



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

*LA IMPORTANCIA DEL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO HOY: UNA REFLEXIÓN A PARTIR
DEL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER
SOBRE LA MODERNIDAD EN RELACIÓN CON
LA METAFÍSICA*



TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO CORRESPONDIENTE A LA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
PRESENTA
JUAN ROGELIO RAMÍREZ PAREDES

Ciudad de México

2000



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

La importancia del pensamiento filosófico hoy: una reflexión a partir del pensamiento de Martin Heidegger sobre la modernidad en relación con la metafísica

Tesis que presenta el alumno
Juan Rogelio Ramírez Paredes

Matrícula
95241791

Para la obtención del grado de
Licenciado en Filosofía

Asesor
Maestro Juan Manuel Del Moral

Mayo del 2000

*Vo.Bo.
Juan Manuel Del Moral
Coordinador de la Licenciatura en Filosofía*



La importancia del pensamiento filosófico hoy: una reflexión a partir del pensamiento de Martin Heidegger sobre la modernidad en relación con la metafísica.

Índice.

Introducción	1
1. La visión ontológica de Heidegger acerca de la historia: la forma del preguntar metafísico como criterio de periodización.	4
1.1 La filosofía de la historia de Heidegger.	4
1.2 El criterio ontológico para la periodización histórica.	11
2. La definición de la modernidad desde la visión ontológica de Heidegger.	14
2.1 La esencia de la modernidad.	14
2.2 La interpretación esencial técnica del ser de lo existente.	16
2.3 La verdad moderna.	17
2.4 El mundo como imagen y el hombre como sujeto.	23
2.5 El pensamiento como representación del captar y el comprender.	25
2.6 El ocultamiento de la esencia de la técnica y el olvido de la metafísica en la época moderna.	28
3. La importancia de la filosofía dada la esencia del hombre.	33
3.1 La esencia del hombre conforme a la relación hombre-ser.	33
3.2 El deslinde de Heidegger de la filosofía.	39
3.3 La importancia de la filosofía como pensar reflexivo en la modernidad.	41
Reflexiones finales.	48
Fuentes documentales.	50

Introducción.

El presente trabajo es una reflexión acerca de la importancia de la filosofía hoy, a partir de la obra de Martin Heidegger en su aspecto referido a la relación que se puede establecer entre metafísica y modernidad.

Este trabajo plantea por lo tanto dos cometidos básicos. Presentar en términos generales cuál es la constitución ontológica del mundo que la modernidad introduce. Por otro lado, meditar en torno al porvenir del pensar humano.

De principio hay que señalar que la historia del pensamiento humano es una historia que trasciende a la filosofía. Esto que parece tan evidente de pronto se olvida, y Heidegger nos lo recuerda.

La filosofía es histórica en cuanto ocupa un segmento de historia de la totalidad histórica del pensamiento humano devenido y por devenir.

A su vez, la filosofía tiene su propia historia. Históricamente, la filosofía corresponde a la metafísica. El pensamiento filosófico, llamado así a partir de Sócrates, se orientó sobre las directrices esenciales establecidas por Platón y Aristóteles. Por ello, el inicio de el pensamiento llamado filosófico corresponde con tales figuras metafísicas.

La filosofía, a lo largo de su historia, no hizo más que desplegar su esencia de metafísica fundamentalmente platónica, nos dice Heidegger. Sin embargo, en esa historia de la filosofía, el pensamiento filosófico tuvo algunas coyunturas que determinaron ciertos períodos de tal historia.

La última de ellas fue la modernidad, en la cual se ubica nuestra contemporaneidad. Para Heidegger, hemos entrado al final de la historia de la filosofía o a la consumación de la metafísica. La filosofía como filosofía, como pensamiento filosófico correspondiente a una esencial y originaria metafísica, llega a su punto más alto y refinado con la dialéctica hegeliana, asevera Heidegger. Y él mismo nos explica que, con Nietzsche, la filosofía como tal inicia su proceso de finalización. Un proceso recién iniciado y que se anuncia largo en su duración. No es posible que la filosofía explore más posibilidades como desenvolvimiento del pensamiento filosófico porque, con Nietzsche, se han agotado las últimas posibilidades y se ha completado el círculo filosófico que se había proyectado la filosofía desde sus inicios.

Que la filosofía haya derivado en ciencias particulares, y que haya disuelto su quehacer en éstas, es el sello que la modernidad impuso a la filosofía como metafísica.

Esta imposición es un reflejo del “espíritu de la época moderna”, dice Heidegger. Ciertamente lo es, pero las consecuencias de ello atentan contra lo que de suyo ha sido uno de los fundamentos de la filosofía a lo largo de su historia, que el hombre es un ser pensante. Sin embargo, validar como universal el *pensamiento que se asume en la modernidad* es lo más alejado de las pretensiones de Heidegger. Mostrar las posibilidades de otras formas de pensamiento distintas es parte del aporte de su obra.

Otras formas que para Heidegger, en rigor, no son filosóficas, en tanto que se encuentran fuera de la metafísica originaria de la cual parte la esencia del filosofar como tal. Por ello la conclusión de la historia de la filosofía no es la conclusión de la historia del pensamiento. Que Heidegger sea certero respecto al posible final de esta historia; a su deslinde de la filosofía al modo que él la entiende y a cómo él la asume; o al advenimiento de un “otro nuevo pensamiento” que rigurosamente no pueda ser llamado filosófico es algo que puede ponerse a discusión, pero que no lleva al camino de indicar cuál es la importancia de la filosofía o del pensamiento que medita hoy.

Que este trabajo cubra un aspecto de la obra de Heidegger obliga a tomar postura en relación a aquella perspectiva que, con argumentos sólidos pero no definitivos, hacen una división más o menos aceptada de Heidegger como “autor”: el Heidegger del proyecto de la “analítica existencial” y el Heidegger posterior.

Sin duda, el abandono del proyecto planteado en *El Ser y el Tiempo* es un hecho que suscita tal división. Sin embargo, a mi parecer existe una continuidad en preocupaciones temáticas eminentemente heideggerianas en ambos momentos de su obra: la concepción del hombre, la distinción entre ser y ente, su deslinde “creador” del pensar filosófico tradicional, etc.

Por ende, el contenido de este trabajo retoma elementos de la obra de Heidegger de ambos momentos, conforme a las temáticas y cuando se consideran pertinentes.

Así, el análisis de la visión histórica heideggeriana resulta obligado para llegar a explicar en qué consiste el criterio ontológico de periodización histórica propuesto por Heidegger.

Sobre esta base es posible discernir en qué consiste la modernidad entendida como “época” o “período histórico” conforme a la historia de la metafísica occidental que, justo a raíz de su advenimiento en su carácter de “moderna”, se vuelve planetaria.

Tal discernimiento motiva a ver algunas situaciones indeseables para el hombre. Ello no significa que Heidegger realice una crítica en una forma ética o ideológica a la modernidad. Heidegger siempre evitó escribir una “ética” y, sin embargo, es posible extraer de su obra ciertos lineamientos que hoy llamamos “éticos”.

De hecho, Heidegger reconoció la necesidad del hombre por lineamientos éticos conforme a las penurias en el mundo y, aún así, permaneció en su exigencia respecto a lo necesario de las cuestiones ontológicas. Su tarea, tal como la definió, sin embargo no está exenta de derivaciones éticas: “Aquí es donde está la tarea, la de *enseñar el modo de pensar que nos pone en situación de interrogar las cosas esenciales de este ámbito.*”¹

¹ Cursivas originales en Heidegger, M. *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger* (Semestre Verano 1934. En el legado de Helene Weiss). Antropos. Barcelona. 1991, p. 77.

Pero el pensar no sólo es un pensar para sí mismo que quede en meras abstracciones superficiales, sino un pensar que conduzca y que guíe, que salve y resguarde. De aquí se pueden seguir extrayendo consecuencias éticas.

Lo que Heidegger plantea es generar un resguardo a lo que considera la esencia del hombre, a pesar de permanecer en el mundo técnico. Plantea una estancia que sea habitación. Una estancia que no ponga en peligro.

Allí radica la importancia del pensar como pensar meditativo, se le pueda seguir llamando filosófico o no.

Finalmente debo señalar que el hecho de que este trabajo se haga en torno al pensamiento heideggeriano implica un reconocimiento tácito a su obra. No por ello se dejan de hacer los deslindes necesarios entre su pensamiento y el mío.

1. La visión ontológica de Heidegger acerca de la historia: la forma del preguntar metafísico como criterio de periodización.

Este capítulo pretende exponer la visión acerca de la historia, desde la perspectiva ontológica heideggeriana, en aquellos aspectos que resulten pertinentes para este trabajo.

En primer lugar, en este capítulo indico la base *propia* que he establecido para escuchar a Heidegger. Dicha base es la propia noción que tengo de la “filosofía de la historia”. En tal noción *considero* que existen dos acepciones posibles. *En función de ellas* he tratado de ubicar la visión de Heidegger acerca de la historia. Sin embargo, ambas acepciones son parcialmente desarrolladas debido a que en ciertos aspectos de ambas existen amplitudes temáticas que no son posibles de desarrollar aquí, y a que contienen tópicos que no conciernen propiamente a este trabajo.

La relación entre la “historia que se escribe” y la “historia que se hace” es, por su complejidad e importancia el primer punto a tratar. Dicha importancia radica en la relación en principio que se establece entre lo “ontológico” y lo “epistemológico”. Tal relación toma una forma de dilema en el abordaje de cualquier tema.

He privilegiado la acepción que apunta a la filosofía de la “historia que se hace”, pues este trabajo es una reflexión fundamentalmente en torno a lo que ocurre y no a lo que se escribe.

Al interior de esta historia se ahonda en aquellos aspectos propios de la acepción de la filosofía de la historia (que se hace): especificar cuál es la historia o historias de las que se habla; esclarecer el sujeto de la historia; y el acontecer de la historia, lo cual incluye su inicio y su final.

Esta exposición trata de desenvolver la visión heideggeriana de la historia y los criterios que ocupa para fundamentar su posición. El análisis de tal criterio nos pone a punto para entender cómo hay que encuadrar a la modernidad desde esta perspectiva como “época”.

1.1 La filosofía de la historia de Heidegger.

Antes de presentar la filosofía de la historia de Heidegger, he de indicar sobre qué camino he determinado que discurra esta presentación. Es decir, planteo la base de la cual inicio para interpretar a Heidegger.

Es necesario indicar que esta base parte de la distinción entre aquella “historia que se escribe” y aquella “historia acontecida”. Esta distinción, que es mía en este trabajo, no

me ha resultado fácil precisarla en Heidegger. En su *Lógica*², Heidegger abunda en relación a las temáticas vinculadas con: la historicidad del hombre, la temporalidad, la ciencia de la Historia, la historiografía, el acontecer histórico, etc. En su abordaje temático no existen elementos suficientes como para aceptar que Heidegger sostenga esta distinción. Por otro lado, también existen momentos en los cuales parece aceptarla. De igual forma, tampoco existe una posición definida en cuanto a un posible y definitivo rechazo a tal distinción. Aunque Heidegger aborda explícitamente el tema con preguntas tales como ¿es posible que un pueblo que no tenga ciencia de la Historia no tenga historia?, etc., sus respuestas no son concluyentes y parecen hasta cierto punto ambiguas³.

A ello contribuye, sin lugar a dudas, la necesaria traducción del alemán al español. Pues en esta temática en particular, los sentidos diversos de las palabras en ambos idiomas expresan diferencias lingüísticas que pueden derivar en ciertos malentendidos, sobre todo cuando se pretende una rigurosa precisión⁴.

Por ello es necesario indicar la responsabilidad absoluta que tengo en este caso, es decir, en la elaboración del cauce por el cual he decidido interpretar a Heidegger.

Toda forma de mirar un transcurrir histórico implica un elaborar una filosofía de la historia que, además, engloba un sentido histórico y un destacar ciertos actores históricos sobre otros.

A su vez, he señalado en otra parte que “La filosofía de la historia (...) es susceptible de orientarse en dos sentidos: puede implicarse como epistemología de la historia, en la cual se pretende profundizar intelectualmente en *todos* los aspectos cognoscitivos de la Teoría de la Historia y de la ciencia de la Historia; y, como se le entiende más generalmente, puede implicarse como la búsqueda y el hallazgo de un sentido filosófico sobre la base de un conocimiento histórico de la historia que transcurre en el tiempo. Es decir, la filosofía de la historia puede orientarse hacia la reflexión epistemológica de la **historia que se escribe**, o hacia la búsqueda de cierto sentido en la **historia que se hace**. (...) En toda filosofía de la historia <en la segunda acepción> subyace, aunque sea en forma implícita, un concepto del tiempo; una concepción de un principio y final históricos <si los hay>; la creencia en un sentido que recae en la dinámica de uno o varios actores (...) señalados como los protagonistas de la historia; y, por

² Este texto es uno de los más abundantes en relación con esta posible distinción. Sin embargo, he decidido no usarlo en la reconstrucción de la visión histórica heideggeriana debido a que no me parece suficientemente concluyente en cuestiones centrales al respecto. Por otro lado, es el texto de orden filosófico escrito por Heidegger de los aquí usados y referidos que, a mi juicio, mejor expresa el marco histórico del autor, sus prejuicios y su ideología. No por ello padece una falta de rigurosidad en los más diversos temas filosóficos.

³ Que Heidegger reconozca que su reflexión es circular en relación a la consistencia de la historicidad del hombre, y que nos asegure que, aunque no lo parezca la circularidad es el camino correcto, no ayuda en nada.

⁴ Existen ciertas faltas en la traducción o carencia de notas aclaratorias en el texto usado. Aunque se hubiesen hecho toda traducción implica siempre una cierta distorsión en el discurso original. Empero, no quiero decir con ello que para entender a un autor sea indispensable hacerlo en su propio idioma. Ello sería tanto como aceptar que los lenguajes son intraducibles, lo cual me resulta, con las reservas ya señaladas del caso, inadmisibles. Que Heidegger haya cometido el error de sostener la tesis de que sólo es posible filosofar en alemán o en griego, llevando al extremo tal postura, no es algo con lo cual coincida.

supuesto, una creencia en la existencia de tales actores históricos. El sentido de la historia, imbrica en forma compleja y problemática siempre a la historia que se hace y a la que se escribe.”⁵

Esta es la base de la cual se parte aquí para asentar la relación que Heidegger mira entre la historia que se escribe y la historia que se hace. La mirada a esta relación es todo lo que se dirá al respecto de la historia escrita, pues no me adentraré en un análisis detallado sobre la “Teoría de la Historia”, lo cual implicaría desmenuzar los supuestos ontológicos y epistemológicos de la ciencia de la Historia. También nos llevaría a la problematización teórico-conceptual, metodológica y técnica del propio proceder del oficio de historiador tal como se concibe hoy. Mucho menos se hará reflexión historiográfica, es decir, reflexión de la historia ocurrida de la propia Historia como ciencia.

Lo que haré será profundizar en la segunda acepción de la “filosofía de la historia” ya señalada. Es decir, indicar cuál es el sentido de la historia en Heidegger, lo cual nos lleva a preguntar por el sujeto y proceso de la historia que se hace. La falta de espacio no permitirá ahondar en la concepción heideggeriana de “tiempo”.

La relación entre la ciencia de la historia (la historia escrita) y la historia acontecida.

Heidegger critica aquella **historia escrita** -la historia como ciencia⁶- que apunta a la “(...) representación historizadora de la historia como sucesión de acontecimientos, <que> impide aprehender en qué medida la historia verdadera <la **historia que se hace**> es siempre, en un sentido plenamente esencial, *presencia* (*Gegen-wart*). (...) *Pre-sencia*, es aquello que, al esperarnos, está por delante de nosotros, y viene a nuestro encuentro; es aquello que espera a que nosotros nos exponamos a él o nos cerremos a él. (...) es el por-venir rigurosamente pensado. Transita y rige al *pre-sente* como una exigencia (*Zumutung*) que concierne al ser del hombre; mediante su favor, él lo sitúa en tal o cual disposición, a fin de que sepa algo del por-venir por el que está asido. (...) *Pre-sencia* es porvenir, en tanto exigencia de lo inicial, es decir, de lo que se despliega ya la futurización de su ser, en la compilación de su recobro. *Pre-sencia* es la asignación que nos concierne de aquello que no ha dejado de ser. (...) La historia es acontecer (advenimiento)⁷ (*Ankunft*) de aquello que no ha dejado de ser. Esto, a saber: lo que ya despliega su ser, y nada sino esto, viene a nosotros.”⁸

⁵ Subrayado no original en Ramírez, J. *Evolución histórica del proyecto del EZLN: 1994-1996*. Tesis de Maestría en Humanidades (Historia). UAM-I. México. 1999., nota 295.

⁶ Definida como “la indagación de la historia acontecida.” Heidegger, M. “Ciencia y Meditación” en *Conferencias y Artículos*. Odós. Barcelona. 1994a. p. 55.

⁷ La **historia que se hace** es para Heidegger un acontecer, una **historia que acontece y es acontecida**. La **historia que se hace**, vista por Heidegger como **historia acontecida**, son lo mismo. Es la totalidad de las acciones humanas en el tiempo.

⁸ Heidegger, M., “Principios del pensamiento” en Varios. *Pensadores e intelectuales*. Rodolfo Alonso Editor. Buenos Aires. 1969., pp. 73-74. En estos pasajes se aprecia con claridad, más no suficiencia, el concepto de tiempo que está subyaciendo a la concepción heideggeriana de lo que en la ciencia Historia se llama “proceso histórico”.

Pero la crítica de Heidegger no solamente se refiere a la falacia de aquella **historia escrita** que se orienta por una mera sucesión cronológica de acontecimientos, en detrimento de lo que “es la historia verdadera”. Su crítica también contempla las incidencias y efectos de aquella historia escrita que se rige por un pensar moderno en la historia que transcurre. Es decir, critica los *efectos* indeseables y engeñecedores de la **historia escrita** guiada por lo cronológico *sobre* la **historia que se hace**, que en su verdad se desenvuelve en un esenciar de lo inicial. Como “Sin embargo, el pasado se aleja de nosotros⁹. Para el descuento de la ciencia historizadora, la historia es lo pasado, y el presente es lo actual. Pero lo actual no es y no sigue siendo más que una privación definitiva del porvenir. Estamos sumergidos por la historización (*Historie*) <**historia escrita o ciencia de la historia**> y sólo encontramos raramente una puerta de escape hacia la historia <**acontecida**>.”¹⁰

El dominio de la historia como ciencia¹¹ se encuentra enmarcada por un dominio de la técnica¹² que impide todo *sino*¹³. Ello incluye el olvido del sino del ser y la ausencia de historia acontecida.

La **historia escrita**, que se conoce como **ciencia de la historia**, hace de la historia acontecida un objeto al cual persigue pero que no consigue nunca asegurar, rodear y abarcar por completo. Así la relación entre ambas se da también en cuanto que todo aquello que se representa y constata en la **ciencia de la historia** (lo *histórico* para Heidegger) se funda en el sino del acontecer. Pero no toda **historia acontecida** es histórica, es decir observada y escrita por la **ciencia de la historia**.

⁹ Sin embargo, y pese a reconocer implícitamente -a mi parecer- tales efectos, es enfático cuando apunta que “(...) la observación histórica no es lo que, antes que nada, crea la historia acontecida.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 55.

¹⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969., pp. 74-75. Que los medios de comunicación construyan la “actualidad” en función de un “descuento historizador de lo pasado” es algo que Heidegger distingue como el medio fundamental del que se vale la concepción histórica basada en criterios cronológicos para imponerse.

¹¹ El estado de perplejidad de la ciencia de la historia es el historicismo. (Heidegger, M. “Superación de la Metafísica” en *Conferencias y Artículos*. Odós. Barcelona. 1994b, p. 71.)

¹² Que la técnica domine significa que la técnica posee el poder de dominar. La técnica tiene el poder de desarraigo, del que se hablará más adelante, pero además posee otras formas de dominio a través de los cuales ejerce el poder técnico. No se entrará en detalles a este respecto. Heidegger toca el tema más directamente cuando habla de la técnica como *voluntad de voluntad* en “Superación de la Metafísica”. Por ejemplo, allí señala que a la forma fundamental de aparecer como cálculo y organización de todo, “(...) en que la voluntad de voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar (...) la “técnica”. Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, pp. 71-72.

¹³ Aquel destino al cual se está destinado originariamente por la esencia. El *sino* es el esenciar de la esencia, o sea, de lo inicial. En una definición del *sino* relativa a la superación de la metafísica, que sólo da cuenta del ente y no del ser, se señala: “(...) con esta palabra se entiende aquí la asignación de una revelabilidad del ser del ente.” (Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 71.)

El sujeto de la historia desde la visión de Heidegger.

En la historia de la filosofía, el *ser*, es uno de los conceptos fundamentales que han sostenido la propia existencia filosófica. Es decir, no resulta exagerado decir que en una parte fundamental de su historia, acaso la más fundamental, la historia de la filosofía ha sido también la historia del ser. De hecho, para Heidegger es la historia acontecida del ser la que en realidad contiene a la historia de la filosofía.

Sin embargo, Heidegger señala que la filosofía, en tanto pensamiento filosófico, ha olvidado al ser y ello queda reflejado en su propia historia. Por lo tanto si la historia de la filosofía se mira desde una perspectiva de reconstrucción histórica-científica el ser ha estado ausente de esta historia. Empero, en la esencial historia acontecida, el ser es lo que rige el desenvolvimiento de la historia de la filosofía (como filosofía, es decir, como metafísica platónica).

A mi parecer, la relación que existe entre la historia de la filosofía, es decir la historia del pensamiento filosófico, y el ser, es ineludible. Sea la postura que sea la que se fije desde el pensamiento hacia el ser, lo cual incluye su olvido, la relación que se establece entre pensamiento filosófico y ser resulta de un carácter fundamental en la historia de los dos, que distinguible sólo analíticamente, resulta ser la misma.

En el pensamiento de Martin Heidegger ocurre que el ser es el sujeto de una historia que es *la* historia en su totalidad. La historia es el acontecer del ser. El ser hace la historia, es decir, una **historia acontecida**. Así se encuentra un sentido de la historia en Heidegger, en la cual el sujeto -en un sentido gramatical, no ontológico- es el propio ser que conforme toma un modo de interpelación al hombre, un particular estado de apertura, define una periodicidad.

Pero el ser que se abre al pensamiento lo puede hacer de diversas formas. Esas formas son aquellas que determinan el advenimiento de una época. Los diferentes modos en que se devela el ser constituyen el destino del ser.

El inicio, proceso y final de la historia que nos cuenta Heidegger: la historia de la metafísica.

En *El Ser y el Tiempo*¹⁴ Heidegger considera necesario comprender la esencia de la metafísica a través de su historia, pero construida e interpretada en forma más abierta a la tradicional, pues piensa que es asunto imprescindible el deshacernos de la “tradicción endurecida”. *El Ser y el Tiempo* pretende construir un proyecto que inicie con la *destrucción creativa* del contenido tradicional de la ontología antigua, siempre en aras de seguir el hilo conductor de la pregunta por el ser¹⁵, buscando las experiencias originales

¹⁴ Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. FCE. México. 1993.

¹⁵ Para Heidegger la pregunta por el ser resulta ser tan fundamental para la filosofía como ignorada por

donde se ganaron las primeras determinaciones del ser y que se volvieron directivas en lo subsecuente.

Volviendo a pensar la historia de la metafísica es como se hace posible develar una historia del ser que aconteció y acontece, una *historia acontecida del ser*.

Pero la historia que nos cuenta Heidegger, a lo largo de su obra, es la historia de la metafísica¹⁶. Es decir, la historia del olvido del ser y no, rigurosamente hablando, la historia acontecida del ser. En este sentido, considerar la modernidad como época histórica significa colocarla como un período (acaso el último) de la historia de la metafísica. Es de esta historia de la que habla Heidegger.

Que el olvido del ser sea el carácter de la relación entre la filosofía y el ser es algo que no implica que la historia del ser esté separada de la historia de la filosofía.

La *destrucción creativa* del contenido tradicional de la ontología antigua no tiene el sentido negativo de sacudirse la tradición ontológica y partir de la nada. Es una destrucción creadora porque se trata de acotar la tradición ontológica en sus aspectos útiles para la construcción de una ontología fundamental¹⁷. Es decir, reconocer los límites tradicionales, dados fácticamente en la manera de enfrentarse o dejar a la deriva la pregunta por el ser, y en el desarrollo de la investigación de antemano limitado por la manera de plantear dicha pregunta. La crítica de la tradición afecta al “hoy” y a la forma dominante de tratar la historia de la filosofía¹⁸.

Que la respuesta a la pregunta por el ser sea nueva es un hecho que Heidegger considera trivial. Lo positivo de la respuesta “(...) tiene que consistir en que sea bastante *antigua* para hacer inteligibles las posibilidades deparadas por los “antiguos” ”¹⁹. En efecto, el desarrollo de la respuesta a la pregunta por el ser tiene que atender del sentido del ser del preguntar mismo (un preguntar histórico) el preguntar por su propia historia (volverse historiográfico) para apropiarse positivamente el pasado y obtener las más peculiares posibilidades del sentido del ser.

Así, Heidegger opta por romper creadoramente con la tradición, para él oscurecedora²⁰, al considerar lo tradicional como comprensible de suyo y encubridor del

ésta. Este es el *leitmotiv* de la obra de Heidegger, como se precisará más adelante.

¹⁶ “En mis lecciones y conferencias de los treinta años pasados, mi trabajo consistió fundamentalmente en una interpretación de la Filosofía occidental.” Heidegger, M. “Sólo un Dios puede salvarnos todavía” (Entrevista póstuma de “*Der Spiegel*” a Martin Heidegger el 23 de septiembre de 1966) en *Revista de Occidente*, S/ed. S/f., p. 12.

¹⁷ Que para Heidegger no ha sido aún elaborada por la filosofía, la cual ha estado a la deriva entre meras ónticas, es decir, en reflexión acerca de los entes y no del ser.

¹⁸ Forma dominante que Michel Foucault bien observa se gesta a partir del triunfo aparente del filósofo dogmático contra el relativista, particularmente sobre la figura de Protágoras. (Foucault, M. *El orden del discurso*, Tusquets, Cuadernos Marginales 36, Barcelona, 1980., p. 16.) Situación que ya ha sido señalada desde diversas ópticas por diversos autores, incluyendo a los escépticos (históricamente posteriores al relativismo protagórico) y a Friedrich Nietzsche, uno de los críticos más tenaces de la modernidad y la cultura occidental.

¹⁹ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1993., p. 29.

²⁰ El término “oscurecedor” que le achaca a la tradición tiene un sentido diferente de aquel “alto reino de

acceso a las “fuentes” originales de donde viene. “La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen, desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso. La tradición arranca con la historicidad del “ser ahí”²¹ tan de raíz, (...)” que éste ya no comprende las condiciones elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado para apropiarse creadoramente de él. La tradición es la historia de la metafísica. Y característico de la metafísica “(...) es que en ella, de un modo general y sin excepción, de la *existentia*, si es que se trata de ella, se trata sólo de un modo breve y como algo evidente de lo que no hace falta hablar (...) La única excepción la constituye Aristóteles, (...) sin que nunca, en el futuro, este pensamiento haya podido convertirse en algo esencial en su originariedad.”²²

En virtud de todo ello para Heidegger las preguntas fundamentales (por el ser, por la cosa, por la nada, etc.), son perennemente históricas. Y en esto consiste su ser histórico: “Preguntar históricamente significa liberar y movilizar el acontecer apresado y latente en la pregunta.”²³ Lo cual no significa un mero relato cronológico, sino conjuntar en el presente un *sido* y un *advenir*, es decir, vivificar el pasado y el futuro con y en el presente²⁴.

La metafísica, en tanto pensamiento socrático que arranca con la metafísica platónica, inició un olvido del ser que no era presente en los pre-socráticos.

La metafísica, en cuanto que se ha vislumbrado una historia acontecida del ser y entonces la verdad del ser, ha iniciado su período final. “La finalización dura más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica. (...) Con el

lo oscuro”, del cual habla en Heidegger, M., *op. cit.*, 1969., pp. 84-85. En la tradición lo “oscurecedor” tiene un sentido indescable en cuanto a que es la propia tradición la que se encarga de oscurecer, a través de un lucimiento. Pero lo que sólo luce nunca ilumina. En el caso de la tradición se convierten en dogmas inmutables diversos supuestos, posiciones, tópicos, materias y quehaceres filosóficos. Por ejemplo, en relación a los principios lógicos del pensamiento Heidegger nos advierte en el texto antes citado: “La presentación clásica de las doctrinas de las leyes del pensamiento quiere sin embargo lucir como si el contenido de estas leyes y su valor absoluto fuesen inmediatamente evidentes para todos.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1969, p. 85. Por el contrario, lo propiamente oscuro que vela un acceso luminoso y fácil al entendimiento es considerado como algo que acaso esté “(...) siempre en juego con ocasión de todo pensamiento.” Aquí, “Lo oscuro es en la morada secreta de lo claro. Lo oscuro guarda lo claro en sí. Se pertenecen el uno al otro. Por ello lo oscuro posee su propia limpidez.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1969, p. 85.

²¹ El Ser y el Tiempo es el texto representativo del primer proyecto intelectual de Heidegger: el desarrollo de una “analítica existencial”. En esta primera fase, el “ser ahí” es una expresión que Heidegger emplea para dar cuenta de la fundamental relación entre el ser y el hombre. El “ser ahí” es el propio hombre conforme a su esencia expresada en su preguntar por el ser.

²² Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 68.

²³ Heidegger, M. “Los distintos modos de preguntar por la cosa” en La pregunta por la cosa. Alfa. Buenos Aires, 1975, p. 48.

²⁴ No es posible tratar con la atención suficiente el extenso tema del “tiempo” en Heidegger. Baste señalar que la concepción del tiempo en Heidegger remite en lo esencial a la idea de que el presente es la instancia en donde se sintetiza lo que nombramos como pasado y futuro. Para precisar su idea, Heidegger usa los términos *sido* y *advenir* en lugar de pasado y futuro.

comienzo del acabamiento de la Metafísica comienza la preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la Metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. (...) La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar.”²⁵

Un análisis crítico de la historia de la metafísica sirve para una liberación del discurso o pensamiento, o sea, para el advenir de otras formas de pensar. Aproximándose a la historia de la metafísica se pueden entender las trabas y sujeciones al pensamiento que lo enneguecen y lo determinan.

Este análisis crítico está colocado enfrente de lo que subyace detrás del pensamiento heideggeriano al respecto, es decir, una particular visión de la historia que mira desde aquella historia no cronológicamente ordenada sino esencialmente desenvuelta.

Ello nos pone ante la necesidad de explicar cómo es posible una periodización histórica a partir de un criterio ontológico y en qué consiste éste para Heidegger.

1.2 El criterio ontológico para la periodización histórica.

Esclarecidos: la historia de la que Heidegger dice y su proceso, hay que hablar ahora del criterio para su periodización y de lo que subyace a este criterio.

Heidegger posee en relación a su pensamiento sobre el tiempo las figuras del *sido*, *presentarse* y *advenir* como categorías ontológicamente-existenciarias, lo que nos obligaría a hablar del extenso tema del tiempo en Heidegger. No haré eso sin embargo.

Simplemente, señalaré que para Heidegger aquello que rige al proceso de la historia no es lo cronológico, sino un criterio ontológico que requiere ser revisado con mayor atención.

¿Qué es una época?. Esta pregunta parece ser la cuestión primera a responder. Y la amplitud de la pregunta posibilita una diversidad de respuestas desde diferentes perspectivas.

Una *época* es un período histórico. Ello implica, en primer lugar, que hablar de época significa hablar de “historia”. Es decir, que la época como período nos conduce a una particular concepción de una historia que se supone ya existe.

Pero así definida, una época puede corresponder a la historia de cualquier ente en particular o zona de entes: una historia política, una historia económica, etc. En el pensamiento ontológico de Heidegger, la época como período histórico²⁶ se refiere a la historia en su totalidad, pues nos remite a la historia del ser y no de algún ente. Sin embargo, la historia acontecida nos muestra que la historia occidental ha sido la historia de la metafísica. Es decir, la historia del olvido del ser y de la consideración de los entes. Que

²⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, pp. 63, 70 y 71.

²⁶ Heidegger usa indistintamente *edad* y *época*.

la historia haya devenido como totalidad, como historia mundial, implicó previamente que Occidente arribara a su modernidad.

De tal modo que esta periodización se refiere a la historia de la metafísica. Una historia que tiene un principio y un final. La historia de la metafísica es susceptible de ser periodizada. El período histórico o época, de esta historia completa de la metafísica, queda definido por una particular figura metafísica. Heidegger señala: “La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época. Viceversa, en esos fenómenos debe poderse reconocer el fundamento metafísico para una reflexión suficiente sobre ellos.”²⁷

La existencia de esos fenómenos implica por supuesto su visibilidad, pero no por ello significa que dejen de existir fenómenos que en su quietud nos permanecen ocultos. “Lo que nos parece pasado, es decir, un acontecer que no existe más, puede ser quietud. (...) esta quietud del acontecer no es ausencia de la historia, sino una forma básica de su presencia²⁸. Lo que conocemos generalmente de su pasado y lo que nos representamos en primer término como tal, es casi siempre sólo la “actualidad” de un momento pasado, lo que en aquel momento suscitó el interés (...) lo que pertenece siempre a la historia pero no es propiamente historia. El mero pasado no agota lo sido²⁹. Éste está presente (*west*) todavía, y su forma de ser es una peculiar quietud del acontecer, cuya forma se determina a partir de aquello que acontece. La quietud es sólo un movimiento que se detiene en sí, y es con frecuencia más inquietante que éste.”³⁰

Las metafísicas históricas particulares, desenvueltas y advenidas desde su originariedad, son las que dictan un criterio ontológico, el criterio de periodización heideggeriano para la historia de la metafísica. A su vez, la historia de la metafísica es parte de la historia del pensamiento humano regido desde el acontecer esencial del ser.

El criterio ontológico es, para Heidegger, el criterio más fundamental para periodizar la historia, que para mí debe ser entendida como la totalidad de las acciones humanas transcurridas en el tiempo³¹.

²⁷ Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas*. Losada. Buenos Aires. 1969a.. p. 68.

²⁸ Que desde la Escuela de los *Annales* francesa llama a nombrarla “historia de larga duración”. Sin embargo, la analogía sólo vale como eso, como mera analogía.

²⁹ “(...) lo que desde antes todavía permanece, *lo que está siendo aún desde el antes, esto es, lo sido*. (...) El pasado es un salirse del tiempo cayendo en el ámbito de lo que desaparece. Lo sido tiene la dirección opuesta. Desde lo propio de lo sido, él emerge por sobre el presente inscribiéndose en el futuro.” *Cursivas originales en Heidegger, M., op. cit.* 1991, p. 59.

³⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1975., pp. 44-45.

³¹ No resulta esencial para el tratamiento del tema ingresar, con mayor profundidad, en el complejo problema de la concepción del tiempo.

Heidegger comprende la importancia del preguntar metafísico conforme a cada época, señalando que en tal preguntar -en su forma- radica la esencia de dicha época. Afirma, destacando la idea de la necesidad de una destrucción creadora de la tradición ontológica, que: “Lo que conviene, ante todo y siempre, es comprender la esencia de la edad a base de la verdad del ser que en ella rige, porque sólo así se advierte al mismo tiempo lo más cuestionable que desde el fondo lleva y ata un crear hacia lo futuro más allá de lo presente y convierte la transformación del hombre en necesidad del ser mismo. No hay época que se pueda anular por el fallo inapelable de la negación. Ésta se limita a echar del camino al que niega.”³²

En este texto arriba citado nos señala la imposibilidad de que la metafísica se explique a sí misma, al tiempo que nos puntualiza el abarcar de una postura fundamental metafísica, es decir, de aquéllos elementos que nos permiten establecer un criterio ontológico de periodización histórica:

“1. El modo y manera como el hombre es hombre, es decir, él mismo; el modo de ser de la autidad, que en modo alguno coincide con la yoidad, sino que se determina como tal por referencia al ser;

2. la interpretación esencial del ser de lo existente;

3. el proyecto esencial de la verdad;

4. el sentido en virtud del cual el hombre es medida aquí y allí.

“Ninguno de los mencionados factores esenciales de la postura metafísica fundamental puede comprenderse aparte de los demás. Cada uno de ellos caracteriza ya el todo de una postura metafísica fundamental. Por qué y hasta dónde precisamente esos cuatro factores sostienen y ensamblan de antemano una postura metafísica como tal, ya no puede preguntarse ni contestarse a base de la metafísica ni mediante ella. Hay que hablar ya desde la superación de la metafísica.”³³

Estos cuatro puntos esenciales que constituyen una postura metafísica fundamental brindan un criterio ontológico con el cual es posible discernir una época. En el análisis de las figuras de estos cuatro elementos y su interrelación se establece la peculiaridad moderna.

Al comprender la importancia del preguntar metafísico conforme a cada edad para consignar de mejor modo la esencia de ésta, se está más posibilitado para aprehender la esencia de la modernidad.

³² Heidegger, M., *op. cit.* 1969a, p. 86.

³³ Heidegger, M., *op. cit.* 1969a, pp. 91-92. Más adelante se ahondará en lo que significa “superación de la metafísica”.

2. La visión de la modernidad desde la visión ontológica de Heidegger.

Este capítulo pretende exponer cuál es la esencia de la modernidad según Heidegger. Para él el advenimiento del mundo como imagen; del hombre concebido como sujeto; del pensamiento como figura representacional del captar y comprender de...; de la verdad entendida como correspondencia (lo que implica su exactitud y mesurabilidad desde la ciencia moderna); la situación simultánea no casual de un ocultamiento de la esencia de la técnica junto a un olvido de la metafísica, son expresiones principales de la esencia de la época moderna.

La esencia de la modernidad implica recoger aquellos rasgos fundamentales que entraña una postura metafísica. Rasgos que a su vez, como se pudo ver, determinan el criterio ontológico de periodización histórica.

En suma, estos rasgos determinan la diferencia de la época moderna con otras épocas señalando al mismo tiempo su peculiaridad en el pensamiento heideggeriano.

2.1 *La esencia de la modernidad.*

¿Cuáles son los fenómenos propios de la modernidad en los que radica su esencia como época conforme al criterio de periodización heideggeriano indicado en el capítulo anterior? Heidegger señala cinco:

1. Su ciencia particular (moderna).
2. La técnica maquinista, de la cual dice: "La técnica maquinista sigue siendo hasta ahora el puesto avanzado más visible de la esencia de la técnica moderna, esencia que es idéntica a la de la metafísica moderna."³⁴ Dicha técnica ha descubierto y liberado nuevas energías naturales desde una visión y para un fin pertenecientes a lo técnico.
3. La consideración del arte como expresión de la vida del hombre, vista en el proceso de colocar al arte en el campo visual de la estética.
4. La concepción y realización del obrar humano como cultura, que deviene en una necesaria política de la cultura.
5. La desdivinización, entendida como el estado de indecisión sobre Dios y los dioses.

Estos cinco factores son expresiones históricas modernas concretas de la postura metafísica fundamental en la que se sitúa la modernidad.

El primer punto nos remite al proyecto de verdad y a la figura de pensamiento que prevalece en la modernidad. El segundo punto se refiere a la concepción del ser de lo existente y de lo ente que prevalece en lo técnico. Los puntos tres y cuatro básicamente

³⁴ Heidegger, M., *op. cit.* 1969a, p. 68.

aluden a la concepción que el hombre moderno tiene de sí y al entendimiento de la cultura como empresa. El último punto se orienta fundamentalmente al mundo entendido como imagen, lo que sólo es posible si nos atenemos a un pensar representador fundante y a una concepción que el propio hombre tiene de sí. Cada una de estas expresiones tiene que ver con los aspectos esenciales de la verdad, el hombre, el mundo y el pensamiento.

Para Heidegger estas expresiones históricas lo son de una revolución que se ha operado en todas las representaciones centrales, lo que coloca al hombre prácticamente en “otra realidad”³⁵. Y es justo en la filosofía en donde se opera esta revolución. La filosofía moderna, el advenir del pensamiento “moderno”, y el conjunto de expresiones históricas que lo acompañan, inician la época moderna.

La concepción del mundo como totalidad, acompañada por una relación fundamentalmente técnica del hombre con el mundo inicia, señala Heidegger, en el siglo XVII en Europa. Originariamente europea fue totalmente nueva. Un hecho sin precedentes. Dicha relación fue desconocida e incomprensible para el resto del mundo durante largo tiempo, incluso hoy.

De allí que el proyecto esencial moderno de verdad, el pensar como representar, la concepción de una imagen del mundo y el advenimiento del hombre como sujeto son cuatro elementos que solamente tienen sentido como determinantes de una época (la moderna) entendidos a modo de “postura metafísica”, es decir, en forma tal que cada uno de ellos encaje en una unidad que sea inentendible en su funcionar si alguno de ellos falta.³⁶

Sin embargo, me parece que su análisis por separado puede comprenderse mejor. Pero la figura epistemológica del análisis no implica que se pretenda desconocer la unidad de la postura metafísica. Por el contrario, en el propio desenvolvimiento de la explicación, por analítica que sea, necesariamente se señalarán aspectos de los otros elementos por la propia e ineludible relación fundamental que guardan entre sí³⁷.

³⁵ Heidegger, M. *Serenidad*. Odós. Barcelona, 1989. p. 23.

³⁶ “Subjetividad, objeto y representación *se pertenecen mutuamente*. Sólo cuando la *reflexión* está experienciada como tal, es decir, como el respecto entrañante con el ente, sólo entonces se hace desentrañable el ser como obstancia.” Cursivas mías en Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 76. En este trabajo yo utilizo en forma indistinta los términos “meditación” y “reflexión”. El propio Heidegger lo hace cuando su pensamiento no apunta propiamente hacia ellos. Sin embargo, en su pensar que se dirige hacia ellos, la rigurosidad conceptual propia de Heidegger se hace presente. En el caso de “Superación de la Metafísica”, a cuyo texto pertenece el pasaje citado, se define a la reflexión como fundamento de la representación bajo la forma “yo pienso algo”, que representa el carácter del pensamiento obstatntico. En el caso de *Serenidad* la meditación es la figura del pensamiento a la cual propiamente pertenece el hombre y en la cual debe morar en lugar de pensar reflexivamente, es decir, como certeza de la representación.

³⁷ Que la disección analítica nos lleve a una toma de decisión arbitraria en la filosofía siempre, es algo que el propio Heidegger sabe cuando nos indica que toda epistemología se sustenta sobre una ontología y viceversa. “Sin un saber acerca de la clase de verdad en la que está la cosa, no hay ningún conocimiento sobre la cosidad de la cosa. Pero sin un saber acerca de la cosidad de la cosa, cuya verdad está en cuestión, no hay un conocimiento sobre esta verdad de la cosa.” Heidegger, M., *op. cit.* 1975, p. 32.

2.2 La interpretación esencial técnica del ser de lo existente.

Heidegger se pregunta qué concepción de la verdad y qué interpretación del ser de lo existente sirven de fundamento a estos fenómenos. Indica, con razón, que la **verdad moderna** es la *verdad científica* que se autodefine como el único **fundamento de la concepción de lo existente** válido para todos los tiempos.

La **interpretación esencial técnica del ser de lo existente** es el fundamento metafísico de la **verdad moderna**. A esta interpretación es a lo primero que hay que ir.

El concepto moderno de *cosa* ha sido criticado por Heidegger en *La pregunta por la cosa*. ¿Cuál es éste?. Es uno similar al que ha existido en la historia peculiar de este concepto, aquél que apunta a lo materialmente existente. Sin embargo, el tratamiento que ha recibido “lo materialmente existente” de parte del hombre moderno es absolutamente propio de la modernidad y tiene que ver con la concepción que tiene el hombre de sí y del mundo, y con la ciencia moderna como vanguardia del **pensamiento moderno**. De acuerdo a la ciencia, particularmente la ciencia natural³⁸, como expresión de tal forma del pensar ahora dominante, “natural” o “normal” y general, “(...) la cosa <lo que implica la **concepción y posicionamiento frente a lo ente**> es el punto material movido en la pura ordenación espacio-temporal, o una composición correspondiente de tales puntos. La cosa así determinada vale en adelante como fundamento y base de todas las cosas y de su determinación e interrogación.”³⁹

La **verdad moderna** adquiere un carácter *epistemológico* de *cuantificable* sobre la base de la interpretación técnica del ser de lo existente como meramente material⁴⁰, así como también arriba al carácter de *predecible* sobre la base de la tradición endurecida -en este caso latina según Heidegger⁴¹- de considerar lo real como un obrar de causa y efecto (*efficere* y *effectus*, *causa efficiens*). Que lo *real* sea para Heidegger lo que obra, no avanza en este sentido, sino en aquel obrar que trae-ahí-delante y entonces lo traído-ahí-delante a la presencia⁴².

Ello es diferente a la moderna figura de la ontología⁴³. Esta es la filosofía trascendental que se ha convertido en teoría del conocimiento, lo cual implica la conversión de los entes en objetos. “En la medida en que la entidad del ente es pensada como presencia *para* el representar asegurador. Entidad es ahora obstancia. (...) En realidad se trata de la **Metafísica del objeto**, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto.”⁴⁴

³⁸ “También en ésta domina por cierto, si bien transformado, el comienzo griego, aunque no exclusiva ni preponderantemente.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 50.

³⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 50.

⁴⁰ Lo que en términos del Heidegger de *El Ser y el Tiempo* no es más que una mera interpretación óntica.

⁴¹ Heidegger, M., *op. cit.* 1994a, p. 43.

⁴² Que no sólo es el concepto de verdad griega parmenídeo, y pre-socrático en general, sino el método fenomenológico heideggeriano. Es decir, según Heidegger, una interpretación ontológica.

⁴³ Que en términos rigurosos del Heidegger de *El Ser y el Tiempo* debería llamársele “óntica”.

⁴⁴ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, pp. 66-67. Subrayado mío, cursivas originales.

La base que constituye la primacia *ontológica* de lo material como lo elemental y objetual, con un carácter *cognoscitivo* de evidente e indiscutible, es donde reposa la posición privilegiada de poder de la técnica.

2.3 *La verdad moderna.*

Ya he señalado que la **verdad moderna** es la verdad de la ciencia moderna. La importancia de llegar a la esencia de la ciencia moderna para la comprensión de la modernidad radica en que “Si se logra llegar al fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como moderna, debe ser posible conocer a base de él cabalmente la esencia de la edad moderna.”⁴⁵ Así, Heidegger reduce la cuestión en su preguntar y responder al fenómeno de la ciencia moderna, haciendo de ésta el elemento primordial de la época moderna⁴⁶. Heidegger advierte: “(...) si queremos comprender la esencia de la ciencia moderna, es preciso que nos desprendamos previamente de la costumbre de poner de relieve la ciencia moderna en comparación con la antigua ateniéndonos simplemente, (...) al punto de vista del progreso.”⁴⁷

Sin embargo, la ciencia moderna representa al proyecto de **verdad moderna** en su punto más *alto*. Punto que sólo ha sido alcanzado a partir de una concepción de verdad de carácter *previo*, que es *general* para la época. Esta *concepción general de verdad es la de verdad como correspondencia*. Sin embargo, esta verdad tiene como *sustento* un pensamiento fundador que apunta a la *verdad como certidumbre del representar*. Cabe agregar que, en todos los casos, la **verdad moderna** como certidumbre del representar no puede quedar desligado de aquel pensamiento fundante como pensar representador, el cual será visto después en la figura del pensamiento como obstancia.

La certidumbre del representar como sustento de la verdad moderna: la verdad como certeza de la representación.

La teoría del conocimiento es la figura moderna de la ontología, en donde lo real es lo verdadero, y cuya **verdad opera como certidumbre del representar al objeto**. “La pregunta por la obstancia, por la posibilidad del estar enfrente (es decir, del representar

⁴⁵ Heidegger, M., *op. cit.* 1969a, p. 69.

⁴⁶ Que el advenimiento de la ciencia moderna no va desligado de la concepción que el hombre tiene de sí mismo es cosa que ya quedó clara en la determinación de los rasgos de una postura metafísica señalada por el propio Heidegger. De ello bien toma en cuenta Foucault cuando nos señala que “El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles: está a la vez en el fundamento de todas las positividades <como el eje de aquello que hay que pensar> y presente (...) en el elemento de las cosas empíricas <como susceptible de ser objetizado por la ciencia en aquello que tiene el hombre de empírico>.” Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México. 1986.. pp. 334-335.

⁴⁷ Heidegger, M., *op. cit.* 1969a, p. 70. Lo cual por supuesto que fue bien visto por Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*.

que asegura y calcula) es la pregunta por la cognoscibilidad. (...) En la medida en que la verdad se convierte en certeza <**verdad como certidumbre de la representación**> y de este modo la entidad (...) del ente se transforma en la obstancia de la *perceptio* y de la *cogitatio* de la conciencia, del saber, el saber y el conocer pasan a primer plano.

“La “Teoría del Conocimiento” y lo que se considera como tal es en el fondo la Metafísica y la Ontología que se funda sobre la **verdad como certeza del representar asegurado**.”⁴⁸

Para Heidegger la reflexión⁴⁹ es una experiencia que implica experimentar al ente como *repraesentatio* o representar (poner-delante). Ello sólo es posible si la *idea* se ha vuelto *perceptio*, lo que a su vez cambia la concepción de verdad consensual por una de verdad como certeza. Cambio en donde permanece la *adaecuatio* (que prevalece en la correspondencia). “La certeza, como aseguramiento de sí (quererse-a-sí-mismo), es la *iustitia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello pertenece a lo ente. La *iustificatio* en el sentido de la Reforma y el concepto nietzscheano de justicia como verdad son lo mismo.

“De acuerdo con la esencia, la *repraesentatio* se fundamenta en la *reflexio*. De ahí que la esencia de la obstancia en cuanto tal sólo se manifieste allí donde la esencia del pensar como “yo pienso algo” se conoce y se cumplimenta de un modo propio, es decir, como reflexión.”⁵⁰

De tal modo la **certidumbre del representar** conserva la *adaecuatio* que prevalece como **sustento de la verdad moderna** vista, en lo *general*, como correspondencia y, en su máxima *altura*, como verdad científica.

La verdad moderna como correspondencia.

Conforme a su sustento, en lo *general*, la **verdad moderna** no ha dejado de pertenecer a la concepción de verdad griega postsocrática. Es decir, aquella concepción de verdad que es entendida como correspondencia.

Lo que nosotros hoy comprendemos por **verdad** es aquello que radica en la verdad como su esencia, es decir, la adecuación o correspondencia de la palabra con la cosa, del sujeto con el predicado, en donde la “sede de la verdad” es el enunciado⁵¹.

Esta noción de verdad arranca con los griegos en Occidente, particularmente con Aristóteles. Heidegger observa “Si en la estructura de la esencia de la verdad encontramos la misma ordenación que en la estructura de la esencia de la cosa, entonces se podrá comprobar la verdad de la determinación corriente de la estructura de la esencia de la cosa

⁴⁸ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, pp. 66-67. Subrayado mío.

⁴⁹ Considérese la aclaración hecha en la nota 36 acerca de la “reflexión” y la “meditación”.

⁵⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 76.

⁵¹ “(...) la determinación de la estructura esencial de la verdad tiene que orientarse -sobre la base de la esencia de la verdad como certeza- en la estructura esencial de las cosas. Con ello se ha concretado una determinada conexión entre la esencia de la cosa y la esencia de la proposición y la esencia de la verdad.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, pp. 45-46.

a partir de la esencia misma de la verdad.”⁵² La estructura de la esencia de la verdad debería corresponder a la estructura de la esencia de la cosa. Quien media entre ambas es la proposición. La proposición sólo existe porque hay lenguaje, es decir, **pensamiento**⁵³. Heidegger pregunta “¿Dónde está el fundamento y la garantía de que se ha encontrado también realmente la esencia de la proposición?”⁵⁴.

Pero, ¿es posible realizar tal pregunta?, ¿es posible encontrar la esencia de la proposición? Si ello fuera así habríamos llegado a encontrar la esencia de la sede de la verdad. En realidad la pregunta de Heidegger es disuasiva, pero antes Heidegger da el último paso, ¿cómo es posible que la palabra (el enunciado o la proposición) sea la medida de las cosas (el modelo por el cual las cosas son determinadas en su cosidad)? Una pregunta última que suena “¿Desde dónde se determina lo que es verdad?, (...) ¿se determina la esencia de la proposición y de la verdad desde la esencia de la cosa, o se determina la esencia de la cosa desde la esencia de la proposición? (...) ¿Qué será y dónde estará este fundamento común <lo incondicionado> para la esencia de la cosa y de la proposición, y para su origen?”⁵⁵. Ello es el hombre, como hace tiempo señaló Protágoras⁵⁶, pues es el hombre quien determina a la proposición desde y en su pensamiento.

La verdad moderna como verdad científica.

“La determinación actual de la ciencia depende del actual concepto de verdad.”⁵⁷ Ello pone de relieve la historicidad y contingencia del concepto de verdad occidental que la ciencia moderna no contravino, sino solamente lo hizo cuantificable y medible en relación con una concepción técnica del ente y una imagen del mundo.

La **verdad moderna** es la verdad científica. La ciencia moderna es *teoría* que se mueve en -a la vez que funda- una particular concepción de lo real. La **verdad moderna** como verdad científica alude a la máxima *altura* que ha alcanzado esta **verdad moderna** fundada en una concepción metafísica meramente material y técnica de lo ente. *Altura* que

⁵² Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 38. En este texto Heidegger se plantea la pregunta por la cosidad de la cosa, criticando el sentido moderno que la reduce a lo meramente material. Bajo este marco debe leerse el término cosa.

⁵³ Incursionar en los terrenos propios de la filosofía del lenguaje resultaría imposible de hacer aquí con el detalle que se merece. Ahora bien, existe un reconocimiento en Heidegger -con el cual coincido-, de que en todo lenguaje subyace una determinada ontología. Para Heidegger (*Op. cit.*, 1975, p. 30) los adjetivos demostrativos propios de la gramática occidental nos inducen a error en cuanto que su papel sustitutivo o reemplazante no es su esencia originaria, sino la de ser nominativos. “Este” o “esto” no es un carácter de la cosa misma, sino agregados subjetivos nuestros. Es decir, con estos adjetivos mentamos las palabras no las cosas.

⁵⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 47.

⁵⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 47. Cursivas originales.

⁵⁶ En sus *Discursos demoledores*. Argumento que en boca de Heidegger dice: “Si la cosa es considerada como aquello que está frente al yo, como objeto, es decir, como no-yo, entonces lo incondicionado es el “yo”, (...)”. Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 47.

⁵⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, 1991, p. 51.

para alcanzarse tuvo que partir de lo *previo*, es decir, de la verdad asumida y entendida como correspondencia⁵⁸.

Heidegger señala que la ciencia (moderna) es teoría. Como tal, emplaza a lo real de forma que lo real se presente como concatenamiento que efectúa y es efectuado, es decir, como objeto. “Lo real es puesto a seguro en su obstancia⁵⁹. De ahí resultan zonas de objetos a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir. El representar que persigue, un representar que pone a seguro <que asegura> todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real. (...) la ciencia moderna, como teoría de lo real, no es algo evidente sin más. No es un mero artefacto del hombre ni algo que lo real le impone. Lo que ocurre es más bien lo contrario: la esencia de la ciencia se hace necesaria por la presencia de lo presente en el momento en el que la presencia se emplaza desde sí misma en la obstancia de lo real. (...) La teoría pone siempre a seguro un recinto de lo real como su región de objetos. El carácter regional de la obstancia se muestra en que marca de antemano las posibilidades de cuestionamiento.”⁶⁰

Heidegger ha señalado en sus escritos no sólo cuál es el fundamento metafísico y la esencia de la **verdad moderna**, sino cual es la esencia de la ciencia.

La esencia de la ciencia en su fundamental pertenencia.

Heidegger en sus reflexiones sobre la ciencia señalará que *la esencia de la ciencia moderna es la técnica*. A lo técnico “(...) pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven.”⁶¹ Dentro de esta pertenencia se incluye el entendimiento de la naturaleza y se subordina dicho entendimiento a tales necesidades y fines a los que sirven. La naturaleza es entendida para las ciencias exactas modernas “(...) como una trama de fuerzas calculable.”⁶²

Pero ello sólo es posible porque previamente la naturaleza ha sido solicitada “(...) como el almacén principal⁶³ de existencias de energía.”⁶⁴ Entonces, de *antemano* la concepción científica de la naturaleza⁶⁵ está perteneciendo ya a una concepción de la

⁵⁸ La instancia de la experimentación en el método científico, particularmente en la ciencia natural, no es más que la constatación de que la certidumbre de la representación reposa en el fondo de la figura de la verdad como correspondencia.

⁵⁹ La *obstancia* es el carácter del emplazamiento de lo real como objeto. Sobre esto se verá más adelante.

⁶⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, pp. 48-49. Esta concepción de la ciencia, o las ciencias, fue desarrollada por Foucault, M. En particular véase “Las ciencias humanas” en *Las palabras y las cosas*.

⁶¹ Heidegger, M. “La pregunta por la técnica” en Heidegger, M. *Conferencias y Artículos*. Odós. Barcelona, 1994., p. 10.

⁶² Heidegger, M., *op. cit.*, 1994, p. 23.

⁶³ Acaso más que el principal el único.

⁶⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994, p. 23.

⁶⁵ De la naturaleza y, por consiguiente, de la vida. “Lo viviente se concibe como una superestructura y un agregado de lo no viviente, aun cuando se crea que nunca será explicable a partir de la materia inerte, con ayuda de la química coloidal, es decir aun cuando se conserve su carácter propio.” Heidegger, M., *op. cit.*,

naturaleza como instrumental, como acervo de objetos útiles, fundamentalmente en su aprovechabilidad energética.

Esta concepción a su vez sólo es posible porque existe aquella **concepción material de lo existente** que ya se señaló en su carácter de cuantificable y de determinable. Pues es en la visión teórica de la naturaleza, es decir, desde la teoría de la naturaleza, como se hace patente aquella obstancia por la cual la naturaleza es una trama espacio-temporal calculable de distintos modos⁶⁶.

La perspectiva de que es la técnica la esencia de la ciencia y no al revés está dada no desde un criterio histórico, sino con aquel criterio de la historia acontecida, es decir, desde el punto de vista de su prevalecer como esencia⁶⁷.

Por cierto, desde este criterio de la historia acontecida, Heidegger señala que la esencia de la ciencia moderna se fundamenta en el pensar de los antiguos griegos, es decir, en la filosofía⁶⁸.

La esencia de la ciencia vista como empresa institucional.

Ahora bien, vista la ciencia como empresa institucional y como actividad fáctica, *la esencia de la ciencia es su investigación*. Pero la investigación científica y la actividad institucional de la ciencia no dejan de pertenecer a lo técnico, es decir, aquello a lo cual sirven.

La esencia de la investigación.

Siendo la esencia de la edad moderna su ciencia, y siendo la investigación la esencia de la ciencia en tanto empresa institucional y actividad fáctica, ¿cuál es la esencia de la investigación?. En *Sendas perdidas* Heidegger realiza un minucioso análisis de la correspondiente esencia de la investigación. Según su caracterización, la esencia de la investigación de la ciencia moderna puede definirse por los siguientes puntos:

1975, p. 50.

⁶⁶ De la ciencia como teoría de lo real, véase Heidegger, M., *op. cit.* 1994a.

⁶⁷ Pese a ello reconoce las diferencias sustanciales entre la *episteme* griega, la *doctrina* medieval y la ciencia moderna como *teoría* de lo real. Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 40.

⁶⁸ Una observación de Heidegger que implícitamente apunta a la esencia de la Física como ciencia a partir de que nace como tal, implícitamente apunta a la esencia del pensamiento occidental a partir de Sócrates y, en consecuencia, al advenimiento de la ciencia contemporánea a partir de la metafísica platónica: "(...) lo que en este cambio de la Física clásica geometrizarante a la Física del núcleo y del campo *no* cambia es esto: que la Naturaleza, de antemano, tiene que emplazarse al aseguramiento que persigue un aseguramiento que la ciencia como teoría cumplimenta." Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 52. Esta analogía indica con claridad la idea de la *historia acontecida* en el pensamiento de Heidegger. Del carácter, por otro lado, de la esencia, está el aspecto del emplazamiento.

1. Se instala el conocer a sí mismo como proceso en un dominio del ente, la naturaleza o la historia⁶⁹ (fundado en aquél materialismo moderno).
2. Dicha instalación implica un esbozo que marca, la combinación del proceso cognoscitivo en el campo abierto. “Esa combinación es el rigor de la investigación. Esbozando el plano y determinando el rigor, se garantiza el proceder dentro del dominio de ser de su campo de objetos.”⁷⁰
3. “La ciencia se convierte en investigación mediante el esbozo y su aseguramiento en el rigor del proceder. Pero esbozo y rigor sólo gracias a su desenvolvimiento llegan a ser lo que son.”⁷¹ Dicho proceder que persigue y pone a seguro es el *método*, que tiene un rango preeminente y decisivo⁷².
4. “Toda ciencia como investigación se funda en el esbozo de un campo de objetos delimitado y por lo tanto es necesariamente ciencia especial. Pero toda ciencia especial tiene que especializarse en el desenvolvimiento del esbozo mediante su procedimiento en determinados campos de la investigación. (...) La especialización no es consecuencia sino razón del progreso de toda investigación.”⁷³
5. “(...) el procedimiento de la ciencia queda cercado por sus resultados. El procedimiento se endereza cada vez más a las posibilidades de proceder él mismo abiertas. Ese instituirse en los resultados propios como caminos y medios del procedimiento progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación, carácter que, al fin y a la postre, es la razón intrínseca de la necesidad de su carácter de institución.”⁷⁴
6. La ampliación y consolidación del carácter de institución de las ciencias lleva al afianzamiento de la preeminencia del proceder ante lo existente (naturaleza e historia) que a cada instante se objetiva en la investigación.
7. En este desenvolvimiento decisivo del carácter moderno de empresa de la ciencia la figura del investigador reemplaza a la del sabio.

A modo de síntesis se puede tomar la expresión de Heidegger: “La ciencia moderna se funda y aísla al mismo tiempo en los esbozos de determinados campos de objetos. Esos esbozos se despliegan en el procedimiento correspondiente, garantizado por el rigor. El procedimiento de cada momento se instituye en la empresa. Esbozo y rigor, procedimiento y empresa, fomentándose reciprocamente, constituyen la esencia de la ciencia moderna, la convierten en investigación.”⁷⁵

⁶⁹ Dicho dominio implica ya el establecimiento de un modo de develamiento correcto de estos ámbitos entitativos pero que no corresponde, ni lejanamente, a aquélla verdad más originaria. Cf. Heidegger, M., *op. cit.* 1994., y Heidegger, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en Varios. Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la UNESCO en París del 21 al 23 de abril de 1964. Alianza Editorial. Madrid, 1970.

⁷⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 70.

⁷¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 72.

⁷² Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 50. El método para Heidegger es, en este artículo citado, el modo de ambicionar de la ciencia. La ciencia moderna por ser teoría es un contemplar que ambiciona.

⁷³ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 75.

⁷⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 75.

⁷⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 77.

Así en lo general, la ciencia moderna es ciega frente a su origen, su pertenencia (a lo técnico) y su destino⁷⁶.

La ciencia moderna es soberbia por sus logros impresionantes y por su propia eficacia.

La ciencia moderna es dominada por aquéllo a lo que pertenece (lo técnico)⁷⁷.

La ciencia moderna no medita en su quehacer (como actividad fáctica y empresa institucional), sólo lo cumple.

Es así como la modernidad puede ser caracterizada, heideggerianamente, por un alto grado de dominio técnico del hombre -fundado en su ciencia moderna- sobre el ente, junto a un olvido del hombre por el ser. Que ello sea posible sólo es a través del advenimiento del mundo como imagen; del hombre como sujeto; de la verdad como certidumbre del representar; del pensamiento como representación de una captación y comprensión de algo; de un ocultamiento de la esencia de la técnica; y de un olvido de la metafísica. Hasta aquí se han expuesto algunos de estos elementos, hora es de ir a los otros.

2.4 El mundo como imagen y el hombre como sujeto.

Heidegger explica la **concepción de lo existente** y el concepto de la **verdad** que propician que la ciencia se convierta en investigación cuando señala que la investigación toma en cuenta lo existente en su transcurso futuro (se incluye la naturaleza) y pasado (se incluye la historia). Dicha objetización de lo existente se lleva a cabo en un re-presentar, que se orienta a poner ante sí a lo existente en cualquier momento, "(...) de suerte que el hombre calculador pueda estar seguro -esto es cierto- de lo existente. A la ciencia como investigación llega cuando, y sólo cuando, la verdad se ha convertido en certidumbre del representar. En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar. (...) Toda la filosofía moderna, (...) se mantiene en la interpretación de lo existente y de la verdad que arranca con Descartes."⁷⁸

⁷⁶ Origen, pertenencia y destino se funden con claridad, por ejemplo, en el marco axiológico que pertenece a lo técnico. En efecto, es posible derivar un marco axiológico técnico al cual pertenecen valores técnicos tales como -por nombrar algunos- la eficacia y la comodidad. El valor de la comodidad, que con claridad justifica y domina el interés científico, sintetiza con toda precisión la pertenencia, el origen y el destino de la ciencia moderna. Es Francis Bacon en *La Nueva Atlántida* quien colocó el valor de la "comodidad" como el fundamento de la utopía industrial moderna.

⁷⁷ Históricamente también se encuentra determinada, más que nunca, por la dinámica del capitalismo mundial. Ello es innegable aunque sea una temática de orden diferente. Empero, para Heidegger, el socialismo y el comunismo eran sistemas sociales que no dejaban de pertenecer a una visión técnica del mundo (Heidegger, M., *op. cit.* S/f.) Pero en su *Lógica* de 1934, Heidegger señala que el futuro del pueblo alemán se encontraba en el socialismo. En su contexto entiendo que el socialismo al que se refiere es el nacional-socialismo de Hitler. Queda añadir que, posteriormente, Heidegger se retractó de esta preferencia política con la cual tuvo, en su decir, un trato hasta de enfrentamiento. (Heidegger, M., *op. cit.* S/f.)

⁷⁸ Heidegger, M. *op. cit.*, 1969a, p. 78.

Entonces, desde antes, el fondo metafísico de la investigación determina totalmente la esencia de la modernidad. Al convertirse **el hombre** en la medida de las cosas en el marco referencial de lo existente, surge la imagen del mundo en tanto representación de lo existente mismo en lo que está con él, teniéndolo siempre presente en tal situación. Esto es al mismo tiempo el advenimiento del **hombre** en sujeto⁷⁹.

“Objeto (*Gegenstand*) en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo, y el yo en ego cogito; (...)”⁸⁰.

Pero imagen del mundo no significa esencialmente una imagen del mundo, sino el **mundo** comprendido como imagen, en donde la totalidad de lo existente se coloca como aquello en lo que se instala el hombre. De tal modo, la totalidad de lo existente se considera en forma que lo existente empieza a ser “(...) y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora.”⁸¹ Así, “La palabra imagen significa ahora: la hechura del elaborar representador. En éste el hombre lucha por la posición en que él pueda ser aquel existente que da a todo lo existente la medida y le traza la pauta. Como esta posición se asegura, estructura y formula como una visión del mundo, la relación moderna con lo existente se convierte -en su desenvolvimiento decisivo- en disputa entre visiones del mundo, pero no entre cualesquiera sino solamente entre aquellas que ya han revestido de la última resolución las extremas posturas fundamentales del hombre.”⁸²

Pero si la ciencia como investigación es forma indispensable de dicho instalarse del mundo a través de la representación, “(...) siempre que lo existente no se interpreta en este sentido, tampoco el mundo puede pasar a la imagen, no puede haber una imagen del mundo. (...) La imagen del mundo no pasa de una antes medieval a otra moderna, sino que el hecho de que precisamente el mundo pase a ser imagen caracteriza la esencia de la Edad moderna.”⁸³

La configuración del **mundo** como imagen sólo es posible desde la figura de un **pensar** representativo que capta y comprende. “El representar no es ya el percibir lo presente a cuyo desocultamiento pertenece el percibir mismo y precisamente como una clase peculiar de presencia en el presente desocultado. El representar ya no es el desocultar-se para..., sino el captar y comprender de...”⁸⁴

¿Cuándo fue ya el representar un “desocultar-se para”? En aquella época en donde la filosofía sin pensar en el claro de lo abierto que implica tal desocultamiento sólo habló de él. En la época de Parménides.⁸⁵

⁷⁹ Que se refiere al “sujeto” no entendido al modo althusseriano como “sujeto sujetado”, sino con un ánimo contrario, como un “sujeto pensante” activo que se distancia y aparta del objeto.

⁸⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 75.

⁸¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 80.

⁸² Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 84.

⁸³ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 81.

⁸⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 95.

⁸⁵ Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, 1970.

2.5 El pensamiento como representación del captar y el comprender.

El **pensamiento moderno**, figura histórica del pensamiento europeo occidental, se convierte en uniforme en el mundo. Este pensamiento, que arranca en Grecia, hoy nos determina sin ser de hoy y “(...) en sí mismo historial, determina hoy la historia del mundo, (...)”⁸⁶, haciéndonos creer que es un *pensamiento meramente actual*.

La aparente actualidad de este pensamiento y su mundialización son aspectos históricos que se encuentran caracterizando esta fase de la época moderna. El **pensamiento moderno**, sin embargo, es complejo y cabe analizarlo en sus facetas principales.

El pensamiento como obstancia.

Que el subtema de este capítulo se llame “El pensamiento como representación del captar y comprender”, obedece al hecho de que esta expresión denota lo que tiene el **pensamiento moderno** de *general* y de *esencial*, es decir, que se presente como *obstancia*.

Pues todo “captar y comprender” es un “captar y comprender de...”, lo que nos indica la presencia de un algo que en la modernidad ha quedado definido por el pensar como “objeto”. Así, todo “captar y comprender” es un “captar y comprender de un objeto”, *desde una necesaria subjetividad*. La *obstancia* denota “(...) al modo de presencia *de lo presente* que aparece en la época moderna como objeto (...)”.⁸⁷

Pues del mismo modo que ni en la antigüedad ni en el medievo existía una imagen del mundo, sino que es en la modernidad en donde se fragua una imagen del mundo; ni en el pensar antiguo ni en el medieval existe una representación de lo presente como objeto. “Al objeto (lo que está puesto enfrente) pertenece a un tiempo la consistencia (el en-qué-consiste) de lo que está-en-frente (essentia-possibilitas) y el estar de lo que está en frente (existentia). El objeto es la unidad de la estabilidad de las existencias. Las existencias, en su consistencia, están referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí asegurador. El objeto originario es la obstancia misma. La obstancia originaria es el “yo pienso” en el sentido de “yo percibo” que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percibible, que es *subjectum*. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis tradicional del objeto, es el primer objeto del representar ontológico.

“*Ego cogito es cogito: me cogitare.*”⁸⁸ El *pensamiento como obstancia* obliga al pensamiento a pensar en sólo aquello que tiene *certeza de poder ser representado* y, en

⁸⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969, p. 87.

⁸⁷ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994a, p. 45.

⁸⁸ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 66.

este sentido, funda el *sustento de la concepción moderna de verdad*, es decir, la *certeza de la representación*.

Que el pensamiento de una época funde y quede de manifiesto en el proyecto de verdad de esa época es poco discutible. La ciencia moderna ofrece su carácter obstántico en su proceder como lo que es, es decir, como teoría. La teoría es un proceder que calcula (es decir ambiciona, pues persigue y asegura). La “(...) teoría (...) persigue los objetos de lo real en su obstancia para ponerlos a seguro en la unidad de la obstancia.”⁸⁹

El pensamiento como obstancia, cuya forma más acabada es la ciencia, implica un algo al cual construir como objeto. Ello es la naturaleza que, por otra parte, adquiere -por ser emplazada desde la ciencia como zona de objetos- un carácter de *irrodeabilidad*. Ello significa que la obstancia es *un* modo -el modo científico moderno- de evidenciar o descubrir la naturaleza y no el *único* modo. Por ende, la ciencia no puede responder ni preguntar por la plenitud (oculta para ella según Heidegger⁹⁰) de la esencia natural, ya que como teoría queda anclada en la zona delimitada obstánticamente.

El pensamiento como dialéctico.

Pero en la época moderna el **pensamiento** en cuanto representación del “captar y comprender de...” ha llegado a su punto más *alto* con la dialéctica hegeliana, que a la vez, es el acabamiento de la metafísica o el inicio de su final⁹¹. El haber alcanzado tal rango era cosa que la historia del pensar occidental tenía obligada desde el esenciar original del pensamiento dialéctico platónico. “El hecho de que nuestro pensamiento occidental y europeo haya alcanzado la dimensión de la dialéctica que le estaba predestinada desde *Platón*, este hecho pertenece a la historia mundial.”⁹²

La reflexión sobre los principios del pensamiento en la *Lógica*⁹³ de Hegel imprime un peculiar alcance al **pensar moderno** occidental en tanto pensamiento que arriba a sí. El representar del **pensamiento moderno** “se capta y se comprende a sí mismo”. Entonces la dialéctica, como dimensión y medida más fundamental del pensamiento, permite situar o posicionar de modo más fundamental a los principios o leyes del pensamiento.

⁸⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 52.

⁹⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 54.

⁹¹ En la historia de las posturas metafísicas fundamentales (la historia de la metafísica) se ha llegado al punto más alto con la metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu, es decir, la metafísica de Hegel. Pero en esa altura es donde *principia* el acabamiento de la metafísica. Ello porque todos los movimientos que se pretendieron distanciar o enfrentar a Hegel continuaron dentro de su misma postura metafísica (como metafísica como dominio de la entidad en sentido de certeza). Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 67.

⁹² Heidegger, M., *op. cit.*, 1969., p. 76.

⁹³ En particular Heidegger se refiere al pasaje de Hegel en donde se señala que en el principio de identidad se expresa más de lo que hasta ese momento se concebía que se expresaba. “Hay por lo tanto en la *forma de la proposición*, en la que se expresa la identidad, *más* que la identidad simple y abstracta.” Hegel, F. *Ciencia de la Lógica*, libro II, vol. II, Lasson, p. 31. Citado en Heidegger, M., *op. cit.*, 1969., p. 77. Sería inagotable abordar el tema con la profundidad que se requiere en este trabajo.

Sin embargo, Heidegger considera que aun con el arribo del pensamiento occidental a la dialéctica no es posible llegar al origen y base de los principios del pensamiento, aquellos que la endurecida tradición histórica nos ponen como autoevidentes.

Para Heidegger, que la ciencia moderna, como proyecto esencial de la **verdad moderna**, no pueda llevarnos hasta donde se asientan tales principios no resulta tan sorprendente. Llegar hasta ese lugar sería discernir la esencia del pensar y del pensamiento⁹⁴, es decir, de la procedencia de tales principios. En nuestra novatez en las cosas del pensar⁹⁵ y atrapados en una posición metafísica moderna debemos contentarnos con avizorar alternativas de las que la oscuridad del secreto no nos permite aclarar más acerca del origen de los principios del pensamiento.⁹⁶

El pensamiento como cálculo y planeación.

El **pensamiento moderno** entonces es un *pensamiento que en la forma general y esencial de su representar capta y comprende*, y cuya evolución más alta la encuentra Heidegger en la dialéctica hegeliana. Pero además es un *planear* en el que "(...) el mundo aparece como un objeto al que el *pensamiento calculador* dirige sus ataques y a los que nada debe poder resistir."⁹⁷ Así, el **pensamiento moderno** se vuelve "práctico" en una modalidad de cálculo y planificación. Es decir, en un esquema de medios-fines.

Pero ello sólo es posible porque dicho pensamiento también recibe de aquello que funda, el proyecto de verdad moderna. Siendo la ciencia moderna *teórica*, procede como tal. "El proceder de toda teoría de lo real, un proceder que persigue y que pone a seguro, es un calcular." Calcular es el proceder de un contemplar que ambiciona (*Be-trachten*), o sea, de una contemplación ambiciosa, la de la ciencia moderna.

En el pensamiento de Heidegger el pensamiento como cálculo (bajo el esquema medio-fin) "desfigura las relaciones esenciales."⁹⁸

⁹⁴ Heidegger en *Op. cit.*, 1969, no usa el término "esencia del pensamiento". El término lo empleo yo porque me parece que es a lo que se refiere Heidegger en virtud de que se pregunta por aquello que hace posible el pensar desde una procedencia que nos resulta aun oscura, pero que en su desenvolvimiento se da en su esencia original.

⁹⁵ Que seamos "novicios" en las cosas del pensar ocurre porque no hemos aprehendido con suficiencia "la singularidad cargada de historia de este pensamiento". Es decir, porque no conocemos las propias peculiaridades históricas de nuestro pensar que se nos aparece como único y natural, por ende, evidente, general y universalizable. Ello nos impide el advenir de otras formas de pensar o de "(...) reconocer otro pensar en cuanto extraño, y prepararnos para la sorpresa de su fecunda extrañeza." Heidegger, M., *op. cit.*, 1969, pp. 86-87. Incluso Heidegger llegará a decir que "(...) a partir de aquello que no alcanzamos propiamente a pensar... (...) es allí donde comienza la esencia del pensar." Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 71.

⁹⁶ Heidegger, *op. cit.*, 1969, p. 85.

⁹⁷ Cursivas mías en Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 23.

⁹⁸ Heidegger, M. "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y Artículos*. Odós. Barcelona, 1994c, p. 128.

La huida del hombre contemporáneo frente al pensar.

Estos aspectos del **pensamiento moderno** no agotan toda la relación con la que el hombre moderno encara al pensamiento, sea moderno o no. Característico de la modernidad, pues nuestra contemporaneidad es moderna, es que el hombre contemporáneo huye del pensar⁹⁹.

¿Qué el propio *pensar calculador* no es un pensar en sí y, en consecuencia, dicha huida no existe? Heidegger señala que el pensar de hoy es un *pensar planificador e investigador*¹⁰⁰, que es no sólo útil sino imprescindible conforme a nuestra época.

Sin embargo, frente a este pensar Heidegger opone un *pensar meditativo*. “El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse ni pararse nunca a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es.

“Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez, y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.

“Es a esta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar.”¹⁰¹

De este pensar -también necesario- y de los motivos por los que es necesario se verá en el último capítulo.

2.6 El ocultamiento de la esencia de la técnica y el olvido de la metafísica en la época moderna.

Es en la modernidad donde coinciden, no por casualidad, la consumación de la metafísica y el ocultamiento de la esencia de la técnica¹⁰². Ello significa que llegamos al final de la historia que nos cuenta Heidegger, la historia de la metafísica. La técnica oculta su esencia, y para responder a la pregunta por la esencia de la técnica hay que ir a ella misma, es decir, a lo constitutivo de la técnica misma en su significación ontológica.

⁹⁹ La idea heideggeriana reza así: “La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 18. De lo que se entiende por pensamiento se sigue discutiendo más abajo. Del *por qué de la huida* es un tema que toca más prolíficamente Marx y el marxismo, e incluso Nietzsche; aunque el propio Heidegger hace algunas observaciones al respecto y el tono grave de su respuesta va en un sentido que toca al propio espíritu de esta época que desarraiga al hombre, la modernidad: “La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 21. Por mi parte debo de agregar que el hombre contemporáneo no sólo huye del pensar meditativo, al modo en que Heidegger lo expresa, sino frecuentemente hasta de aquel pensar moderno que se define por el captar y comprender de... .

¹⁰⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 18.

¹⁰¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, pp. 18-19.

¹⁰² Que no sea coincidencia ocurre porque la consumación de la metafísica evoca la lejanía de la *τεχνη* (*tecne*), que es “(...) una condición fundamental del despliegue inicial de la Metafísica.” Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 72.

La metafísica ha devenido en ciencia tecnificada. El ocultar de la esencia de la técnica está en la propia consumación de la metafísica, devenida a su vez en cibernética¹⁰³. La respuesta a lo que oculta la técnica, su propia esencia, está en la aparente consumación de la metafísica. Metafísica significa el “(...) sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida *en cuanto* acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser.”¹⁰⁴ Por ello el ocultamiento de la esencia de la técnica es el ocultamiento de la metafísica.

La metafísica adquiere el carácter de fatalidad, en el pensamiento de Heidegger, porque no distingue *ser* de *ente* dejando “(...) las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad *como el pliegue* de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta.”¹⁰⁵ Empero, tal fatalidad, “(...) que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acaece de un modo propio.”¹⁰⁶

El desarraigo y la apatridad ontológica.

Pero el ocultamiento de la esencia de la técnica también es un ocultamiento de un poder. Es el poder del desarraigo humano¹⁰⁷ que hace del hombre un apátrida. “El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre comienza ya a alejarse de ella para penetrar el espacio cósmico.”¹⁰⁸ El poder de la técnica sobre el hombre basado en una concepción técnica de lo existente es una de las inquietudes fundamentales de Heidegger, con raíces en Marx y Nietzsche, y el motivo central de este trabajo.

El mundo técnico desarraiga al hombre y la falta de un pensar meditativo no erige oposición a este proceso.

A partir de la concepción heideggeriana de la edad moderna, vista como el predominio técnico con todos sus alcances, se muestra el olvido metafísico del ser. “Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarré a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada.”¹⁰⁹ La modernidad es un fenómeno total que alcanza al hombre. Dicho alcance se sustenta sobre la eficacia técnica y el rigor científico.

Siendo la modernidad caracterizada por su ciencia y siendo ésta la base humana moderna de la comprensión del mundo, el advenimiento del hombre como sujeto es decisivo en la modernidad. El papel que asume el hombre como existente en la

¹⁰³ Heidegger, M., *op. cit.*, 1970, p. 134.

¹⁰⁴ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 63.

¹⁰⁵ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 69.

¹⁰⁶ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 69.

¹⁰⁷ “Respuesta: el *arraigo* del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 21.

¹⁰⁸ Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 23.

¹⁰⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 65.

modernidad es nuevo. Pero la libertad de los modernos se nubla ante el dominio del porvenir humano desde la ciencia tecnificada. La sumisión del pensamiento a la técnica es, para Heidegger, la doble consumación de la metafísica y la modernidad.

Para Heidegger la ciencia no ha sido comprendida en el sentido de que traza la estancia actual del hombre. Entre otras cosas es en ello en donde radica la importancia de la pregunta por la técnica.

La estancia actual del hombre se caracteriza por ser trazada por la ciencia y por estar en ningún lado. El hombre, esencialmente como guardián del ser, como aquéllo que escucha su llamado, como su guardián y su habitante¹¹⁰, se encuentra en un estado de a-patridad ontológica¹¹¹. Por ello, “El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar.”¹¹²

El olvido metafísico del ser es también la huida del hombre contemporáneo ante el pensar meditativo. El hombre huye del pensar meditativo y en su huida se dirige a aquello que lo quiere y lo solicita, sin que el hombre experimente la esencia de este querer (técnico) que lo solicita. “La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo.”¹¹³

La carencia del pensar meditativo genera el desarraigo del hombre. El desarraigo lo vuelve un apátrida en el sentido ya mencionado. Pero, ¿cuál es el problema del desarraigo del hombre?, ¿porqué este desarraigo se constituye como indeseable para el hombre?. “Por lo que yo sé, según nuestra experiencia humana e histórica, todo lo esencial y grandioso ha surgido cuando el hombre tenía un Hogar¹¹⁴ y estaba enraizado en una tradición. (...) la Técnica de los hombres los separa de la Tierra y los desarraiga siempre más. (...) Tenemos puras relaciones técnicas. No hay un rincón sobre la Tierra en el que, hoy, el hombre pueda vivir.”¹¹⁵

¹¹⁰ “El pensar consume la referencia al ser a la esencia del hombre.” Heidegger, M. Carta sobre el humanismo. Peña Hermanos, México, 1998., p. 65.

¹¹¹ “(...) en el despejo del “allí”, habita el hombre en cuanto co-sistente, sin que por hoy ya sea capaz de experimentar propiamente este habitar y asumirlo.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1998, p. 93. Heidegger se refiere a la cercanía del ser como la cual es el “allí” del existir, como la patria.

¹¹² Heidegger, M., *op. cit.* 1994a, p. 59.

¹¹³ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 78.

¹¹⁴ Esta idea del Hogar frente a lo extraño de la técnica queda clara en los siguientes pasajes: “Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre - todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío: más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido. (...) <La mayor parte de los contenidos de tales instrumentos técnicos de información> simulan un mundo que no es mundo alguno.” (Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, pp. 20-21.) “La meditación <no la cultura, ni el humanismo>, en cambio, es lo primero que nos pone camino al lugar de nuestra residencia. Éste es siempre un lugar en la historia acontecida, es decir, un lugar que se nos ha asignado. (...)”. (Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 59.) Así, el hogar es el lugar asignado en la historia acontecida para el morador.

¹¹⁵ Heidegger, M., *op. cit.* S/f., p. 10.

La errancia y el in-mundo técnico.

Sin arraigo el hombre se vuelve un a-pátrida que queda en la pura errancia (técnica). “La errancia no conoce verdad alguna del Ser; en cambio, desarrolla el ordenamiento y la seguridad totalmente equipados de toda planificación de toda zona. (...) la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia.”¹¹⁶

Cuando Heidegger orienta su pensamiento hacia el mundo técnico indica que, con rigurosidad, eso no puede llamarse más “mundo” sino “in-mundo”. La uniformidad del movimiento circular de la usura en función del consumo, que es lo único que distingue toda actividad del “mundo” técnico¹¹⁷, implica el tener que homogeneizar o uniformar también a los hombres para colocarlos a la altura de lo real uniforme. “Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo de la errancia. La tierra aparece como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del Ser es la estrella de la errancia.”¹¹⁸ Solamente cuando miramos el tipo de uniformidad técnica que se impone a “todas las humanidades de la tierra” es como se entiende el sinsentido de las acciones humanas vistas de modo absoluto y planetario.

¿Final de una historia e inicio de otra?

Queda entonces una tarea pendiente al pensar, tarea por demás necesaria. “La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.”¹¹⁹ Para Heidegger la filosofía del período de la historia de la metafísica que corresponde a su consumación, aquel período de la metafísica consumada que corresponde a la última fase de la historia de la metafísica, es la antropología (filosófica)¹²⁰. La física (que para Heidegger incluye la física de la vida o biología y la física del hombre o psicología) impera en la antropología. La física, como descendiente de la metafísica y esencialmente perteneciente a ella, hace sucumbir a la filosofía. Heidegger expresa esto mismo así: “Convertida en Antropología, la Filosofía sucumbe por la Metafísica.”¹²¹

¹¹⁶ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, pp. 83, 84, 86.

¹¹⁷ “(...) en todas partes la única meta del rendimiento es el vacío uniforme de la usura de todo trabajo, dirigido al aseguramiento del ordenar.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 87.

¹¹⁸ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 87.

¹¹⁹ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 74.

¹²⁰ Es decir, la filosofía de la filosofía o las preguntas por el sentido y el por qué del filosofar. Acerca de esto he expresado mi opinión en Ramírez, J. El proyecto de la Filosofía frente a la pluralidad del pensamiento. Ensayo presentado para la acreditación de la Unidad Enseñanza-Aprendizaje de *Seminario de Filosofía I (Relativismo)* de la Licenciatura en Filosofía de la UAM-I. México, 1999. Inédito.

¹²¹ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 77.

Esta tarea se da como superación de la metafísica, pensada desde la historia acontecida del ser. Heidegger señala que tal superación se da en el acabamiento de la metafísica. La superación de la metafísica “es la trans-misión de la metafísica a su verdad.”¹²² Tal superación puede ser representada desde la propia metafísica como metafísica de la metafísica. Metafísica en el terreno de la historia acontecida quedaría denotando al platonismo que se presenta en la interpretación moderna de Schopenhauer y Nietzsche. Con el advenimiento de la metafísica nietzscheana la filosofía queda consumada. Ello significa, de acuerdo con la visión heideggeriana de la filosofía: “ha recorrido el círculo de posibilidades que le estaban señaladas de antemano.”¹²³

Y la superación de la metafísica no significa el abandono del prefijo “meta” en aras de lo meramente físico y sensible, “(...) lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder.”¹²⁴

A partir del final de la metafísica, pendiente como la concentración de sus posibilidades más extremas, Heidegger reiterará la necesidad de volver a la fundamental pregunta que interroga por el ser al hablar de la relación hombre-ser y de su propia visión ontológica del hombre. Sin embargo, esta pregunta reiterada a lo largo de su obra es posiblemente reorientada, cuando se pregunta en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”: “¿Pero no tendrá entonces por título la tarea del pensar, en lugar de *Sein und Zeit* (ser y tiempo): *Sein und Lichtung* (ser y claro)?”¹²⁵.

¹²² Heidegger, M., *op. cit.*, 1994b, p. 70.

¹²³ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 74.

¹²⁴ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 71.

¹²⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, 1970., p. 152.

3. La importancia de la filosofía dada la esencia del hombre.

Este capítulo muestra el retorno a un punto de inicio en el pensamiento de Heidegger. En una reflexión circular es necesario volver a la fundamental pregunta por el ser desde una necesidad basada en la concepción ontológica humana heideggeriana.

La respuesta a esta cuestión nos remite de nueva cuenta a plantearnos los senderos del pensamiento en nuestra modernidad contemporánea. Esta reflexión hace de Heidegger un pensador siempre vigente. Y cómo él mismo dice “pensador y no filósofo”, en un deslinde y un distanciamiento que toma de la filosofía para poder criticarla, esto es: acotarla en sus límites, posibilidades y tareas pendientes.

La visión heideggeriana de una necesaria consumación del pensamiento filosófico me obliga a definir una posición al respecto. Inmerso en mi propio mundo cultural, innegablemente moderno pero con particularidades históricas ajenas al modernismo europeo original, expreso aquello que considero que es, más que necesario, urgente preservar y difundir: la filosofía como búsqueda de sentido y reflexión que derive en actitudes y formas de vida más sabias y armoniosas con nuestro entorno.

3.1 La esencia del hombre conforme a la relación hombre-ser.

La esencia del hombre en el pensamiento heideggeriano está dada por la relación hombre-ser.

En esta relación el hombre se define a partir del ser. El hombre es en los modos de apertura del ser. El hombre en su esencia es histórico porque el ser se despliega en la historia acontecida. De los modos por los cuales el hombre es esencialmente histórico quedan regidos por el habitar del hombre.

El hombre es en esencia un ser habitante.

El hombre como ser habitante significa para Heidegger que el hombre es un ser que construye y, en un sentido particular, que medita.

En lo siguiente se esclarece que significa que el hombre construya y medite, es decir “habite”.

En este trabajo se considera de particular importancia el aspecto meditativo, por lo que se ahonda un poco más a este respecto.

En el caso de la meditación se considera que Heidegger da indicaciones precisas al respecto desde *El Ser y el Tiempo*. El abandono del proyecto de la “analítica existencial” no significa que Heidegger abandone o no desarrolle en obras posteriores su visión del hombre como ser meditante, aunque coligado con el construir y, entonces, enmarcado en el habitar.

La esencia del hombre como ser habitante.

Para Heidegger hay que corresponder a las “exhortaciones del lenguaje”. En este tenor hace lo propio con su lengua alemana en “Construir, habitar, pensar”. Allí señala que el construir y el pensar pertenecen al habitar. De qué manera es cosa que se irá viendo.

No se piensa ni se experimenta el habitar como característica esencial del ser del hombre. Sin embargo, Heidegger afirma que lo es.

“El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; (...) El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo.”¹²⁶

La esencia del habitar proviene de aquella exhortación del lenguaje antiguo gótico *wunian*, que significa “residir” pero que además dice del modo de tal residencia. Esto es residir en paz, “(...) estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (*Friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza; (...) *Freien* (liberar) significa propiamente cuidar.”¹²⁷

Por ende, “habitar” es considerado por Heidegger, en este texto, como “haber sido llevado a la paz” permaneciendo en lo libre (“que cuida toda cosa llevándola a su esencia”).

En el mismo “Construir, habitar, pensar” Heidegger señala la existencia de una unidad ontológica originaria a la que llama *Cuaternidad*¹²⁸. No se ahondará en el análisis de ésta. Simplemente hay que decir que ella se compone de la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Conforme lo que se ha definido por “habitar” se puede decir que el habitar cuida la esencia de la Cuaternidad. ¿Cómo?. “El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas. (...) el residir cabe las cosas es la única manera

¹²⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, pp. 129, 131

¹²⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 130.

¹²⁸ Algo que si bien ha rondado en forma vedada en diversas temáticas en sus distintos textos posteriores a *El Ser y el Tiempo* aquí es abordado abiertamente. Esta unidad pudiera considerarse extraña al pensamiento de Heidegger que pretende salir o superar la metafísica tradicional. La extrañeza puede venir de la suposición de que la Cuaternidad es un claro ejemplo de una construcción metafísica al modo de otras construcciones similares en la historia de ésta. Empero, debemos recordar que Heidegger en “Superación de la Metafísica” es claro cuando dice que “superación” no significa el abandono de lo suprasensible en aras de lo meramente sensible, sino que se refiere al final del olvido del ser en la consumación de la metafísica. La extrañeza también puede venir de la forma estilística con la que el texto está redactado pues, comparado a la mayoría de textos de Heidegger, es un tanto diferente. Sin embargo, es un texto que no sólo apunta al poetizar como pensar, sino que piensa -hasta cierto punto- poetizando. Además en esta unidad está contenido un alto potencial de ideas que pudieran devenir en lo que hoy se llama “ética”. De tal modo, si se buscara cercar una “ética heideggeriana” sería imprescindible considerar a la Cuaternidad.

como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad. El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la Cuaternidad *sólo cuando* ellas mismas, en cuanto que cosas, son dejadas en su esencia¹²⁹. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen.”¹³⁰ Es decir, construyen en los dos sentidos de la palabra “construir”: cuidar y erigir.

La *esencia del habitar* radica en ambos sentidos. “Las construcciones mantienen (en verdad) a la Cuaternidad. Son cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad. Cuidar la Cuaternidad, salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia.”¹³¹

Los hombres, entonces, *son habitando* y en su habitar no dejan de pertenecer a la Cuaternidad. En su habitar “Los espacios¹³² se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. (...) <Los hombres> *habitando* aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. (...) Incluso cuando los mortales “entran en sí mismos” no abandonan la pertenencia a la Cuaternidad. Cuando nosotros -como se dice- meditamos sobre nosotros mismos, vamos hacia nosotros volviendo de las cosas, *sin abandonar* la residencia cabe las cosas.”¹³³

La esencia del hombre como ser constructor.

Precisamente porque el construir trae a la Cuaternidad y la pone en una cosa, la planificación (el pensar como cálculo) *adecuada, debe* realizarse sobre la exhortación que la Cuaternidad hace al construir.

El sentido más propio del “construir” es el “habitar” (que en su esencia más propia significa “cuidar”), pero también tiene el sentido del “edificar”. Ambos sentidos no existen sólo en alemán. También Heidegger los reconoce en el latín. En el cuidar como *collere*, *cultura* y como edificar como *aedificare*¹³⁴.

¹²⁹ La importancia que Heidegger da a las “cosas” se contrapone de inmediato y en forma evidente con nuestro concepto moderno de “cosa” como lo meramente material, pasivo, ajeno y usable. Por ello señala que “Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa de un modo demasiado pobre.” Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 135.

¹³⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 133.

¹³¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 140.

¹³² En relación a los *espacios* y los *lugares* no es posible profundizar aquí. La idea fundamental de Heidegger puede sintetizarse en el decir que el construir instala lugares. Los lugares a su vez instituyen y ensamblan espacios.

¹³³ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 138.

¹³⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994c, p. 129.

El sentido más propio del “construir” se ha olvidado. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida (que crezca lo que crece¹³⁵) y que erige (construcciones).

“La esencia del construir es el dejar habitar. (...) *Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.*”¹³⁶

Hasta aquí he hablado del construir y su pertenencia al habitar, de la esencia del construir y de la esencia del habitar. ¿De qué manera se relaciona el habitar y el pensar?

Heidegger nos señala: “Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedarán como algo *que es digno de ser pensado.*”¹³⁷ Empero, el propio pensar, en el mismo sentido que el construir pero de diferente modo, pertenece de suyo al habitar.

¿De qué forma construir y pensar pertenecen al habitar?. Heidegger expresa: para que pertenezcan de una forma suficiente al habitar se deben escuchar el uno al otro. Ello sólo es posible si ambos permanecen en sus límites y saben de su origen, de aquel origen de vasta experiencia y ejercicio continuo. Más, ¿qué pasa con el habitar en el tiempo de nuestra contemporaneidad?. Está en penuria. “La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar.* ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre <el desarraigo> consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria? (...) Aquella <el desarraigo o la falta de suelo natal> es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.

“Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por *su* parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar.”¹³⁸

Por eso corresponde ahora indicar sobre la importancia del pensar conforme a la relación hombre-ser y conforme a la esencia del hombre como ser meditante. Ello implica mirar tanto las reflexiones heideggerianas tempranas de El Ser y el Tiempo, como las posteriores.

¹³⁵ Heidegger en este texto es claro cuando dice que la tierra incluye a los animales y a las plantas y que hay que cuidar y salvar la tierra. Sin embargo, es mejor no restringir sólo a la tierra lo que puede crecer.

¹³⁶ Heidegger, M., *op. cit.* 1994c, pp. 140-141.

¹³⁷ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994c, p. 141.

¹³⁸ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994c, p. 142.

Acerca de la necesidad de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser conforme a la peculiar relación hombre-ser.

Heidegger nos dice que una primordial discutibilidad del ser “(...) deja abierta la esfera de acción de la decisión de si el ser es aún susceptible de un Dios, si la esencia de la verdad del ser reclama más inicialmente la esencia del hombre. Únicamente allí donde la consumación de la Edad moderna llega a la inexorabilidad de la grandeza que le es propia, se prepara la historia futura.”¹³⁹

Ya desde la fundamental pregunta que interroga por el ser es posible apreciar la relación que se establece entre ser y hombre, a la vez que es posible inferir en base a esta pregunta la concepción ontológica del hombre en Heidegger. Heidegger señala¹⁴⁰ que todo su preguntar tiene su “aquello de que se pregunta” y su aquello a que se pregunta, y que el preguntar mismo (como conducta de un ente) tiene un peculiar “carácter de ser” de aquél que pregunta.

El ser puede verse como aquéllo de que se pregunta y como el ser de los entes¹⁴¹. Aquéllo a que se pregunta son los entes mismos. A ellos se les interroga acerca de su ser, ahora bien, “¿en qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?”¹⁴².

Este ente es el que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, entre otros rasgos, la “posibilidad de ser” del preguntar (“ser ahí”). Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un “qué” de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido (en el primer proyecto de su obra intelectual) para designar este ente el término “ser ahí” que expresa la relación fundamental entre el hombre y el ser. “Ser ahí” es un término que expresa puramente el ser y en el que reside la concepción ontológica humana heideggeriana por referencia a la esencia del hombre en su apertura al ser. “El “ser ahí” se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo.”¹⁴³

La esencia del hombre como ser meditante.

Pero el preguntar es en sí mismo un pensar y una búsqueda (por la respuesta). Por lo tanto, la esencia del hombre en su apertura al ser está en el preguntar por él, que es al mismo tiempo, un pensar y un buscar-le. Por ello, en un pasaje de *Serenidad*, Heidegger señala: “Del mismo modo que solamente podemos llegar a ser sordos porque somos oyentes y del mismo modo que únicamente llegamos a ser viejos porque somos jóvenes,

¹³⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a, p. 98.

¹⁴⁰ Parágrafo 2 “Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser” en Heidegger, M., *op. cit.*, 1993.

¹⁴¹ Hay que recordar que para Heidegger el *ente* es todo aquéllo de que hablamos, nosotros mismos y la manera de serlo.

¹⁴² Heidegger, M., *op. cit.*, 1993, p. 16.

¹⁴³ Heidegger, M., *op. cit.*, 1993, p. 22.

por eso mismo también podemos llegar a ser pobres e incluso faltos de pensamiento por que el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar, “espíritu y entendimiento”, y que está destinado y determinado a pensar. (...) el hombre es el *ser pensante, esto es, meditante*.”¹⁴⁴

La esencia del hombre, parece decirnos Heidegger, es su razón. Ello se identifica, hasta cierto punto, con la visión socrática-platónica y típicamente filosófica del hombre.

Por otra parte, sabemos bien que la razón humana a la que alude Heidegger dista mucho de ser el pensamiento calculador y planificador moderno. Ni siquiera el pensamiento autoconciente que se alcanza con la dialéctica hegeliana. Heidegger se refiere a aquel pensar meditativo del que ya se ha hablado.

Semejanzas con la visión socrática-platónica, como en el cultivo de la razón: “El pensar meditativo exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar.”¹⁴⁵

Pero también diferencias, pues para Sócrates y Platón el cultivo de la razón tenía que estar apegado *siempre* a una educación rigurosa y bien planificada¹⁴⁶ que debía durar prácticamente toda la vida. Heidegger reconoce este punto, pero nos indica que la meditación no necesariamente siempre exige rigor en el entrenamiento, pues aunque un pensar meditativo espontáneo es más bien raro, “(...) cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. (...) Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; (...)”¹⁴⁷. Y lo más próximo, quedó guardado en la indicación socrática “Conócete a ti mismo”.

La pregunta por el ser, que hace el hombre, hace manifiesta una relación hombre-ser que se revela en el análisis fenomenológico de los estados de ánimo y el estado de yecto¹⁴⁸. A través de los estados de ánimo¹⁴⁹ el hombre percibe el ente total y la nada,

¹⁴⁴ Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 17, 19.

¹⁴⁵ Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 19.

¹⁴⁶ Ver Platón. “Libro Séptimo de la República o de lo Justo” en *Diálogos*. Porrúa. México, 1989.

¹⁴⁷ Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 19. Ello por supuesto incluye a los científicos, y de modo particular si se mantiene la actitud -de la cual se hablará adelante- serena, pues “(...) todo aquel ser humano que, como ser pensante, atraviese una ciencia, será capaz de moverse y de mantenerse despierto en distintos planos de la meditación.” (Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 60.)

¹⁴⁸ La relación entre el hombre y el ser conforme a tal análisis es vista en forma particularmente clara en Heidegger, M., *op. cit.*, 1993., y Heidegger, M. *Qué es Metafísica y otros ensayos*. Siglo XX. Buenos Aires, 1969. Respecto al estado de yecto dice: “Este carácter del ser del “ser ahí”, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien “abierto”, este “que es”, lo llamamos “estado de yecto” de este ente en su “ahí”, de tal suerte que en cuanto es un “ser en el mundo”, es el “ahí”. La expresión “estado de yecto” busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. (...) El ente del carácter del “ser ahí” es su “ahí” en el modo consistente en que, expresamente o no, “se encuentra” en su “estado de yecto”. En el “encontrarse” es siempre ya el “ser ahí” colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un “encontrarse” afectivamente de alguna manera.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1993, p. 152.

¹⁴⁹ Que constituyen al “existenciario” del “estar”. Heidegger indica que “El estado de ánimo ha “abierto” en cada caso ya el “ser en el mundo” como un todo y hace por primera vez posible un “dirigirse a...” (...) El estado de ánimo “cae sobre”. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que como modo del “ser en el

pero también los mismos estados anímicos ocultan al ente total y a la nada¹⁵⁰. Se hace así necesaria una fenomenología de los sentimientos que, por cuestión de espacio, sólo la menciono.

La posibilidad de una ontología fundamental que resuelva el problema del ser y no del ente, la establece la esencia del hombre según Heidegger. Para él, la esencia del hombre es la de ser el develador del ser. Dicha esencia implica que en este su ser se sintetizan el “sido”, “presentarse” y “advenir” del hombre como “ser ahí”. De este modo sólo el hombre existente es histórico, pues la temporalidad de su ser se constituye como la condición ontológica para la historia como transcurrir, aunque desde un punto de vista ontológico sea acontecer de aquello que no ha dejado de ser.

El concepto ontológico de “develamiento” recuperado por Heidegger del pensamiento pre-socrático, despeja la pertenencia del hombre al ser. Como ente, el hombre radica en la totalidad del ser, pero cuando el ser se abre, el hombre entra en correspondencia con el ser. La esencia del hombre sólo es dicha relación correspondiente con el ser. El hombre y el ser son propios el uno al otro, pues en el inquirir de una ontología fundamental, el “ser ahí” es desde donde se pregunta y el ser es lo único que acude a dicha pregunta. De tal modo que el hombre es en la apertura del ser. La esencia del hombre radica en la apertura del ser.¹⁵¹ *Por ello la historia que acontece, en tanto humana, se constituye en los diferentes modos que el ser se devela.*

3.2 El deslinde de Heidegger de la filosofía.

El advenir de un pensamiento fuera de la filosofía es para Heidegger una situación coincidente, y no por casualidad, con el fin de la filosofía.

Heidegger ha señalado que la ciencia de la cibernética es lo que sustituye hoy a la filosofía. Que la filosofía ha quedado disuelta en ciencias particulares como la psicología, la lógica o la politología.¹⁵²

mundo” emerge de este mismo. Pero con esto pasamos de un deslinde negativo del “encontrarse” por respecto a la aprehensión refleja de lo “interior”, a una visión positiva de su carácter de “forma de ser que “abre””. Heidegger, M., *op. cit.*, 1993., p. 154.

¹⁵⁰ “El “ser ahí” esquivo óntico-existencialmente por lo regular el ser “abierto” en el estado de ánimo; lo que quiere decir ontológico-existencialmente: en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el “ser ahí” en su ser entregado a la responsabilidad del “ahí”. En el esquivar mismo es “abierto” el “ahí”.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1993., p. 152.

¹⁵¹ Ésta se da por el pensar, es decir por el lenguaje. “La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1998., p. 65. No es posible abundar aquí con respecto al tema del lenguaje en Heidegger. Sin embargo, el siguiente párrafo completa la idea de ver al habla como el hogar del hombre. “El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño.” Cursivas originales en Heidegger, M., *op. cit.* 1994c, p. 128.

¹⁵² Heidegger, M., *op. cit.* S/f., p. 12.

Heidegger señala: “Para hacer comprensible el estado de cosas a que asistimos necesitamos, ante todo, discutir las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias, cuyos éxitos técnico-prácticos hacen que aparezca el Pensamiento, en el sentido filosófico, cada vez más superfluo. La difícil situación del pensamiento, en relación con sus propias tareas, se debe al poder de las Ciencias frente a unos Pensamientos que no pueden dar, día a día, unas visiones prácticas del Mundo. (...) La penuria del Pensamiento hoy, por lo que puedo apreciar, se debe a que no habla ninguno de los que piensan, (...)”¹⁵³. Esta penuria del pensamiento filosófico parece no poder transformar al mundo en la medida en que muchos quisieran.

Por otro lado, un “otro nuevo pensamiento”¹⁵⁴ en el que el preguntar es la devoción del mismo, es necesario para comprender el actual estado de cosas pues “(...) la forma de pensar de la Metafísica tradicional que termina en Nietzsche, <la filosofía> no ofrece ninguna posibilidad para llegar a conocer los rasgos fundamentales de la época técnica, del Mundo que está empezando.”¹⁵⁵ Implícitamente Heidegger ubica su obra como un intento de este nuevo pensar. Como un pensar a la metafísica no desde ella ni superándola, sino fuera de ella.

¿Hasta dónde es posible negar a Heidegger como filósofo para asumirlo como un “otro nuevo pensador”? ¿su obra cumple con un preguntar que es devoción del pensar tal como él planteó característico de este “otro nuevo pensar”? ¿Es posible aceptar que un preguntar como devoción al pensamiento implica un “otro nuevo pensar” fuera de la filosofía?, ¿está imposibilitada la filosofía -tal como la entiende Heidegger- para dar cuenta del actual estado de cosas de la época técnica, es decir, de la modernidad?, ¿Es correcta la valoración heideggeriana de que la filosofía, en tanto metafísica tradicional, culmina con Nietzsche?, ¿no es Heidegger también un metafísico?, ¿es que nuestra época permite a alguien en su pensar tradicional occidental salir de la metafísica?. Estas son preguntas que son complejas y que se responden al margen de la voluntad de Heidegger de asumirse a sí mismo como un “otro nuevo pensador”.

La respuesta a tales preguntas abre una discusión problemática y tal vez inacabada. La respuesta que yo pueda dar a tales preguntas no es el camino por el que se conduce este trabajo. Mi respuesta al respecto no lleva al cometido que me he planteado abordar en este texto. Sin embargo, es necesario indicar el deslinde de Heidegger para con respecto a la filosofía, pues mi respuesta afirma la importancia de la filosofía como pensar reflexivo de la modernidad dentro de la propia modernidad. No podría hacer pasar esta respuesta sobre una base que no existe, pues aunque Heidegger reconoce la importancia de la meditación o reflexión en el pensamiento, para él este pensar ha quedado fuera de la filosofía. Al menos así se aprecia con claridad en diversos momentos de su obra.

¹⁵³ Heidegger, M., *op. cit.* S/f., p. 15.

¹⁵⁴ Heidegger, M., *op. cit.* S/f., p. 12.

¹⁵⁵ Heidegger, M., *op. cit.* S/f., p. 12.

3.3 La importancia de la filosofía como pensar reflexivo en la modernidad.

La relación que se establece entre el hombre y el ser se encuentra mediada por el “tiempo” y el “mundo”. No ahondaré en el complejo problema del “tiempo” en el pensamiento de Heidegger, sin embargo, hay que señalar con más detalle cual es la importancia del “mundo” en esta mediación conforme a esta época.

Modernidad implica hablar de una civilización mundial. El ser de lo existente radica en su condición de representante de lo existente en esta modernidad. La imagen del mundo, señaló Heidegger¹⁵⁶, ha requerido de un saber filosófico, pero no requiere ya ninguna filosofía que le interprete el mundo, porque como “imagen” ya tiene una representación y una configuración propia de lo existente.

De allí la hostilidad del sentido común de esta época contra la filosofía. El sentido común de esta época se inscribe en ella misma. Es desde el sentido común y las percepciones intelectuales enraizadas en la esencialidad de tal época (la ciencia) donde se considera a la filosofía como inútil y superflua. Por su parte, el endurecimiento de la tradición la ha restringido en sus quehaceres y ha sobredeterminado al pensamiento. “La caracterización del pensar como “teoría” y la determinación del conocimiento como un comportarse “teórico” acontece ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar. Es un ensayo reactivo de salvarlo también al pensar una independencia frente al obrar y hacer. Desde entonces está la “filosofía” en el constante apuro de justificar su existencia frente a las “ciencias”.¹⁵⁷ La filosofía aspira, equivocadamente según Heidegger¹⁵⁸, a volverse

¹⁵⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, 1969a.

¹⁵⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, 1998., pp. 66-67. La filosofía desde su nacimiento en Grecia se consideró una ciencia o la ciencia de las ciencias. Sin embargo, aquí se habla de una interpretación técnica del pensar que ineluctablemente nos coloca en el ámbito histórico de la modernidad. Ello significa que el que la filosofía deba aspirar al rango de ciencia significa: que la filosofía tal como se ha venido desenvolviendo en su pensar desde Sócrates y, esencialmente según Heidegger, como metafísica platónica, debe aspirar a convertirse en una ciencia al modo de las ciencias modernas, específicamente las ciencias naturales modernas, pues son ellas el modelo científico moderno por excelencia. Un modelo que se convierte en medida para toda ciencia en todo tiempo, que se pretende universal y que es originariamente moderno. Es decir, el molde científico de las ciencias naturales modernas posee el poder de decidir si una “ciencia” efectivamente lo es o no, y si lo ha sido o no. Poder que se sustenta en la noción de “progreso científico”. Desde esta perspectiva no resulta exagerado señalar, empleando el lenguaje de Heidegger, que una de las características de la filosofía moderna consiste en sacar -o en pretender hacerlo- a la filosofía de su elemento propio para llevarla a uno ajeno y novedoso.

¹⁵⁸ No puedo menos que estar de acuerdo con Heidegger en relación a la equivocada aspiración de la filosofía a acceder al rango de ciencia. Esta idea, muy particularmente moderna, aparece ya desde Spinoza en, por ejemplo, la formulación de su ética orientada bajo los principios geométricos euclidianos. Descartes señala a la matemática y Bacon a la física experimental (mecánica) como los modelos cognoscitivos por los cuales debía guiarse la filosofía. En los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Kant señala -en forma nítida y expresa- los requerimientos indispensables para que la “metafísica” (o “filosofía de la razón pura”) pudiera alcanzar el rango de “ciencia”, pensando -principal pero no exclusivamente- en la física newtoniana como una cabal ciencia. Su continuador inmediato sería Hegel, pues fué él quien se propuso “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he aquí lo que yo me propongo.” (Hegel, F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966., p. 9.) Esta tradición continuaría

ciencia saliéndose de su elemento propio: al renunciar a la esencia del pensar, renuncia a pensar el ser.

En términos filosóficos Heidegger otorga una buena explicación del porqué desde diversas ópticas -desde la científica hasta el sentido común- se hace innecesaria la filosofía. “Podríamos dejar que la irreflexión se convierta en la medida de las cosas. El tranvía seguirá corriendo igual. Pues las decisiones, se tomen o no, no ocurren junto al tranvía (...) sino en otra parte -en el ámbito de la libertad histórica, es decir, allí donde una existencia histórica se decide por su razón fundamental, y allí donde decide qué grado de libertad de saber elegirá, y lo que pondrá como libertad.

“Estas decisiones son diferentes en diferentes épocas y en diferentes pueblos. No pueden ser forzadas. Con el grado de la libertad momentánea de saber, libremente escogido, es decir, con la inexorabilidad del *preguntar*, un pueblo siempre crea su propio rango de existencia.”¹⁵⁹

Heidegger explica cuál es la importancia del pensar meditativo -“otro nuevo pensar” para él, para mí “pensar acaso todavía filosófico”- frente a una modernidad engegueda y soberbia por su técnica, cuando reconoce que un conocimiento de la historia de la ciencia y del saber acerca de las cosas es sólo aparentemente innecesario, pues si no se pregunta no se dominará aquello que “(...) avanza sobre nosotros con su naturalidad cotidiana.”¹⁶⁰, es decir, los éxitos de la ciencia y la técnica. ¿Para qué se quiere dominar aquello que supuestamente “avanza sobre nosotros”? Esta es la pregunta fundamental de orden práctico que sostiene este trabajo y, en buena medida, la obra filosófica de Heidegger.

La riqueza del pensar meditativo frente a la uniformidad del pensamiento técnico.

Pensar meditativo o reflexión en este trabajo han sido tomados en lo *general* como sinónimos. En *rigor*, Heidegger define lo que para él es “meditar”. “Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*simman, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessimmung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo. Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado.”¹⁶¹

¿Hay que dominar aquello que “se echa sobre nosotros” con esta posibilidad de la meditación en aras de la libertad del hombre, del ser, del pensar, según ciertos cánones de “cómo debieran ser” las cosas?, ¿de “cómo se debe” actuar frente a ellas?. Hasta cierto punto sí. Heidegger no plantea una utopía reconstitutiva de un pasado menos técnico que el que la modernidad trajo consigo. En este sentido no propone la desaparición de un pensar

hasta y durante todo el siglo XX.

¹⁵⁹ Cursivas originales en Heidegger, M. *op. cit.* 1975, pp. 42-43.

¹⁶⁰ Heidegger, M., *op. cit.*, 1975, p. 43.

¹⁶¹ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 59.

planificador tampoco. “Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época. (...) Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época.”¹⁶² Lo que afirma como **necesario** y **deseable** para proveer las circunstancias por las cuales el hombre **viabiliza** el alcanzar su esencia, aquella que se devela como la guardia del ser y la de la meditación en el pensar, es el hecho de que se ponga en juego la oposición entre el pensar meditativo frente al pensar exclusivamente calculador, en donde el pensar meditativo actúe incansable siempre.

Heidegger es claro al respecto de la importancia del pensar meditativo. El sentido del mundo técnico se nos oculta¹⁶³ peligrosamente. En una era en la que predomina el poder de la técnica, el hombre puede quedar fascinado y enceguecido ante los impresionantes logros técnicos. El pensar calculador podría constituirse entonces como el único válido y existente. “¿Qué gran peligro se avecinaria entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar reflexivo, una total ausencia de pensamiento. ¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo.”¹⁶⁴

La salvaguarda del pensar reflexivo implica una residencia en el mundo de modo diferente, pues al no negar el mundo técnico es posible mantenernos en él sin estar en peligro, amenazados por el propio mundo técnico. Al mismo tiempo se otorga un fundamento nuevo, a modo de suelo, en el que pueda mantenerse el anhelado arraigo heideggeriano.

El pensamiento meditativo como guía de medida frente a los objetos técnicos.

Existe otro sentido de la meditación. No *debemos* estar enajenados por los objetos técnicos tal como hoy *es*. Esto que *es* ocurre porque en todos los procesos técnicos existe una exigencia de lo que el hombre debe hacer y no hacer, sometiéndole a la lógica de la técnica. Una lógica inhumana, en tanto que subordina al propio hombre al imperativo que dictan los propios procesos impersonales que rigen desde lo técnico. *Debemos* usar los objetos técnicos manteniéndonos al mismo tiempo tan soberanos respecto a ellos que en cualquier momento podamos librarnos y desasirnos de ellos.

¹⁶² Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 25.

¹⁶³ El ámbito donde se lleva a cabo este ocultarse es el misterio. Dicho ocultarse estriba en un irse y venir a nuestro encuentro. “Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico *la apertura al misterio*.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, p. 28.

¹⁶⁴ Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 29.

El pensamiento meditativo como el cuidado de la tierra.

La meditación también impide el abuso técnico que genera la devastación de la tierra. “Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible. (...) Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. (...) La voluntad ha impuesto a lo posible lo imposible.”¹⁶⁵ La modernidad inicia el proceso de devastación de la tierra.

La actitud (serena) como refugio del pensamiento (meditante).

El logro de la salvaguarda del pensamiento meditante es posible por aquella actitud -que implica un compromiso con algo diferente a lo que pertenece a lo técnico- que no niega pero pone límites al mundo técnico, la *Serenidad (para con las cosas)*¹⁶⁶.

Ésta solamente es posible desde un no arrojo, sino desde un procurar y un crecer. “La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. (...) Sólo que la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (*Zufälliges*) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso.”¹⁶⁷

Un diálogo pendiente.

La actitud serena como salvaguarda del meditar, pero ¿sobre qué y en qué camino?. “(...) toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar, si por medio de un diálogo con los pensadores griegos <lo que incluye a los poetas> y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aun esperando su comienzo. Apenas si está sólo preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo la condición previa para el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental.”¹⁶⁸

El pensamiento meditativo que prepara a la espera.

En el pensamiento heideggeriano de la analítica existencial, tomado con independencia del desarrollo de su autor, la filosofía es proyectada en su perfil futuro como necesaria ontología fundamental, quizás readecuada o quizás abandonada en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En el pensamiento heideggeriano posterior a *El*

¹⁶⁵ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 88.

¹⁶⁶ Para Heidegger es posible incluso que la esencia del pensamiento se encuentre en una actitud, la de la Serenidad. Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 40.

¹⁶⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, pp. 28-29.

¹⁶⁸ Heidegger, M., *op. cit.* 1994a, p. 41.

Ser y el Tiempo, se revitaliza a la filosofía, a mi parecer, como un posible quehacer del pensar meditativo. Al revitalizarla proyecta su probable perfil hacia el siglo XXI.

La tarea de la filosofía para Heidegger se aproxima entonces, hasta cierto punto, a la de Marx. Heidegger señala que la filosofía es incapaz de transformar el mundo en forma *inmediata*¹⁶⁹. Ello es “(...) por que el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio.”¹⁷⁰ Nada es capaz de realizar dicha transformación, dice hacia el final de su obra y en una entrevista póstuma por voluntad de Heidegger, salvo un Dios. “Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y el Poetizar¹⁷¹, para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia de un Dios nos hundimos. (...) Para una preparación a la denominada predisposición, hay que reflexionar sobre lo que sucede actualmente. (...) el Pensamiento puede despertar, aclarar y fortalecer la ya mencionada predisposición.”¹⁷² En este sentido “la filosofía es un pensar con el cual sí se puede hacer algo mediatamente, bajo ciertas condiciones y por caminos posibilitados por ella misma.”¹⁷³

Por ello el pensar meditativo es importante en cuanto devoción del preguntar. Un preguntar que para Heidegger no es más que la respuesta a aquello que nos llama: “(...) lo digno de ser cuestionado proporciona desde sí mismo por primera vez la ocasión clara y el punto de apoyo libre por medio de los cuales somos capaces de devolver la llamada y de invocar con la llamada aquello que exhorta nuestra esencia.”¹⁷⁴

Y más allá de que Heidegger sostenga una idea de Dios hacia el final de su obra, hay que distinguir que a lo largo de la misma es claro que aquello a que apunta Heidegger como lo digno de ser pensado es el ser. Pues aunque haya abandonado el proyecto y el lenguaje de la analítica existencial de El Ser y el Tiempo nunca abandono la distinción de ser y ente, ni la preocupación por sus temáticas ontológicas.

La predisposición que el pensamiento despierta para la espera (sin importar que se espere un Dios), es una necesidad del hombre que para Heidegger está presente en su obra, en particular después de El Ser y el Tiempo. En ese sentido Heidegger reconoce la

¹⁶⁹ Ni siquiera el “inmenso dolor” que se tiende sobre la tierra es capaz de hacerlo. Bajo el dominio de la voluntad Heidegger piensa que al hombre se le niega la esencia del dolor y de la alegría. Por eso se pregunta. “¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?”. Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 89.

¹⁷⁰ Heidegger, M., *op. cit.* 1994b, p. 88.

¹⁷¹ La importancia que da Heidegger a la poesía como pensar meditativo es inmensa. No he podido ahondar sobre este punto a lo largo de este trabajo, pero no puede dejar de reconocerse. Al respecto baste este pasaje como ejemplo: “La verdadera poesía es el lenguaje de aquel ser que desde hace ya mucho nos ha sobrepasado y que no hemos alcanzado nunca. Por eso el lenguaje del poeta no es nunca actual, sino siempre uno que es lo sido y lo que advendrá. El poeta no es nunca contemporáneo. (...) La poesía, y con ella el lenguaje auténtico, acontece allí en donde el ser es llevado hasta la superior intangibilidad de la obra originaria.” Heidegger, M., *op. cit.* 1991, pp. 130-131. Para Heidegger sin poesía no es posible ni descable ningún cambio en el mundo de la técnica.

¹⁷² Heidegger, M., *op. cit.* Sff., pp. 12-13. En este pensamiento me parece que hay que entender el término de “un Dios” no necesaria ni exclusivamente en un sentido teológico. La predisposición a la que se refiere Heidegger lo es a la espera. “Porque la espera está comprometida (*einlassen*) en lo abierto mismo... (...) Lo abierto mismo sería aquello respecto a lo cual no podríamos hacer puramente otra cosa que esperar.” (Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 50.)

¹⁷³ Heidegger, M., *op. cit.* 1975, p. 42.

¹⁷⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 59.

viabilidad y los límites del pensar reflexivo, pues la meditación “(...) tendría que contentarse con limitarse a preparar un estado de disponibilidad para la exhortación de la que está necesitada nuestra humanidad hoy.

“Ésta necesita de la meditación, pero no para resolver un estado de desconcierto accidental o para romper la aversión al pensar. Necesita de la meditación como un corresponder que se olvide en la claridad de un preguntar incansable a lo inagotable de lo que es digno de ser cuestionado, un preguntar a partir del cual, en el momento adecuado, el corresponder pierde el carácter del preguntar y se convierte en un simple decir.”¹⁷⁵, que, agregando, ya no describe sino sólo nombra.

El pensamiento meditativo como sobriedad de la develación.

El comprender que la historia se constituye como las formas por las cuales el ser se devela al hombre, hace superflua y evidente ahora la cuestión de la utilidad o servicialidad de la filosofía al hombre. Buscar su utilidad o servicialidad es característico de un humanismo tal como se ha dado históricamente, es decir, como fundamento o como fundado en una metafísica. También es característica de la modernidad en cuanto época histórica entendida ontológicamente, o sea, en su referencia a su esencia.

El pensamiento no científico, no técnico, sino como ontología fundamental, como pensamiento no metafísico, no platónico, no correspondiente con lo que históricamente ha sido la filosofía pero inferior -según Heidegger- a la tradición filosófica, se hace necesario por la relación entre el hombre y el ser. Este pensamiento debe ser dirigido, y en este sentido todavía se puede considerar filosófico (acaso como el último pendiente del pensar filosófico¹⁷⁶), hacia aquello que la filosofía en sus orígenes no pensó sino sólo lo habló.

Pues para Heidegger la verdad como develamiento y no como correspondencia implica que “(...) la palabra nunca representa algo, sino que apunta (*be-deutet*) a algo, esto es, al *mostrar* algo lo hace demorar en la amplitud de lo que tiene de decible.”¹⁷⁷ Y por ello es difícil que nosotros con nuestro pensar actual no confundamos espera con expectativa, ni podamos describir lo que se nombra. Porque toda descripción presenta a lo que se describe como objeto, y porque a la espera que llama Heidegger no es expectativa, ni puede serlo “(...) porque el estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado.”¹⁷⁸

¹⁷⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, 1994a, p. 59.

¹⁷⁶ Heidegger señala un final para la filosofía y una tarea pendiente para el pensar (fuera de la filosofía) en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, pero en la Carta sobre el humanismo indica que la filosofía no debe salir de su elemento que es el pensar el ser. Acaso estas reflexiones sólo sean en apariencia contradictorias si se piensa que la filosofía debe consumarse en su propio elemento. Sin embargo, que la filosofía deba consumarse fuera de sí no es una tesis que Heidegger sostenga con claridad. De hecho, es una tesis que a mi vista se ofrece como la única alternativa para esclarecer la -un tanto ambigua- posición de Heidegger al respecto, sin que el propio Heidegger la haya afirmado. Pero, ¿es posible que algo se consume fuera de sí?. Antes de emprender el camino habría que ver si éste es posible.

¹⁷⁷ “Mostrar” en cursivas mías. Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 51.

¹⁷⁸ Heidegger, M., *op. cit.* 1989, p. 49.

Y el asombro como posibilidad de abrir lo cerrado es la posibilidad de llegar a la verdad, pues “La verdad es la apertura de lo que es.”¹⁷⁹, es decir, el estado abierto de las cosas; y la esencia de la verdad determina la posición fundamental del hombre en el ser, para Heidegger.

El asombro como sostén de actitud para la apertura del misterio es el núcleo del pensar meditativo, que Sócrates llamó “filosofía”. Sin embargo, Heidegger desdeña la aspiración universal del proyecto de verdad filosófica socrática y post-socrática, pues explica que una verdad no lo es menos si no rige para todos. No hay ninguna verdad absoluta¹⁸⁰, y ello significa que la validez de esta tesis corresponde a quien quiera adherirse a ella¹⁸¹ y lo que toca es verificar esto.

En Heidegger, el asombro que lleva a la verdad guarda una relación con la esencia del hombre en su correspondencia con el ser. Pues el asombro abre lo cerrado “Por el modo de estar a la espera... ..si ésta es espera serena (*gelassen*)... ..y el ser humano sigue siendo a-propiado a aquello... ..desde donde estamos siendo llamados.”¹⁸²

Esta relación entre el pensar y “el claro de lo abierto”, que expresa la figura del pensar como develación, sólo es posible por la peculiar y propia constitución del ente hombre (su esencia) fundada en el carácter develatorio de su preguntar por el ser. Tal esencia es dada desde la base de posibilidad de existencia de tal preguntar y generando la liberación del horizonte de comprensión y meditación de nuestro presente. Es en este último sentido como la filosofía, si se le puede seguir llamando así, aquélla que mira hacia Parménides y ya no hacia Platón, aquélla que toma la forma de un pensamiento más sobrio que el de la ciencia moderna y la metafísica tradicional¹⁸³, se torna **necesaria**.

¹⁷⁹ Heidegger, M., *op. cit.* 1991, p. 37.

¹⁸⁰ “No hay ninguna verdad absoluta” es una afirmación que puede refutarse de inmediato en forma lógica, pues ella indica en sí que al menos hay una verdad absoluta: la de que no hay ninguna verdad absoluta. Heidegger califica esta refutación como “un puro malabarismo formal”. Ello hace cercana su posición a la de Gaos en cuanto a que este último asevera que sólo existen tres opciones al respecto de las verdades filosóficas:

1. Todas las filosofías son verdaderas.
2. alguna o algunas filosofías son verdaderas y otra u otras son falsas.
3. Todas las filosofías son falsas.

Al decidir Gaos por la primera opción acepta que la filosofía es la confesión de fe más íntima y personal.

¹⁸¹ De que no haya ninguna verdad absoluta no se desprende para Heidegger que no haya ninguna verdad. Por eso cuando señala “No existe ninguna verdad absoluta para nosotros” significa “Nosotros no afirmamos que esta frase sea absolutamente válida, sino que ella es sólo válida para nosotros y lo que corresponde es verificarlo.” Heidegger, M., *op. cit.*, 1991, pp. 38-39. Me decido a interpretar “nosotros” en un sentido de propuesta e invitación.

¹⁸² Heidegger, M., *op. cit.*, 1989, pp. 81-82.

¹⁸³ Para Heidegger, la propia modernidad y su esencia que es la ciencia, no son más que el desplegarse de la metafísica platónico-aristotélica que colocó a la verdad en una figura de correspondencia y no de develamiento. Que la “filosofía” pre-socrática haya tenido una sabiduría más sobria que la filosofía post-socrática es algo ya apreciado por Nietzsche desde El nacimiento de la tragedia.

Reflexiones finales.

Discutir acerca de la importancia del pensar meditativo, sea que se le llame “filosófico” o no, implica esclarecer el terreno de la discusión antes de emprenderla.

En una primera instancia, se procuró despejar lo qué significa reflexión o meditación en el pensar, sosteniendo abierta la posibilidad de que tal pensamiento sea o no filosófico.

Ello requirió previamente un análisis de la situación de este pensar. Esclarecer la situación significó mirar el suelo donde estamos parados. Y se pudo ver, siguiendo a Heidegger, que no existía suelo alguno sino mera errancia y desarraigo.

La situación del pensar meditativo obligó a mirar la historia que puso tal situación. A esta historia se le llamó “historia de la metafísica.”

También obligó a mirar la situación misma en su esencia, su tiempo y su espacio. A esta situación se le llamó “modernidad”.

Sabiendo a que nos referimos, de qué hablamos, se pudo iniciar la discusión. Entonces pude expresar mi posición expresando los motivos por los cuales tal pensar puede ser considerado como “importante”.

Pero lo “importante” debe ser también acotado. Esto lo hice en forma tácita cuando, justamente, exprese aquellos aspectos que caracterizan al pensar meditativo.

Hora es de hacer explícito lo tácito. Acotar lo *importante* es parte de la discusión misma, porque despejar el camino para iniciar la discusión siempre puede ser en el “modo de despejar el camino” motivo para otra discusión. Sin embargo, no hay más modo para iniciar una discusión conducente que acordar con precisión de qué se discute. De otra forma la discusión es inconducente.

Una cosa es importante cuando su importancia radica en su deseabilidad, y/o su viabilidad y/o su necesidad. Se puede discutir sobre el contenido de los tres elementos sin duda, pero en lo que no cabe duda es que una vez que queda definido -y siempre tal definición será parcial- tal contenido, es posible expresar si lo que atañe es importante o no.

De antemano se sabe que la utilidad, la comodidad, *el* hombre, y algunos otros valores que se han visto no pertenecen al marco axiológico que sustentan la importancia del pensar reflexivo conforme al autor que he tomado como base.

El pensar meditativo posibilita la existencia de otras formas de pensar frente a la uniformidad propia del pensamiento técnico que, precisamente por ser uniforme, deviene en planetario. *El pensar meditativo es necesario si se quiere preservar la riqueza del pensamiento. El pensar meditativo es viable de ser preservado porque sólo se puede uniformar lo que no está previamente uniformado. El pensar meditativo es deseable si se considera deseable la pluralidad del pensamiento.*

El pensar meditativo abre a un comportamiento alternativo frente a los objetos técnicos. *El pensar meditativo es necesario para liberar al hombre del proceso de*

subordinación al que es sometido desde la lógica técnica inhumana. El pensar meditativo es deseable si deseable es la libertad y la medida, si éstas se constituyen como valores que pertenecen al marco axiológico propio del pensar meditativo. El pensar meditativo es viable porque pertenece a la esencia del hombre, por ello Heidegger lo considera "un regreso al hogar" y no una "aventura".

El pensar meditativo preserva y salva la tierra de la devastación. El pensar meditativo es necesario para que se cumpla el respeto a lo imposible. El pensar meditativo es viable porque la devastación de la tierra en los parámetros y el sentido que hoy conocemos no ha existido siempre. El pensar meditativo es deseable si aceptamos que la devastación de la tierra es la devastación del hombre, y que la tierra debe ser habitada y no devastada.

El pensar meditativo prepara a la espera. El pensar meditativo es viable en forma mediata. El pensar meditativo es deseable según el rango de existencia histórica al que se aspire. El pensar meditativo es necesario para corresponder al exhorto de lo que nos llama, para cumplimentarlo.

El pensar meditativo es la sobriedad de la revelación. El pensar meditativo es viable porque tal sobriedad existió aun antes de la historia de la metafísica tradicional. El pensar meditativo es necesario si queremos acceder a la verdad de la revelación del ser. El pensar meditativo es deseable si deseable es la autenticidad como valor axiológico que pertenece al pensar meditativo, y se considera a la "verdad como revelación del ser" como la verdad más auténtica.

Ciertamente la irreflexión puede ser, y de hecho priva, como la medida de todas las cosas hoy, si vemos las acciones humanas como totalidad planetaria. Ello, al contrario de impedir lo que aquí se afirma, solamente lo reafirma. Porque lo fáctico no es lo único que importa. Porque el hombre tiene la capacidad de soñar, poetizar y pensar, y de actuar conforme a ello.

Así, la finalidad última de la filosofía bien pudo haber estado planteada desde su principio por Sócrates: "Oh querido Pan y vosotros, oh dioses que habitáis en este lugar, concededme mi interior se vuelva bello y que todas las cosas existentes afuera se encuentren en armonía con aquéllas que poseo dentro de mí."¹⁸⁴

¹⁸⁴ Platón. *Ecdón*. Folio. Navarra, 1999, p. 373.

Fuentes documentales.

Bibliografía utilizada y/o referida.

- Bacon, F. La Nueva Atlántida. Porrúa. México, 1991.
- Foucault, M. El orden del discurso. Tusquets, Cuadernos Marginales 36. Barcelona, 1980.
- Foucault, M. Las palabras y las cosas. Siglo XXI. México, 1986.
- Hegel, F. Fenomenología del Espíritu. FCE. México, 1966.
- Heidegger, M. "Principios del pensamiento" en Varios. Pensadores e intelectuales. Rodolfo Alonso Editor. Buenos Aires, 1969.
- Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo" en Sendas perdidas. Losada. Buenos Aires, 1969a.
- Heidegger, M. "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en Varios. Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la UNESCO en París del 21 al 23 de abril de 1964. Alianza Editorial. Madrid, 1970.
- Heidegger, M. Qué es Metafísica y otros ensayos. Siglo XX. Buenos Aires, 1974.
- Heidegger, M. "Los distintos modos de preguntar por la cosa" en La pregunta por la cosa. Alfa. Buenos Aires, 1975.
- Heidegger, M. Serenidad. Odós. Barcelona, 1989.
- Heidegger, M. Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (Semestre Verano 1934. En el legado de Helene Weiss). Antropos. Barcelona, 1991.
- Heidegger, M. El Ser y el Tiempo. FCE. México, 1993.
- Heidegger, M. "Ciencia y Meditación" en Conferencias y Artículos. Odós. Barcelona, 1994a.
- Heidegger, M. "La pregunta por la técnica" en Conferencias y Artículos. Odós. Barcelona, 1994.
- Heidegger, M. "Superación de la Metafísica" en Conferencias y Artículos. Odós. Barcelona, 1994b.

- Heidegger, M. "Construir, habitar, pensar" en Conferencias y Artículos. Odós. Barcelona, 1994c.
- Heidegger, M. Carta sobre el humanismo. Peña Hermanos. México, 1998.
- Kant, E. Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Porrúa. México, 1991.
- Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. FCE. México, 1999.
- Nietzsche, F. El nacimiento de la tragedia. Edaf. Madrid, 1998.
- Platón. "Libro Séptimo de la República o de lo Justo" en Diálogos. Porrúa. México, 1989.
- Platón. Fedón. Folio. Navarra, 1999.

Hemerografía utilizada y/o referida.

- Heidegger, M. "Sólo un Dios puede salvarnos todavía" (Entrevista póstuma de "Der Spiegel" a Martin Heidegger el 23 de septiembre de 1966) en Revista de Occidente. S/ed. S/f.

Tesis utilizadas y/o referidas.

- Ramírez, J. Evolución histórica del proyecto del EZLN: 1994-1996. Tesis de Maestría en Humanidades (Historia). UAM-I. México, 1999.

Textos inéditos utilizados y/o referidos.

- Ramírez, J. El proyecto de la Filosofía frente a la pluralidad del pensamiento. Ensayo presentado para la acreditación de la Unidad Enseñanza-Aprendizaje *Seminario de Filosofía I (Relativismo)* de la Licenciatura en Filosofía de la UAM-I. México, 1999.