

Fuera de los caminos trillados: El pensamiento de Heidegger¹

Out of the hackneyed path: Heidegger's thought

Pascal David

Resumen: En este ensayo se revisan con gran cuidado los antecedentes y naturaleza de la pregunta que recorre toda la obra de Martin Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y del *Sein zum Tode*, mostrando su riqueza e inconmensurable novedad.

Palabras claves: Ser, muerte, ontología, Heidegger.

Abstract: This paper studies very carefully the history and nature of the question that runs through the work of Martin Heidegger: the question of the meaning of being and *Sein zum Tode*, showing his immense wealth and novelty.

Key words: Being, death, ontology, Heidegger.

¹ Impartí el seminario "El Pensamiento de Heidegger" del 4 al 7 de noviembre 2008 en el auditorio Ricardo Guerra del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM) en Cuernavaca, en presencia del Dr. Luis Tamayo, Director Académico del Centro. Tuve entonces el placer y el honor de hallarme por primera vez en mi vida en América Latina, y más precisamente en México, en ese inmenso país de historia tan antigua y tan rica desde las civilizaciones precolombinas; rico por su pasado, rico también por su diversidad étnica y por el mestizaje de las culturas. Estoy muy agradecido con el Dr. Luis Tamayo, por su presencia, su confianza y su ayuda durante el transcurso del seminario. Agradezco también a los alumnos y oyentes por haber seguido el evento con tanta atención. Me faltan palabras para decir mi propio enriquecimiento durante este seminario... Pero el verdadero agradecimiento es para el trabajo en común en el campo inagotable del pensamiento.

I. Introducción

El pensamiento de Heidegger es —sencillamente— un acontecimiento del siglo XX.

Decimos “acontecimiento” porque, gracias a él, el paisaje del pensamiento ha adquirido otra configuración. Todas las cuestiones filosóficas se plantean desde entonces de manera completamente nueva e insólita. Eso molesta al hacer las cosas “como de costumbre”, y también según nuestros prejuicios. Y es esa la razón por la cual el pensamiento y la persona (o, más bien, el personaje) de Heidegger han sido atacados con tanta violencia; su pensamiento da miedo (tal y como dicen las mamás: “¡Duérmete, niño, que viene el coco!”). Martin Heidegger —quien no es un filósofo *entre otros*— indicó en el año 1955 (en el estudio: *¿Qué es la filosofía?*, una conferencia que pronunció en el mes de agosto de 1955 en la ciudad normanda de Cerisy-la-Salle y que debía servir como introducción a un coloquio sobre la esencia de la filosofía): “No hay filosofía heideggeriana, y aunque debiera existir algo de este género (o estilo), no me interesaría en ella, sino únicamente en el asunto y en el tema de cada filosofía”.

Nuestro punto de partida es la obra de Heidegger a partir de 1920, en la que se impuso la tarea de la ontología como aclaración del ser ¿Qué quiso decir con ello?

Para llegar al umbral del pensamiento de Heidegger, hace falta distinguir entre ontología y ontología fundamental (es menester recordar que la última perspectiva del pensamiento de Heidegger no fue la ontología fundamental, a partir de 1936 fue la *historia del ser*). La ontología fundamental toma en cuenta el ser del ente, mientras que la historia del ser (*Seynsgeschichte*) considera el ser mismo en su propia

“verdad”. El camino de Heidegger va del ser proyectado por el *Dasein* al Ser (*Seyn*) que lanza al *Dasein* a su proyecto².

No hay “obras completas” de Heidegger, sino una edición integral (*Gesamtausgabe*) de sus escritos: No obras sino caminos (*Wege – nicht Werke*). Sus escritos tienden a seguir “una única estrella”: el ser. El ser fue para él al mismo tiempo lucero del alba y lucero de la tarde, estrella fugaz y estrella polar. Pero del ser ya trata la disciplina filosófica conocida como la ontología ¿en qué sentido lo hace?, ¿qué aporta Heidegger?

II. De la ontología al ser

Ontología y ontología fundamental

La ontología pertenece a la tradición de la metafísica que aparece en el siglo XVII, como ciencia del ser en cuanto ser (en griego: *on hèn on*, en latín: *ens qua ens*). Aristóteles habla sobre esta ciencia al comienzo del libro IV de su *Metafísica*: “Hay una ciencia que toma en vista el ser en cuanto ser...” (y aquí debemos recordar que los nombres de “ontología” y “metafísica” no forman parte del lenguaje de Aristóteles).

La metafísica, significa en primer lugar, lo que viene *después* de la física. En segundo lugar, la metafísica se constituye en el sentido de algo que no viene únicamente después de la física, sino que va *más allá* (*allende*), que sobrepasa lo sensible y toca lo suprasensible, lo inteligible (Kant escribe en 1770: *De mundi intelligibilis atque sensibilis*

² Véase la traducción de Jorge Eduardo Rivera de “Ser y tiempo” de Heidegger. En los “Beiträge” (en castellano *Aportes a la filosofía, acerca del evento [Ereignis]*, texto que reúne escritos de los años 1936-38) Heidegger escribe: “Pero el ser cuyo sentido ahora se busca no es el ser proyectado por el *Dasein*, sino el Ser (*Seyn*) que lanza al *Dasein* en ese su proyecto, y que abre ahora su verdad en ese mismo proyecto del cual él (el *Seyn*) se ha apropiado (*er-eignet*)” (Heidegger, 2009: 46).

forma et principiis). Como dice el Principito de Saint-Exupéry: “lo esencial es invisible para los ojos” (1943). Metafísica quiere decir entonces: ciencia de lo suprasensible, del fundamento, corresponde al “zócalo” de la distinción platónica entre lo sensible —oscura caverna en la cual siempre más o menos vivimos, especialmente cuando miramos la televisión y las telenovelas en lugar de enfrentarnos a las cosas mismas— y lo suprasensible (el cielo de las ideas que ocurren a nosotros). En el sentido de Platón, las ideas no tienen lugar en nuestras cabezas, sino en el cielo. Se dice muy bien en lengua castellana: “se me ha ocurrido una idea”. El cielo sin embargo, no es un lugar donde se podrían encontrar las ideas; es altura y lugar sin lugar o lugar del lugar, lugar del tener-lugar. Para ver las ideas, no es suficiente ver al cielo como se ve al techo. Las ideas platónicas no son algo, sino la luz en la cual todo “algo”, todas las cosas parecen, aparecen y resplandecen a los ojos de los hombres; es una luz que viene a su vez de más allá; es una luz con la cual podemos ver todo lo que vemos; es la luz que nos ve a nosotros. Hay que ver lo que hace ver. Alguna vez dijo Goethe a Schopenhauer: “¡Vamos! ¿La luz estaría aquí solamente cuando usted la ve? ¡No! Sería mejor decir, a la inversa, que usted mismo no estaría aquí si ella misma, la luz, no nos viera a nosotros” (Goethe, 1909: 245).

La llamada metafísica aparece entonces como la ciencia de lo suprasensible. Ciencia de lo suprasensible *encima* de nosotros, *dentro* de nosotros y *después* de nosotros. *Encima*, la existencia de Dios, *en* nosotros la libertad humana, *después* la inmortalidad del alma. De eso resultan tres disciplinas: teología, cosmología y psicología. Tres cuestiones a propósito de las cuales Kant dice que “interesan a cada uno” (*jedermann interessiert*), no en el cuadro de la metafísica *in sensu scolastico* (*nach ihrem Schulbegriff* o para la escuela), sino en el de la metafísica *in sensu cosmico* (*nach ihrem Weltbegriff* o para la vida), o

en términos heideggerianos: en la medida que el ser humano pertenece al mundo, en la estructura ontológica de su existencia, que se llama como veremos más adelante, el ser en el mundo (*das In-der-Welt-sein*). Estamos en el mundo y somos mundo; se puede decir que hay mundo en el mundo.

Las Seis Meditaciones (en la tradición de los *Ejércitos Espirituales* de Ignacio de Loyola³) de 1641 de Descartes —*Meditationes de prima philosophia*— tratan sobre teología (III, V), cosmología (I, II, V, VI) y psicología (II, III, VI). Quiere decir, en el sentido de la topografía de la metafísica de Wolff y Baumgarten (que se encuentran en la generación entre Leibniz y Kant en el siglo XVII), *metaphysica specialis* (Dios, mundo, hombre o alma). La llamada *metaphysica generalis* no trata de entes como Dios, mundo o hombre, sino del ser en cuanto ser. ¿En dónde trata Descartes del ser en cuanto ser? En ninguna parte de su obra. Según Descartes, “que algo sea a nosotros no afecta” (*Principios de la filosofía I, 52: quia hoc solum per se nos non afficit*). La llamada ontología del siglo XVII aparece como una reacción y también como una protesta contra la desaparición de la cuestión del ser en cuanto ser, de la pregunta por el ser en la problemática de Descartes.

Leibniz ha recogido el nombre *ontología, in statu nascendi*. Wolff ha escrito una *Ontología*. Kant se refiere dos veces a la ontología en su *Crítica de la razón pura*. El nombre ontología pertenece al vocabulario de la filosofía desde el siglo XVII.

Ya a la edad de 17 años el joven Heidegger había leído un libro de Franz Brentano, publicado en Freiburg (Alemania) en el año 1862: *De la plurivocidad del ente según Aristóteles (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles)*: el ser puede definirse como

³ El verbo latín *meditari* significa: ejercerse, por ejemplo tocar la flauta como en Virgilio: *Sylvestrem tenui Musam meditaris avena*.

substancia (esencia) o accidente (diferencia que sobrevive en una cierta manera en la diferencia, en español, entre *ser* y *estar*), como estar como verdadero/no estar como falso, como potencia o acto, y finalmente según las categorías. Las categorías aparecen en Brentano como una parte muy importante de la ontología de Aristóteles. Se podría decir que la ontología de Aristóteles aparece en Brentano como una ontología categorial (así lo establece también Pierre Aubenque en su libro de 1962 sobre *El problema del ser en Aristóteles*).

Semejante a las categorías de la gramática griega, las categorías de Aristóteles se ven confirmadas por esta misma razón. Trendelenburg y Brentano ven aquí una confirmación de la pertinencia de las categorías de Aristóteles. Benveniste, al contrario, ve una dependencia de la gramática en su artículo: "Categorías del pensamiento y categorías de la lengua". Su sospecha es que Aristóteles habría sido prisionero de las categorías de su propia lengua, de su idioma. Entonces, las categorías de Aristóteles no son las categorías del pensamiento. Me parece que esta expresión no se encuentra y no puede hallarse en los escritos de Aristóteles, porque las llamadas categorías se refieren a las cosas mismas y encuentran su lugar en el *entre-dos* del pensamiento y de las cosas. Si digo por ejemplo: "hay tres jitomates sobre la mesa". Los jitomates están sobre la mesa, pero ¿dónde está el tres? No está sobre la mesa, y no está en mi cabeza. El tres (categoría del *poson*, del cuanto o de la cantidad) permite una vinculación entre mi pensamiento y las cosas mismas.

La perplejidad del joven Heidegger cuando leyó el libro de Brentano, se debe al hecho de la plurivocidad de las significaciones del ente: si el ente puede decirse en tales maneras, ¿dónde se encuentra la unidad de sus varios sentidos?, ¿en cuál sentido debe entenderse el ser?

Sea lo que fuere, la respuesta a estas preguntas llega después de veinte años —“saber preguntar quiere decir saber esperar, a veces toda una vida”— dice Heidegger al final de su curso académico de 1935 *Introducción a la metafísica*. Llegó en el año de 1927 con *Ser y tiempo*, el cual recoge la tradición de la ontología de hacía tres siglos, pero en una transfiguración que la subvierte radicalmente. En *Ser y tiempo* se plantea y replantea la cuestión del ser en cuanto ser como pregunta por el *sentido del ser* (*Seinssinn*). Quien dice sentido, dice camino hasta algo, dice sentimiento de uno que puede sentir y entender, dice el ser humano como el lugar donde se pone y puede abrirse y desplegarse, entre otras posibilidades, la pregunta por el ser. La pregunta por el sentido del ser en cuanto ser dice entonces: la pregunta que encuentra su lugar en un *ahí* del ser que Heidegger llama *Dasein*, el ser humano entendido a partir de su relación con el ser y también en su relación con ello. Ahí no como lugar, sino como apertura al ser. Ahí y fuera de su propio ahí: el *Dasein* no conoce el arresto domiciliario. “Y para penetrar en el ser”, decía Antonio Machado a propósito del pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, “no hay otro portillo que la existencia del hombre, el ser en el mundo y en el tiempo...” (Machado, 1968: 119). No hay otro portillo para nosotros, como veremos más adelante. El ser humano entendido como *Dasein* es el ente más indicado, el ente “ejemplar” para “penetrar en el ser”.

Así, la problemática de *Ser y tiempo* significa: hay que replantear la pregunta por el ser. A pesar de la ontología fundamental que se desarrolla en esta obra, no hay una ontología de Heidegger. La ontología se dice fundamental en el sentido que hace vacilar los fundamentos, los cimientos de la ontología. Porque Heidegger pone el peso sobre la vinculación íntima entre el ser (en cuanto ser) y el hombre en cuanto ser humano, en cuanto apertura al ser, al mundo, a los otros.

El hombre en cuanto ser y apertura al ser se llama en *Ser y tiempo*, *Dasein*, el ahí del ser, un ser que tiene su ahí fuera de sí mismo, estáticamente, un ente al que en su ser le va su ser. Tener su ahí fuera de sí mismo quiere decir sencillamente: *EXISTIR*.

Si lo ente es lo que aparece, el ser es lo que desaparece en este aparecer. El ser “brilla por su ausencia”, como se dice muy bien fenomenológicamente. Sólo puede aparecer el ser como fenómeno: lo patente, lo que se muestra en sí mismo. La fenomenología consiste en un *hacer ver*, en sacar a la luz lo que se muestra en sí mismo, no en la medida en la cual se muestra, sino en la medida en la cual *no* se muestra. Sólo es posible la ontología como fenomenología. Veamos lo que nos dice al respecto Heidegger:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo, la filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término al hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*.

La ontología como disciplina metafísica, pregunta por el ser en cuanto ser, por el ser en sí mismo, pero establece sus preguntas independientemente del ente que pregunta, y puede preguntar, entre otras posibilidades, sobre su ser —del ente que soy, de los entes que somos cada vez—. La ontología no toma en cuenta la *situación hermenéutica*, donde y a partir de la cual se pregunta y se inquiere por el ser. La ontología como disciplina metafísica cuestiona el ser sin los seres humanos.

Al otro lado, hay una pregunta por el ser humano que no toma en cuenta la relación con el ser, que no considera esta vinculación del ser

humano como ahí del ser con el ser. Se llama antropología, ciencia del hombre o de los hombres. La antropología como posteridad del pensamiento de Descartes: los seres humanos sin el ser.

El pensamiento que se desarrolla en *Ser y tiempo* —que es una obra aunque esencialmente es una tarea por cumplir— escapa a la ontología como ontología fundamental (§ 7) y a la antropología como analítica existencial (§ 10). Así, es la fiesta del encuentro del ser con los seres humanos y de los seres humanos con el ser. No tendría sentido leer *Ser y tiempo* como un tratado de ontología (como hace Etienne Gilson), ni de antropología (Sartre entiende *Dasein* como “realidad humana”); no tendría tampoco sentido leer *Ser y tiempo* como la yuxtaposición de una ontología y una antropología (según Emmanuel Lévinas).

III. Existencia y cuidado

Ontología fundamental y analítica existencial

Sólo el ser humano existe. Dios es. Las cosas son. Son en un ahí adelante, en el estado de “lo que saliere”, como respondió el pintor Orbaneja en *Don Quijote* de Cervantes, cuando le preguntaron qué pintaba⁴. La existencia supone una relación con el ser, supone que el ser hace problema. Las cosas tienen una identidad. Los hombres tienen una ipseidad.

Heidegger enumera, en el párrafo 10 de *Ser y tiempo*, tres tradiciones antropológicas, tres respuestas a la cuestión: ¿qué es el hombre? (*Was ist der Mensch?*). La primera respuesta se encuentra en

⁴ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Segunda Parte, cap. LXXI: “[...] Orbaneja, un pintor que estaba en Ubeda, que cuando le preguntaban qué pintaba, respondía: ‘Lo que saliere’; y si por ventura pintaba un gallo, escribía debajo: ‘Este es un gallo’, porque no pensasen que era zorra”.

la Biblia: el hombre, la criatura humana es imagen de su Creador, imagen de Dios. La segunda respuesta resulta de la filosofía griega y de su traducción al latín: el hombre es un *animal rationale*, no siempre tiene razón, pero tiene una razón. La tercera respuesta resulta de la filosofía moderna después de Descartes: el hombre surge en la figura del Sujeto. La pregunta por el ser humano no se plantea en el pensamiento de Heidegger de la misma manera que en la tradición. Replanteada esta pregunta se formula: ¿quién es el ser humano? (*Wer ist der Mensch?*). Dos desplazamientos: del *qué* al *quién* y del *hombre* al *ser humano*. Este desplazamiento es también un desplazamiento de la lógica categorial a una lógica *existencial*. El término *Dasein* por el *ser humano* entendido ontológicamente quiere decir: “una manera de ser, y nada más” (“*eine Weise zu sein, und nur das*”). Quienes tienen su ser en un como, en una modalidad (eso es la modernidad de *Ser y tiempo*, porque como decía Baudelaire, la modernidad no es cuestión de tiempo, sino de *manera*) tienen su ser, como veremos, en un tener que ser. En cuanto ser *humano*, el ente que soy es fiel a su esencia en su humildad. En español como en latín, *humano* no viene de *hombre*, sino de *humus*, tierra. La humildad de los hijos de la tierra consiste en el sentimiento de pertenecer a la tierra. Y hoy nos damos cuenta del hecho de que la tierra no tiene recursos inagotables.

El ser humano no tiene un ser de sí mismo, sino de otra fuente. Meister Eckhart llama a esta estructura: ser a partir de un otro (*ab alio ese*). Según Meister Eckhart, sólo Dios puede decir Yo y sólo Dios puede decir Soy. Heidegger llama a esta estructura, sin referirse a Dios: facticidad o factualidad (*Faktizität*). Se encuentran tres ideas mayores en el concepto de facticidad: 1. no soy el autor de mi ser, 2. la vida es una carga (sentimiento trágico de la vida) y 3. nadie puede encargarse de mi propia vida. Sea lo que fuere, el ser que pertenece a los seres

humanos y al cual ellos pertenecen se da y se encuentra en diversas modalidades de la vida humana. El ser humano es un ser *al que le va* su ser en su ser mismo. “Le va”, traduce la locución alemán: *es geht um*. El ser humano tiene que ser, y tiene que ser en sí mismo. Este tener que ser constituye su ser, como posibilidad más alta que la realidad. Lo posible supera lo real⁵. Este tener que ser es la tarea de toda una vida, puede llamarse profesión u oficio de vivir (Cesare Pavese: *mestiere di vivere*) o dificultad en el ser, mal-estar (Jean Cocteau: *difficulté d’être*). El ser del ser humano es problemático. Esa es la diferencia entre la identidad de las cosas y la ipseidad de los seres humanos. Las cosas no tienen que ser. Son. Están ahí adelante —en un estar ahí adelante que Heidegger llama *Vorhandensein*, vocablo traducible literalmente como “ante la mano”⁶. El ser del ente que tiene que ser, se llama: *existencia*. *La existencia es la modalidad más específica al hilo de la cual el ser humano desarrolla su ser*. La existencia compone una trama que Heidegger denomina: *existencialidad*. La analítica existencial tiende a apreciar las estructuras ontológicas de la existencia, que Heidegger denomina: *existenciales*.⁷

Cuidado y solicitud

La estructura ontológica de la cual dependen todas las otras consiste en el tener que ser de un ente al que le va su ser en su ser mismo. Heidegger la denomina: cuidado, el cuidarse (*Sorge*)⁸. Es la estructura

⁵ *Ser y tiempo*, § 7: Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. (Heidegger, 1977, 51-2).

⁶ Aunque el primer traductor de *Sein und Zeit* al castellano, José Gaos, para diferenciarlo de *Zuhandensein* debió traducirlo como “ante los ojos”. NR.

⁷ Denominados así en la versión de Rivera de *Sein und Zeit*. En la de Gaos se denominan: existenciaros. NR.

⁸ La “cura” en la versión de Gaos.

más original (*Urstruktur*). El término *cuidado* se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. El cuidado (o *cura* en el latín de San Agustín) es la modalidad estructural de un ente que tiene que ser y, aún, al que le va su ser en su ser mismo. Es la estructura ontológica de la existencia, o de la vida humana, en la medida que se esfuerza en ser una vida. Se puede leer en San Agustín: “esta vida, si puede llamarse una vida” (*si vita dicenda est*). El problema de mi existencia consiste en la tarea de hacer una vida digna del nombre de vida. Y consiste en dejarla ser mi propia vida. Ernst Junger: “La más amarga desesperación de una vida consiste en lo que no se cumplió, en el no haber estado a la altura de sí misma”⁹ (Jünger, 1932: 37).

El cuidado puede ser para sí mismo y también para otros. El ser-con (*das Mitsein*) que Heidegger identifica como una estructura ontológica de la existencia permite el cuidado de abrirse a los otros. El cuidado para los otros se llama solicitud (*Fürsorge*). Esta solicitud puede ser dominadora o liberadora. La solicitud dominadora quiere encargarse de la existencia del otro, del bien del otro. La solicitud liberadora deja al otro ser quien es, ayuda al otro ser humano a ser sí mismo. La solicitud del “dueño del ente” es una solicitud dominadora. La solicitud del “pastor del ser” es una solicitud liberadora. La solicitud dominadora libera a alguien de ser sí mismo, se quiere encargar de la existencia y la libertad del otro, mientras que la solicitud liberadora propiamente dicha, libera a alguien hasta de él mismo, mejor, hasta de *sí mismo*¹⁰. El amor aparece como una forma extrema de solicitud que deja el otro ser quien es. Heidegger se refiere a veces a la fórmula de San Agustín que es la

⁹ «Die bitterste Verzweiflung eines Lebens beruht darin, sich nicht erfüllt zu haben, sich selbst nicht gewachsen gewesen zu sein» (Jünger, 1932: 37).

¹⁰ *Ser y tiempo*, § 26, p. 122. Véase también *Gesamtausgabe* vol. 21, p. 223: beherrschende Fürsorge/freigebende Fürsorge.

formulación ontológica de la declaración de amor: (Te) quiero: quiero que seas (*Amo: volo ut sis*).

Solicitud y amor

Ludwig Binswanger decía que el amor no aparece en el horizonte de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, porque esta analítica está consagrada al cuidado. Al contrario, el cuidado, responde Heidegger, es la condición de posibilidad del amor, a pesar del hecho de que la analítica existencial en *Ser y tiempo* no trata del amor como existencial (o como estructura ontológica de la existencia). Heidegger respondió así a la crítica de Binswanger en los *Seminarios de Zollikon*:

A partir del cuidado apreciado únicamente como estructura fundamental del Dasein aislado como sujeto y también como determinación antropológica del Dasein” —lo que no es, como hemos visto, en *Ser y tiempo*— puede aparecer con buenas razones como una interpretación unilateral y lúgubre del Dasein, requiriendo una integración por el “amor”. Entonces, el cuidado bien entendido, de manera ontológica-fundamental, jamás se puede separar del “amor” [...] El amor se funde de manera tan decisiva en la comprensión del ser como el cuidado entendido antropológicamente. Y podemos esperar que la determinación esencial del amor, que busca su hilo conductor [no en la antropología, sino] en la determinación ontológica-fundamental del Dasein, será más profundo e importante que esta definición del amor que ve en él solo algo más alto que el cuidado (Heidegger, 1987: 237).¹¹

Me parece que los desarrollos de *Ser y tiempo* sobre la afectividad, en cierta proximidad con lo planteado por Max Scheler, abren la vía a una fenomenología del amor. La conferencia inaugural del año 1929 *¿Qué es metafísica?*, habla de la presencia de “un ser querido”. Amor: ¿qué sobreentiende esta apelación? A nosotros se nos escapa quizás

¹¹ Ver Giorgio Agamben et Valeria Piazza, *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Payot & Rivages, 2003.

la significación de *eros*, *philia*, *agape* de la Grecia antigua, a pesar del *Banquete* de Platón, a pesar de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En otros términos: el amor como sentimiento no pertenece a una naturaleza eterna de los hombres, sino que tiene una historicidad.

Apreciado en su historicidad, “el amor es una invención del siglo XII”, como decía el historiador francés Henri-Iréné Marrou en su obra *Los Trovadores (Les troubadours)*. Una invención del *fin’amor*, el amor cortés como amor refinado. ¿En qué sentido? En el sentido que de la inaccesibilidad de la Señora amada resulta el hecho de que ella se convierte en un trampolín para acercarse a Dios. En la *Divina Comedia* de Dante, en el siglo siguiente, el nombre de Beatrice puede ser leído como una contracción de beatitud trinitaria (*beatitudine trinitaria*). Beatrice enseña el camino que va de Eva a María (AVE, en el Ave María, como palíndromo de EVA), de la primera mujer, madre de todos los vivientes (“Eva” en hebreo), de la primera pecadora a la mujer regenerada, “virgen madre, hija de su hijo” (Christ) según la generación espiritual, a la “Madre de Dios”. A pesar de la oscuridad de su vida, el poeta Dante acerca su mano al fuego y al ardor del amor y siente la mano de Beatrice que viene a tomar la suya, arrancándolo de sus tormentos y desdichas. Aquí cabe citar la imagen de Lacan: hay el amor cuando uno acerca su mano al fuego y siente otra mano que viene a tomar la suya. El amor sigue siendo pensado como fuego, ardor.

El punto de partida del inmenso Dante es la desolación de la criatura. El que conoce la *desolación* quiere encontrar una *consolación*, un consuelo. Sin embargo, el consuelo no puede provenir de un ser humano, de una criatura, sino de Dios. Eso es un tema de la llamada “mística” de Maistre Eckhart: “El que busca el consuelo en la criatura no encontrará el consuelo”. Solo Dios puede ser el último fin de los deseos

humanos. Sólo se puede amar a una criatura, cuando Dios es amado a través de ella.

Una definición del amor de gran alcance se encuentra en *Los Miserables* de Víctor Hugo: “La reducción del universo a un único ser, la dilatación de un único ser hasta Dios, eso es el amor” (1862). Reducción y dilatación constituyen los dos momentos de la definición, dilatación como la dilatación del corazón (*dilatatio cordis*) que define la alegría. Reducción y dilatación como una vibración, una oscilación o una pulsación del corazón, contracción y expansión, sístole y diástole. La frase de Víctor Hugo es un latido del corazón. Esta palpitación vibra al unísono del universo y de Dios. Esta frase ilustra a su manera *la concepción occidental del amor como resulta y se apoya en la “estructura onto-teológica de la metafísica”* (Heidegger). El amor requiere, para definirse, de Dios y el universo. Queda por pensar la cualidad de un amor que no pertenecería más a la metafísica: el amor existencial.

IV. El aburrimiento como experiencia del tiempo

Acabamos de ver que el sentido del ser sólo puede aproximarse a partir del ser humano, al que le va su ser —y el ser— en sí mismo. Esto quiere decir: a partir de las estructuras ontológicas de la existencia. La existencia es una manera de ser en el tiempo y con él. El ser, en *Ser y tiempo*, no se entiende más contra el tiempo, sino reconciliado con él. Ser y tiempo = ser a partir del tiempo (*aus der Zeit*). La experiencia del aburrimiento (fastidio, tedio) puede enseñar algo que pertenece a nuestro ser: es el tiempo el que nos hace ser lo que somos.

Se dice a veces: ¡Cuán pronto pasan los años! Y se dice también, paradójicamente: ¡qué despacio transcurren las horas! ¿Cómo podría pasar tan pronto un tiempo hecho de horas que transcurren despacio?

El vocablo “aburrimiento” tiene su origen en el latín *abhorresco*: retroceder enfrente de algo horrendo. La palabra italiana *noia* como la palabra del francés *ennui* vienen del latín *in-odium*: el odio al mundo. Todas estas palabras hablan de la fuerza de la experiencia del aburrimiento. El aburrimiento puede ser mortal en su confrontación a la nada, como en la experiencia de la angustia.

La mayor parte del tiempo tendemos a escapar del aburrimiento, a evadirlo. Lo que parece vulgar a Nietzsche: “Quitar el aburrimiento a toda costa es vulgar”. Heidegger propone otra manera de referirnos al aburrimiento, que consiste en el hecho de profundizarlo en un tedio profundo. ¿Qué quiere decir el aburrimiento para nosotros? En su curso académico de 1929/3 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger ha consagrado un centenar de páginas a un análisis de varias formas de aburrimiento. El aburrimiento es entendido como un *Stimmung*, un “estado del ánimo” o “estado del alma”; el alma entendida como apertura al mundo, en el sentido de Aristóteles cuando afirma, en su tratado *Del alma*, que *el alma es de alguna manera todas las cosas*, como una mano que puede tomar muchas cosas y jamás se confunde con ellas. (Hay una plasticidad del alma, como hay una plasticidad de la mano según Aristóteles: el alma es como una mano...).

El término alemán *Stimmung* expresa también una manera de ser “afinado” o desafinado con el mundo. El aburrimiento es la experiencia de una disonancia entre el ser humano y el mundo, mejor: entre el ser humano y su propio ser en el mundo.

¿Cómo se abre el alma al mundo en la experiencia del aburrimiento? El aburrimiento se muestra como una experiencia donde “no se aburre”, como una experiencia donde se da el tiempo. Eso es el carácter revelador del aburrimiento: nos abre la dimensión del tiempo que nos hace.

En el aburrimiento (en alemán: *die Langweile*) el tiempo no pasa pronto sino despacio. El tiempo se demora, se hace largo, tarda en decidirse. El tiempo no quiere pasar. El reloj no sirve para nada. Esperamos, por ejemplo, en la estación, en el campo, un tren que se ha retrasado, cuando no hay nada qué ver y nada qué hacer. El pasatiempo no sirve para nada, porque el tiempo apenas pasa, se hace lento, desnudo, se hace... nosotros. En su conferencia de 1924 titulada *El concepto de tiempo (Der Begriff der Zeit)*, Heidegger plantea una pregunta muy extraña: ¿quién es el tiempo? (*Wer ist die Zeit?*) y responde: *Nosotros* somos tiempo (*Wir sind Zeit*). El aburrimiento es revelador de nuestra constitución temporal, de la temporalidad de la existencia. “El aburrimiento profundo nos obliga a escuchar lo que nos dice” (Gilardi, 2008: 204). Y lo que nos dice es que somos tiempo, la constitución del ser humano es temporal: el *Dasein* es tiempo. Si escuchamos lo que nos dice el tiempo, podemos, como decía Cervantes, “dar tiempo al tiempo”. Por lo tanto, es posible aburrirse como una ostra (en francés se dice como una rata muerta, *comme un rat mort*) o, al contrario, como los reyes. Hay un arte de aburrirse sin volverse un burro, un arte de aburrirse “realmente”, como los reyes. Este arte se llama: filosofía. Y es todo un arte. ¡Eso sí que es arte!

V. La palabra (el hablar) como existencial

Ser, para un ser humano, quiere decir justamente: hablar. La palabra consiste en el hablar. No en el “hablar por hablar” o “hablar para no decir nada” —aunque la habladuría sea una posibilidad del hablar— sino en el hablar *de* algo *con* alguien. Hablamos en la medida que somos con otros. El hablar surge a partir de la estructura ontológica de la existencia que Heidegger llama “el ser-con” (*das Mitsein*) —el ser-con que pertenece a su vez al *Wesen* del ser humano, a su hogar, y aquí tiene la comunicación su origen. La palabra es el hogar del ser humano porque Heidegger no entiende más *Wesen* en el sentido metafísico de “esencia”, sino como hogar.

Hablar de algo o desde algo en el sentido de la proveniencia: “como si viniera de acá”, decía Leibniz (“*comme si on en venait*”). Eso es la llamada “estructura apofántica del logos”: hablar de algo a partir de ello (eso). Y también hablar de eso *con* alguien que tiene en común la posibilidad de hablar —de compartir el mundo en la dimensión del hablar que cabe en suerte con nosotros—.

El hablar requiere un algo y un alguien —lo que no toma en cuenta la lingüística, ciencia de la palabra como sistema de signos—, consiste en hacer ver los fenómenos. En este sentido, en la fenomenología tiene asiento su antípoda: la ideología.

Heidegger entiende la palabra como un hablar, una interlocución —una *red* diferente del lenguaje (*Sprache*)—. Eso es el sentido del *logos* de los griegos antiguos. El *logos* que fue traducido al latín como *razón*. En la razón, el *logos* como pensamiento y el *logos* como palabra fueron separados. La romanidad convierte el *logos* en la razón —acontecimiento fundador de nuestra historia como desorientación, cuando el pensamiento occidental perdió su anclaje. En la época

moderna la razón, el *razonamiento* (Descartes), se convierte entonces, a su vez, en *cálculo* (Heidegger). Hoy tenemos *computers*, computadoras que “piensan” para nosotros: el “pensamiento calculador” —Heidegger: *das rechnende Denken*—.

Paralelamente, la palabra se convierte en un sistema de signos, en un medio de comunicación que expide mensajes. Pero existe otra posibilidad: *das besinnliche Denken*, el pensamiento meditativo que escapa al pensamiento calculador de hoy. La poesía constituye en este sentido “un peligro salvador”. Decía el poeta francés René Char: “El poeta es la parte del hombre refractaria a todo proyecto calculado”.

Para Heidegger la traducción del pensamiento griego al latín fue, como hemos dicho, una desorientación mayor:

[...] esta traducción de los términos griegos al latín no es un pequeño acontecimiento inofensivo como se aprecia todavía hoy. Esta traducción [...] es un desplazamiento de la experiencia griega a otro universo de pensamiento. El pensamiento romano retoma los términos griegos sin haber tenido la experiencia de lo que dicen, sin el suelo natal de la palabra griega. Se advierte con esta traducción, en el pensamiento occidental, el vacío que hace que descansa entonces sobre la nada.

Este apoyarse sobre la nada describe la situación del pensamiento occidental desde hace más de dos mil años.

Con este acontecimiento nace el desarraigo del pensamiento occidental, el desarraigo de su suelo natal. Entonces todo puede ser traducido en la medida que el pensamiento se ha desasociado, separado de la palabra: pensamiento y palabra a partir de entonces están divorciados. Los “Griegos de la gran época” (Nietzsche) no han sido traducidos. El concepto de traducción aparece más tarde en el Renacimiento italiano. No hay palabra en latín para decir traducir. *Traducere* significa hacer atravesar, por ejemplo hacer atravesar el río a

las tropas (*copias flumen traducere*), traer, llevar a la otra orilla. ¿Qué quiere decir traducir? No quiere decir “decir lo mismo en otra lengua”, sino decir *casí* lo mismo (Eco, 2008)¹².

Los romanos fueron conquistadores también, según Nietzsche, en la operación de traducir, entendida como la aclimatación al universo latino. Sin embargo, la traducción podría también entenderse como una manera de escuchar la voz de la otra lengua, del otro en su alteridad, del extraño y extranjero, y de acogerlo como un huésped en la propia lengua.

Como hemos visto, no hablamos con otros porque primero hablamos, sino que podemos hablar porque somos con otros en nuestro ser mismo, en la estructura ontológica del *Mitsein*, del ser-con. En *Ser y tiempo*, el análisis del hablar tiene asiento en el § 34, donde el hablar se extiende hacia el silencio y hacia la poesía. El silencio no aparece como la ausencia del hablar, sino como “otra posibilidad del hablar”. Como un hablar sin proferir palabras. El no decir nada del silencio puede ser un decir; un decir nada puede decir mucho, puede estar hablando a los que tienen orejas para escuchar.

En los *Aportes a la filosofía (desde el acontecimiento)*, texto de los años 1936-38, dirá Heidegger —yendo incluso más allá— que el silencio constituye el origen del hablar. El silencio es su fuente.

VI. ¿Dignidad del ser humano o derechos del hombre?

Ahora pretendo interrogar la problemática de los derechos del hombre (o derechos humanos) a la luz de sus presupuestos

¹² Título original en italiano: *Dire quasi la stessa cosa*. “Decir casi lo mismo” no dice lo mismo que “dire la stessa cosa”, sino... ¡casi lo mismo!

metafísicos, y esto en la perspectiva de la genealogía filosófica de los llamados “derechos humanos”.

El punto de partida de la problemática de los derechos del hombre está en la filosofía política de Hobbes y Locke, en la segunda mitad del siglo XVII. Los derechos del hombre tienen un origen teológico desde el principio, aunque se olvide su origen. Por ejemplo, se pueden ver en el Palacio de Cortés en Cuernavaca, los hierros para marcar los esclavos a sangre y fuego. En aquél entonces escribió Fray Bartolomé de la Casas (de la orden de los Dominicos) al Rey de España: “los hierros para marcar son contrarios a la ley divina, la cual no consiste en que los hombres sean hechos esclavos”. Independientemente de las leyes humanas, la ley divina no permite que los hombres sean hechos esclavos. En la Edad Media, el concepto de “ley divina” permitía pensar en un “derecho natural” (*ius naturale*).

Según Hobbes, el estado de naturaleza fue un estado donde imperaba el miedo. En tal Estado, entonces, el hombre tenía un miedo espantoso, estaba casi muerto de miedo, con la idea de morir de una forma violenta, viviendo siempre en vilo. El Estado de naturaleza es el Reino de las Tinieblas (*Kingdom of Darkness*). La primera necesidad es entonces en la necesidad de sobrevivir, el primer instinto de conservación, lo que Hobbes denomina *self preservation*. Traducido al campo político, Spinoza lo denomina, en la misma época, la “perseverancia en el ser”. Para escapar al riesgo del asesinato, hace falta dar vida a un monstruo que de miedo, al monstruo inherente al estado de naturaleza, a ese monstruo llamado Leviatán; hace falta establecer un Estado (de derecho). El Estado de derecho, como estado civil, proporciona a uno la *seguridad*.

Pero no basta con vivir en seguridad para mantenerse en vida, hay que encontrar medios de subsistencia. Este es un punto muy importante

en Locke. Al respecto indica en su *Second Treatise on Civil Government*, capítulo cinco *Of Property*: “los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de comer y beber y otras cosas semejantes” (“men, once being born, have a right to Meat [to eat], to drink and such other things”). Locke considera que la tierra pertenece a los que la cultivan y así pueden disfrutar de su trabajo. Así nació la *propiedad*.

A partir de esto podemos escribir la ecuación fundamental de los derechos humanos: *self preservation* (conservación de sí mismo, perseverancia en su ser) = seguridad + propiedad. Esta es la matriz de los derechos humanos hasta la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948 que indica:

Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 17: Toda persona tiene derecho a la propiedad.

La misma declaración dice, en su artículo 1: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...” ¿Cómo diferenciar dignidad y derechos?

Acabamos de ver que los presupuestos metafísicos de los derechos humanos se arraigan en la metafísica moderna de la subjetividad, como el humanismo y las ciencias humanas. Vivimos en la Edad del hombre, a diferencia de la Edad media —Edad de Dios— y de la antigüedad —Edad del mundo—. Por lo tanto, la Edad moderna no tiene su culminación en la cosmología o teología, sino en la *antropología*.

La antropología interroga sobre el hombre y su ¿qué es?, pero no *cuestiona* los presupuestos de su interrogación. No puede tomar en cuenta el ser de los seres humanos en su relación al ser.

Dijo Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, que el humanismo “no pone suficientemente en alto a la humanidad del ser humano”, y

que no hace la experiencia “de la dignidad propiamente dicha del ser humano”.¹³ La dignidad del ser humano puede consistir, como en Kant, en el hecho de que el ser humano constituye un fin en sí mismo y nunca jamás solamente un medio. Además, el ser humano es portador de la ley moral como algo más importante que él mismo. Según Heidegger, la dignidad del ser humano tiene que ver con su relación al ser y con el ser, con su apertura al ser, con su “estatus” de *Dasein*: “El ser humano no es el dueño del ente. El ser humano es el pastor del ser. [...] El ser humano está en su hogar perteneciendo a la historia del ser, el ente cuyo ser como existencia consiste en lo que encuentra en su propia habitación en la proximidad del ser. El ser humano es el vecino del ser”¹⁴. Así empieza el “otro comienzo de pensar” —a diferencia del “hasta ahora” del pensamiento—.

VII. El ser hacia la muerte

El ser hacia la muerte (*Sein zum Tode*)¹⁵ pertenece al ser de los seres que somos. El análisis del ser hacia la muerte constituye una cima de *Ser y tiempo* (§§ 45-53). Ser humano y muerte son tal para cual. Lo difícil para nosotros está en aceptarlo.

“Dios no existe, es eterno”, dijo Kierkegaard. Su frase no trata solamente de Dios —trata tanto del ser humano como de Dios—. “Existir” quiere decir por lo tanto: no ser eterno, es decir, ser en el tiempo y con el tiempo (de donde viene la posibilidad y el privilegio de

¹³ Die eigentliche Würde des Menschen (Heidegger, 1976: 330).

¹⁴ «Der Mensch ist in seinem seynsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, dass es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.» (Heidegger, 1976: 342).

¹⁵ *Ser para la muerte* en la versión de Gaos, NR.

poder aburrirse). Dios no puede aburrirse porque “no existe, es eterno”. Le falta ese privilegio.

Heidegger no considera la muerte como un acontecimiento, o *suceso*, que “sucede”, como lo peor que podía sucedernos a nosotros, sino como una *dimensión* de la existencia (del *ser* del ser humano). Como dimensión, “la muerte dura toda la vida” (Pa ul Valéry). Habrá la muerte, y ya hay lo que habrá. Moriré, y ya muero. “Moriría de no morir” (Santa Teresa de Ávila). El hombre muere como un río muere en el lago, o como un camino muere en el bosque. Esa es la futurización inherente al tiempo humano. Estamos embarcados desde el nacimiento y embarcados por el futuro al cual ninguno puede escapar.

Permítaseme aclarar, en primer lugar, una confusión que actúa tanto en el lenguaje corriente como en el lenguaje médico entre la *muerte* y el *fallecimiento* (del latín *fallere*: hacer caer, y en este caso: hacer caer lo que es falible, y no infalible. Fallecimiento: lo que hace tropezar fuera de la vida). El fallecimiento sobreviene de fuera, del exterior (sea debido a una causa orgánica o no), el fallecimiento acaece, mientras que la muerte ocurre y adviene desde dentro de nosotros en su advenimiento —como bien dijo Rilke: como “una fruta cuya cáscara somos”—, una fruta amarga de sabor. La vida humana consiste en la fruición de esa fruta: en el aprender a morir.

“No hay la muerte en general, sino mi (propia) muerte, tu muerte, su muerte...”¹⁶. El hombre no muere sencillamente, para él está reservada la posibilidad de morir. Morir y morirse. Morir sin más, y morir con más. Morir es ya no existir; morirse: haber cumplido su existencia en los límites de su finitud.

Revisión: Luis Tamayo

¹⁶ «Den Tod überhaupt, den gibt es nicht » (Heidegger, 1979: 433).

Bibliografía

Agamben, Giorgio et Piazza, Valeria, *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Payot & Rivages, 2003.

Eco, Umberto (2008), *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*, México: Lumen.

Gilardi, Pilar (2008), *El estado ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*, Tesis Doctoral en Filosofía, México: Universidad Autónoma de México.

Goethe (1909), *Gespräche*, t. II, Leipzig: Ed. von Biedermann.

Heidegger, Martin (1974), *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1976), *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1977), *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, vol. 20, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1987), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (2005), *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____ (2009), *Beiträge zur Philosophie*, Internationales Kolloquium an der Universität Lausanne, hrsgg. I. Schüssler & E. Meijía, Frankfurt am Main: Klostermann.

Jünger, Ernst (1932), *Der Arbeiter: Herrschaft und Gesellschaft*, Cotta's Bibliothek der Moderne, Stuttgart: Klett- Cotta.

Machado, Antonio (1968), *Juan de Mairena II*, 4ª edición, Buenos Aires: Losada.

Pascal David. *Fuera de los caminos trillados: el pensamiento de Heidegger*

Pascal David: Filósofo y traductor, especialista en la obra de Friedrich Schelling y Martin Heidegger. Actualmente se desempeña como profesor de la Facultad de Filosofía de la Université de Bretagne Occidentale (UBO) en Francia. Entre sus publicaciones destacan: *Job ou L'authentique théodicée* (2005), *Le Vocabulaire de Schelling* (2001), *Schelling de l'absolu à l'histoire* (1998).