. Heidegger nos dice que la única salida que le queda al hombre es el “*cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación*”<sup>37</sup>, esto es: la reflexión, el pensar que revisa lo pensado para decir lo no dicho en lo dicho. Esto colocará al hombre en ese lugar intermedio en el que se encuentra el ser y propiciara el alumbramiento de su verdad. Más adelante veremos como lo que se propone aquí es lo que en este trabajo hemos querido denominar un pensar en la escucha, que es lo que a nuestro modo de ver constituye la parte positiva de la propuesta heideggeriana.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 78.

## 4.2. EL OCASO DE LOS DIOSES

Para Heidegger, la metafísica de la presencia llega a su conclusión con el pensamiento de Nietzsche, en cuanto que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero. Heidegger entiende a Nietzsche como el último estadio de la metafísica occidental en la medida en que con Nietzsche “*la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial*”<sup>38</sup> y ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión de los valores efectuada por Nietzsche

*a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos* (Heidegger 2005, 157)<sup>39</sup>.

La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” anuncia el fin del pensamiento occidental bajo la figura de la Metafísica, donde el pensar queda constituido por el acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, dejando así impensada la verdad del ser. En los orígenes griegos de la metafísica occidental, con Platón y Aristóteles, se produjo para Heidegger un olvido del ser en favor del ente, una negación de la verdad del ser a favor de una representación del ente como *presencia*, como aparecer enteramente desplegado y, en consecuencia, completamente captable y manipulable. La metafísica se constituye sobre esta base. Más tarde, en la modernidad (de Descartes en adelante) se determina como metafísica de la subjetividad, de forma que la verdad del ser, reducida a la presencia de los entes, resulta ahora plenamente disponible para los sujetos humanos. Por eso,

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M.: «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 154.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 157.

con Hegel el sujeto se convierte en origen absoluto del objeto conocido: sujeto significa ser “en-sí” y “para-sí”, saberse incondicionado en cuanto subjetividad del sujeto, en cuanto absolutez de lo absoluto.

De esta manera, la historia del pensamiento occidental es toda ella metafísica en cuanto trata de pensar el ser bajo la determinación de la presencia. Metafísica es, para Heidegger, precisamente “*el proyecto de llegar a la esencia más allá del velo de la apariencia, de captar el núcleo, el fundamento*”<sup>40</sup>. De esta manera, la muerte de Dios consumada por Nietzsche es, para Heidegger, la constatación de que los valores antiguos no nos valen, no nos sirven como fundamento, y que nos quedamos sin valores, en la nada. La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza como fundamento de lo sensible, de la realidad. La metafísica, entendida como platonismo por Nietzsche, ha llegado a su fin. Y la filosofía de Nietzsche es la reacción contra esa metafísica entendida como platonismo.

Este giro no es sólo la culminación de una negación que convierte a toda la historia de la metafísica en nihilismo, sino que además se produce en el propio pensamiento metafísica un olvido de ese olvido: “*el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente*”<sup>41</sup>. De esta manera, lo importante no es la constatación de la desvalorización de los valores supremos para acabar midiendo la decadencia de Occidente, sino pensar el nihilismo como “lógica interna” de la historia occidental. Así, “*la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental*”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> FERRARIS, M.: *Historia de la hermenéutica*, traducción de J. M. Nieto y J. Pérez, Akal, Madrid, 2000, p. 231.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 163.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 160.

En la frase “Dios ha muerto”, la palabra “Dios”, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la vida terrestre y así la determinan desde fuera. La muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos. Así, entramos en el nihilismo, puesto que nihilismo significa que los valores supremos han perdido su valor. Pero, ¿qué entiende Nietzsche por valor? “*La esencia del valor reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración*”<sup>43</sup>. De esta manera, para entender correctamente la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” y su concepto del nihilismo es necesario pensarla a la luz de la esencia de la voluntad de poder. Ahora bien, para Heidegger, la voluntad de poder es un pensamiento puramente metafísico. Así, para comprender lo que quiere decir Nietzsche con voluntad de poder hemos de meditar sobre el pensamiento metafísico, lo que supone meditar, al mismo tiempo, sobre el conjunto de la historia de la metafísica occidental.

Como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento sino también al ser mismo, el “no quedar ya nada” del ser ha de tomarse en sentido literal: Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser. Nietzsche constituye el ser del ente como voluntad de poder (o “voluntad de voluntad”). La voluntad de poderío nietzscheana es interpretada por Heidegger como la historia de ciertos modos de revelarse y ocultarse el ser mismo: “*el ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador*”<sup>44</sup>. En ese sentido, poderío no es otra cosa que posibilidad de disponer de algo, es decir, posibilidad de querer. Querer el poderío significa querer querer. Por eso Heidegger prefiere la fórmula “voluntad de voluntad”, ya que, según él, así se resalta un aspecto decisivo de la concepción nietzscheana del ser: que la

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 170.

<sup>44</sup> VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 87.

voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo “querido”; *“la voluntad es el autorrecogimiento de lo ordenado [...] la voluntad no aspira en primer lugar a lo que quiere como a algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad se quiere a sí misma”*<sup>45</sup>. Y los valores, en tanto que valencias para una voluntad o puntos de vista (formas de mirar), son las condiciones de sí misma de que dispone la propia voluntad de poder. La voluntad, así, está sola, no tiene ningún término al cual tender más allá de sí misma. Y, de esa manera, “voluntad de poder” indica la total falta de fundamentación que caracteriza al ser al término de la metafísica.

Y es que, en la historia de la metafísica, *“con la subjetividad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetividad, en el sentido de la voluntad”*<sup>46</sup>. De la subjetividad en cuanto primera determinación esencial forma parte el hecho de que el sujeto que representa se asegure a sí mismo, es decir, se asegure siempre de lo representado por él en cuanto tal. De acuerdo con este aseguramiento, la verdad de lo ente tiene, en cuanto certeza, el carácter de la seguridad (*certitudo*). Así, la verdad como certeza es *“aseguramiento de la seguridad, es orden (ordo) y comprobación permanente, esto es, acabamiento total, perfección. El carácter de esa puesta en seguridad o aseguramiento de lo que es en primer lugar y verdaderamente en su ser, es la justicia (iustitia)”*<sup>47</sup>. De esta manera, en la esencia de la verdad como certeza, pensada ésta como verdad de la subjetividad y la subjetividad como el ser de lo ente, se esconde la justicia entendida como justificación de la seguridad. Para Heidegger, la justicia en Nietzsche no se engloba dentro del ámbito ético y jurídico, sino que es pensada a partir del ser de lo ente en su totalidad, esto es, a partir de la voluntad de poder. Así, justo es lo que se

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M.: «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 175.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 181.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 182.

adecua a derecho. Pero qué sea de derecho “*es algo que se determina a partir de eso que es en cuanto ente*”<sup>48</sup>. La justicia pensada por Nietzsche, interpreta Heidegger, es la verdad de lo ente, que es al modo de la voluntad de poder: “*la justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser*”<sup>49</sup>.

Para Heidegger, puesto que Nietzsche experimenta el ser de lo ente como voluntad de poder, su pensamiento tiene que pensar en dirección a los valores: “*por eso se trata de plantear siempre y antes que todo la cuestión del valor*”<sup>50</sup>. De esta manera, como el pensamiento según valores se basa en la metafísica de la voluntad de poder, la interpretación que hace Nietzsche del nihilismo, en cuanto proceso de desvalorización de los valores supremos y transvaloración de todos los valores, es para Heidegger una interpretación metafísica, concretamente en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder. Pero en la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina de la voluntad de poder como “principio de la nueva instauración de valores”, en el sentido de la auténtica consumación del nihilismo, ya no comprende el nihilismo de manera sólo negativa, en tanto que desvalorización de los valores supremos, sino también de manera positiva, como superación del nihilismo; en efecto,

*la realidad efectiva de lo efectivamente real, ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores. Dichos valores determinan de modo inmediato el representar humano y al mismo tiempo estimulan la actuación del hombre. El ser hombre se alza a otra dimensión del acontecer* (Heidegger 2005,186)<sup>51</sup>.

Con la conciencia de que “Dios ha muerto” se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente

---

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 184.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 186.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 186.

supremos. El nihilismo, el hecho de “que los valores supremos se desvalorizan”, ha sido superado. La nueva generación de hombres, esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser hombre como parte de la realidad efectiva determinada en su totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior: el superhombre<sup>52</sup>. Este nuevo hombre, el superhombre o transhombre, asume la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente en su propio querer y, de esa manera, se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder. De esa manera, para Heidegger, todo ente *es* en cuanto elemento dispuesto en dicha voluntad. “*Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes*”<sup>53</sup>: el mundo suprasensible de las metas y medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal. Y este es el auténtico sentido metafísico de la frase metafísica “Dios ha muerto”.

Para Heidegger, mientras el nihilismo sólo sea entendido como la desvalorización de los valores supremos y la voluntad de poder como el principio de la transvaloración de todos los valores a partir de una nueva instauración de valores supremos, la metafísica de la voluntad de poder será una superación del nihilismo. Pero en esta superación del nihilismo queda elevado a principio el pensamiento según valores. De este modo, opina

---

<sup>52</sup> El término que utiliza Nietzsche es *Übermensch*. Da la sensación de que la forma de entender el término por parte de Heidegger se correspondería con una transcripción al castellano más cercana a “transhombre” que a “superhombre”; pero como dicho término no reviste de una importancia capital para la correcta comprensión de lo que Heidegger quiere exponer en este ensayo y su dilucidación sería algo que ocuparía un considerable espacio, hemos optado por eludir el asunto.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 189.

Heidegger que la concepción del valor que tiene Nietzsche “*no le permite al ser que sea el ser que es en cuanto ser mismo*”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 192.

### 4.3 POETAS EN TIEMPOS DE PENURIAS

La frase de Hölderlin “...¿y para qué poetas en tiempos de penurias?” expresa, según Heidegger, el sentir del hombre tras la culminación de la metafísica. Si Dios ha muerto y en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad, efectivamente nos hallamos en la noche del mundo (el fin de la Metafísica) y eso constituye un tiempo de penuria, puesto que con la falta de dioses y el fin de la Metafísica, el mundo queda privado de todo fundamento hasta el punto en que ni siquiera “*es capaz de sentir la falta de Dios como una falta*”<sup>55</sup>, tan vacío como está, tan falto de fundamento. Ahora bien, ¿quiénes son esos poetas por los que Heidegger se pregunta? “*Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esa manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio*”<sup>56</sup>. Ser poeta en tiempos de penuria significa prestar atención al rastro de los dioses huidos y hacerlo de la única manera que el poeta sabe hacerlo: cantando; “*por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada*”<sup>57</sup>. El poeta piensa en el lugar que se determina a partir de ese claro del ser que ha alcanzado su sello característico como ámbito de la metafísica occidental que se autoconsume. Hölderlin es el precursor de ese cantar poetizante de los poetas en tiempos de penurias, ya que en su decir original acontece el ser en el lenguaje, es luz que asume el riesgo de atravesar el ocultarse del ser y lo desvela. Pero ¿existen otros poetas en tiempos de penurias? Y si es así ¿qué nos quieren decir, cuál es el *para qué* de esos poetas? ¿Es Rilke uno de esos poetas?

---

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M.: “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 199.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 201.

<sup>57</sup> *Ibid.*

Para confirmar si Rilke es un poeta en tiempos de penuria y en qué medida, es decir, a fin de saber *para qué* los poetas, Heidegger intenta “plantar algunos hitos en el sendero que lleva al abismo”<sup>58</sup>. Para ello toma como hitos algunas palabras fundamentales de la poesía válida de Rilke. La poesía de Rilke, para Heidegger, trata de la verdad de lo ente, tal como se ha desplegado desde la consumación de la metafísica occidental por medio de Nietzsche. Y es que “Rilke ha experimentado y soportado poéticamente, a su manera, ese desocultamiento de lo ente que ha recibido su sello en la consumación”<sup>59</sup>. Heidegger trata de observar cómo se muestra lo ente en su totalidad en la poesía de Rilke.

La historia de la metafísica, al apropiarse del pasado del pensamiento como destino propio y también como posibilidad propia, contiene ya una comprensión positiva del ser. Esa comprensión no llega ni quiere llegar a una definición del ser “sino que concibe el ser sólo en cuanto torna a pensar continuamente la esencia misma del pensamiento”<sup>60</sup>. Ahora bien, el poetizar también es un asunto del pensar, pero no un asunto cualquiera, sino el asunto mismo en el que la verdad de lo ente (el ser) se desvela como pensamiento. Así tomaremos la palabra poética (el poema) como un ejercicio de aut meditación poética. Lo primero que destaca Heidegger es que Rilke, en sus poemas, llama “naturaleza” (o “vida”) al ser en el sentido de lo ente en su totalidad; es fundamento originario de todo ente y, en ese sentido, de todo lo que existe. La relación del ser que fundamenta con lo ente fundamentado es la misma, sea este ente el hombre, una planta o un animal. Y esta relación consiste en que el ser “abandona a su riesgo” al correspondiente ente, esto es, lo arroja a un mundo como existente: “*el ser de*

---

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 204.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 96.

*lo ente es esta relación con lo ente que consiste en arrojar al riesgo*<sup>61</sup> y, en ese sentido, *“todo ente es arriesgado”*<sup>62</sup>.

Ese estado en el que queda abandonado todo ente en cuanto arriesgado es lo que Rilke llama “lo abierto”. “Abierto” significa para Rilke *“eso que no cierra o impide el paso. No cierra porque no pone límites. No limita, porque dentro de sí está libre de todo límite”*<sup>63</sup>. De esta manera, lo abierto es la gran totalidad de todo lo ilimitado, lo que hay en cuanto que lo hay. Y por eso, *“no se disuelven en la nada anuladora, sino que se resuelven en la totalidad de lo abierto”*<sup>64</sup>. Ahora bien, en donde hay algo que sale al encuentro surge un límite y lo limitado es reconducido y empujado hacia sí mismo. Así, la representación humana en cuanto capta lo que sale al encuentro en su percepción, sitúa a los demás entes ante sí mismo, enfrente de sí como objetos: *“lo que se encuentra enfrente no le permite al hombre ser inmediatamente en lo abierto”*<sup>65</sup>. De ese modo, el hombre se excluye del mundo y se sitúa *ante el mundo*, siendo aquí “el mundo” lo ente en su totalidad. La intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia, cuya esencia es para la metafísica moderna la representación, debido a ese curioso giro hace que el hombre tenga que enfrentarse permanentemente al mundo y no esté simplemente, como el animal, *en el mundo*. De esa manera, *“la naturaleza es puesta ante el hombre por medio del poner delante o representar del ser humano”*<sup>66</sup>.

Traer algo ante sí, representar, es para Heidegger un rasgo fundamental de la conducta que conocemos como querer. El querer, que determina al hombre moderno sin que éste sea consciente de su alcance, es la

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, M., “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 206.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 207.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 211.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 213.

producción en el sentido de esa autoimposición intencional o deliberada de la objetivación. Y ésta es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica, en la medida en que el hombre se convierte en material humano unido a las metas propuestas. *“En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra”*<sup>67</sup>. El problema es que en ese proceso el hombre *“en cuanto representador y productor se encuentra ante lo abierto limitado”*<sup>68</sup> y, en ese sentido, *“expuesto, él mismo y sus cosas, al peligro creciente de convertirse en un mero material, en una mera función de la objetivación”*<sup>69</sup>. Pero *“donde está el peligro, crece también lo salvador”*, dice Rilke. Efectivamente, a veces el hombre es más arriesgado *“que la propia vida”*. La vida significa aquí: lo ente en su ser, la naturaleza. El hombre es a veces más osado que el riesgo, más ente que el ser de lo ente. Pero el ser es el fundamento de lo ente. Así, quien es más arriesgado que el fundamento, se atreve a ir allí, adonde se deshace todo fundamento, al abismo. Y ese caminar hacia el abismo es una manera de experimentar la muerte en el sentido en el que Heidegger la pensaba en *Ser y tiempo*, es decir, como un proyecto de apertura, como un estar abierto al ser del ente:

*la muerte es la cara de la vida que nos queda oculta y no está alumbrada por nosotros. La muerte y el reino de los muertos, en cuanto esa otra cara, forman parte de la totalidad de lo ente. Ese ámbito es “la otra percepción”, esto es, la otra cara de la completa percepción de lo abierto (2005, 225)*<sup>70</sup>.

La autoimposición de la objetivación técnica quiere siempre a lo que permanece, *“lo objetivo del mundo se torna permanente en la*

---

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 217.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 225.

*producción representadora*”<sup>71</sup> y, en ese sentido, es negación permanente de la muerte. Por medio de dicha negación la propia muerte se convierte en algo negativo, lo que no permanece, lo nulo. Así, la vuelta hacia lo abierto de la muerte es la renuncia a leer negativamente aquello que es, puesto que “¿...qué es más ente, es decir, pensando modernamente, qué es más cierto que la muerte?”<sup>72</sup>. De hecho, la muerte es aquello a lo que ningún mortal puede escapar.

De ese modo, Heidegger contrapone la lógica del corazón de Pascal a la lógica de la razón de Descartes: “*lo interno y lo invisible del ámbito del corazón no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible, sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles*”<sup>73</sup>. Y esa lógica del corazón es un sentirse en el mundo existiendo en medio de la totalidad de lo ente, es esa completa presencia del mundo que Rilke designa como “existencia mundanal”.

La inversión de la conciencia es, por lo tanto, según la interpretación Heideggeriana de Rilke, una interiorización rememorante (*Erinnerung*) que vuelve la inmanencia de los objetos de la representación en una presencia dentro del espacio del corazón: “*la interiorización rememorante vuelve nuestra esencia, cuyo carácter sólo consiste en querer e imponer, junto con sus objetos, en el ámbito más íntimo e invisible del espacio del corazón*”<sup>74</sup>. Ahora bien, ¿quién de entre los mortales es capaz de semejante rememoración inversora? Para Heidegger, ya que “*toda la esfera de la presencia está presente en el decir*”<sup>75</sup>, pensando desde el lenguaje (que es la

---

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 227.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 225.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 227.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 230.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 231.

“casa del ser” o el “templo del ser”), podemos intuir que el lenguaje, el recinto del ser, es lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Y, en ese sentido, se arriesga más cuanto más se dice. De ese modo, *“los más arriesgados son los más decidores”*<sup>76</sup>, es decir, los rapsodas, los poetas: *“su canto escapa a toda autoimposición intencional. No es ningún querer en el sentido de un deseo. Su canto no pretende ni trata de alcanzar algo que haya que producir”*<sup>77</sup>. Y es que su canto es *“decir a partir de lo salvo de la percepción pura y completa”* o, como dice Rilke, es existencia, existencia mundanal. Si querer sigue siendo únicamente la autoimposición, entonces los poetas no quieren nada, es decir, cantan por nada. De esta manera, *«los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, “poetas en tiempos de penuria”»*<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 235.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 238.

## 5. *DEL PROBLEMA DEL TIEMPO AL DEL ESPACIO: EL BOSQUE VERSUS LA CIUDAD.*

El problema del espacio, así como su relación con el Ser, cobrarán importancia en el segundo Heidegger sin que su planteamiento se dé de forma tan explícita como fue planteado el problema del tiempo respecto al Ser. El espacio del extra-radio, del bosque, del campo, frente a la centralidad de la ciudad, será un tema fundamental para la comprensión de las obras posteriores a *Ser y tiempo*. Una de las preguntas cruciales en este apartado es la siguiente: ¿el problema del bosque aborda la soledad? La cuestión indica ya mucho acerca del epígrafe que nos ocupa porque quizá la pregunta primera que puede surgir o suscitar el bosque heideggeriano versa en torno al límite. ¿Se está cuestionando Heidegger sobre los límites del conocimiento o el lenguaje al hablar de bosque? Podríamos haberlo afirmado. Pero no lo hemos hecho y esto se debe a que quizá “kantianizamos” a Heidegger al formular la pregunta, tal es el poder de las palabras. No obstante, la noción de “límite” no está fuera de lugar, pero no límite del conocimiento, sino límite de lo humano. La lectura de Nietzsche marcó a Heidegger, porque es Nietzsche el primero en preguntarse, tras la muerte de Dios, sobre los límites del ser humano. ¿Por qué nos hemos preguntado entonces por la soledad si queríamos preguntar por el límite? ¿Acaso será la soledad el límite de lo humano? Vayamos por partes. Lo primero es recusar una acusación común que suele realizarse a nuestro autor:

*aunque el joven Heidegger se esforzó por liberarse de la idea del filósofo como espectador del tiempo y la eternidad, del deseo de ver el mundo desde arriba “como un todo limitado”, el Heidegger posterior recayó en una idea muy parecida. El todo limitado con el que Heidegger intentó distanciarse se llamaba “metafísica” u “Occidente” (Rorty 1993, 80)<sup>79</sup>.*

---

<sup>79</sup> RORTY, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1993, p. 80.

No se trata de ver a la manera schopenhaueriana un todo desde fuera, sino de establecer el límite de lo humano. ¿Qué es entonces lo humano o el ser humano? Respecto a la concepción clásica del hombre como animal racional o parlante, como animal con *lógos*, Heidegger sostiene que lo primario en el habla es la escucha. Dinamitando la dicotomía activo-pasivo, esa escucha implica ya la apertura de ámbitos desde los que escuchar. La ingenuidad humanista respecto al lenguaje nos muestra el habla como una forma de entablar *filía* a través de un intercambio de conocimientos: el conocimiento crea *filias* a través de la lectura. Heidegger primará la importancia del diálogo vivo porque es en el habla –en el diálogo– en donde se da la posibilidad de apertura del hombre y en donde éste puede apropiarse el mundo gracias al sentido. La apropiación de la que hablábamos nada tiene que ver con la instrumentalización tecnificadora, claro está, sin embargo, que el uso del término apropiación y la importancia que le otorga, le separa claramente de ese orientalismo al que Rorty quiere aproximarle. El matiz peyorativo que el pensamiento orientalista le confiere a cualquier tipo de propiedad indica que Heidegger está mucho más cerca de la postura nietzscheana, pues una cosa es criticar el consumismo de la época técnica y otra querer desarraigarse del mundo. Además, Heidegger sabe, como sabía Nietzsche, que las propiedades más importantes no son los útiles.

Ahora bien, en la época de la técnica, el lenguaje se convierte en un mero instrumento de información, pero el lenguaje no es eso, dice Heidegger, el lenguaje es la casa del ser y la morada del hombre. Para nuestro autor, la relación clave aquí no es la de las palabras con los útiles sino la del ser con el hombre. Nos dice nuestro autor que

*bien pudiera ser que lo que caracteriza al hombre como hombre, se determina precisamente desde lo que tenemos que meditar aquí: el hombre, aquel a quien*

*atañe o importa la presencia, el que desde tal atingencia, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente (2006, 32)*<sup>80</sup>.

Presencia significa el seguir aguardando que concierne al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado. Sin embargo, al hombre también le concierne el estar ausente. Respecto al estar ausente del pasado, lo pasado está más bien presente de un modo *sui generis*: en el pasado se extiende el estar presente. Respecto al estar ausente del advenir, en el porvenir, el advenirnos se extiende al estar presente. Así pues, no todo estar presente es el tiempo presente, pero ese concernir lo encontramos también en el presente, no sólo en el pasado o el futuro. La regalía, la extensión del estar presente que entra en juego en el pasado, el presente y el futuro, nos alcanza porque es en sí un extender, pues

*el tiempo no es él mismo nada temporal, tan escasamente como es algo ente. De ahí que no nos esté permitido decir que futuro, pasado y presente están “simultáneamente” ante nosotros. Sin embargo, su recíproco ofrendar-ser les pertenece en común. Su unificante unidad sólo puede determinarse desde lo que les es propio, que se ofrendan mutuamente. Pero ¿qué se ofrendan mutuamente? (Heidegger 2006, 36)*<sup>81</sup>.

Se ofrendan a sí mismos, el estar presente en ellos ofrendado, lo cual es más originario que el cálculo del tiempo (reloj, cronómetro...) e incluso es independiente de él. Esto esclarece lo que llamamos espacio-tiempo, pero con la palabra “tiempo” no nombramos una sucesión de “ahoras”. De acuerdo con esto, espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que queda esclarecido en el recíproco ofrendarse de futuro, pasado y presente, pues sólo por ello se puede espaciar (dar espacio). Pensado desde el triple ofrendar, se demuestra el tiempo como tridimensional. La dimensión no significa aquí únicamente el ámbito de la posible medición sino que también

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*, traducción de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 2006, p. 32.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 33.

se refiere al extenderse de un cabo a otro, como el ofrendar. Habíamos dicho que tanto en el advenir como en el “ya-no” se juega una especie de atingencia y aportación, en suma, de estar presente. La unidad de las tres dimensiones descansa en el juego de cada una con las otras, y “*este juego se muestra como el auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo, y por tanto algo así como la cuarta dimensión –no sólo algo así como, sino desde la cosa–*”<sup>82</sup>. De este modo, el tiempo auténtico aparece como tetradimensional, y lo que ha aparecido aquí como la cuarta dimensión es la primera: la regalía que todo lo determina. Ella aporta a las otras dimensiones el estar presente que le es propio a cada uno, por eso denominamos al inicial extender la cercanía acercante (cercanidad). Sin embargo, esa cercanidad acerca a las tres dimensiones en la medida en que las aleja, pues mantiene abierto el pasado en la medida en que le recusa su porvenir como presente. Por ello, llamamos al dar que se da en el tiempo auténtico la regalía esclarecedora-ocultadora (en el tiempo auténtico se oculta el dar de un dar). El tiempo auténtico es la localidad pre-espacial gracias a la cual se da un posible “donde”.

La filosofía tradicional se ha preguntado adónde pertenece el tiempo. El tiempo calculable no puede darse sin el alma, la conciencia, el espíritu, es decir, el tiempo no se da sin el hombre. El tiempo auténtico ha alcanzado al hombre en cuanto tal, de modo que se erige en condición necesaria de lo humano: el hombre sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la regalía y ante la recusante-reticente cercanía que lo determina. “*El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir*”<sup>83</sup>, aquí sólo se da el dar en el sentido de ofrendar. Existe el peligro de que con el nombramiento del “Se” introduzcamos alguna potencia indeterminada que ponga en marcha todo dar de ser y tiempo. Sin embargo, escapamos de ello en cuanto nos

---

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 36.

atenemos a las determinaciones del dar que hemos intentado ver, ojo avizor: hemos intentado mostrar al ser como presencia y al tiempo como región de la regalía del esclarecimiento en el estar presente; el dar del “Se da el ser”, apareció como destinar y como destino de presencia en las distintas transformaciones epocales; el dar del “Se da el tiempo”, se mostró como regalía esclarecedora. Así pues, el tiempo auténtico aparece como el “Se” de “Se da el ser”. El destino en el que se da el ser reposa en la regalía del tiempo (“*historia del ser significa destino del ser*”<sup>84</sup>). Pero el tiempo no es el “Se” que “da ser” porque el tiempo sigue siendo él mismo un don de un “Se da” cuyo dar preserva la región en la que es tendida la presencia. El “Se” sigue siendo un enigma, por ese motivo parece sensato determinarlo desde el dar, el cual se mostró como destinar del Ser, como tiempo (regalar esclarecedor). En el “Se” de “Se da el ser” habla un estar presente de algo que está presente, un ser en cierto modo, con lo cual podríamos sustituir “Se da el ser” por “El ser da el ser”. Pero entonces tendríamos que decir que “el ser es” y el ser es en tan escasa medida como el tiempo es. Debemos abandonar este camino. Consideremos entonces la posibilidad de que al decir “Se da el ser” y “Se da el tiempo” no estemos ante enunciados siempre fijos. Pensemos al “Se” desde el modo del dar como destino, como regalía esclarecedora. Ambos se pertenecen mutuamente en la medida en que el destino reposa en la regalía esclarecedora.

*En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: el acaecimiento (Heidegger 2006, 38)<sup>85</sup>.*

---

<sup>84</sup> FERRARIS, M.: “El ser como diferencia”, en *Historia de la hermenéutica*, ed. cit., p. 233.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*, ed. cit., p. 38.

Pero, ¿qué es el acaecimiento? Lo primero que debemos aclarar es que “*el desvelarse en el acaecimiento apropiador tiene que ser experimentado, no puede ser demostrado*”<sup>86</sup>, pero aún así, en la medida de nuestras posibilidades, tendremos que intentar aclarar con palabras lo que podamos sobre dicho acaecimiento. El destinar del ser reposa en la regalía esclarecedora-ocultante del estar presente en la región abierta del espacio-tiempo. La extensión de la regalía reposa, junto con el destinar, en el acaecimiento apropiador (el acaecimiento se apropia al ser y al tiempo desde la relación interna que uno y otro guardan, de ahí que sea acaecimiento apropiador). Esto quiere decir que el acaecimiento determina también el sentido de aquello que aquí llamamos reposar. Como sin el ser no puede ser ningún ente, cabe decir que el ser tiene el carácter de acaecimiento supremo: aparece en el discurso el ser como acaecimiento. «*El “como” significa en este caso: acaecimiento como una especie del ser, subordinada al ser, que constituye el establecido concepto conductor*»<sup>87</sup>. Si pensamos al ser desde el estar y dejar estar presente, el ser pertenece al apropiar. Desde el apropiar reciben su determinación el dar y su don, de modo que el ser sería una especie de acaecimiento (y no el acaecimiento una especie del ser). Pero la huida a semejante inversión sería demasiado fácil. El acaecimiento apropiador no es un concepto omniabarcante supremo bajo el que ser y tiempo se dejan ordenar. El ser se muestra como el don, concedido mediante la regalía del tiempo, del destino de la presencia. El ser desaparece en el acaecimiento apropiador: el “como” de “el ser como acaecimiento”, significa ahora dejar estar presente destinado en el apropiar, tiempo ofrendado en el apropiar. Al dar como destinar le pertenece el contenerse, así como en el ofrendarse del tiempo entran en juego la recusación y retención del presente. El contenerse,

---

<sup>86</sup> GUZZONI, A.: «Protocolo de un seminario sobre “Tiempo y ser”» en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, ed. cit., p. 72.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*, ed. cit., p. 41.

la recusación y la retención muestran la retirada, la cual pertenece a lo peculiar del acaecimiento apropiador.

Habíamos dicho que la recusación y la retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: la retirada. En la medida en que tiempo y ser están íntimamente relacionados, el acontecimiento apropiador se expropia de sí mismo, de modo que “*a la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación*”<sup>88</sup>. En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a este último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así pertenece el hombre al acaecimiento apropiador. Ese pertenecer reposa en la reapropiación que caracteriza el acaecimiento, por semejante reapropiación está el hombre comprometido al acaecimiento.

En la medida en que tiempo y ser (como dones del apropiar) sólo han de ser pensados desde éste, tiene que ser también correlativamente meditada la relación del espacio con el acaecimiento apropiador. El intento de *Ser y tiempo* de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no puede mantenerse. Respecto al acaecimiento apropiador, falta por decir que éste ni es ni se da, sino que acaece apropiadoramente y con esto queremos decir que acaece como *aletheia*. Ahora bien, pensar el ser sin lo ente significa pensar el ser sin referencia a la metafísica, pero una referencia tal continúa dominando en la intención de superar la metafísica, de ahí que el autor afirme que “*si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acaecimiento apropiador, para decirlo*”<sup>89</sup>. La reflexión sobre tiempo y hombre es primordial a la hora de determinar qué es lo humano, pero nada

---

<sup>88</sup> Op. cit., p. 42.

<sup>89</sup> Op. cit., p. 44.

hemos hablado hasta ahora de aquello que prometimos: la soledad y el espacio, el límite. El hombre no está, al menos en un primer momento o primariamente, solo. Los hombres están unos con otros, nos dice Heidegger y ese estar uno con otro viene a significar un “cómo” del ser, o lo que es lo mismo, el hombre es en la forma de ser de estar con otros. Resulta entonces que la clásica afirmación “yo soy” es falsa y tendríamos que decir “yo soy impersonal”. El impersonal es el verdadero “cómo” de la cotidianidad, del concreto y cotidiano “ser con otro”<sup>90</sup>. El *Dasein* queda modificado en el volcarse hacia los otros, pues las posibilidades cotidianas de ser del *Dasein* están sujetas a la voluntad de esos otros. Podemos entonces afirmar que en la cotidianidad o, mejor, en la convivencia cotidiana, se genera una uniformidad que borra las particularidades de cada cual y afianza el impersonal, que se refuerza mediante las habladurías (el “se dice”, “se piensa”, etc.), de modo que el oír y el comprender son monopolizados por el habla cotidiana. Si bien el problema de la cotidianidad, esto es, el problema de los otros y la soledad, ya se prefigura en *Ser y tiempo*, la problemática de la temporalidad ocupaba un lugar mucho más central. No obstante, en la segunda fase de su producción, Heidegger parece darse cuenta de la importancia de perfilar temas como la soledad o la otredad incluso para explicar terminología que será vital en la explicación del tiempo o la temporalidad: por ejemplo, en el compromiso del hombre con la reapropiación de la que antes hablábamos, pues es el hombre (y no el impersonal) el que ha de comprometerse, ya que lo peculiar del hombre es percatarse del ser. Pero no puede el hombre tener peculiaridades en el impersonal. Pöggeler nos recuerda que, para Heidegger, es posible dividir entre los muchos y los solitarios («entre los grandes creadores que se convierten en solitarios, ya no aparecen “caudillos” políticos»<sup>91</sup>), aunque la soledad del pensar (del preguntarse propio del pensar)

---

<sup>90</sup> Véase especialmente: HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>91</sup> PÖGgeler, O.: *Implicación política de Heidegger*, traducción de G. Amengual, UIB, Barcelona, 1990, p. 35.

no remite a ningún “retirarse”, sino que encontramos su origen en el ámbito de la verdad del ser. Cabe preguntarse cómo ubicar esa soledad del preguntarse propia del pensar respecto al hombre. Antes de contestar esa pregunta tendremos que cuestionarnos acerca del hombre mismo y también del animal. El animal es “pobre de mundo”, tiene entonces, a diferencia de la piedra, alguna experiencia del mundo (eso lo acerca al hombre). Su experiencia está dada a modo de “carecer”, de no tener mundo (eso lo acerca a la piedra). El animal tiene, pues, cierta experiencia del mundo que Heidegger llama pobreza (pobreza es tener al modo de la privación o carencia). En el hombre, el nivel más originario de apertura al mundo (los templos de ánimo) remite al animal que yo soy (mi cuerpo estando presente en el primerísimo estar fuera). «No “tenemos” un cuerpo, sino que “somos” corporales»<sup>92</sup> (vivimos en la medida en que somos corporales; y aunque solamos creer que las sensaciones corporales son la causa de un determinado temple anímico, están compenetradas, interconectadas). Como el hombre, el animal también es corporal aunque su modo de ser no sea el de la ex-sistencia, ni su relación con el tiempo –que, en efecto, también tiene– tenga el modo del prolongarse histórico sobre el advenir. A diferencia de lo sin mundo, el animal ofrece una esfera de la transponibilidad, esto es, el hombre *puede* transponerse en el animal, que este posee un espacio propio, un cierto mundo, que el hombre podría ocupar empáticamente si no fuera porque el animal *rechaza* esa posibilidad constantemente. Gracias a ese rechazo, el hombre puede acompañar auténticamente al animal sin desplazar a este último ni perder su lugar propio. Hay entonces un mundo del animal inalcanzable para el hombre que ha de permanecer como misterio (no se puede llegar a lo propio del animal y las investigaciones al respecto no nos han conducido a un conocimiento de la esencia del animal sino del conocimiento de nosotros mismos en tanto que formamos parte de la vida). Lo que caracteriza al animal no es entonces un *qué*, una esencia distinta a la del hombre, sino un *cómo*, un

---

<sup>92</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, vol. I, traducción de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 455.

modo de darse del mundo al que Heidegger llama “pobreza” y que se abre al hombre en sus templos de ánimo señalados. La pobreza no es, por ende, ni una minusvalía, ni un simple faltar o una mera indigencia, sino un carecer, una privación del ente donde, empero, es el mundo mismo el que se impone con toda su violencia. Una pobreza, tanto humana como animal (vital) que, a decir del propio Heidegger, es en realidad una riqueza. Lejos de ser una simple ausencia, la pobreza es un modo distinto de tener en el que incluso la posesión cotidiana se ve superada y enriquecida. ¿Qué significa entonces que el animal sea “pobre de mundo”? Ante todo que, como afirma el propio Heidegger, el animal no tiene acceso al “ente en tanto ente”, puesto que, a diferencia del hombre, no está caído; y sin embargo eso no quiere decir que no acceda al ser. Por el contrario, el animal se encuentra ensimismado en lo abierto de la apertura misma, el animal *es* uno con la propia apertura del ser; a diferencia del hombre que debe reencontrar y reafirmar esta pobreza cotidianamente obturada: “*Si la conducta [del animal] no es una relación con lo ente, ¿es entonces una relación con la nada? ¡No! Pero si no con la nada, entonces en cada caso con algo, lo cual entonces, después de todo, tiene que ser y es*”<sup>93</sup>.

Lo propio del hombre consiste, no en potenciar aquello que le diferencia de la vida como creía el humanismo, sino aquello que tiene en común con la vida, esto es, la pobreza. Resguardar el mundo de la vida, ser el “*lugarteniente de la nada*”<sup>94</sup>, eso significa ser el pastor del ser. El hombre ya no es el señor de lo ente, como pretendía la cosmovisión humanista, sino que se convierte en pastor del ser, ganando de este modo “*la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la*

---

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, traducción de M. E. Vázquez, Alianza, Madrid, 2007, p. 306.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M.: “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 93.

*guarda de su verdad*"<sup>95</sup>. Frente al hombre humanista, que brota y crece en las ciudades, Heidegger reivindica la necesidad de reencontrar la humanidad o una humanidad más auténtica conectando al hombre con otras regiones de la vida.

Ahora bien, nuestra pregunta era acerca de la soledad y el hombre. El hombre no es como la piedra, que está sin añadidos, sino que el hombre está con otros. No dice Heidegger que el hombre sea un ser social, ni mucho menos, sencillamente que está con otros, y eso es algo que le viene dado, es algo fáctico, lo cual le ahorrará sumirse en argumentos naturalistas o en tesis conciencialistas que harían un infierno de la otredad. Como el hombre está con otros puede también, no estar solo, pero sí experimentar la soledad y esa soledad debe entenderse en el mismo sentido en el que anteriormente hemos hablado de la pobreza (el modo de la ausencia). Sólo porque estoy con otros puedo estar solo, pero si bien la otredad me viene dada, no así la soledad. La soledad abre la vía de la autenticidad, de lo propio, pues recordemos que cuando estamos con otros hacemos lo que "se" hace, esto es, caemos en lo impropio. ¿Y dónde se está solo? En el bosque, contestaría Heidegger metafóricamente (y quizá no tan metafóricamente), fuera del bullicio de la ciudad en la que se dice y se piensa mucho, pero hay poco discurso y poco pensamiento. Que esto no nos lleve a malentendidos, pues no se trata de un culto a lo popular, ni mucho menos, sino de dejar existir el bosque y al campesino manteniendo una distancia nietzscheana entre la ciudad y el bosque<sup>96</sup>. El humanismo nos apremia a edificar ciudades, florece en ellas, y de ellas se alimenta. El humanismo crece del aprendizaje de los sofistas, que harán de la cultura un mercado<sup>97</sup>, que traerán una

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M.: "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*, ed. cit., p. 281.

<sup>96</sup> Véase el olvidado artículo: HEIDEGGER, M., "¿Por qué permanecemos en la provincia?", en *Eco*, Bogotá, nº5, 1963.

<sup>97</sup> Véase DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, traducción de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.

democratización liberal a la cultura. La democratización de tintes liberales que llevaron a cabo los sofistas consistía en que vulgarizaron la cultura, esto es, la hicieron accesible a todos los que fueran capaces de pagarla. La cultura se aleja de ese modo del *phileîn* y el *lógos* heracliteano para acercarse al terreno del dinero y la técnica: los sofistas producen opiniones por encargo, para todos, de cualquier tipo y de casi cualquier precio. A través de la corriente sofística, no es posible la escucha: ¿cómo escuchar la opinión de quien me dice una cosa como podría decirme la otra? ¿Cómo escuchar la opinión de quién elige lo que dice por dinero?

## 6. VIDA Y TRAGEDIA: EL LENGUAJE DEL FATALISMO

Uno de los principios básicos de nuestro autor que recogerán casi todas las corrientes hermenéuticas, incluso hasta convertirla en sentencia hueca, es que el habla es la que habla. El elemento trágico del asunto es la falta de escucha por parte del hombre. Pero no adelantemos acontecimientos, no hagamos la fácil conexión entre la falta de escucha y el habla del habla, habla que cae en el vacío, en saco roto. De momento, digamos que el ser puede ser oído o no serlo, y una vez oído puede ser dicho o callado. Existen para Heidegger tres experiencias de la escucha<sup>98</sup>:

1. La escucha de los dioses, que escuchan en la compasión.
2. La escucha de los mortales, que no pueden o no quieren oír.
3. La escucha de los poetas, que se mantienen firmes junto al origen por el que tienen pasión.

El poeta es constante en la escucha de lo que adviene originariamente y propiamente y de lo que en general “es”. El oído de los poetas se distingue del de los mortales o los dioses porque oye el “es” antes o en el origen de la filosofía. Ese oído agudizado hacia el *phileîn* originario no es el oído en el sentido que describe la anatomía: se trata de una especie de oído interior, un oído del adentro porque justamente no tiene necesidad de sonoridad externa, sensible o metafórica. Heidegger habla del oído del adentro en referencia al poeta, que se mantiene junto al origen en cuanto que es y tal como es. Ese oído del adentro se mantiene firme porque oye aquello que se mantiene y consiste más allá de la contingencia. Este oído es poético porque oye por adelantado aquello mismo que él hace brotar. El mismo oído da a entender lo que oye, el mismo oído poetiza. Es interior porque produce,

---

<sup>98</sup> Véase «El oído de Heidegger» en DERRIDA, J., *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, ed. cit., *passim*.

en cierto modo, a partir de sí mismo lo que oye: lo oye por adelantado, se adelanta a lo que oye y lo da a entender, como si el oído hablara o se hablara, se oyera hablar a sí mismo por adelantado, se predijera a sí mismo, fuera de toda reflexividad consciente o especulativa, fuera de toda identidad.

¿Por qué es importante que el hombre escuche? Únicamente en la escucha se prefigura la otredad, además la otredad posibilita la individualidad, pues sólo hay otro si hay individuo que no es ese otro. ¿Por qué es importante que el hombre escuche el habla del habla? Algo tiene que ver con la esencia (en sentido heideggeriano, obviamente). Si olvidamos la esencia del habla (y de la escucha) quizá no podríamos hablar-escuchar. Ahí hay una clave importante: la pérdida de la esencia y la primacía de la cosmovisión de lo útil. La preeminencia de la utilidad va en detrimento de la esencia porque la esencia no sirve para nada. No obstante, Heidegger no prefigura una teoría consensualista, es más, él mismo elabora una crítica al lenguaje. El lenguaje crea identidades generales, falsas (no capta la realidad, ese es el drama de la filosofía) y, sin embargo, en el primer Heidegger, el hombre articula su identidad (que no está hecha de antemano, que se va haciendo) a través del discurso: ¿es esta imposibilidad (articular lingüísticamente el discurso del proyecto humano) el punto de ruptura? En parte sí, pues en *Ser y tiempo* nuestro pensador parece confiar mucho más de lo que lo hará posteriormente en el lenguaje. En sus últimas obras, Heidegger llegará a tachar palabras porque no expresan suficientemente aquello que quiere expresar. También dejará huecos en blanco (el silencio imposible en lenguaje escrito). Al punto al que queremos llegar es a que quizá el segundo Heidegger puede haber determinado no sólo la insuficiencia del lenguaje sino además la posibilidad de dejar de ser lingüísticos o auténticamente lingüísticos. Desde aquí cabe entender su crítica a la dominación y la tendencia a la nivelación que ya plantea en *Ser y tiempo*. Ya la plantea allí, pero no será hasta su segunda fase de producción cuando intente encontrar

soluciones, en el momento en que, por decirlo de algún modo, se encuentre más desesperado por remediar esa dominación. No abandona la problemática, sino que intenta encontrar respuestas, huellas, puntos de fuga por los que intentar una salida.

En *Ser y tiempo*, la crítica de la dominación queda articulada como un dominio de una determinada idea de ser y como la dominación referida a la dictadura del “se”. La posibilidad de la liberación del *Dasein* de la dictadura del “se” se articula en torno a la autenticidad (a lo propio), que queda abierta por la anticipación de la muerte. Sólo por la posibilidad arrojada del *Dasein* es posible comprender la esencia del poder y la dominación. En los escritos posteriores a 1935, ya relaciona la filosofía (saber dominante del ser del ente) con su consumación técnica: la filosofía (metafísica) alcanza sus posibilidades extremas en la época científico-técnica. Así, la ciencia y el conocimiento están históricamente fundados en el dominio de una determinada idea del ser y de la esencia de la verdad. Ahora bien, el problema del dominio parece que nos remite, de alguna forma, a la problemática de la masa. La masa no es el individuo, es más, la masa se opone al individuo de manera irremediable. La masa es algo informe y ya desde Aristóteles sabemos que, precisamente, lo que individualiza es la forma. Heidegger lo llamará la dictadura del “Se” (o del “Uno”), y nos dirá que cuando caemos en esa situación indiferenciada, leemos y disfrutamos como se lee y se juzga, *«incluso nos apartamos de la “gran masa” [como todos los de la gran masa] se apartan de ella»*<sup>99</sup>. Heidegger reconoce la fuerza represora de las interpretaciones públicamente dominantes, de ahí la necesidad de un análisis existencial que violentará las pretensiones de las interpretaciones dominantes y su obviedad tranquilizadora. Toda interpretación auténtica (aquella que desvela y proyecta [hacia el futuro] posibilidades de ser sí mismo) ha de estar en lucha con las interpretaciones cotidianas. Inscrita en este marco se ha de

---

<sup>99</sup> HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 143.

entender la *Sorge*, pues ésta es esa lucha por la autenticidad y esa lucha es un intento por individualizarse en tanto que el hombre se angustia por no encajar en las coordenadas de las interpretaciones cotidianas. La verdad (*aletheia*) consiste en cierta manera en ser consciente de las alternativas, de las posibilidades del ser auténtico o inauténtico que podemos llegar a ser. La verdad no puede alcanzarse de una vez por todas, sino que es un proceso no terminal que se juega entre las tendencias inauténticas del *Dasein* y la proyección innovadora y crítica hacia una existencia auténtica. Ahora bien, ¿está conectando Heidegger la verdad con algún tipo de pretensión ética (*Sorge*)? Muchos han afirmado que así es, pero Heidegger jamás escribió una ética, a pesar de estar “programada” en *Ser y tiempo*. Reformulemos la pregunta: ¿está vinculando Heidegger lo bueno con lo verdadero? ¿Es el cuidado de sí, la *Sorge*, algún tipo de mandato o imperativo ético? La cuestión es compleja, pues bien es cierto que de la *Sorge* podría derivarse una ética, aunque en principio no sea algo estrictamente ético. El cuidado de sí es más un estado de la existencia que un modo de lo ético, lo cual indica algo ya curioso: la vida no tiene una relación primordial con la ética. Sí con el otro, sí con uno mismo, pero no con la ética. La ética no es un existencial del *Dasein*. La afirmación heideggeriana coincide con el diagnóstico nietzscheano: no hay vinculación entre vida y ética<sup>100</sup>.

Veamos ahora la problemática del “Se” y del individuo. Del lado del “Se” cae lo impropio, lo inauténtico, mientras que del lado del individuo cae lo propio y lo auténtico. Podemos decir que la individuación representa la posibilidad existencial auténtica del *Dasein*, de modo que el “Se” ha de constituir la posibilidad existencial inauténtica. De momento, de este planteamiento no se deriva, o no tendría por qué derivarse, pesimismo

---

<sup>100</sup> En el escrito “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, Heidegger ya señala que ese querer liberar al hombre del espíritu de la venganza nada tiene que ver con la ética, sino con la vida (Véase: HEIDEGGER, M., “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, traducción de E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994.

antropológico alguno. ¿Acaso el pesimismo heideggeriano proviene de constatar que el “Se” es propio también del *Dasein*? Pero, entonces, ¿por qué le llama impropio? En principio no tiene sentido. ¿Podría ser que el “Se” se ha vuelto tan propio del hombre que éste ha dejado de ser hombre? No hay lugar, al menos de momento, para el planteamiento ético, sino únicamente para el planteamiento esencialista (en sentido heideggeriano). Matizando las palabras, más que una pérdida de la esencia del hombre, tendríamos que hablar de una pérdida de la esencia del individuo, pues el hombre se constituye en medio de la tensión entre el “Se” y el individuo. Podría entonces provenir el pesimismo antropológico de la inminente pérdida de la esencia del individuo, esto es, de la posibilidad existencial auténtica del *Dasein*. Como el “Se” es impropio al *Dasein*, Heidegger no puede decir, y se le muestra reacio a ello, que el hombre es propiamente “Se”. Sería por tanto más correcto afirmar, según nuestro autor, que el hombre cae, por su condición de arrojado, bajo la dictadura del “Se” («*inmediatamente yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí mismo, sino que soy los otros a la manera del uno*»<sup>101</sup>) formando parte de él, pero no es propiamente masa, o “Se”, o “Uno”. A pesar de las reticencias heideggerianas, siguiendo su teoría sí podemos afirmar al menos que el hombre es antes “Se” que individuo, y que el “Se” está asegurado y la individuación no lo está. ¿Es esta la tragedia de la vida del hombre? ¿Este es el lenguaje del fatalismo? ¿Reside la tragedia en la pérdida del individuo a favor de la supervivencia de las masas? Si retraducimos lo que acabamos de decir en términos más propiamente heideggerianos, pues él se muestra reacio a hablar de individuo, quizá nos quede más claro: el problema del hombre reside en que no puede o no quiere oír. La época técnica en la que vivimos no le pone al hombre las cosas más fáciles, a pesar de que eso debería ser el imperativo técnico: en la época de la metafísica consumada es más difícil que nunca la escucha. Aunque Heidegger admite que las diferentes interpretaciones cotidianas son mecanismos de poder represores, no pretende

---

<sup>101</sup> HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 153.

rescatar a la humanidad o educarla, esto es, la pretensión ilustrada no se halla en él. No se trata de realizar una educación en la escucha. Parece, pues, que de momento no hallamos una pretensión ética en su filosofía, pero recapitulemos lo que hemos dicho hasta ahora: para Heidegger la inautenticidad «*es la forma originaria de nuestra existencia. Antes de que descubramos algo “propio” en nosotros y podamos hacer algo con nosotros, nos hallamos absorbidos por el mundo*»<sup>102</sup>. No hay duda de la habilidad de Safransky al construir esa frase: *antes de que descubramos algo propio en nosotros*. No habla de “yo”, no dice *antes de que descubra algo propio en mí*. El “nosotros” es previo al “yo”, somos nosotros antes que yo. La inautenticidad, explica Safransky, no es en Heidegger declive ni alienación, como podrían postular los conciencialistas existencialistas (pensemos en Sartre). Ahora bien, no hay una interpretación ética de ello, y el propio Heidegger se resistía a que *Ser y tiempo* se interpretara de manera ética. La condición inauténtica primordial del *Dasein* no conlleva, al menos en principio, una coordenada moral. Tampoco el tema de la escucha conllevará un telón moral: oír, no oír o no querer oír se sitúan en el mismo plano, no hay jerarquización moral en ellos. A pesar de reconocer esto, autores como Horneffer<sup>103</sup> defienden que hay una preocupación ética de Heidegger en la medida en que el pensar ha de poner de relieve el nexo entre el ser y la existencia del hombre. En el fondo, lo que Horneffer nos está diciendo con esto es que en Heidegger encontramos, en nociones tales como “habitar” o “pastor del Ser” o en su crítica a la técnica, una preocupación ética. O mejor dicho, que la propia preocupación nos remite a una “cura” (*Sorge*) y que ésta tiene que ser, necesariamente, ética. A pesar de situar ese impulso ético en el segundo Heidegger, podemos observar como, al fin y al cabo, la preocupación ética acaba derivando de esa *Sorge* que ya exponía el primer Heidegger. Pero

---

<sup>102</sup> SAFRANSKY, R.: *Heidegger y el comenzar*, traducción de J. Chamorros y B. Sotos, Pensamiento, Madrid, 2006, p. 17.

<sup>103</sup> HORNEFFER, R.: “¿Habitar sin *ethos*?”, en GONZÁLEZ VALENZUELA, J. (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*, UNAM, Madrid, 2001.

si tal impulso se halla en nuestro autor, no vamos en la dirección correcta para encontrarlo. Si nos centramos en el cuidado no habríamos planteado el problema básico de toda ética, con el que toda ética ha de enfrentarse: la libertad. Nos dice Safransky que, para Heidegger, el terror que recorre el ser-ahí “*es el asombro dramáticamente intensificado que provoca la existencia de algo y no más bien la nada; el enigma tremendo es lo ente, su mudo que: que haya ser y yo en él como un ser-ahí*”<sup>104</sup>. Si alguna pretensión ética hay en Heidegger, debería estar aquí, junto con el problema de la libertad. El asombro-terror del ser-ahí consiste en que sea (tanto él como aquello que no es él) cuando cabe la posibilidad de la nada tanto como la del ser. Es entonces un asombro-terror frente a su falta de libertad para ser, porque no se elige ser, porque no hay decisión, ni voluntad libre, en aquello que radicalmente nos constituye. Por eso el *Dasein* está arrojado al mundo, caído en él. Una ontología fundamental es lo que Heidegger deriva de esta situación, no una ética: es la condición en la que el hombre se encuentra, no hay nada de moral o inmoral en ella. ¿Podría la pretensión ética del autor alemán encontrarse, entonces, en el proyecto? Tampoco: el hombre se proyecta, pero eso no tiene implicaciones morales. Es lo que el hombre hace, como respirar o dormir. Se proyecta porque está íntimamente ligado con el tiempo, no por moralidad, al igual que articula su proyecto gracias al discurso porque está íntimamente ligado al lenguaje. ¿Acaso tenía razón Horneffer en situar la dimensión ética en el cuidado? ¿Es la *Sorge* (lo pretenda Heidegger o no) un término ético? Pero resulta que con la cura, con el cuidado, Heidegger estaba queriendo decir algo que no es propiamente ético: ¿cuándo se olvidó la “cura”? Porque, seamos sinceros, en el tiempo en que Heidegger escribe, la cura no era un tema principal que ocupara a otros pensadores. La respuesta a cuándo se olvidó la cura podría ser: cuando Platón escribió lo que a Sócrates le dijo el oráculo: conócete a ti mismo. El conocimiento, la teoría, superaba a la praxis y la envolvía. La todopoderosa teoría revelaba sus pretensiones como

---

<sup>104</sup> SAFRANSKY, R.: *Heidegger y el comenzar*, ed. cit., p. 27.

principio rector de la vida del hombre<sup>105</sup>. Incluso los dioses se vuelven racionales para justificarla. Heidegger sostiene que sólo mediante la cura puede el hombre desvelar la esencia de su existencia y entenderla. La cura, el cuidado, es previo al conocimiento. La praxis es previa a la teoría, esto es, no necesito demostrar, por ejemplo, que estoy con otros (escapar al problema del solipsismo) porque yo estoy, de facto, con otros. Ahora bien, hay que analizar algunos malentendidos respecto a la ausencia de una ética con el pensamiento heideggeriano. Bien conocido es el reproche que Jaspers dirige contra nuestro autor alegando que su cercanía al nacionalsocialismo es una consecuencia necesaria de su pensamiento puesto que no concede sustento a la ética. Si lo que se quiere es que los pensamientos ofrezcan sustento a una ética, nada mejor que los fascismos para conseguirlo. La hipercoherencia sistemática del fascismo, su afán de fundamentar, es ideal para sostener una ética. Y digo una ética porque no existe la ética, por mucho que Jaspers haya querido jugárnosla con su diatriba contra Heidegger. La ética es una reflexión sobre la moral, sobre los usos, costumbres y sobre todo decisiones que ha de tomar el ser humano. Nadie habla más de esto que los fascismos. Lo que no se les da tan bien a los moralistas es pensar (por eso fundamentan), de ahí que sostenga Heidegger que *«nosotros podremos todo eso sólo si previamente a la pregunta, que según las apariencias es siempre la más inmediata y la única perentoria, qué debemos hacer, meditamos esto: ¿Cómo tendríamos que pensar?»*<sup>106</sup>. El pensar es inseparable aquí de la escucha. Pongamos un ejemplo: Heidegger nos dice que, para el oído moderno, la sentencia de Heráclito «El ente pertenece al ser» suena hueca. Pues claro, podemos pensar, todo el mundo “sabe” que el ente es algo que es. Hemos perdido el asombro que les producía a los griegos que el ente estuviese reunido en el ser. Sólo nuevas maneras de pensar podrán abrir nuevas dimensiones de experiencia, de

---

<sup>105</sup> De aquí se deriva que Heidegger no acepte la dicotomía clásica entre teoría y práctica, según la cual primero han de abordarse los aspectos teóricos del hombre y, en último lugar, las consecuencias prácticas.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, M.: “La vuelta”, en *Ciencia y técnica*, ed. cit., p. 3.

ahí que la cuestión “¿qué debo hacer?” quede supeditada a “¿cómo tendríamos que pensar?”.

## 7. *EL HOMBRE MÁS ALLÁ DEL HORIZONTE HUMANISTA*

Como ya hemos dicho, la existencia pende, depende, de algo que el *Dasein* no puede decidir, y aquí encontramos la paradoja a la que da expresión la finitud humana: “tan finitos *somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada*”<sup>107</sup>. El ser se sostiene sobre la nada, en un juego de ocultamiento y desocultamiento perpetuo. Dada la íntima relación entre lenguaje y ser, de la nada nada se puede decir. Siempre que decimos nos situamos en la perspectiva del ser. Todo el humanismo se basa en mirar hacia otro lado en esta cuestión. Lo que el humanismo pretende es centrarse en el hombre en cuanto fundamento de todo: el mundo, la naturaleza, la cultura... todo gira en torno al hombre. Pero nada se dice sobre esa nada que sostiene al hombre. La tesis principal en *La carta sobre el humanismo* es la siguiente: el pensar inicial que propone el autor, a distinción de la filosofía tradicional, trata de pensar la *humanitas* del *homo humanus* (el humanismo clásico que hemos heredado desde los griegos y los latinos) en la radicalidad de la verdad del ser. Eso supone poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser para poder desembarazarse del humanismo clásico que tiene como base un sistema metafísico.

En primer lugar, debemos ahondar en la noción del pensar como inicial y de cómo ese pensar deviene en tiempos de Platón y Aristóteles en un pensar como *téchne*, como un procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y del fabricar en el marco de la *theoría*. En segundo lugar, deberemos pensar qué es el asunto de la *humanitas* y por qué debe ésta estar relacionada con eso que Heidegger llama “el ser”, y sobre todo, qué tiene todo eso que ver con la constitución ontológica de la técnica.

Para Heidegger el pensar es un compromiso con y para el ser. Pero en el inicio del pensar técnico de la Grecia clásica el pensar ha devenido

---

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M.: *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p. 48.

teoría como determinación del conocer. Para ello el autor pretende llevar a cabo la autonomía del pensar respecto del actuar y del hacer ya que, en el momento en el que el pensar discurre en un marco técnico, se encuentra en la necesidad de justificarse frente a las ciencias. La modernidad, y con esto quiere decir Heidegger, sobre todo, a partir del punto de inflexión que va a suponer Descartes, se centrará en la epistemología para poder hacer frente a las ciencias y a la técnica o para alinearse con ellas. Podemos decir que, si bien Aristóteles explicita un olvido del ser, Descartes cierra la posibilidad de poder volver a retomar la dimensión de experiencia pre-socrática. Así pues, la pregunta que habremos de retomar, aún teniendo en cuenta la imposibilidad misma de la vuelta a esa dimensión de experiencia, es, entre otras, ¿en qué consiste lo inicial u originario del pensar la verdad del ser? El genitivo en el “pensar del ser” viene a expresar que, en primer lugar, el pensar es del ser. Pensar sería un acontecimiento propio que pertenece al ser; en segundo lugar, el pensar es acerca del ser, de manera que se mantiene a la escucha del ser y lo es según su procedencia ya que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Este “adueñarse” es un querer a la manera de un don o regalo de la esencia. Un querer que no sólo logra “esto” o “aquello” sino que consigue que “esto” o “aquello” (lo ente) se presente desde su esencia para así *mostrar su origen* de manera que hace que algo sea.

El ser como “la callada fuerza de lo posible” que quiere está capacitado sobre el pensar de manera que sobre éste persevere en su esencia, haciendo que aquél, el pensar, se mantenga en su elemento (el ser). Pero el ser, al no estar en el mundo entre otros entes, sino que es fundamento como retracción (como no-ente, no cosa, nada), es lo más lejano al pensar. El origen que es el ser, como acaecer, un movimiento de fundación de mundo de sentido que se substrahe al propio mundo, se hace lejano al pensar a causa de su nihilidad (y con nihilidad no venimos a significar vacuidad, sino esa “callada fuerza de lo posible” que se substrahe a todo representar). Esa lejanía es

ocupada en el pensar por la insistencia de lo ente y el pensar, al alejarse de su elemento, es re-emplazado por el pensar técnico (*techné*), de manera que ahora el pensar se transforma en un instrumento (a causa del influjo de Platón y Aristóteles, pero sobre todo de la sofística) de formación y escuela: la *paideia* griega. Ocurre entonces que la filosofía se ve paulatinamente transformada en una técnica de explicación a partir de las causas supremas, de manera que ésta es ahora una “ocupación” y no un pensar. Esto, por supuesto, es una condición que afecta esencialmente al lenguaje que, como es bien sabido, es el lugar donde el pensar lleva a “habitar” cabe la humanidad del ser. El lenguaje ha devenido ahora en un modo de acceso uniforme de todos a todo para la opinión pública, que unifica y objetiva la apertura del todo de lo ente de manera incondicionada. Esta manera de cosificar la apertura que, como hemos visto tiene un estatuto ontológico de carácter *poiético* y dinámico, mediante el imperio de los medios de comunicación para masas y el auge, en general, de las tecnologías de la telecomunicación, es una de las razones por las que la filosofía se hace “ocupación” en detrimento del pensar, para dar lugar a “-ismos” como el de los humanismos. El lenguaje, así abandonado al mero querer y hacer para la dominación del todo de lo ente, nos hurta su esencia. Pero detengámonos aquí un minuto: no sólo la democratización liberal y vulgarizadora de la sofística es atacada, como hemos dicho en apartados anteriores, por Heidegger, sino que la filosofía como *paideia* institucionalizada también parece merecer las críticas de nuestro autor. La “ocupación”, la entrada de la filosofía, no sólo en la lógica del mercado sino también en la lógica institucional, la desvirtúa. La primacía de la escucha, incluso la escucha que prestaba al ser el filósofo solitario, queda desplazada por el aula abarrotada de alumnos que, en primer lugar, han de permanecer sentados. Oyen sin escuchar, escriben lo que dice el maestro, y la experiencia del oyente solitario queda así perdida.

Volviendo a nuestro tema, Heidegger nos propone abandonar los nombres que ha tomado la filosofía y su tradición como, por ejemplo, el de “humanismo” para volver a encontrarse con lo más propio de lo humano, que es su cercanía constitutiva con lo más lejano: de nuevo el ser. El problema, para Heidegger, es que los humanismos determinan la esencia del hombre desde ciertos principios que imposibilitan una concepción de lo humano de carácter radical y abierta al ser, al libre acaecimiento en donde se apropian mutuamente ambos (el ser y lo humano). Si el humanismo, prescindiendo del sentido depauperado que le otorga su condición como “-ismo” debiera significar algo sería la meditación en la que la *humanitas* se cuida para no caer en una in-humanidad: una alienación de su propia esencia. La radicalidad y libertad de la esencia de lo humano para Heidegger consiste en su excentricidad. Ser excéntrico supone precisamente no estar anclado ontológicamente a un principio o núcleo que defina al ser proyectante de lo humano. Para desarrollar el tema del ser-ahí y la excentricidad es necesario tener en consideración aquel existencial del *ser-en-el-mundo*: estar en el mundo y ser intramundano son términos contrapuestos en la terminología heideggeriana. El “ex -” extático y descentrado del *Da-sein* como ex-sistencia supone un estar fuera de sí para permanecer siempre arrojado a la intemperie en la apertura del claro, esto es: en el mundo; sin embargo, ser intramundano supone ser un ente entre otros, un ente que no tiene un carácter descentrado de sí y que se agota meramente en lo que es junto a otros entes. Supone que el *Dasein* está atado al mundo esencialmente, al presente y al ahora, sin posibilidad de anticipar su propia muerte (*ser-para-la-muerte*) y así abrirse a lo futuro que le destina el acaecer en el claro. Hay un “no” en el “ex” de la ex-sistencia que deja ser libre (*lassen*) al acaecer; un “no” que supone la incompletud del ser humano al estar históricamente destinado y arrojado al existir, al no estar definido esencialmente, como el humanismo en todas sus variantes lo ha pretendido (desde la economía, biología, religión o sociología). Este “no” de la existencia que deja ser está

respondiendo a la llamada del desistir que surge en el claro. En este punto, el concepto clave, para Heidegger, es el de *desistir*, que no consiste en un mero darse en el claro del ser mismo, que se encuentra lanzado a un mundo al que dota de sentido, sino que más bien atiende a una suspensión inherente del ser mismo que, como hemos visto antes, se supone en el juego de la naturaleza como *phýsis*, la naturaleza *poiética*, que se dinamiza donándose y a la vez sustrayéndose. El “no” del “ex” que hace incompleta la esencia de lo humano atiende, precisamente, a aquello que se subtrae en el venir a des-velarse la verdad: al velo mismo. Eso es lo que significa, además, “dejar ser libre” al acaecer: atender a lo que “no” y lo que nunca se dará en medio de lo ente (intramundaneamente), a lo que siempre desiste “calladamente”, de manera que lo que sí se da como ente no se colapse definitivamente como fundamento de todo lo real. Esto supone dejarse apelar por la grieta, la falla, la bisagra, el pliegue, el entre que no es nunca sentido pero que, sin embargo, constituye sentido. El “ex” inherente a la humanidad se deja arrullar por lo otro que no termina de presentarse jamás en el mundo, por lo que destinalmente se le da para que discurra la historia. Y todo esto es lo que significa “ser-en-el-mundo”, un rasgo fundamental de la *humanitas* de lo humano: “mundo” aquí no es un ente ni el ámbito de lo ente, sino que “mundo” es la apertura misma del ser “Mundo”. Esa apertura es el claro o despejamiento (*Lichtung*) del ser en el que el ser humano está expuesto por causa de su esencia arrojada “ex”.

En la siguiente figura ofrecemos un esquema del movimiento del despejamiento desde la ex–sistencia estática donde ésta, la ex–sistencia, sita en el claro (“habitando junto a”) atiende la llamada (el destinar como vocación) del acaecer (*Ereignis*) en el modo de una retro-vocación, una respuesta que articula la venida a la presencia y la ocultación en que consiste el *Ereignis* mismo. La ex-sistencia, al desistir por su carácter excéntrico, deja ser (*lassen*) al desistir del ser como acaecer en la demanda de la mutua apropiación entre ser y hombre que, como hemos visto antes, Heidegger

denomina *Ereignis*. Ese “no” del *Da-sein* es la afirmación del *nichten*, del desistir que supone el acaecer. Este “no” no quiere una aniquilación, sino un “nadar” inherente al ser, a lo que no es ente sino su condición de posibilidad. Es imposible encontrar el desistir del acaecer mientras se busque como algo ente (como una cualidad de lo ente). El desistir no aparece nunca como algo objetivo para un sujeto: es el desistir el que reclama el “no” a la ex–sistencia y, a la vez, se la otorga; y no al revés: no es el ex–sistente el que, como sujeto, decide y actúa en ese desistir.

En esta caracterización del ser humano como ex–sistencia nos damos de bruces con un enigma: por una parte, el humano es “ex” porque está en estado de arrojamiento (*Geworfenheit*); y, sin embargo, por otro lado, es “ex” porque existe *contra* el arrojamiento del ser, esto es, existe teniendo que proyectarse en sus posibilidades, un proyectar posible gracias al arrojamiento y, a la vez, en contra del arrojamiento mismo porque tiene que ir eligiéndose y determinándose en esas elecciones. La radical indeterminación que supone el estar arrojado abre la posibilidad de ser del ex–sistente en un proyecto determinante (y atrás queda especificar si el modo de proyectarse y elegirse es auténtico o inauténtico, siempre dependiendo de cómo se ha respondido a la llamada del acaecer apropiador). Esto hace que, aquello que caracteriza la manera de entender lo humano en la metafísica de los humanismos, el animal racional, sea sobrepasado por la originariedad de la ex–sistencia y su carácter de apertura en el claro o despejamiento. Heidegger entiende que, pensar en la *humanitas* de lo humano con la animalidad como su representación, es velar el carácter de ex–sistencia y su relación con la verdad del ser. Y es que, al definir la humanidad del ser humano en la descentralización extática de la ex–sistencia, lo esencial no es el humano, sino el ser como “ex” de la ex–sistencia.

En una primera consideración podríamos pensar, desde el análisis que Félix Duque hiciera sobre los humanismos, que a Heidegger podríamos situarlo en una posición anti-humana ya que cumple el requisito de desplazar la esencia de lo humano desde sí misma a una instancia trascendente y superior; pero si tenemos en consideración todo el análisis anterior que hemos realizado acerca de la excentricidad del ser-ahí (*Da-sein*) vemos que el “ex” que constituye al ser humano como apertura lo es, en efecto, hacia una instancia que no es él pero que, tampoco se encuentra “*trans-*”, más allá de la facticidad del mundo y de la historia. El ser no es un principio metafísico trascendente al mundo y, mucho menos, da cuenta de la razón del mundo. Se trata, como hemos discurrecido anteriormente, de aquella “fuerza callada” interna a la Naturaleza que, como emergencia desde sí, dona sentido gracias a la mutua pertenencia con el pensar del ser humano y que es articulada en el habitar del lenguaje. Más allá de su estatuto no trascendente, tampoco es principio en sentido lógico. El ser es una “presuposición” en la pregunta misma por su propio sentido, nos comenta Heidegger en el epígrafe dos de *Ser y Tiempo*, una “presuposición” que nace de la experiencia fáctica del hecho del “hay” de las cosas y, por lo tanto, de una comprensión media de lo que sea al ser en su sentido. Por ese motivo la pregunta acerca del sentido del ser no cae en una falacia de “círculo en la prueba”. No sólo eso, sino que, el mismo concepto de acaecimiento apropiador, *Er-eignis*, guarda en sí implícita la medida en la que el ser le es propio el pensar y al pensar le es propio el ser de manera que no hay uno sin lo otro. No son ambas realidades subsistentes que existen por sí mismas más allá la una de la otra. Tanto es así que es posible pensarlos en una relación de mismidad. Así se entiende que el desistir de carácter excéntrico del *Da-sein* sea también el del ser como retracción. El desistir (*nichten*) lo hacen ambos. Ahora bien, hemos dicho unas líneas más arriba que en la caracterización del ser humano como existencia nos encontrábamos con un enigma, esto es, que nos encontramos con la doble condición problemática de su “ex”: es un ex-sistere (existente)

porque está en condición de arrojado y al mismo tiempo porque está contra ese arrojado en forma de proyecto. Lo que realmente le interesa a Heidegger es, como señala Sloterdijk, «el “*poder ser un todo*” de la existencia»<sup>108</sup>: cómo el ser humano en cuanto existente puede ser un todo y no se rompe en mil pedazos.

---

<sup>108</sup> SLOTERDIJK, P.: *Ira y tiempo*, traducción de M. A. Vega y E. Serrano, Siruela, Madrid, 2010, p. 77.

## 8. CONCLUSIÓN

Como hemos tratado de ver al hilo de sus obras, Heidegger parece apuntar hacia una determinación de la filosofía como escucha de la voz y de la llamada del ser; lo que implicará también una interpretación de la “destrucción” como escucha. La filosofía, para Heidegger, vendría a llenar un hueco, una ausencia, una carencia del hombre en cuanto a éste le es esencial una radical desorientación. En cuanto existente, el hombre está suspendido en la nada, arrojado en un mundo que le es inhóspito y por eso busca orientación. Porque el hombre es como es existe la filosofía. En su radical desorientación el hombre busca construirse habitáculos, esto es, apropiarse del mundo y de sí mismo. Por eso, podríamos trazar una línea entre el construir, el habitar y el propio pensar. Para Heidegger, por el construir llegamos al habitar, aunque no todas las construcciones sean moradas. La filosofía, como construcción de pensamientos pretende hacer habitable el mundo mediante comprensiones. Pero construir no es sólo el medio y el camino para el habitar, sino que el construir es en sí mismo ya el habitar. Y el habitar cuida la *Cuaternidad* (residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales). Además, el habitar es un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la *Cuaternidad* en aquello cabe lo cual los mortales residen las cosas. La filosofía consistiría, así, en una correspondencia (*Entsprechen*) con aquello en lo que ya se está y con aquello hacia lo que se está en camino. Pero para atender a esa correspondencia con las cosas cabe lo cual residimos, nos es preciso prestar oídos (*hören*) a lo que éstas nos dicen al hablarnos, al dirigirse a nosotros en una especie de requerimiento. Es bajo esta condición como habrá respuesta, correspondencia, responsabilidad, diálogo, tradición.

Esta *escucha* a la llamada de las cosas es entendida por Heidegger como una apropiación (*Aneignung*) y transformación. Es un abrir nuestro oído, liberarlo, para apropiarnos de aquello que nos es entregado, que

se dirige a nosotros. El oído no se corresponde, para Heidegger, con un órgano externo, sino que es más bien un oído interior, un oído *del adentro*. No escuchamos porque tengamos oídos, sino que oímos en la escucha. El escuchar, en el sentido auténtico, es una reunión, un recogimiento de sí hacia la palabra que nos es dirigida. Así, el auténtico pensar (oír) sólo será posible a partir de la escucha o del prestar oídos y no a la inversa.

Como hemos visto en el apartado sobre los poetas, éstos son vistos por Heidegger como aquellos entre los mortales (y a diferencia de los dioses) que son capaces de una verdadera escucha y por eso se mantienen firmemente junto al origen *en cuanto que es y tal como es*. Este oído permanece firme porque oye aquello que se mantiene y es consistente más allá de la contingencia. Y es poético porque oye por *adelantado* aquello mismo que tal oído hace brotar. Y el propio oído es poético porque habla, dice y poetiza. Pero, ¿dónde está la necesidad de este pensar en la escucha? ¿por qué se hace tan necesario hablar del decir de los poetas? Recordemos que éstos son poetas en tiempos de penuria. Y por penuria se refiere Heidegger a la época del ocaso de la metafísica, de la imagen del mundo. Pero ¿cuál es el peligro de esa época?

Si, como hemos tratado de mostrar a lo largo del trabajo, afirmamos que existe una continuidad entre el primer y el segundo Heidegger, en cuanto a que las bases de un pensar en la escucha están ya expuestas por dicho autor desde el proyecto *Ser y tiempo*; bien es cierto que entre uno y otro se da, a nuestro entender, un cambio decisivo que atañe a lo que se pregunta. El primer Heidegger articulaba la existencia mediante el discurso (*Rede*) como uno de los existenciaris más importantes del *Dasein*. Si, como hemos expuesto, no cabe hablar en Heidegger de una ética discursiva, sí cabe hablar de una existencia discursiva. El punto de inflexión sobre el que pivota el segundo Heidegger no está tanto en el discurso como en el silencio, que es la

otra cara del habla. ¿Por qué se da el cambio? Aventuremos una conclusión: por lo que hay de peligroso en el discurso y lo discursivo, por su inseparable lazo con la publicidad y la propaganda. El discurso, como ya sabían los sofistas, es un arma muy peligrosa: sirve para que aquel que tenga dominio sobre la palabra pueda imponer sus opiniones en el espacio público. Así los sofistas tomaban las riendas de la asamblea, del ágora, pero también del mercado (de lo que se produce, de lo que se compra, de lo que se consume). Mediante la habladuría, el hombre se aliena en el mundo del “se”, del uno, donde únicamente hace lo que “se hace”, donde piensa lo que “se piensa”. Esta situación no está exenta de peligros, puesto que en este punto cualquier cosa puede ser propagada, proclamada como cierta, incluso una moral de borregos de la peor ralea. Si nos situamos en el caso más extremo, no podemos más que constatar que todos los fascismos se encargan de construir discursos en torno al bien común (lo público). La mitología del bien común está incluida en y es inherente a cualquier ética discursiva que pretenda imponérsele a la mayoría, del mismo modo que dicha mitología está incluida en y es inherente a su universalización, que es tanto como decir a su propagación, esto es, su propaganda. Además, ésta será tanto más fuerte cuanto mayor sea el griterío, puesto que donde todos hablan nadie puede escuchar nada y se impone la voz más estruendosa, o la que tenga en su mano un mayor poder, un mayor alcance (*mass media*). ¿Qué respuesta pide la voz de la conciencia? Como habla en el modo del silencio, escucharla no puede significar tomar nota de lo que dice y luego ver cómo se deba proceder. La voz de la conciencia sólo se puede escuchar respondiéndole, lo cual significa salir del anonimato del *se* para decidirse “por lo propio”. Ese escuchar respondiéndole rompe con la dicotomía activo-pasivo, pues la escucha es ambas: se sitúa en el “entre” de la diferencia entre la atención atenta a lo revelado y la interpelación al ser que se muestra. Pero también rompe con la dicotomía intelecto-sentimiento: la verdadera escucha es siempre atenta, razonada, reflexiva; pero no es ajena a disposiciones afectivas que modulan su

disposición de receptividad. Así, ese responderle no puede ser otra cosa que un “entre”, un corresponderle con actitud serena.

Ahora ya no nos parece tan trivial hablar de los poetas, que son precisamente aquellos que prestan oídos a la voz del ser, aquellos en los que en su decir original acontece el ser en el lenguaje. Como dijimos, su cantar poetizante es luz que asume el riesgo de atravesar el ocultarse del ser y lo desvela. Y es que el poetizar también es un asunto del pensar, pero no un asunto cualquiera, sino el asunto mismo en el que la verdad de lo ente (el ser) se desvela (revela) como pensamiento. Así tomábamos la palabra poética (el poema) como un ejercicio de aut meditación poética. Y ahora, después de todo este proceso, de este rodeo por el pensar de Martin Heidegger, podemos, a modo de conclusión, no dar una salvación, pero al menos podemos apuntar hacia una actitud salvadora: la *Serenidad* del poeta en su escucha, que es la serenidad frente a la beligerancia y a lo impetuoso de los movimientos discursivos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.
- AXELOS, K.: *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, traducción de E. Albizu, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- BENEDITO, M<sup>a</sup>. F.: *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992.
- BERCIANO, M.: *La crítica de Heidegger al pensar Occidental*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990.
- DERRIDA, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, traducción de C. de Peretti y C. Rodríguez, Trotta, Madrid, 2008.
- DERRIDA, J.: *Políticas de la amistad*, P. Peñalver, Trotta, Valladolid, 1998.
- DUQUE, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.
- FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, traducción de J. M. Nieto y J. Pérez, Akal, Madrid, 2000.
- GADAMER, H-G: “Hegel y Heidegger” en *La dialéctica de Hegel*, traducción de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1981.
- GAOS, J.: *Introducción a El ser y el Tiempo de M. Heidegger*, FCE, México, 1951.
- HEIDEGGER, M.: *Caminos de bosque*, traducción y notas de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 4<sup>a</sup> Ed., 2005.
- HEIDEGGER, M.: “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2002.
- HEIDEGGER, M: *Del camino al habla*, traducción y notas de I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 2002.
- HEIDEGGER, M.: “Entrevista del Spiegel”, en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, traducción de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996.

- HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traducción de S. Ramos, Anthropos, Barcelona, 2000.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, traducción de X. Zubiri, Alianza, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, M.: “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, traducción de F. Soler, Ed. Universitaria, Santiago, 1984.
- HEIDEGGER, M.: “La vuelta”, en *Ciencia y técnica*, traducción de F. Soler, ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, traducción de M. E. Vázquez, Alianza, Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, 2 volúmenes, traducción de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, M.: “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, en *Eco*, Bogotá, nº5, 2002.
- HEIDEGGER, M.: “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, M., “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, traducción y notas de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
- HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*, traducción de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 2006.
- HORNEFFER, R.: “¿Habitar sin *ethos*?”, en GONZÁLEZ VALENZUELA, J. (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*, UNAM, Madrid, 2001.
- LAFONT, C.: *Lenguaje y apertura del mundo (El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger)*, Alianza, Madrid, 1997.

- LEYTE, A.: *Heidegger*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005.
- PÖGGELER, O.: *Implicación política de Heidegger*, traducción de G. Amengual, UIB, Barcelona, 1990.
- RORTY, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1993.
- SAFRANSKY, R.: *Heidegger y el comenzar*, traducción de J. Chamorros y B. Soto, Pensamiento, Madrid, 2006.
- SLOTERDIJK, P.: *Ira y tiempo*, traducción de M. A. Vega y E. Serrano, Siruela, Madrid, 2010.
- SLOTERDIJK, P.: *Normas para el parque humano*, traducción de T. Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2006.
- SLOTERDIJK, P.: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, traducción de J. Chamorro, Akal, Madrid, 2011.
- STEINER, G.: *Heidegger*, traducción de J. Aguilar Mora, FCE, México, 2005.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, traducción y notas de A. Báez, Gedisa, Barcelona, 2002.