

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



Un estado de ánimo fundamental: la soledad como retorno a
la esencialidad del mundo.

Hacia una cura del Dasein.

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA.

Presenta:

Lic. ESTEBAN ARELLANO GARCÍA.

Directora de tesis:

Dra. Patricia Castillo Becerra.

Tutor externo:

PhD. François Jaran Duquette.

ÍNDICE

Introducción	5
Prefacio	9
Capítulo 1	12
1.1 La soledad y su necesaria relación a la pregunta por el ser.....	12
1.2 La soledad en Duns Escoto, Meister Eckhart y Edmund Husserl.....	18
1.3. Temples de ánimo (Stimmungen) y el cada vez propio (Jemeinigkei): una relación con la pregunta por el ser	32
1.4 La soledad. Un punto de partida.....	41
Capítulo 2	52
2.1. Cuidado y finitud: la temporalidad y el trasfondo del aislamiento: la soledad.....	52
2.2. El lenguaje no es un instrumento del hombre. Lenguaje como casa del ser	64
2.3. Silencio, escucha, soledad. Vecindad del ser	70
Capítulo 3	79
3.1. Dos decires eminentes: poesía y pensamiento	79
3.2. Otra manera de habitar: verdad, cuidado y Αλήθεια o la apertura y el no-olvido..	94
3.3. Poetas y pensadores: guardianes del ser. Soledad: el temple fundamental.....	104
Conclusiones	118
Bibliografía	124

[...] y la soledad, más bien que con palabras, hace las cosas con silencio.

Saturnino Álvarez Turienzo.
El hombre y su soledad.

Introducción.

Ciertas improntas signan el pensamiento de algunos filósofos, en ellas está jugada la singularidad escritural de cada cual. Esto no significa que el pensamiento, en todos los casos, avance linealmente hacia un punto culminante; pensando se avanza en distintas direcciones y, en ocasiones, es necesario retroceder para profundizar con mayor ahínco. En el caso de Martin Heidegger la única cuestión que guía su pensamiento es la ontológica; en momentos avanza apresuradamente pero en otros se detiene para vislumbrar el horizonte que se avecina. Cualquier intento de llevar el pensamiento del alemán por el angosto camino de la selección temática ha de fracasar estructuralmente pues su interés rompe con cualquier fragmentación. En 1927 el filósofo trata la analítica existencial en *Ser y tiempo* como punto de arranque para llegar a la pregunta por el ser; sólo el *Dasein* la realiza pues en su ser le va esa cuestión. En ese texto de la segunda década del siglo XX Heidegger no dejará de señalar que dos de las estructuras fundamentales del *Dasein* son el mundo y los otros. Tomando en cuenta ambas estructuras y la pregunta por el ser como el rasgo fundamental del pensamiento heideggeriano resulta importante cuestionar: ¿acaso la soledad puede ser tratada desde los escritos del filósofo de la Selva Negra?, ¿puede sostenerse la tesis de la siguiente propuesta filosófica? Pensar la soledad significa entenderla distinto a una ruptura con el mundo y los otros; antes bien, implica pensarla como estatuto fundamental que permita mantenernos dentro del mundo de una manera distinta, donde su comparecer sea en apertura y libertad pues esto será, para el filósofo, lo más originario del mundo; asumiendo esa apertura, la existencia puede jugarse desde su autenticidad y la pregunta por el ser es efectuada. Heidegger da un lugar privilegiado a los templos anímicos fundamentales [*Grundstimmung*] desde donde el *Dasein* queda abierto en la fundamentalidad del mundo. Si la soledad puede ser pensada distinto ha de ser entendida como uno de ellos pues abren la comprensión del mundo partiendo de un viraje y sitúan de nuevo la propia existencia asumida en cada caso [*Jemeinigkeit*]; así entendida, la soledad templea y vira nuestro habitar el mundo desde su apertura fundamental y no por la determinación proveniente de la cotidianidad. Por ello resulta importante detenernos a pensar la fundamentalidad de los templos. El primero a retomar es la angustia.

La angustia fue ampliamente tratada por el filósofo alemán y la denominó el temple anímico rey. Esto por su radicalidad al abrir al mundo desde un viraje. Pero la angustia aísla. Este aislamiento provocado por la angustia es clave para entender la soledad pues en todo *Ser y tiempo* no aparece la palabra soledad [*Einsamkeit*] sino aislamiento. ¿Qué implica entonces el aislamiento? En el texto alemán de 1927 son dos palabras que designan al aislamiento: *Vereinzelung* e *Isolertes*. El primero, entendido como un aislamiento-dentro-del-mundo, se diferencia del segundo que es caracterizado como separación. El primer término es el que retoma fundamentalmente el filósofo alemán en su pensar. Pero es hasta 1929, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, que Heidegger menciona una cuestión rectora y determinante para este estudio: aislamiento no significa un recogimiento hacia el yo, es más radical: significa un retiro hacia la soledad. ¿Qué significa esa frase enigmática? El filósofo termina diciendo que es una aproximación a lo esencial de las cosas, haciendo referencia al mundo. Sin duda, el mundo en su fundamentalidad significa el abanico de posibilidades en apertura hacia la abierta comprensión del *Dasein* y éste ha de asumir esa apertura como la posibilidad de su existencia. Asumirse significa quedar resuelto, vuelto hacia su propia muerte. El tiempo, como horizonte de comprensión, se hace propio y no queda diluido en los quehaceres cotidianos, atrapado en lo más vacío e impersonal. De esta manera, aislado-en-el-mundo desde la soledad, el *Dasein* queda de nuevo consigo dentro del mundo para habitarlo en su apertura fundante, sin asumir lo entendido por otros. El segundo temple a tratar es el aburrimiento, pues éste nos permite entender un punto de acción que posibilita asumir al mundo de otra manera. Esto es una construcción del mundo en su pliegue de significaciones que me permita habitarlo más auténticamente. Si el aburrimiento es pensado aquí es debido a que en soledad también está latente la posibilidad de un habitar más auténtico cuando la cotidianidad tecnificada ofrece un mundo determinado y cerrado en su utilidad.

Ahora bien, cabe resaltar que Heidegger no se ocupó de la soledad en un tratado explícito y desplegado, únicamente deja una serie de pistas para pensarla en su fundamentalidad. El recorrido necesita adentrarse hasta mitad del siglo XX para continuar desplegando la radicalidad de la soledad. En este punto, el filósofo ha sido guiado por el pensar hasta toparse con el pensamiento y la poesía cuya radicalidad abre y desvela al

mundo de un modo distinto en que la técnica hace. El punto de encuentro entre la soledad y estos decires, denominados por Heidegger eminentes, estriba en que los que profieren estos decires están en soledad; es desde ella, como temple fundamental, que pensadores y poetas quedan ante su propia finitud y a la escucha del silencio que permite a la palabra retomar su apertura radical y efectuarse como pensamiento y poesía. En otras palabras, lo que estos decires permiten es entender a mi existencia implicada en el mundo, permitiendo conllevar una creación desde la apertura del mundo, esto como una crítica a su época donde, debido a su creciente entendimiento del mundo como instrumento, no deja de eludir mi existencia. Ahora podemos preguntar, ¿pero acaso no hay una distancia de un “Heidegger I” al “Heidegger II”? ¿no hay un abandono a lo planteado en los años 20 lo que surge en el Heidegger tardío? No perdamos de vista que en los años 60 el mismo Heidegger, en su carta prólogo a Richardson, escribe que hay que entender al Heidegger de los escritos posteriores a *Ser y tiempo* como una manera de completar lo expuesto en su tratado de 1927. Esto hace referencia necesaria a su célebre frase: “*Caminos, no obras*”¹ donde se desliga de una concepción de su pensamiento como lineal y evolutivo. Si nosotros esbozamos un recorrido que llega hasta los decires eminentes es para dar cuenta de la fundamentalidad de la soledad que no fue desplegada por Heidegger pero que sitúa en todo momento esta condición originaria.

La presente tesis está estructurada en tres capítulos: el primero comienza con el recorrido que concreta la pregunta por el ser y su relación estructural con el *Dasein*; aquí se juegan la fundamentalidad de los templos anímicos y la determinación, en cada caso, de la propia existencia [*Jemeinigkeit*]. Asimismo plantea otras posturas filosóficas sobre la soledad y la posibilidad de radicalizarlas desde la pregunta fundamental. Esto es posible entendiendo a la soledad como temple abridor de la comprensión del *Dasein* y la fundamentalidad del mundo.

El segundo capítulo plantea la noción de cuidado [*Sorge*] y su engarce fundamental con la finitud. Al estar en soledad quedamos de cara a la muerte, no podemos huir de ella; es así, desde la resolución, que quedamos abiertos al mundo en su fundamentalidad. Aunado al pensamiento de la finitud está entramada la esencia del lenguaje entendida por Heidegger

¹ Cf., Yañez Vilalta, A., *Martin Heidegger. Caminos*, UNAM, Cuernavaca, 2009, pág. 13.

como casa del ser. Asimismo, se matiza y puntualiza al silencio en el pensamiento del alemán. La finalidad es esta: la soledad acontece aunada al silencio y éste abre la posibilidad de escuchar, ¿qué se escucha? No un mundo cerrado y determinado sino su fundante apertura. De esta manera, quedamos templados por la soledad y abiertos a la escucha por el silencio, esto sin perder de vista nuestra propia finitud que no puede esconderse más.

El último capítulo se enfoca en tejer la fundamentalidad del silencio y la escucha en el decir de poetas y pensadores. Asimismo pensamos las implicaciones una construcción poética que permite habitar al mundo de otra manera, desde su apertura, donde mi existencia se juega auténticamente y se hace patente la originariedad ontológica. En este punto están jugados poetas y pensadores pues ellos, en las lecciones del Heidegger maduro, retoman ese cuidado de la apertura y la efectúan en su decir. La importancia de la soledad sitúa la efectuación de estos decires como un temple anímico fundamental más. Ni el único ni el último, sino la posibilidad de abrir espacio a una producción que permita habitar al mundo de manera auténtica.

Estos puntos determinan el horizonte del presente estudio. Desplegarlos implica una lectura en los textos heideggerianos que abre un aspecto fundamental pero encriptado, hasta cierto punto, en el pensar del filósofo.

Prefacio.

El pensamiento del joven Heidegger se enmarca en este clima de desasosiego intelectual, inhospitalidad existencial y desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes.

Adrián Escudero².

A finales del siglo XIX e inicios del XX las tierras alemanas nutren con vehemencia los pensamientos que brotan de sus surcos; afloran con la vista al horizonte gracias al arado de una época en movimiento continuo. Pintura, literatura, música, filosofía y ciencia hunden sus raíces en el campo de cultivo abonado por años imparables de reflexión: después de la muerte de Hegel, sus ávidos lectores y críticos comienzan a posicionar su pluma sobre el papel: Feuerbach, Marx y Kierkegaard por mencionar tres figuras importantes; a finales de siglo, tras su derrumbe, Nietzsche había escrito la última maldición sobre el cristianismo. El texto, encontrado por su amigo Franz Overbeck, sostiene que la voluntad de poder ha sido desfigurada por la filosofía, el cristianismo y la modernidad; sin embargo, a comienzos del nuevo siglo, la filosofía encauza sus rumbos en las sendas de la ciencia: Paul Natorp y los neokantianos entienden que la tarea filosófica se realiza como esfuerzo metódico para dar transparencia a las ciencias; cuando Paul Klee pinta su *Angelus Novus*, Walter Benjamin lo adquiere y es inspirado a formular un contrapeso a la idea progresista de la época en su novena tesis de la historia; los descubrimientos acerca de la relatividad llevados a cabo por Albert Einstein replantean la concepción de tiempo y espacio: interpelación directa a las estructuras apriorísticas kantianas; el surgimiento del psicoanálisis discurría en la lógica del sueño y descubría, gracias a la histeria, que la piel está henchida de historia; en el campo de la lingüística Ferdinand de Saussure erradica el esencialismo del lenguaje al mencionar la arbitrariedad del signo: pensar la significación dentro de una cadena significante derroca la pretensión representacional de la palabra unida a una imagen; pero también están presentes los embates generados por dos grandes guerras: que el mundo puede terminar en manos del hombre alcanzará su culmen después de las bombas arrojadas a Hiroshima y Nagasaki.

² Escudero, J.A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, España, 2010, pág. 51.

Tiempos inclementes y de grandes convulsiones. Ahí, en el centro de la vorágine que marcará el rumbo de la época presente, se encuentra la figura y genio de Martin Heidegger; él es hijo de un tiempo indigente, donde los atinos de éste lo llevan a pensar; pero también sus errores, omisiones y olvidos que hilvanan sus finos filamentos en silencio. Las herencias filosóficas a lo largo del tiempo mantienen una importancia fundamental y nuestro autor pronto lo infiere. Las letras hinchán su pensamiento hasta llevarlo a caminos no hollados. Aquí la tarea de la llamada *Destruktion*. En el sexto párrafo de *Ser y tiempo* el alemán comprende la importancia de diluir la estructura solidificada en occidente para volver a pensar; en este sentido, destruir no arraiga un sentido negativo de romper con aquellos que lo anteceden, sino incitar a una relectura que abra posibilidades donde siempre han estado:

Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites* [...] La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta³.

Tanto su tiempo como el legado intelectual que lo preceden imbuyen incansablemente las costas del proyecto heideggeriano, movilizan las preguntas que lo adentran en un raudal escritural. Por ello encuentra en sus antecesores un punto clave que sostiene su pensamiento: “Mentor en la busca fue *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*”⁴. Nuestro filósofo entiende que aquellos que lo preceden han trazado un camino; abandonarlo significa tomar distancia con lo que significa pensar. Hoy Heidegger resulta el mapa y catalejo para pensar un aspecto antaño elaborado: la soledad. Si bien retomar la soledad no resulta una novedad, la importancia acaece en la escritura misma como acontecimiento que problematiza toda una época, todo un pensamiento convulsionado por la crisis europea.

Pensar una vez más: siempre un reto que mantiene la apertura entre lo escrito y lo porvenir. Nuestro filósofo, únicamente bajo la pregunta por el ser, traza sendas importantes

³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 46.

⁴ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 22.

para colocar a la soledad en el camino del pensar y desde ahí generar un inédito. Aquí nuestra apuesta.

CAPÍTULO 1

1.1 *La soledad y su necesaria relación a la pregunta por el ser.*

La pregunta por el “sentido”, es decir, según la dilucidación en *Ser y tiempo*, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la *verdad del ser [Seyn]*, es y permanece *mi* pregunta y es la *única* mía, pues ella rige para lo *único por excelencia*.

Martin Heidegger⁵

En el semestre de invierno de 1929-1930 Heidegger dicta una serie de lecciones llamadas *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Resulta interesante que lleven por subtítulo: *Mundo, finitud, soledad*⁶. El pensador alemán retoma en este curso tres conceptos fundamentales donde la soledad figura, a un inicio, al lado del mundo y la finitud. Desde el subtítulo reluce la impronta heideggeriana que será el hilo conductor del presente trabajo: resulta imposible encontrar “tópicos” regionales en el trayecto filosófico de nuestro autor; cada paso en su reflexión mantendrá una relación con todo su pensamiento a lo largo del tiempo; éste deviene *camino* en tránsito continuo. No resulta superficial recordar que el mismo Heidegger, en la introducción a las obras completas [*Gesamtausgabe*], las llama caminos, no obras [*Wege nicht Werke*]⁷. Arturo Leyte comenta:

Heidegger emerge como extraño al pensamiento contemporáneo precisamente en su esfuerzo por desistir de pensar temáticamente. Temas son el lenguaje, la sociedad, la lógica, la vida, la intersubjetividad, la religión, la biología, el arte, la historia, por señalar sólo algunos, lo que da origen a un montón de filosofías. En este sentido, la «filosofía de Heidegger» se esfuerza desde el principio por indicar que no hay temas posibles de la filosofía, ni siquiera, por ejemplo, el de la existencia o el tiempo. Que, por el contrario, la filosofía sí puede pensar la existencia o el tiempo cuando previamente ha renunciado a

⁵ Heidegger, M., *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011, pág. 27.

⁶ Walter Bröker y Heinrich Wiegard Petzet testimonian que en el tablón de anuncios de la universidad alemana el subtítulo era: “Mundo, finitud, aislamiento”. No obstante, la palabra soledad nunca fue borrada, tachada o sustituida ni en la primera redacción a máquina ni en el escrito original del filósofo. Por ello el nombre permaneció en la *Gesamtausgabe* [Vols. 29-30]: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007, pág. 439.

⁷Cf. Escudero, J.A. *Heidegger y...*, pág. 33.

pensarla como temas y ha desmontado para ello todos los procedimientos que de suyo parecen tender a esa reducción.⁸

Ahora bien, si el pensamiento heideggeriano no enmarca sus derroteros en fragmentos temáticos será importante tener en cuenta que los giros, virajes y retrocesos realizados en el trayecto están siempre relacionados con un faro luminoso que los guía a través de los años: la pregunta por el ser. Esta cuestión fundamental permanece delante de toda reflexión del filósofo desde *Ser y tiempo* hasta sus últimos escritos donde la interrogante por la técnica y el decir poético hacen acto de aparición. Encontrarse frente a cualquier consideración implica una unidad necesaria en el pensamiento, por lo que resulta insostenible elevar una frontera infranqueable que separe tajante e irreconciliablemente a “un primer Heidegger” de un “segundo Heidegger”:

El hilo que da unidad al pensamiento heideggeriano es su problema central: la pregunta por el ser. *Ser y tiempo* según indicación del propio filósofo, era ya un «mojón» en el camino hacia el ser. A esta luz el pensamiento de Heidegger es como una exploración continua que marcha ora hacia atrás ora hacia adelante, pero siempre en la misma dirección, de acuerdo con el principio: «Lo permanente en el pensar es el camino»⁹.

El camino así trazado permanece en los avatares del tiempo; debido a que éste delinea su propio trayecto en vaivén incesante la pregunta por el ser toca otras lindes. Perder de vista la cuestión fundamental implicaría caer en un aspecto sesgado e incluso insostenible dentro del pensar heideggeriano. De la misma manera Otto Pöggeler entiende que el camino trazado por el pensador alemán está guiado únicamente por esa estrella y no por otra¹⁰. Por ello resulta necesario mantener los confines de la soledad en estas sendas y no en otro lugar; podemos pensar la soledad en el flujo del trayecto y no como punto aislado en la obra del filósofo de Meßkirch. Debido a lo anterior afirmamos que las bases de la soledad están asentadas *en la ontología fundamental*, pues ésta mantiene un nexo intrínseco con la facticidad del *Dasein* y el mundo que habita como patria de su propia existencia. Esto no hay que perderlo de vista. Por el momento afirmemos esta sentencia. Antes de avanzar preguntemos, ¿por qué la facticidad del *Dasein* mantiene un vínculo con la ontología

⁸ Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 27.

⁹ Colomer, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 1990, págs. 466-467.

¹⁰ Cf. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 11.

fundamental?, ¿acaso la pregunta por el ser no refiere a la más abstracta generalidad? Por el contrario, la pregunta por el ser siempre es la cuestión más concreta y fundamental, pues esta interrogante le concierne a mi propio ser. En nuestro ser se trata el ser por el que pregunta. De ahí que exista una comprensión del ser que implica, en primera instancia, la comprensión de mi propio ser. Aunemos una pregunta a la anterior, ¿en qué sentido el mundo resulta importante para la ontología fundamental y a mi propia comprensión? La propia comprensión está permanentemente descentrada. Somos seres-en-el-mundo: nuestras posibilidades de existencia no están dadas de antemano sino fuera de nosotros; esto implica la abierta condición a nosotros mismos como interminable realización. En el mundo comprendemos y el comprender está anímicamente templado; comprender siempre es una comprensión de nuestro propio ser gracias a la pregunta ontológica; al realizar esa cuestión quien pregunta se vuelve, por así decirlo, más transparente en su propio ser. Así, esta interrogante recae en la propia facticidad de cada *Dasein*, deviniendo la pregunta fundamental. Por ello Heidegger no duda en argumentar que la primacía del *Dasein* es óntico-ontológica. Ahora bien, cuando mencionamos que la soledad *es* ontológica recae en esta peculiaridad del *Dasein*. Sin embargo permitámonos cuestionar una vez más: ¿cuál es el nexo entre la soledad y la facticidad del *Dasein*? Esta será la primera pregunta concerniente a nuestro tema: la soledad *es un temple anímico* [*Stimmung*] que permite virar la comprensión del *Dasein* y nos mantiene en apertura al llevarnos a un límite que permite asumir nuestra existencia. Ahora bien, ¿qué límite permite asumir la existencia? Uno que resulta ser nuestro horizonte ontológico: la finitud. Desde la soledad estamos de frente a nuestra propia finitud. Pero, ¿qué sentido tiene hablar aquí de finitud?, ¿qué relación existe con la ontología fundamental?, ¿cómo estamos frente a nuestra propia finitud desde la soledad? Desde aquí, en la soledad, el *Dasein* está vuelto hacia la propia finitud pues nadie más puede asumir mi propia existencia; aquí será el punto donde recaiga la propia existencia en mis manos. El *Dasein* desde la soledad está vuelto entonces a su modo más fundamental de ser. Así, respondiendo a la otra cuestión, la finitud recae en mi propia facticidad debido a que la muerte siempre resulta auto referida: la muerte me acontece; en cada caso la muerte es la mía. Soy finito porque muero. ¿Y qué sentido tiene la muerte con el *Dasein* y el mundo que éste habita? La muerte, mi propia finitud, es la posibilidad de hacerme cargo de mí mismo en el mundo. La muerte *es* la posibilidad más propia del

Dasein pues desde ese horizonte me vuelvo a mis posibilidades existenciales en el mundo en que me encuentro. Antes de avanzar hagamos un pequeño paréntesis para retornar a este punto.

Atendiendo lo anterior, la soledad entonces no puede ser entendida como se comprende cotidianamente, pues estamos vislumbrando su fundamentalidad ontológica. Pero ¿cómo ha sido entendida entonces la soledad? La más rotunda cotidianidad la ha entendido como ausencia voluntaria o involuntaria de compañía, al igual que un lugar desértico. Ni uno ni otro entran en la comarca ontológica aquí planteada. Sin embargo, tampoco la tradición filosófica ha comprendido a la soledad desde esta contundencia. Pero, ¿la soledad, de Escoto a Husserl, no ha sido tratada explícita o implícitamente?, ¿no resulta pretencioso encontrar una novedad desde el pensamiento del filósofo alemán? Resulta importante mencionar que la soledad no implica un tema novedoso; no obstante, pensarlo una vez más nos arroja a nuevas consecuencias. No quiere decir que lo pensado por la tradición filosófica esté errado, pero puede radicalizarse desde otro lugar, en este caso, por la ontología fundamental: ahí el reto. De esta manera podemos preguntar: ¿desde dónde ha pensado la tradición filosófica a la soledad? Por un lado, Escoto y Kierkegaard entienden al hombre existencialmente como un ser aislado de otros; por su parte, Eckhart comprende que existe un desasimiento del mundo para recuperarlo en su manera más esencial; en última instancia, la soledad ha sido pensada por Whitehead y Ortega y Gasset como la causa de un aspecto más profundo: filosofar por ejemplo. Lo ya escrito puede radicalizarse desde la mencionada fundamentalidad ontológica partiendo del doble movimiento indisoluble: por un lado, como está arriba brevemente esbozado, mantener al *Dasein* en los límites de su finitud para asumir su propia existencia; por el otro la soledad sitúa al *Dasein* de frente en la apertura esencial del mundo. Pero ¿cómo realiza este doble movimiento? Al permitir un viraje en la comprensión del *Dasein* para habitar el mundo en su fundamentalidad y así mantenerlo vuelto hacia su finitud asumiendo su propia facticidad de cara a una comprensión auténtica. Este será el punto medular de la soledad.

Ahora bien, una vez explicitada la finitud, cabe retomar el punto concerniente a la fundamentalidad del mundo. Pero ¿qué sentido tiene hablar aquí de fundamentalidad del mundo?, ¿acaso la soledad no implica romper con aquél? Como ya se mencionó, para

comprender su existencia el *Dasein* mantiene al mundo como su estructura fundamental. Al estar abierto a sí mismo, el *Dasein* ha de constituirse interminablemente desde este lugar. Así, el mundo permanece como su lugar de significatividad. Por ello resulta imposible un rompimiento tajante. *Lo radical implica un viraje en su encontrarse en el mundo*; este giro lo propicia un temple anímico [*Stimmung*]. La soledad, veremos más abajo, ha de entenderse como temple que permite aproximarse de nuevo a este lugar como espacio en apertura esencial; soledad como viraje, no como ruptura con el mundo. Cabe preguntar el porqué de ese retorno a un espacio en apertura, ¿acaso el mundo no está abierto de antemano como plexo de posibilidades para el *Dasein*? De no ser así, ¿qué posibilita un retorno hacia su apertura?, ¿cómo surge un viraje hacia la fundamentalidad del mundo? Señalemos tres momentos que constituyen el viraje acontecido por la soledad. Para entender el primer movimiento hay que realizar una pequeña viñeta. Mencionemos de paso: el mundo sí es ese lugar de posibilidades para la constitución del *Dasein*, pero al momento de habitarlo con otros la apertura parece quedar suspendida, pues impera la habladuría y la opinión pública que la cotidianidad mantiene en primer plano. Aquí está en juego el momento inicial: el *Dasein* está en un mundo cotidiano donde impera lo ya comprendido desde la opinión sin la posibilidad de apropiarse, en cada caso, auténticamente de su existencia. A pesar de constituir uno de los modos posibles de ser, resulta inauténtico; pues se comprende lo ya dado inmediatamente sin posibilidad de hacerlo propio. Aquí el mundo y la existencia están, en cierto sentido, determinados. En un segundo momento la soledad acontece simultáneamente a un silencio: mientras éste abre espacios para la posibilidad de una escucha que propicie la comprensión, la soledad mantiene templado al *Dasein* para asumir lo acaecido por el silencio pues *toda comprensión está anímicamente templada*; finalmente, estando en soledad, es posible otra manera de habitar el mundo manteniendo abiertos los parajes de su apertura fundamental. ¿Para qué resulta necesaria otra manera de habitar? Para mantener la propia existencia desde la fundamentalidad del mundo y habitarlo auténticamente; dicha propiedad, como hemos escrito, la propicia *un viraje* desde lo comprendido que permanece en la cotidianidad. Del viraje resulta, entonces, la posibilidad de otra manera de habitar, otra manera que anude la autenticidad de mi existencia y al mundo en su fundamentalidad. Ahora bien, para que esta autenticidad sea asumida ha de anudarse la finitud como horizonte de las posibilidades en cada caso. La finitud entonces es

la posibilidad existencial de asumir mi propia existencia, de tomarla en mis propias manos. Ambos movimientos, el viraje hacia la fundamentalidad del mundo y la finitud del *Dasein* están íntimamente entrelazados. Aquí podemos vislumbrar las implicaciones más radicales de la soledad en el pensamiento heideggeriano. De esta manera, preguntar por la soledad y llevarla por estas sendas del pensamiento otorga un nuevo hábito a la reflexión filosófica. Por ello y más resulta sustancial transitar el camino del pensar de Heidegger, en muchas ocasiones a paso lento, donde la soledad representa un tramo. En ciertas ocasiones algunos trechos en una vereda permiten detener al viajero para contemplar el horizonte en que se adentran sus pasos.

1.2 La soledad en Duns Escoto, Meister Eckhart y Edmund Husserl.

Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, a lo que fue mi ley, es pedirme que muera.

Jacques

Derrida¹¹

Nuestra tarea en este punto será pensar de nuevo las reflexiones en torno a la soledad que autores como Duns Escoto, el Maestro Eckhart y Edmund Husserl han abonado a la tradición filosófica; la importancia de este estudio resultará al diferenciarse y radicalizalas partiendo de esta ontología fundamental.

Todo camino surge en distintos campos sean terrestres, marítimos o espaciales. Para Heidegger la filosofía deviene comarca donde su pensar comienza a pergeñar un hondo surco. Arturo Leyte entiende que el trayecto de ese camino inicia con *Ser y tiempo*, tanto por lo ahí escrito como por lo proyectado¹²: éste es un libro peculiar pues nunca fue concluido. En un primer momento, el texto fue planeado para escribirse en dos partes: la primera comprendía tres etapas de las cuales únicamente se escribieron dos; la segunda parte nunca fue escrita. La inconclusión del escrito no significa el fracaso del proyecto sino el trazo de un camino en su propio devenir trayecto: “Pero es que *Ser y tiempo* ya puede ser leído más como un trayecto que como una pieza conclusa, concebida y expuesta de una sola vez.”¹³ Este trayecto no brota de tierras infértiles sino mantiene una constante y nutrida reflexión antes y aún después de su publicación en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, revista orgánica del movimiento fenomenológico. En sus primeros intentos de cristalización *Ser y tiempo* avanza entre caminos aristotélicos, los campos del cristianismo, algunos aportes de la mística y escolástica hasta llegar a la fenomenología en boga. Patricio Peñalver hace notar que estos estudios e intereses son considerados los primeros pasos que culminarán en el texto de 1927¹⁴. Tales acercamientos marcan el rumbo de incubación del proyecto. Ahora bien, los gérmenes del camino

¹¹Derrida, J., *Aprender por fin a vivir*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pág. 28.

¹²Cf. Leyte, A., *Heidegger...*, pág.14.

¹³*Ibid.*

¹⁴ Cf. Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 24-25.

heideggeriano tendrán una determinación importante para el desarrollo en su posterior reflexión sobre la pregunta por el ser y la relación de ésta con el *Dasein*¹⁵ en su ávido transitar por el camino del pensar. El *Dasein* es una figura clave en el pensamiento heideggeriano ya que tiene la primacía ontológica; en otras palabras, él es el único que puede hacer la pregunta expresa por el ser, ya que “[...] a este ente *le va* en su ser este mismo ser”¹⁶. Aquí el estrecho vínculo entre ambos. La pregunta que el *Dasein* realiza no es teórica, epistémica ni permanece encapsulada en las paredes del saber conceptual. La pregunta incumbe al *Dasein* en su constante existencia como posibilidad en el mundo. Tres vías fundamentales entrecruzan esta cuestión: el habla, la comprensión y la disposición afectiva. Estos modos de ser están íntimamente ligados pues toda comprensión está templada anímicamente y resulta siempre articulada. Dichos modos revelan la apertura inherente del *Dasein* en el mundo que habita. Estar abierto implica su constante e interminable realización en el mundo, esto quiere decir: fuera de sí mismo. Aquí, en su realización, entra en juego la comprensión, pues al momento de comprender recae sobre mí como propia comprensión existencial. Sin embargo, como ya fue señalado, esta comprensión está anímicamente templada. Por ello el temple anímico resulta particularmente interesante en este estudio. De esto Ángel Xolocotzi señala:

Lo radical de la propuesta heideggeriana se halla de entrada en el descubrimiento del carácter ontológico del propio ser humano que Heidegger nombra *Dasein*. Con este término nuestro autor busca expresar el hecho de que «es propio de este ente el que *con y por* su ser este se encuentre abierto para él mismo» [...]. Por un lado, lo que le va al *Dasein* es abierto *por* su ser y, por otro, el modo en que le va es precisamente *con* su ser. Aquello que le va al *Dasein por* su ser es abierto en la *comprensión* de ser, y el «*con* su ser» es el modo como la comprensión de ser está arrojada y es abierta mediante la *disposición afectiva*¹⁷.

¹⁵ Utilizaremos la palabra alemana sin traducir como observa el traductor chileno de *Ser y tiempo* Jorge Eduardo Rivera: “*Dasein* significa literalmente “*ser el ahí*”, y por consiguiente ser refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás humanos. Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy día, la mayoría de los traductores”. Heidegger, M., *Ser...*, pág. 454.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 35.

¹⁷ Xolocotzi, Á., «*Debo vivir en Eros*» Heidegger y su experiencia del amor en *Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012, pág. 35.

Esta disposición afectiva para Heidegger tiene un nombre de pila: *Stimmung*. La disposición afectiva está vinculada al existente pues abre caminos en su propia comprensión existencial. Así, existe un vínculo entre los modos de ser y la existencia en sentido originario. Tras haber mencionado esta implicación entre los modos de ser y la existencia no dejemos de señalar lo siguiente: toda existencia tiene una propiedad única, irrepetible e intransferible denominada por Heidegger *Jemeinigkeit* o *el ser cada vez mío*, esto quiere decir que en cada caso mi existencia es asumida por mí mismo como posibilidad de ser. Una vez más, Xolocotzi menciona:

Que Heidegger vio la facticidad como el sentido del ser de la vida lo atestigua claramente la lección del semestre estival de 1923: “*Facticidad* es el nombre para el carácter de ser de ‘nuestro’ ‘propio’ *Dasein*”. Con base en esta última cita podemos vincular el carácter del ser cada vez mío perteneciente a la existencia. El yo caracterizado mediante la facticidad no es ningún polo yoico teórico-reflexivo de las vivencias, sino es el yo histórico en tanto que ser cada vez mío. Los atributos “nuestro” y “propio” de la cita remiten al hecho de que el ser de la vida, del *Dasein*, es cada vez mío en sentido originario¹⁸.

Tanto la *Jemeinigkeit* y las *Stimmungen* serán determinantes en las improntas heideggerianas, por lo tanto, también para este estudio. ¿Por qué esta importancia? Como veremos más adelante, la soledad permite un viraje a la comprensión del *Dasein* y deviene el templefundamental ante la apertura fundamental del mundo en su fundamentalidad. Así, el *Dasein* asume otra manera de habitar el mundo donde está vuelto tanto hacia su finitud como a la fundamentalidad del mundo; la soledad nos sitúa en la propia facticidad. Pero no adelantemos vísperas. Primero adentrémonos en las herencias que permiten a Heidegger formular su trayecto para, posteriormente, abarcar estas instancias y pensarlas en su relación con la soledad. En lo siguiente realizaremos dos movimientos: por un lado, nos introduciremos en una parte de la tradición filosófica que permite forjar a Heidegger su camino para, en un segundo momento, vislumbrar lo propuesto por estos autores con referencia a la soledad y diferenciarlo de la propuesta heideggeriana. Pues, a pesar de ser un tema antaño tratado, no está llevada hasta las consecuencias que el autor de *Ser y tiempo* trazó en su pensar.

¹⁸ Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, pág. 144.

Demos paso, pues, a aquellas huellas que permiten florecer el trayecto de Martin Heidegger. 1907 será determinante para la andanza de nuestro filósofo. En el verano de este año nuestro autor descubre la disertación de Franz Brentano titulada: *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*. El pensador de Meßkirch detiene sus pasos en la reflexión que Brentano sostiene sobre la sentencia del estagirita “*El ser se dice de muchas maneras*”; si bien Brentano llevó a Husserl por las peripecias de la fenomenología a Heidegger lo introducirá en el interés por la pregunta por el ser¹⁹. Cuando en 1909 el filósofo es invitado a dejar la orden jesuita a causa de sus dolencias cardiacas, el seminario diocesano de Friburgo le abre sus puertas, ahí encuentra a Carl Braig, profesor determinante en la vida del filósofo alemán. El joven Heidegger lee en su último año de bachillerato ávidamente la obra del maestro: *Del ser. Esbozo de una ontología*. En el escrito se topa con un lema de Buenaventura que lleva implícita la problemática de la diferencia ontológica²⁰. La cita en extenso permite vislumbrar el tesoro descubierto por nuestro autor:

Así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que "lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza" [Met. II, 1]; acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada.²¹

Si por un lado Brentano y Buenaventura fueron importantes para poder desarrollar la pregunta por el ser, las improntas de Duns Escoto, Schleiermacher, Kierkegaard, Pablo, Lutero, Agustín, Eckhart y Aristóteles llevarán al joven Heidegger a interesarse por la facticidad de la vida, siempre entendida desde su dimensión histórica. El trabajo de habilitación universitaria de 1915 introduce a Heidegger en la escolástica y la mística medieval. Una y otra abren las brechas que acercan a nuestro filósofo a las sendas de la

¹⁹ Cf. Pöggeler, O., *El camino del...*, pág. 21.

²⁰ Cf. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, pág. 153.

²¹ Colomer, E., *El pensamiento...*, pág. 476.

vida fáctica y simultáneamente lo alejan de las disciplinas neokantianas²². El trabajo de habilitación se intitula: *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Escoto*. Cabe preguntar, ¿cuál es el interés de Heidegger para con Escoto? Uno de los puntos de interés para nuestro filósofo es pensar el lenguaje. Es bien sabido que los lógicos medievales, como lo señala Colomer, distinguían y al mismo tiempo relacionaban tres términos en el lenguaje: el modo de ser [*modus essendi*], el modo de entender [*modus intelligendi*] y el modo de significar [*modus significandi*]. Un objeto tiene una manera de ser [*modus essendi*] y el lenguaje significa a este objeto [*modus significandi*] en la medida en que es entendido [*modus intelligendi*]; el modo que significa y el modo que entiende hunden sus raíces en el modo de ser del objeto. Heidegger hará una pregunta expresa: ¿cómo es, en general, posible que el sentido valga respecto de los objetos? La respuesta apela a la metafísica: el nexo global para ver la lógica en su verdadera luz necesita devenir translógico. Por ello el mismo Heidegger menciona lo imprescindible de la metafísica en la filosofía: la primera es la óptica de la segunda²³. Si bien los vericuetos del lenguaje son una preocupación del filósofo, éste no representa el único centro que lo atrae. Además de estas implicaciones Duns Escoto muestra las improntas de la individualidad: todo hombre se caracteriza como *ultima solitudo*. Cada existencia humana está incomunicada para con los otros. Pero esta soledad no representa una desvinculación con ellos; al momento de estar en un profundo encuentro con uno mismo desde su interior, el humano experimenta el misterio de cada hombre. Así la soledad significa ser solidario con otros; soledad no es permanecer encerrado en sí mismo sino encontrarse en su intimidad para sostener una alteridad. Pero Heidegger, más que centrarse en la *ultima solitudo*, encuentra un punto clave en el concepto de *haecceitas*. Duns Escoto sostiene una distinción de dos realidades distintas en la existencia de cada individuo: por un lado lo universal; por el otro, lo particular. No es que las cosas estén separadas por dos realidades irreconciliables, antes bien representan aspectos distintos de las cosas mismas. Cada cosa *es* en sus distintas relaciones: tanto con lo particular como con lo universal. Si bien una cosa mantiene una naturaleza común con otras, también mantiene propiedades individuales. Esta individualidad es su *haecceitas*. En otras palabras, “[...] la *haecceitas* no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero

²² Cf. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, pág. 158.

²³ Cf. Colomer, E., *El pensamiento...*, págs. 480-481.

sella el ser como *ese ser*²⁴. La *haecceitas* representa, para Heidegger, una forma de individualidad fáctica aplicada a todo lo existente que se escabulle de los universales y encuentra relación en cada individuo. Resulta interesante que en 1916 nuestro autor anexe un capítulo final a su estudio haciendo referencia a dicha *haecceitas*. En ese capítulo la tonalidad escala y se mantiene en las cimas: aquí aparece la acentuación de la vida en su historicidad. En las pocas páginas finales hablará, en veintitrés ocasiones, de “vida”, “espíritu vivo”, “acción viva”, etcétera²⁵. Lecturas de autores como el ya citado Schleiermacher, Dilthey y Deißmann llevan al filósofo alemán a tomar conciencia que el concepto “vida” ha quedado desfigurado tanto por el dogma religioso como por la filosofía antigua²⁶. De esta manera, el acercamiento que el propio Heidegger tiene con la vida fáctica no puede dejarlo incólume: por el contrario, lo lleva a romper con el catolicismo, pasar al protestantismo y lo introduce en el cristianismo primitivo. El estudio de Duns Escoto representa, en este sentido, un paso que adentra a nuestro filósofo en su posterior trayecto. Por ello, no resulta extraño que para Heidegger su escrito de habilitación universitaria esté encuadrado “[...] como «primeros intentos inermes» de avanzar por el camino de la cuestión del ser y el lenguaje”²⁷.

Simultánea a la inclinación por Escoto aparece la mística del Maestro Eckhart²⁸. El interés por la vida fáctica perdura aún con el místico dominico. Sin embargo, un elemento más llamará la atención de Heidegger: el “desasimiento” o “renunciación” [*Abgeschiedenheit*]; ésta será el punto de partida primordial para llegar al núcleo de la mística eckhartiana: la *unio mystica*. Este vínculo concibe tres momentos: el primero parte del principio que las criaturas fueron creadas por Dios; cuando ellas regresan al ser supremo constituye el segundo momento; el tercero y último es el punto donde existe un encuentro con Dios que culmina en la anhelada unión. El Maestro Eckhart entenderá esta unión a tal punto que la voluntad del individuo se nulifica para adentrarse a lo que Dios mismo quiere para sí. El desasimiento posibilita, así, la unión con Dios ya que representa una renuncia al mundo, a las criaturas y a la voluntad. No obstante la renuncia del mundo

²⁴ *Ibid.*, pág. 481.

²⁵ Cf. Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007, págs. 93.

²⁶ Cf. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, págs. 156-158.

²⁷ Peñalver, P., *Del espíritu...*, pág. 26.

²⁸ Cf. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, pág. 163 y Pöggeler, O., *El camino del...*, pág. 23.

de las criaturas, la recompensa será grande ya que desasirse de las cosas terrenales implica una recuperación trascendental: “Quien quiere recibir todas las cosas, debe también deshacerse de todas las cosas”²⁹. En este sentido el desasimiento necesitará de amor y fervor para que el individuo llegue a tener *un fundamento de ánimo frente a las cosas*. La mística eckhartiana entiende al desasimiento como punto de partida para llegar a la trascendencia y unión con Dios pero será necesario que el individuo esté implicado en ello. Si la *Abgeschiedenheit* es un *fundamento de ánimo* se debe a que el Maestro Eckhart entiende que ésta no significa una separación momentáneamente del mundo para poder tener un acercamiento con el ser supremo; antes bien, implica *una moción interior y única* que fundamente esa unión divina:

De veras, para esto se necesita fervor y amor y [hace falta] que se cifre la atención exactamente en el interior del hombre y [que se tenga] un conocimiento recto, verdadero, juicioso [y] real de lo que es el fundamento del ánimo frente a las cosas y a la gente. Esta [actitud] no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender [a tener] un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen [la de Dios] en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial³⁰.

Así, no resulta sorprendente entender que para Eckhart la *unio mystica* representa un *consuelo divino* que haga temple ante el desasimiento de lo más mundano³¹. Esta unión mística no es relativa a un instante sino ha de permanecer en la duración del tiempo. Ahora bien, ¿qué representa para Martin Heidegger una unión mística con el ser absoluto? La cuestión mística resultará interesante para el pensamiento de nuestro autor ya que, como bien señala Adrián Escudero, el eco y equivalencia en términos metafísicos permanecerá constante en la filosofía heideggeriana: que el intelecto humano mantiene una armonía con el ser³². Asimismo, Luis Tamayo pone en juego lo siguiente: todavía en 1959, al momento

²⁹ Eckhart, M., *Tratados y Sermones*, Cien del mundo, México, 1998, pág. 70.

³⁰ *Ibid.*, pág. 37.

³¹ El Maestro Eckhart menciona en su libro *El consuelo divino*: “Si quieres encontrar consuelo y alegría completos, procura vaciarte de todas las criaturas, de todo consuelo de las criaturas, pues, en verdad, no encontrarás jamás un auténtico consuelo mientras lo busques en las criaturas. Nadie más que Dios puede consolarte y sólo El y con El encontrarás la plena felicidad.” Eckhart, M., *El consuelo divino*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, pág. 34.

³² Cf. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, págs. 163-164.

de llevar su reflexión sobre la *Gelassenheit*, las referencias a Eckhart siguen teniendo resonancia en el pensar de Heidegger³³.

Si bien es cierto que lo hasta ahora resaltado en la individualidad, la vida fáctica e historicidad han acentuado una distancia respecto al neokantismo y a Edmund Husserl, este último no deja de representar una influencia importante en el pensamiento de nuestro filósofo. Después de la primera guerra mundial Heidegger ejerce como asistente del fundador de la fenomenología; esto implica un fortalecimiento en la relación entre ambos filósofos. El momento histórico que se vive es particular puesto que el psicologismo se ha vuelto protagonista y ha tomado fuerza. No obstante, mientras esta corriente anuncia que la verdad erige sus castillos bajo la mira sesgada de los procesos psicológicos, la fenomenología irrumpe para mantener una visión muy distinta de aquél. Esta distancia respecto al psicologismo Heidegger la asume con creces. Siguiendo a Otto Pöggeler, el filósofo alemán encuentra en la fenomenología un camino para su pensar³⁴. Husserl definirá sendas que nuestro autor retoma en su propio camino, aunque de manera distinta a como el fenomenólogo lo había entendido. Por lo pronto señalaremos un par senderos retomados por Heidegger en su pensar.

Grosso modo, Husserl entiende la necesidad de inscribir la fenomenología como ciencia rigurosa y su relación a la universalidad de la verdad. La fenomenología, expresa Husserl, no es una ciencia más entre otras sino representa la más importante de todas las ciencias; en otras palabras, implica el fundamento de las ciencias particulares: “La fenomenología, pues, es teoría de la teoría, es decir, no es una simple disciplina filosófica o una teoría del conocimiento más. La fenomenología en cuanto fundamento de las ciencias particulares es la ciencia más estricta y elevada”³⁵. Dicho lo anterior, la fenomenología no relega al mundo bajo las consignas relativistas que proclama el psicologismo; antes bien, distingue un acto psíquico de pensar [*noesis*] al igual que el contenido objetivo del pensamiento [*noema*]. El análisis que el fenomenólogo realiza en las *Investigaciones lógicas* marcará un nuevo orden del conocer, ya que para Husserl no existe, por una parte, un interés individualista

³³ Cf. Tamayo, L., *El accidentado camino a la serenidad en Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012, págs. 175-176.

³⁴ Cf. Pöggeler, O., *El camino del...*, págs. 29-30.

³⁵ Escudero, J. A., *Heidegger y...*, pág. 369.

enmarañado por las relaciones psicológicas que determinan al objeto aunque tampoco se muestra atraído por un objetivismo difundido por su época; primeramente, para el filósofo existe una relación *noema-noesis*. Por ello, como se dirá de la intencionalidad, toda conciencia es conciencia de algo. Colomer bien señala este interés de Husserl:

Las dos partes de las *Investigaciones lógicas* constituyen un auténtico análisis fenomenológico en su forma clásica noético-noemática. La primera describe el *noema*, el objeto conocido por el fenomenólogo en su realidad ideal. La segunda describe la *noesis*, el acto de la conciencia cognoscente. El análisis pone de relieve el carácter intencional de la conciencia. La conciencia es conciencia de algo, tiende siempre un objeto. De ahí que la correlación *noema-noesis*, objeto conocido-conciencia cognoscente, ocupe desde ahora el centro de la obra husserliana. Todo el problema está en determinar si el objeto, la esencia, tiene validez *en sí* o solamente *para una conciencia*. Contra lo que podría hacer suponer el aparente objetivismo de su primera época, Husserl se decidirá por la segunda alternativa.³⁶

El filósofo entenderá que no puede existir una construcción arbitraria del objeto sino dará cuenta de su esencia: “Todo objeto individual posee una *esencia*, un εἶδος [*Wesen*]”³⁷. No obstante lo anterior, el interés de Husserl no será por los entes en sí sino cómo se nos presentan. Según Colomer, Husserl llevará su fenomenología hacia las lindes trascendentales en detrimento de la metafísica. Cabe aclarar que para el fenomenólogo el término trascendental no conlleva un ascenso a la esfera supra celeste sino entraña un origen del saber fenomenológico. Subjetividad y conciencia serán temas de importancia para el filósofo, sobre todo por el punto de partida que Descartes le posibilita. Si conciencia y subjetividad constituyen el fundamento en las ciencias, uno y otro han de ser entendidos como *trascendentales*³⁸. Para encontrarse con los fenómenos puros y que la conciencia llegue a una esfera trascendental, las cosas no pueden encontrarse en una obviedad o naturalidad. Aquí la pregunta no se hace esperar, ¿una meditación solitaria que aleje al hombre de las cosas naturales hace la diferencia? La respuesta de Husserl será negativa. Lo que se necesita es una radicalidad de otro orden. Una separación del mundo resulta insuficiente; antes bien se necesita *de una actitud* que irrumpa en la naturalidad de las cosas:

³⁶ Colomer, E., *El pensamiento...*, pág. 379.

³⁷ *Ibid.*, pág. 377.

³⁸ Cf. *Ibid.*, págs. 380.

En la actitud natural de la mundanidad encuentro yo, diferenciados y en la forma del frente a frente a mí y a los otros. Si abstraigo, en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo «solo». Pero tal abstracción no es radical, tal estar solo aún no cambia nada en el sentido natural del mundo que es su ser «objeto de experiencia posible para todos» [el cual se adhiere también al yo entendido en sentido natural, y no se pierde ni aunque una peste universal me hubiera dejado a mí solo]. En cambio, en la actitud trascendental y, a la vez, en la abstracción constituida que se acaba de señalar, mi ego –el del meditador– en la esfera trascendental suya propia no es el habitual yo-hombre [reducido a un mero fenómeno-correlato] dentro del fenómeno total del mundo. Se trata, más bien, de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual el *ego* trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo³⁹.

La posibilidad de alcanzar la anhelada esfera trascendental ha de ser alcanzada por una ἐποχή. El término griego refiere a una abstención de toda tesis del mundo que permite una reducción fenomenológica. Dicha reducción posibilita un cambio de posición: de una concepción del mundo en su naturalidad ingenua a su esencialidad; dicho con otras palabras: la reducción representa una radicalidad, un cambio de la actitud precientífica a la científica. Si el abandono del mundo no es suficiente, la reducción fenomenológica representa la radicalidad necesaria para tomar distancia del mundo dado para adentrarse en su esencialidad. La pérdida del mundo natural conlleva una recuperación en un sentido fenoménico puro. Ahora bien, la reducción fenomenológica, para llegar a esta esencialidad, habrá de implicar tanto al mundo como al mismo yo. Esta reducción suspende lo absolutamente dado como mundo. Al colocar entre paréntesis lo dado del mundo y del yo es necesaria una doble tarea para recuperarlo en su esencialidad: sostener una relación entre la vivencia y lo vivido de ésta; en otras palabras, la implicación existente entre *noesis* y *noema*.

La reducción en sus tres momentos [gnoseológica, eidética y trascendental] no muestra un simple dejamiento del mundo sino una recuperación. Ahora, esta recuperación del mundo en su esencialidad entraña un abismo insuperable entre la vivencia entendida fenomenológicamente y el mundo en su naturalidad; aunque del mismo modo se eleva un muro entre mi propia vivencia y la vivencia del otro. Husserl en la quinta de sus

³⁹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, págs. 153-154.

Meditaciones cartesianas, dará cuenta que la actitud asumida fenomenológicamente es monádica. Mis experiencias son únicas; el otro, a pesar de que existe también en el mundo, no puede compartir mi propia vivencia del mundo ni yo las suyas. Aquí existe una esfera de propiedad. La esencialidad del mundo no deja de ser vivida por mí y no implica un cambio que socave las estructuras objetivas en su totalidad. No hay que olvidar que después de la suspensión lo que queda es una conciencia intencional y que “El mundo de las cosas no es sino el correlato intencional de la conciencia. Todo su ser consiste en ser-constituido⁴⁰”. El mundo que interesa a Husserl no es el del físico, pero sí representa una esencialidad que no cae en los excesos del ya mencionado psicologismo. Eusebi Colomer menciona al respecto:

El sentido auténtico de la reducción fenomenológica no consiste entonces en retirarse del mundo hacia la unidad de la conciencia como a su fundamento, sino en desconectarnos de ese interés por el mundo que nos define, para comprender mejor nuestro compromiso efectivo con él⁴¹.

Hasta aquí brevemente figura la reducción fenomenológica en Husserl⁴². Después de este recorrido podemos situar algunas improntas filosóficas que han signado el pensamiento de Heidegger, esto sin dejar de señalar lo pensado por ellos referente a la soledad para marcar un matiz con la presente propuesta. Lo necesario en este punto es dar un paso atrás de lo ya pensado acerca de la soledad para radicalizarlo desde las sendas de la pregunta por el ser. Ahora bien, resumamos para puntualizar. Escoto, quien entiende la *haecceitas* como la propia individualidad, sostiene que el concepto de hombre, como existencia, es de naturaleza incomunicable: el hombre es una *ultima solitudo*. Cada hombre en su

⁴⁰ Colomer, E., *El pensamiento...*, pág. 388.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 390.

⁴² Por citar algunos autores que remarcan las herencias de Husserl en Heidegger: Levinas: “[...] la filosofía de Heidegger, a pesar del abismo que la separa de Husserl, a pesar de sus formulaciones, a pesar de su sentimiento de la realidad y de la novedad de su método, sigue siendo deudora de la fenomenología husserliana”. Cf. Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, España, 2009, pág. 91; asimismo, Ángel Xolocotzi: “Infortunadamente todavía hay publicaciones que muestran una limitada comprensión de lo determinante en esta relación [entre Husserl y Heidegger]. Cf. Xolocotzi, Á., *Fenomenología...*, pág. 61. También véase en el libro antes citado de Adrián Escudero cuando afirma: “Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método, en el «ejercicio del ver fenomenológico», sino que también se dejan sentir con fuerza en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía”. Escudero, J. A., *Heidegger y...*, pág. 364.

individualidad entraña una incomunicabilidad con otros⁴³. Eckhart, en *Tratados y sermones*⁴⁴, entiende que debe existir un desasimiento del mundo y de las cosas para obtener después un retorno; tal desasimiento es considerado como un *fundamento de ánimo* pues debe provenir desde el interior de quien realiza la acción y no por un agente externo. Husserl también entiende que una actitud que irrumpa en la vivencia natural del mundo es fundamental pues no basta con permanecer solitario; por otro lado da cuenta que la conciencia está constituida como esfera monádica: hombre en soledad donde sus vivencias están absoluta e irreconciliablemente lejanas a las del otro, esta es la esfera de propiedad. De la misma manera, el fenomenólogo señala no un simple rompimiento con el mundo sino su recuperación en su esencialidad a partir de la ya mencionada actitud que permite este cambio⁴⁵.

Ahora bien, aquí yace un punto importante. Hay que señalar que la soledad entendida ontológicamente no está circunscrita a lo ya tratado, hace falta radicalizarlo. La soledad entendida ontológicamente va más allá... o más acá de lo ya escrito. Existe un punto de inflexión que no es tratado por los autores citados: la pregunta por el ser que recae en la facticidad del *Dasein* por medio de la finitud al asumir la existencia en su autenticidad en la aperturidad del mundo. Podemos preguntar hasta aquí, ¿cuál es el rumbo que lleva la soledad a partir de la finitud?, ¿y la apertura del mundo?, ¿a dónde nos adentramos partiendo de la ontología fundamental? Lo hasta aquí tratado permite pensar una vez más lo ya pensado. Antes que nada resulta necesario trazar un par de puntos que nos llevan a puntualizar las improntas aquí esbozadas.

En cada caso mi existencia está en mis manos. Mi existencia, en modo originario, es una existencia gestada como posibilidad en el mundo que me encuentro. Como existente me pertenece un ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]; ésta resulta mi condición de posibilidad. Con

⁴³ Kierkegaard, por mencionar otro ejemplo, ubica al existente siempre como ser solitario por dos razones: la primera como resultado de la imposibilidad comunicacional de la presencia del mal y de la propia pasión; por otra parte, el existente siempre está totalmente solo ante sus decisiones; por ejemplo Abraham, al llevar al monte Moriah a Isaac, encuentra en su decisión un silencio, pues resulta imposible la transmisión del mandato que Dios le pide. Trataremos más de cerca estas implicaciones. Véase apartado 2.3.

⁴⁴ Cf. Eckhart, M., *Tratados y...* pág. 70.

⁴⁵ Señalemos de paso las implicaciones que otros filósofos, como Ortega y Gasset y Whitehead, han pensado en torno a la soledad. Para ellos, la soledad es causante de un aspecto más profundo. Para Ortega, por un lado, la vida es en soledad; lo que cabe hacer con ésta es filosofar. Por su parte Whitehead entiende que aquello que el individuo en soledad puede realizar es la religión, pues ésta mantiene cada individualidad dentro del seno de la comunidad como función comunicadora por encima de los individuos solitarios.

esto podemos decir que somos seres solitarios. Pero aquí aún no está jugada la soledad en sus máximas consecuencias. Entonces, ¿dónde estriba la radicalización del pensamiento heideggeriano con respecto a la soledad? En el *retorno anímicamente templado alas posibilidades de existencia de cada Dasein en el mundo que habita desde su más radical posibilidad de ser, es decir en la finitud. Este retorno conlleva necesariamente otra manera de habitar al mundo desde los parajes de la autenticidad. ¿Dónde y por qué habría un retorno?, ¿en qué sentido están extraviadas las posibilidades para que esté presente este retorno?* En el momento en que somos posibilidad peligra nuestra propia existencia, pues puede vagar en la impropiedad que resulta de una comprensión cerrada que parte de la opinión pública y de lo impersonal. En este punto la soledad, cuando acaece, está acompañada por un silencio que abre de nuevo al mundo; una vez abierto ese espacio fundamental, la soledad dispone anímicamente al *Dasein*, partiendo de un viraje, para asumir esa apertura en su fundamentalidad desde su propia finitud como horizonte de sus posibilidades ontológicas. Para entender este acaecimiento de la soledad resulta necesario desdoblar poco a poco sus implicaciones.

Lo siguiente será situar una serie de puntos que permitirán entender la contundencia de la soledad y el retorno antes señalado. En primer lugar, resulta necesario entender el desplazamiento de la pregunta por el ser hacia el sentido del ser y en, su trayecto, arribar hasta su instancia de donación: el *Dasein*. Esto nos permitirá entender su apertura inherente. De este punto resulta crucial avanzar hacia la comprensión del *Dasein* en el mundo que habita, pues ahí está jugada la propia comprensión de su existencia. En un segundo momento señalaremos la unión indisoluble entre la comprensión, el temple anímico y el habla pues son los modos de ser del *Dasein* íntimamente entrelazados. En tercer lugar plasmaremos con mayor detalle que la comprensión del *Dasein* siempre es en cada caso la mía; no obstante existe un peligro, pues el *Dasein* vive en un mundo con otros y ahí, estando con ellos, mi propia existencia peligra: podemos vivir en la cotidianidad y lo ya comprendido sin asumir una posición propia. De igual modo, plantearemos el lugar de los estados de ánimo fundamentales como la posibilidad de un *retorno* a la propia comprensión y a la fundamentalidad del mundo: en este punto mencionaremos de paso algunos de estos estados de ánimo fundamentales; ya aquí situaremos los aportes de la soledad como disposición anímica hacia la propia comprensión al llevar al límite de la

finitud al *Dasein* y devolver su facticidad en la fundamentalidad del mundo que habita. Podemos preguntar, ¿cómo permite la soledad esta disposición? Expongamos lo siguiente: la soledad, como la hemos venido trabajando, no puede provenir de un ente determinado que nos lleve lejos del mundo, tampoco de una decisión subjetiva. La soledad *es* un temple fundamental. Como veremos adelante, estamos siempre templados por un estado de ánimo; no los provocamos, antes bien, somos vulnerados por ellos. La importancia de ser un temple fundamental radica en la posibilidad de permitir un viraje en la comprensión del *Dasein* hacia una autenticidad. *Desde ahí quedamos, en medida de lo posible, en cercanía a la apertura del ser.* En este punto comenzamos a perfilar el nexo que anuda a la soledad y la ontología fundamental. Aquí el interés de este estudio.

1.3. *Estados de ánimo (Stimmungen) y el cada vez propio (Jemeinigkeit): una relación con la pregunta por el ser.*

Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point.

Blaise Pascal⁴⁶.

Aquí resulta importante comenzar a matizar las aseveraciones arriba realizadas. Nuestro primer punto referirá al desplazamiento de la pregunta por el ser hacia su sentido para localizar su instancia de donación. En este lugar veremos la apertura fundamental del *Dasein* en el mundo que habita. De esta manera, vislumbraremos la importancia de la comprensión de la propia existencia al estar anímicamente templada. Continuaremos con la importancia de la apertura que genera un estado de ánimo para finalizar cuestionando si la soledad también permite templar nuestra comprensión.

Cuando las cosas están demasiado cerca paradójicamente la claridad se difumina: salen de foco. Para nuestro autor la pregunta fundamental, a pesar de su cercanía, siempre estuvo en la distancia. La interrogante fundamental calló; la creencia de que no había algo más que decir acerca de ésta se instauró en la escritura occidental. El ojo avizor de Heidegger advierte las crestas crecientes de ese fuego acercándose a través del olvido; para él ese olvido significa la metafísica clásica pues “la metafísica es el olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser”⁴⁷. El olvido de la pregunta surge cuando ser y ente son confundidos, yuxtapuestos en la misma oración. Cada palabra conferida al ser resulta atribuida al ente en la tradición filosófica. Volver a interrogar lo antes cuestionado: ahí el reto. Aquí la fenomenología posibilita un nuevo acercamiento a la cuestión fundamental. Pero así como el océano divide sin reconciliación las costas de dos continentes, los puntos de interés de Husserl y Heidegger hacia la fenomenología toman distintas vertientes: para el primero la importancia de dirigirla hacia una actitud científica para el descubrimiento reflexivo de la vida trascendental de la consciencia resulta fundamental; para el pensador de Meßkirch aquella es imprescindible para adentrarse en el vasto mar ontológico pues entiende que la fenomenología lo acercará a la pregunta por el

⁴⁶ Pascal, B., *Penseés*, en [*Œuvres complètes*], Seuil, Paris, 1963, pág. 277.

⁴⁷ Heidegger, M., *Protocolo de un seminario sobre la conferencia Tiempo y ser en Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, pág. 61.

ser: “Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*”⁴⁸. ¡A las cosas mismas! menta el grito de guerra fenomenológico. Para el pensador alemán la cosa misma es el ser; su interés nunca arribó en bahías científicas pero entendía que la fenomenología, como *concepto desformalizado*⁴⁹, posibilitaría preguntar por lo ya sepultado bajo siglos de teoría e innumerables opiniones conferidas a aquél:

La fenomenología de Husserl, confinada a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia trascendental, se reorienta en Heidegger hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en una ontología fenomenológica. Para Heidegger, «la cosa» que la fenomenología debe permitir ver es el ser⁵⁰.

Bajo estas gafas la cuestión fundamental sostiene nuevas posibilidades: en la tradición, al preguntar ¿qué es el ser? Una definición impaciente alza la voz. Aquí el equívoco que lleva al alemán a exhortar hacia una repetición. Pues definir frena el movimiento y la cuestión termina tras bambalinas. Lo que permite al pensamiento fluir es la cuestión misma y no su respuesta. Por ello reelaborar significa volver a preguntar. El ser, por contradictorio que parezca, *no es*; eso más bien caracteriza al ente: éste es el único que *es*. Pilar Gilardi menciona: “*Ser no es ente, sino aquello que posibilita la comparecencia de lo ente sin comparecer a su vez; este no comparecer ha sido hasta ahora calificado como desistimiento o retracción*”⁵¹. El ser retrae sus fronteras hacia sí; en otras palabras: en la medida en que aparece vuelve a ocultarse; muestra sin terminar de clarear. Vemos una herencia importante de la fenomenología pues, así entendido, el fenómeno puede aparentar, manifestarse, parecer, pero nunca en su totalidad. El séptimo párrafo de *Ser y tiempo* está dedicado a una exégesis del término fenomenología debido al interés del pensador por este mostrarse sin finalizar de comparecer. Mientras Kant en su *Crítica de la razón pura* entiende que el fenómeno aparece mientras detrás existe lo Real inexpresable⁵² para Heidegger el

⁴⁸ Heidegger M., *Ser...*, pág. 50.

⁴⁹ Cf. Xolocotzi, Á., *Fenomenología...*, pág. 63.

⁵⁰ Escudero, J.A., *Heidegger y...*, pág. 431.

⁵¹ Gilardi González, P., *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo [1927-1930]*, Bonilla Artiga Editores, México, 2013, pág. 37.

⁵² “Si [...] entendemos por número el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Éste sería el número en sentido *positivo* [...] El concepto de *número*, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada [sólo mediante un entendimiento puro] como cosa en sí misma y no como objeto de los

fenómeno es lo mismo que se presenta: “*Fenómeno* –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo”⁵³. Mostrarse implica una claridad que se hace visible a sí mismo⁵⁴, pero el fenómeno nunca se muestra por completo; comparecer nunca está contrapuesto con el ocultarse; antes bien danzan interminablemente en una pista de baile. Heidegger escribe:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración explícita? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.

Ahora bien, aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra “*disimulado*”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente.⁵⁵

Nuestro autor entenderá que el fenómeno no comparece del todo. La comparecencia clarea, pero algo permanece oculto; no termina de mostrar: así comienza a pensarse una vez más el ser. Consecuencia de esto es requerido el desplazamiento de la pregunta por el ser hacia el *sentido del ser* como deuda necesaria del legado fenomenológico: “El desplazamiento del ser al sentido ha puesto en evidencia una distinta concepción de ser, según la cual se hace más pertinente no hablar ya de ser, sino de fenómeno”⁵⁶. ¿Qué consecuencia entraña este movimiento? Al desplazar la pregunta ¿qué es el ser? hacia el sentido la interrogante alcanza un tono más en la escala musical. A partir de ahora no resulta indispensable responder con conceptos o definiciones anquilosadas; el sentido no aguarda por esencias incorruptibles; más bien permite la donación. ¿A qué nos referimos con esta palabra? El sentido, al no ser “algo” específico, *posibilita surgimientos del ser*. A ese movimiento de comparecencia llamamos donación. Por ello Pilar Gilardi menciona:

sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única clase de intuición posible”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2010, págs. 270-272.

⁵³ Heidegger M., *Ser...*, pág. 54.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pág. 51.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 58.

⁵⁶ Gilardi González, P., *Heidegger: la pregunta...*, pág. 37.

Este desplazamiento del *ser* al *sentido del ser* supone la consideración del ser desde el ámbito de la comparecencia, de la donación. En efecto, *sentido* no es “algo”, sino el fondo desde el cual comparece ese “algo”, lo ente. El sentido determina y condiciona el modo en el que surge el ser. Dicho de otro modo: la pregunta por el ser surge desde el sentido, éste condiciona y hace posible el preguntar mismo⁵⁷.

La donación está alejada de constituir endógenamente al ser cual contenido cristalizado; por el contrario, mantiene su esencial apertura. Aquí existe un distanciamiento radical para volver a preguntar con respecto a la tradición que ha confundido al ser con el ente. Un nuevo hálito ronda entre las páginas de la historia de la filosofía, pues la pregunta por el ser de nuevo está enfocada pero ahora desde otro lugar. Pero, ¿cuál es ese lugar en que asienta sus bases? El *Dasein*, pues éste es el único que puede realizar la interrogante fundamental, debido a que en su ser le va esa cuestión. De esta manera la pregunta por el ser será, en cada caso, la cuestión por la propia existencia en la medida en que ahí se está comprendiendo. En este sentido, la pregunta que parecía la más abstracta recae como lo más cercano. Maticemos esta aseveración. En las notas recogidas del seminario de *Le Thor* se dice sobre el sentido del ser:

En efecto, si el “es” *es*, ¡él es un ente! Y si, por otra parte, no es, ¿se trata de la simple cópula vacía de un juicio? [...]

Es por esto que *Ser y Tiempo* aborda la cuestión desde la óptica del *sentido* del ser.

Sentido, *Sinn*, tiene en *Ser y Tiempo* una significación muy precisa, incluso si hoy se ha vuelto insuficiente. ¿Qué quiere decir *Sinn von Sein* [sentido del ser]? Esto se comprende a partir del dominio del proyecto [*Entwurfsbereich*] que despliega la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]. Comprensión, *Verständnis*, debe a su vez ser entendida en el sentido primario de *Vorstehen*: estar de pie ante, estar a nivel de, ser capaz de sostener eso ante lo que se está⁵⁸.

Todo sentido del ser requerirá de una comprensión. ¿Cómo está jugada la comprensión entonces?, ¿comprensión de quién o de qué? La importancia del desplazamiento hacia el sentido del ser significa el surgimiento de la donación, pero nunca en abstracto: para su

⁵⁷ Gilardi González, P., *El lugar de los estados de ánimo en la posibilidad de la metafísica*, La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, Núms.16 y 17; pp. 33-46, pág. 33. Fecha de consulta: 16/05/15.

⁵⁸ Heidegger, M., *Seminario de Le Thor 1969*, Alción Editora, Argentina, 1995, págs. 27-28.

efecto requiere esa instancia de despliegue de la comprensión, es decir, el *Dasein* mismo: “Ahora bien, en la medida en que la filosofía es concebida como fenomenología, y que el análisis se coloca en el ámbito de la comparecencia, se hace necesario nombrar el lugar de esta donación, y éste es el *Dasein*”⁵⁹. Por ello el énfasis de Heidegger en *Ser y tiempo* por realizar, en primer lugar, una analítica existencial. Una vez en juego el sentido del ser, la donación y su comprensión el “concepto de hombre” tambalea, necesita replantearse; pensarlo como ζῷον λόγον ἔχον resulta problemático e insuficiente; tal definición lo refiere, sobre todo en la modernidad, como *animal rationale*. Aquí la esencia del hombre está referida sin mayor problemática pues la razón será la cualidad que define y diferencia al hombre del animal. Por ello, mientras Descartes en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* abandona esta exposición por adentrarse “[...] insensiblemente a infinidad de otras [cuestiones] más difíciles y embarazosas [...]”⁶⁰, Heidegger encuentra inevitable volver a pensar esta definición pues, para nuestro autor, representa un centro endógeno e inamovible cual “esencia” cerrada del “hombre”: ahí la metafísica que oculta más que aclarar lo relativo a éste y a su cuestionar por el ser; ¿qué medida toma nuestro autor para replantear la esencia del hombre?, ¿ha de abandonar esta concepción largamente utilizada? Antes que dejarla de lado ha de llevarla a su apertura; el alemán, desde ahí, podrá desplegar las consecuencias del ser y no fundamentar, como en el caso de Max Scheler o Ernst Cassirer, una antropología filosófica. Cabe preguntar: ¿cómo podrá arrojar esta definición hacia otras aristas? Heidegger parte de una necesaria reinterpretación del término λόγος, pues posibilitará un deslizamiento de la *razón* hacia el *habla*; ¿qué sentido tiene aquí mantener al habla como esencial, como referencia del “hombre”? El habla, a diferencia de la razón, no constituye un núcleo fijo; por ello el filósofo la entiende como existenciarío del *Dasein* que remite a su apertura en el mundo. Pero ¿en qué sentido queda abierto el *Dasein* en el habla? El *Dasein*, al comprender, se apropia lo comprendido desde su expresar. No hay comprensión que no esté anímicamente templada sin estar articulada por el discurso. ¿Esto lleva alguna consecuencia en la concepción clásica del hombre? Sí, pues entiende al *Dasein* como aquél que puede, interminablemente, llegar a ser. Nuestro autor comenta: “El hecho de que *sólo ahora* se tematice el lenguaje deberá servir para indicar que este

⁵⁹ Gilardi González, P. *El lugar...*, pág. 34.

⁶⁰ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Terramar Ediciones, La Plata, 2004, pág. 125.

fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*”⁶¹. Por ello lo incendiario de su escritura cuando entiende la esencia del *Dasein* en su existencia fundada desde el claro de su apertura⁶². Entonces, la existencia siempre se realiza fácticamente⁶³ pues implica la abierta expresión que toca resolver a cada *Dasein*:

Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que «es» articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el «vivir» por un modo de «ser», entonces «vivir fáctico» quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto «aquí» en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser⁶⁴.

La vida fáctica siempre, en cada caso, es la mía [*Jemeinigkeit*]. A cada *Dasein* le concierne su propio ser; su propio ser radica permanentemente fuera de un centro, esto quiere decir que el mundo es el horizonte de su inacabable realización. Puntualicemos: la existencia del *Dasein* está jugada siempre en sus manos, cada uno decide si tomarla auténtica o inauténticamente; asumirla o dejarla ir. Al existir, interior y exterior quedan desdibujados, pues, lejos de formar una esfera yoica absoluta e independiente del mundo, el *Dasein* existe en éste; lo abierto yace en la multiplicidad de sus posibilidades que tatúan su carne desnuda, *le otorgan existencia*: “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser»⁶⁵”. Por ello una separación determinante entre sujeto y objeto también queda rebasada pues en la existenciano se está frente al mundo cual paciente espectador. Así entendido, el existir del *Dasein* permanece descentrado, ahí, en la apertura del mundo; no olvidemos que éste localiza en aquél la instancia de donación de sentido. Hagamos énfasis: *Dasein* y mundo no permanecen separados como disyunción, en la facticidad de su existencia el primero *habita* al segundo; habita en la medida en que su ser se constituye ahí: “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

⁶¹ Heidegger M., *Ser...*, pág. 184.

⁶² Cf. *Ibid.*, págs. 67 y 157.

⁶³ Hay que resaltar lo que Ángel Xolocotzi menciona sobre el término y desarrollo de la facticidad cual rasgos fundamentales del *Dasein*: “En la facticidad encontramos ya los caracteres fundamentales de la vida, del *Dasein*, que Heidegger tematizará en *SyT*, de manera terminológicamente transformada. Dicho de otra forma: en el término *facticidad* encontramos ya aquello a lo que Heidegger se referirá en *SyT* con *Existencia* [*Existenz*] y *ser cada vez mío* [*Jemeinigkeit*].” Xolocotzi, Á., *Fenomenología...*, pág. 144.

⁶⁴ Heidegger, M., *Ontología...*, pág. 26.

⁶⁵ Heidegger, M., *Carta sobre el «humanismo»* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 267.

significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar⁶⁶. Habitando el hombre *es*; conforma su propia existencia. Siempre en gerundio.

Además del habla y el ya mencionado comprender [*Verstehen*] otro modo de ser del *Dasein* constituye su aperturidad radical: el encontrarse [*Befindlichkeit*]. Estos tres modos están íntimamente enlazados cual nudo borromeo; así como el ombligo expone la eterna cicatriz de nuestro cuerpo y muestra la profundidad del exterior en la piel, este nudo revela la constante e inagotable existencia abierta del *Dasein*. Antes de avanzar remarquemos. El sentido del ser tiene como localidad de despliegue al *Dasein* mismo; pero éste requiere siempre una comprensión. Nuestro autor comenta:

En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del *Dasein*, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia” [...]

Y agrega:

En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa⁶⁷.

El comprender no transita únicamente hacia los ásperos senderos del saber teórico; primeramente adentra al *Dasein* en los intersticios de su propia existencia pues mantiene sus horizontes arraigados a las posibilidades que el mundo ofrece: siendo, el *Dasein* se comprende pues está abierto para sí mismo. En la medida en que comprende es expresado por el habla. Pero esta comprensión, donde estoy implicado, siempre está templada por un estado anímico; ¿en qué sentido está abierta la comprensión para un temple anímico? En la medida en que éste abre la totalidad del mundo como posibilidad. De una u otra manera el mundo queda expuesto bajo el efecto del estado de ánimo. Pero si el *Dasein* realiza su existencia en el mundo, ¿por qué un estado de ánimo abre su comprensión existencial?, ¿de dónde surge este temple de ánimo? Cabe resaltar: el temple anímico no es nunca para Heidegger una pretensión psicológica sino aquello que lanza al *Dasein* al mundo, pues

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 129.

⁶⁷ Heidegger M., *Ser...*, pág. 175.

desde ahí éste queda expuesto totalmente ante nosotros. Al estar en el mundo, el *Dasein* nunca queda incólume; en su encuentro con éste surge un temple anímico. Los estados de ánimo [*Stimmungen*] nunca florecen del interior para colorear los pardos lienzos del mundo; habitando brotan aquéllos y el mundo en su totalidad emerge desde un temple anímico: “¿Cómo se le hace patente al hombre su estar arrojado? O planteada la pregunta de un modo más general, ¿cómo se le hace patente su ser-en-el-mundo en general, su ser? Heidegger responde: en el *estado de ánimo*[*Stimmung*]”⁶⁸.

La raíz etimológica alemana de *Stimmung* refiere una disposición, la afinación o una atmósfera; incluso, el término es cercano al sentido de voz [*Stimme*]⁶⁹. La afinación posibilita arañar las fibras más sensibles de los tonos agudos o graves; de notas oscuras y claras. Así con el estado anímico. Estar temeroso, aburrido o angustiado permite la total abertura del mundo pues: “Los estados de ánimo surgen del encuentro inmediato e irrebalsable con el mundo”⁷⁰. Hay que estar advertidos: el temple anímico nunca surge por la determinación, voluntad o decisión del *Dasein*, primeramente los *padece, es vulnerable a estos*: alegría, serenidad, miedo y hasta la nostalgia nos arrebatan. En este sentido, *siempre estamos en un estado de ánimo*, así sea la total indiferencia: en ella el mundo también se nos muestra de alguna manera. Sin embargo, algunos estados de ánimo mantienen la hendidura radical en el *Dasein*; lo resquebrajan y arrojan a la apertura del ser. A partir de esta radicalidad son considerados estados de ánimo fundamentales [*Grundstimmungen*]. Nuestro autor derramó vasta tinta en innumerables páginas acerca de la angustia, entendiéndola como el estado *anímico fundamental*. A pesar de su importancia no es el único temple anímico que logra la aperturidad; otros estados de ánimo también son capaces de agrietar la condición del hombre en el mundo que, como consecuencia, mantienen en primer plano el sentido del ser en su facticidad y autenticidad; el aburrimiento, por ejemplo, logra este arrojamiento del *Dasein* a su facticidad.

Después de este trayecto podemos resumir: el *Dasein* es el único ente que se hace la pregunta expresa por el ser pues está esencialmente abierto en su existencia y ésta se realiza en el mundo que habita. La existencia, en cada caso, el *Dasein* la toma o la deja ir. Los

⁶⁸ Safranski, R. *Heidegger y el comienzo*, Ediciones pensamiento, Madrid, 2007, pág. 15.

⁶⁹ Cf. Gilardi González, Pilar, *Heidegger: la pregunta...*, pág. 93.

⁷⁰ Gilardi González, Pilar, *El lugar...*, pág. 34.

modos que determinan la apertura del *Dasein* son el habla, la comprensión y los estados de ánimo; todos ellos están entrelazados pues toda comprensión está anímicamente templada y articulada. Para comprender mi existencia está en juego el estado de ánimo pues abre a la comprensión en su totalidad. Este preámbulo resulta importante para entender lo siguiente: el *Dasein*, al estar en el mundo, se encuentra en su más rotunda cotidianidad y dentro de una medianía. No quiere decir que esta forma de existencia sea errónea o le demeritemos; más bien representa una forma de ser que está tomada y no la hacemos propia pues todos y nadie comprenden lo que *se dice*. ¿En qué sentido está implicada aquí la soledad? Esto servirá de preámbulo para entender que la soledad *es padecida cual temple fundamental*; ésta permitirá un viraje y dispondrá anímicamente al *Dasein* para asumir la esencial apertura y tomar su existencia entre manos a partir de este retorno al mundo. Podemos preguntar, ¿qué queremos decir con lo esencial del mundo? Que no esté determinado sino permita, en cada caso, apropiarse la propia existencia desde la apertura del ser. Este retorno al mundo en su fundamentalidad lo entendemos desde este momento como otra manera de habitar.

1.4 La soledad. Un punto de partida.

Multitude, solitude: termes égaux et convertibles pour le poète actif et fécond. Qui ne sait pas peupler sa solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée.

Charles Baudelaire⁷¹.

Hemos resaltado la apertura del *Dasein* y los modos que lo arrojan a ésta. Aquí nos centraremos en el lugar de los estados anímicos y cómo la soledad figura para asumir una comprensión de la existencia auténticamente. ¿Por qué figura aquí la autenticidad? Porque veremos que así como el mundo nos da la posibilidad de nuestra constitución existencial también puede extraviarla desde la cotidianidad caracterizada por las habladurías y la avidez de novedades. Aquí figurará el porqué de la soledad en su acaecer y sus tres momentos constitutivos: el surgimiento de la soledad desde el ámbito del ser, el silencio que la acompaña y el retorno a la fundamentalidad del mundo para habitarlo de otra manera. Para ello resulta importante entender qué es un estado de ánimo fundamental y lo que produce. De esta manera esbozaremos, por último, la finitud del hombre desde los parajes de la soledad y cómo esto resulta reflejar la importancia de la soledad concebida como ontología fundamental.

Habitamos el mundo; éste es la tierra de la comprensión: entraña la posibilidad de *espaciar el ser del ente a partir de la comparecencia*. Ahí es posible la apertura esencial donde surge la donación de sentido en la vida fáctica de cada *Dasein*: “El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades”⁷². Pese a esto, el mundo no está restringido a una esfera individual; habérselas con éste implica siempre un encuentro irremediable con otros; ellos, al igual que mi condición abierta, existen fuera de un centro. Mundo siempre es instancia común [*Mitwelt*]. Así como es insostenible un *Dasein* sin mundo también resulta imposible la existencia sin estar con otros: “La aclaración de estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los

⁷¹ Baudelaire, Ch., *Obra poética completa. Texto bilingüe*, Akal, Madrid, 2003, pág. 388.

⁷² Heidegger, M., *Ser...*, pág. 172.

otros”.⁷³ Estar con otros también determina mi propia existencia. Incluso estar totalmente solo muestra una relación con éstos. Las posibilidades del existir siempre están en el exterior; por ello mundo y coexistencia son dos de sus *estructuras fundamentales*. A pesar de que coexistir y coestar con otros implique una apertura a la existencia del *Dasein*, ésta corre el peligro de ser atrapada por la vorágine que los remolinos de lo impersonal generan. Estar en un mundo con otros conduce hacia una amenaza latente: dejar ir la propia existencia entre la marea de lo público. Heidegger afirma de la existencia en esta medianía: “No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser”⁷⁴. Por paradójico que resulte, ésta es una posibilidad inherente en la propia apertura del *Dasein*. Sólo lo abierto puede ocluirse. En lo cerrado, la comprensión que entraña el *Dasein* en su ser está suspendida; para el *Dasein* lo público advino rey.

Lo impersonal mantiene sus modos de ser; aquí saltan a la vista la curiosidad ávida de novedades y las habladurías; la cotidianidad está atravesada por la constante medianía: lo decisivo de ésta remite a lo que *se dice* en el orden público; no estamos *a la escucha* del ser, sino bajo el dominio de una repetición dóxica, donde la opinión impera. Como bien dice Alain Badiou: “«Todo lo que sólo es dóxico es tóxico»”⁷⁵. La dimensión de lo público gira en un círculo de lo ya comprendido sin necesidad de preguntar por ello, defendiendo la comodidad que brinda lo ya dicho. A diferencia de la habladuría, la apertura en el habla acaece, pues nada está determinado. El habla, al igual que el temple anímico, mantiene un encuentro innegable con el comprender: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*”⁷⁶. De ello carece la habladuría; ahí no existe la posibilidad de una comprensión que implique mi existencia; lo comprendido flota en el aire: pertenece a todos y a nadie. Abandonar la posibilidad de comprenderse significa un abandono de sí. Cuando la medianía de lo cotidiano prevalece, mi existencia cae en la telaraña de lo ya-comprendido sin dar cuenta de ello: “Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura”⁷⁷. Se nos dicta cómo vivir, nuestro hacer, el entender; nuestras vivencias quedan obturadas tras la mampara de las

⁷³ *Ibid.*, pág. 141.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 151.

⁷⁵ Badiou, A., *La república de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, pág. 233.

⁷⁶ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 184.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 151.

sentencias impersonales. Para asumir de nuevo la facticidad de la existencia no basta con una simple ruptura ante la habladuría del se y lo cotidiano del mundo, pues nuestro autor en ese lugar encuentra la más obstinada “realidad”: “El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*”⁷⁸. Lo necesario es una modificación existencial; ésta conlleva una radicalidad, pero ¿qué la posibilita? Un temple anímico que *lleve de nuevo* a una apertura de las cosas y hacia los otros [*Fürsorge*]. Veamos las improntas de la angustia como temple anímico fundamental [*Grundstimmung*]. En primer término distingamos la angustia de otro temple: el miedo. El miedo surge por un ente determinado. Decimos, por ejemplo, tengo miedo a los payasos o a la oscuridad de la noche. Lo característico de la angustia es que no tiene un objeto determinado. Heidegger, al igual que Freud, distinguirá entre uno y otra. El primero es un temple impropio que abre al *Dasein* hacia la temerosidad de un ente determinado; no obstante, la angustia carece de objeto en su acontecer y nada la provoca: “Nada de lo que está a la mano de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia”⁷⁹. Antes que nuestro autor, Kierkegaard ya había tomado el tema de la angustia entre sus reflexiones. En su tratado de 1844 el danés, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, hace referencia explícita sobre la nada que entraña y desata la angustia: “[...] la nada, que es el objeto de la angustia, se vuelve, por así decirlo, más y más alguna cosa”⁸⁰. No obstante, el filósofo de Meßkirch no adscribe la angustia al pecado original como Haufniensis hace; Heidegger entiende que la angustia surge por el simple hecho de estar en el mundo: “*El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*”⁸¹. Que la angustia surja a causa de una de las estructuras fundamentales del *Dasein* es sinónimo de esta nada que la genera y vacía. Nada genera la angustia. Pero la nada también parasita los entes del mundo, incluido mi propio ser; me siento ajeno ante mí mismo y en mi propio hogar, pues el mundo ya no puede ofrecer nada, caduca temporalmente al igual que los otros. En la angustia la presencia enmohece hasta ceder a la nada vaciante. Así lo refiere Heidegger en su

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 154.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 208.

⁸⁰ Kierkegaard, S., *The concept of Anxiety*, Princeton University Press, New Jersey, 1980: “[...] the object of anxiety becomes, as it were more and more a something”, pág. 61.

⁸¹ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 208.

conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*: “La angustia revela la nada”⁸². Ahí el mundo primero deviene ominoso [*Unheimlich*]. Lo ominoso acontece cuando lo familiar se vuelve inhóspito; cuando lo conocido sobreviene extraño. Es bastante conocida la escena donde Freud, de viaje en tren, saluda a un viejo decrepito ridículamente vestido frente a él. ¡Qué extraño sentimiento surge cuando advierte que ese anciano era su propia silueta reflejada en un espejo! Ominoso significa ser extranjero en la propia tierra. Así con el mundo bajo las gafas de la angustia. Aquél que nos ofrece morada sucumbe ante ésta: no lo es más. Sin embargo, cuando Heidegger le llama disposición fundamental no significa que esté interesado en que el mundo nos deje de ofrecer su hospitalidad. Esto apenas *es el punto de partida*. Lo más interesante es *el retorno de lo fundamental del mundo*, pues en este segundo acto la angustia arroja de nuevo al *Dasein* a sus posibilidades, abre su llaga sepultada para devolverle al mundo y su facticidad después de haber hecho extraña su morada para sí mismo. Rüdiger Safranski señala:

Resumamos: el drama que Heidegger escenifica en su filosofía del tedio tiene tres actos. En el primero, uno está-cotidianamente-absorbido en el mundo y el mundo le llena a uno. En el segundo, todo se aleja y se produce el acontecimiento del gran vacío, la triple negatividad [el sí-mismo que no es sí mismo, el mundo nulo, la ausencia de relación]. Finalmente, en el tercer acto, lo alejado, el sí-mismo propio y el *mundo* regresan. Luego, todo termina; y esto es lo que le interesa a Heidegger. En esto consiste su filosofía del renacer. Volver de nuevo al mundo. El segundo comienzo. El que regresa del desierto del tedio, del estar fuera, en la nada, experimenta una transformación: *el sí-mismo propio y las cosas le son, por así decirlo, <<essentes>>*; adquieren una nueva intensidad⁸³.

La angustia *devuelve al mundo* su fundamentalidad pues la nada revela la aperturidad fundamental del ser; el ser y la nada no están contrapuestos sino perteneciéndose originariamente. Heidegger comenta: “La nada no es el concepto contrario a lo ente sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada”⁸⁴. Esto debe quedar muy presente. A pesar de esta fundamentalidad que abre, el acaecimiento de la angustia nunca es un evento extraordinario: sucede en momentos realmente banales e inesperados. La apertura esencial que la angustia devuelve al *Dasein* no

⁸² Heidegger, M., *¿Qué es la metafísica?* En *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 100.

⁸³ Safranski, R., *Heidegger...*, pág. 27-28.

⁸⁴ Heidegger, M., *¿Qué es...*, pág. 102.

es una posibilidad; simplemente un acontecer. La angustia cava en la finitud del hombre hasta toparse con el tesoro de su apertura; pero también lleva al *Dasein hacia el aislamiento*. La angustia lo vuelca hacia sus propias posibilidades como freno de mano ante la locomotora de la cotidianidad: “Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla”⁸⁵. La angustia devuelve la apertura al *Dasein* cuando estaba absorto; por ello es el estado anímico fundamental. Pero también lo aísla: separa en la medida en que vuelve a arrojar al *Dasein* a su fáctica existencia. Por ello Heidegger menciona:

La angustia aísla al *Dasein* en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el “por” del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento⁸⁶.

La angustia es el estado anímico rey puesto que, por ella, los entes del mundo dejan de significar lo que antes significaban; su apertura queda expuesta; al mismo tiempo, *en la angustia se da la apertura privilegiada porque ella aísla*, lleva al *Dasein* hacia un aislamiento insalvable que mantiene su más propio ser-posible. Aquí aislamiento no puede entenderse como la glorificación de la soledad para salvarse de una desesperación tal como Martin Buber lo entiende⁸⁷; ¿a qué se refiere entonces Heidegger con la palabra aislamiento? Hará referencia a una cuestión más fundamental que arroja al *Dasein* a la propia facticidad; el aislamiento generado por la angustia lo lleva a una *autenticidad suspendida* entre los espesos zarzales de lo cotidiano. Por ello cabe comenzar a pensar lo que significa aislamiento y lo que posibilita. Para Heidegger el aislamiento, como mencionará en el curso de invierno de 1929-1930, representa *un retiro hacia la soledad y ésta permite arribar a la fundamentalidad del mundo*. Veamos cómo lo articula el filósofo alemán:

⁸⁵ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 212.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 210.

⁸⁷ Cf. Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985: “Por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como expósito por lo mismo que significa su individualidad. Y también acepta su soledad como persona, porque únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla.”, pág. 143.

Aislamiento: eso no significa que el hombre se empequeñezca en su yo enclenque y diminuto, que se tiende a sus anchas en esto o aquello que él considere su mundo. Este aislamiento es más bien aquél retiro a la soledad en el que todo hombre llega por primera vez a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo⁸⁸.

¿Qué implica que el aislamiento sea un retiro a la soledad?, ¿acaso la soledad permite al *Dasein* aislado retornar a lo esencial de todas las cosas y así asumirlas? Por el momento responderemos afirmativamente y veremos más adelante las razones. En este punto podemos argumentar que el aislamiento, entonces, no significa una simple y llana ruptura con el mundo. Aislamiento debe entenderse como un retiro a la soledad, donde todo hombre llega a la proximidad de todas las cosas. Esto último nos permite pensar un giro ontológico a la soledad en su sentido más fundamental. Ahora bien, ¿cómo entender a la soledad ontológicamente? Expongamos dos puntos para pensar esta fundamentalidad:

1) Al momento de permitir el viraje de la comprensión del *Dasein* y mantenerlo templado para habitar al mundo como mundo. ¿Qué sentido tiene la expresión “el mundo como mundo”? El mundo como mundo, en su fundamentalidad, debe entenderse como el pliego de significaciones que son comprendidas en cada caso. El mundo en su fundamentalidad ofrece patria a mi existencia desde su abierta comprensión. No obstante, en la cotidianidad está presente la habladuría y la opinión que impiden asumir una comprensión auténtica, pues ahí el mundo no representa una resonancia de posibilidades para mi propia comprensión; más bien estamos desde la impropiedad, comprendiendo lo ya comprendido como determinación. Aquí el mundo no está *en su fundamental apertura*; más bien está petrificado en su utilidad. Por ello no puede ser concebido como lugar de mis posibilidades existenciales en su más amplio sentido. La posibilidad de concebir a la soledad en sentido ontológico implica un cambio de mira que nos posicione de otra manera, permitiéndonos habitar al mundo en su abierta fundamentalidad. Pero, ¿de dónde surge la apertura a la que vira la soledad? Como veremos más adelante: del silencio. No dejemos de preguntar: ¿por qué un viraje y una disposición antes que retirarse del mundo? Retirarse del mundo, como ya lo señalaba Husserl, no le otorga su fundamentalidad; la radicalidad, lo entiende el pensador, proviene de una *disposición anímica fundamental*[*Grundstimmung*]

⁸⁸ Heidegger, M., *Los conceptos...*, pág. 29.

que posibilite un viraje a la comprensión. En la angustia, por ejemplo, el mundo se vacía para devolverle su apertura. ¿Por qué la angustia refiere a la nada como momento que permitirá la fundamentalidad del mundo? Porque, como ya lo vimos, en Heidegger el ser y la nada se pertenecen originariamente pues el ser no *es algo así como un ente*. La angustia vacía para devolver al mundo su apertura fundamental. Entonces, ¿la soledad también vacía, al igual que este estado anímico fundamental? A diferencia de la angustia, la soledad *no vacía al mundo por sí misma*; aunado al acontecer de la soledad surge otra pauta igual de fundamental: el silencio. Éste abre la fundamentalidad del mundo. Este punto será tratado con mayor detalle pues resulta el punto nodal del presente trabajo. Si para la angustia está jugada la nada en primer lugar, en la soledad está como punto fundamental el silencio. Antes de avanzar puntualicemos la anterior aseveración: nada genera la angustia, entonces ¿la soledad es diferente a este estado de ánimo fundamental porque yo mismo la puedo posibilitar al estar solo? No, pues la soledad es distinta a permanecer solo; mientras éste surge como decisión subjetiva la primera *acaece; la padecemos*. ¿Dónde está su acaecer? Como veremos más adelante: *desde los intersticios del ser y no de lo ente; con lo antes mencionado podemos adelantar esta afirmación: la nada también puede causar la soledad pues éste es el ámbito del ser*. Como lo hemos esbozado estar solo no es garantía para que la soledad embista con fuerza. La frágil conciencia es incapaz de forzar y disponer anímicamente al cuerpo hacia la soledad: podemos mantenernos solos sin la presencia de la soledad; pero también estar rodeados de una muchedumbre y sentir los afilados dientes de la soledad hundiéndose en el duro hueso de la existencia. Así entendida, la soledad no está causada por una decisión o por un ente intramundano. Para matizar esta aseveración resulta necesario avanzar hasta los años treinta en su texto *Aportes a la filosofía*.

En este punto de su camino nuestro autor encuentra la necesidad de recuperar el término antiguo para la palabra ser [*Sein*] para evitar caer en la misma confusión que la metafísica clásica y hacer patente la diferencia de su pensar. Ser ha de escribirse con su antigua grafía: *Seyn*. En los *Aportes a la filosofía* Heidegger vuelve a reflexionar acerca de la soledad y puntualiza: “Ésta es la razón más oculta de la soledad del preguntar pensante. La a menudo llamada soledad del pensador es sólo una consecuencia, es decir, se origina no de un

retirarse, de un lejos-de... sino que surge de la procedencia del ámbito del ser [Seyn]”⁸⁹. ¿Qué significa este ámbito del ser?, ¿qué significa que la soledad surge de la procedencia de ese ámbito? Este ámbito no puede entenderse como un ente. Si no es un ente el que define al ser entonces es su ausencia: la falta de todo ente es la nada. Heidegger señala una pertenencia originaria entre uno y otro: “La nada no es el concepto contrario a lo ente sino que pertenece originariamente al propio ser”⁹⁰. Resulta pertinente señalar que si el ámbito de la soledad de donde procede es la nada no podemos seguirla entendiendo como la causa de un alejamiento voluntario, por una ruptura provocada o por un ente que la ocasione. La soledad *es consecuencia surgida* desde el ámbito del ser; siguiendo el pensamiento de Heidegger: acontece por nada. Este es un primer punto de encuentro con los estados de ánimo fundamentales. Ahora bien, ¿qué es ese silencio que acompaña a la soledad?, ¿cómo surge y desde dónde generará un espaciamento en el mundo? El silencio no representa una antítesis del habla [Rede]; tampoco lo entendamos como su carencia. Entonces, ¿cómo podemos comprender al silencio?, ¿qué sentido tiene hablar del silencio?, ¿el *Dasein* no mantenía en el habla su apertura? Para responder estas preguntas afirmemos esto: el silencio *es el negativo del habla*. Por negativo hacemos alusión a la figura conocida en fotografía: pues el negativo, en ésta, es parte constitutiva de la propia imagen impresa; más radical: le posibilita ser. Al igual que esta figura alegórica, podemos decir que el silencio *posibilita* al habla: un habla en su autenticidad por estar, en primer lugar, a la escucha del ser. Por ello Heidegger menciona: “Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar”⁹¹. Después de callar el silencio hace acto de presencia; callando podemos decir algo auténtico, para abrirnos a la posibilidad de sí mismo y no conferir lo que *se* escucha desde la opinión pública. *El silencio mantendrá los límites de la apertura en el habla... y también en la comprensión*. ¿Por qué habría una apertura a la comprensión? El silencio permite escuchar una vez más; callando surge el silencio que da la pauta de escuchar y permite una auténtica comprensión de mi existencia. Heidegger continúa con lo referente al callar y al silencio:

Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir, el silencio manifiesta algo y acalla la “habladuría”. El silencio en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la

⁸⁹ Heidegger, M., *Aportes...*, pág. 55.

⁹⁰ Heidegger, M., *¿Qué es...*, pág. 102.

⁹¹ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 188.

comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros⁹².

El silencio *es* un modo del habla y aquí articula la comprensión en cuanto acalla la habladuría. Pues en cuanto lo ya comprendido cesa permite de nuevo esta comprensión que es propia de cada *Dasein*. A partir del silencio la escucha se presenta. Antes de avanzar resulta necesario preguntar, ¿cuál es la relación entre soledad y silencio? Aquí existe un movimiento sincrónico y cooriginario puesto que al estar en soledad estamos dispuestos anímicamente ante la apertura que gesta el silencio ya que la habladuría de la cotidianidad está ausente y vuelve a abrirse la posibilidad lo esencial del mundo; asimismo, al estar en silencio no podemos sino quedar en soledad pues la comprensión que queda en suspenso recae de nuevo en mí. Aquí resulta acertado lo escrito por Rubén Muñoz Martínez acerca del silencio y la soledad. La cita *in extenso* permitirá vislumbrar el gesto que Heidegger mantiene de Eckhart y lleva a reflexionarlo desde su pensamiento:

En uno de sus sermones, el Meister Eckhart dice: “Para que Jesús hable en el alma, debe estar sola y callada, si quiere oír hablar a Jesús. ¡Ah! Entonces él entra y empieza a hablar. ¿Qué dice el Señor Jesús? Dice que él es. ¿Pero qué es él? Él es un Verbo del Padre.”

Si tenemos cuidado a estas palabras de Eckhart, observamos que lo que Eckhart dice que hay que hacer para que Jesús hable en el alma, es un “ejercicio” muy similar al que Heidegger dice que hay que realizar para atender al ser. Heidegger, como Eckhart, sostiene que para que el pensador pueda escuchar el habla del ser tiene que estar solo –recordemos la soledad buscada por Heidegger en su cabaña de Todtnauberg y las alusiones constantes a la soledad en sus últimos escritos– y callado, creando así un silencio [...] que propicie el habla del ser⁹³.

El que escucha al ser debe estar en soledad y en silencio. Ambos van de la mano. Soledad y silencio surgen para abrir espacio a la escucha, pues estando con los otros estamos entre la cotidiana habladuría. Así, en silencio, podemos escuchar de nuevo la apertura del ser que da las posibilidades de constituirme auténticamente. Esta autenticidad es la que interesa a Heidegger pues está advertido de que podemos perder nuestra

⁹²*Ibid.*

⁹³ Muñoz Martínez, R., *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Fénix Editora [Colecc. Nueva Mínima del Civ], Sevilla, 2006, pág. 48.

existencia, por ende la pregunta ontológica fundamental; en ese modo más cotidiano de ser. Al estar de nuevo a la escucha del ser, después de haber acontecido el silencio, queda el paraje de otra manera de habitar al mundo. No una nueva, sino otra desde donde las posibilidades del mundo están abiertas y puedo asumirlas partiendo de mi propia existencia.

2) Estar en soledad significa asumir este silencio que permite escuchar la pluralidad de significaciones abiertas del mundo, así nuestra existencia tiene otra manera de habitar abierta. Cuando el mundo queda en silencio la soledad posibilita asumir la propia existencia sin tomar la que está dada de antemano. Pero, para poder asumirla es necesario estar advertidos de esas posibilidades en el mundo. Ahora, ¿cómo puede asumir el *Dasein* su propia existencia en un mundo abierto? Mencionemos de una vez: existe una posibilidad que permite asumir auténticamente nuestra propia condición: la finitud. Desde aquí el *Dasein* está vuelto a su propia existencia; puede llevarla a su facticidad, pues como el mismo Heidegger menciona: “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez”⁹⁴. Vuelto hacia la finitud, el *Dasein* puede apropiarse de sus posibilidades en el mundo que habita. Al hacerse cargo asume su existencia comprensora. La soledad, al virar la comprensión y templarnos para habitar al mundo de otra manera fundamentalmente abierta, permite también estar vuelto hacia su propia muerte para asumirse en su existencia; ésta ya no está como diluida en lo cotidiano sino puede ser tomada entre manos desde su propia finitud. El *Dasein*, desde la soledad, puede asumir la autenticidad de sus posibilidades al estar vuelto hacia su propia finitud. ¿Cómo es posible esto? Al momento de estar en soledad, el *Dasein* se encuentra de nuevo consigo mismo y puede enterearse como existencia abierta desde su más radical posibilidad existencial que es la muerte pues ésta permite hacerse cargo de esas posibilidades en el mundo. Así la soledad dispone al hombre como aquel que debe asumirse existencialmente finito pues ahí encontrará su radical y auténtica singularidad. Heidegger escribe: “El inexorable rigor del aislamiento esencial en el más propio poder-ser abre el adelantarse hacia la muerte como posibilidad *irrespectiva*”⁹⁵.

El mundo se abre a la existencia en soledad, pero uno está en soledad en su propia finitud. Estando en soledad podemos tomar nuestra existencia entre manos en el mundo

⁹⁴ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 270.

⁹⁵ *Ibid.*, pág., 326.

abierto asumiendo nuestra propia finitud, pues de otra manera estamos absortos en lo cotidiano sin dar la cara a aquella posibilidad más auténtica: nuestra propia muerte. Por ello, Heidegger entiende que una época carente de cuestionabilidad puede ser superada por una de simple soledad, pues permitirá a cada *Dasein* asumir estas posibilidades en el mundo como mundo y hacerlas propias: “Esta época de la plena carencia de cuestionabilidad sólo puede ser vencida por una *época de simple soledad*, en la que se prepare la disposición para la verdad del ser [Seyn] mismo”⁹⁶. En una época de simple soledad se prepara *la disposición para la verdad del ser*. Vencimiento puede entenderse como el viraje de la carencia de preguntas hacia la preparación de una disposición para la verdad del ser. Resulta válido cuestionar, ¿qué entendemos como la verdad del ser? Respondemos: su irrevocable apertura⁹⁷. Así, la soledad figura como la disposición y el temple para la aperturidad; si la soledad resulta la preparación para la disposición de la verdad del ser resulta importante entender la fundamentalidad ontológica que entraña.

Hasta aquí resuenan las improntas de la soledad antes mencionadas como ontología fundamental: una disposición del *Dasein* para habitar al mundo en su fundamentalidad y permitirle asumir su existencia desde su finitud. *No una sin la otra sino co-perteneciéndose*. Siguiendo estas implicaciones volvamos con nuestra afirmación inicial: la apertura del mundo por el silencio es asumida desde la soledad. Ahora bien, lo que permiten silencio y soledad *recae en la escucha* que permitirá asumir nuestra propia existencia en su apertura pues “El escuchar constituye incluso la primera y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio [...] El *Dasein* escucha porque comprende”⁹⁸. Si aquí comenzamos a vislumbrar la disposición de la soledad, resulta indispensable marcar una pauta para pensar al silencio, la escucha y el cuidado en relación a la apertura del ser para profundizar su relación con la soledad. El siguiente capítulo estará enfocado entonces a sumergirse en estas implicaciones por lo que resulta necesario referir a la coyuntura que las articula puntualmente: el lenguaje.

⁹⁶ Heidegger, M., *Aportes...*, pág. 101.

⁹⁷ Heidegger no circunscribe la noción de verdad como ha sido entendida en la tradición filosófica: como adecuación entre palabra y cosa, representación o lo contrario a la falsedad. El tema resulta muy basto como para intentar agotarlo en este lugar, Cf. Heidegger, M., *Ser...*, “La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* —estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del *Dasein*. El estar descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella: por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad.”, pág. 241.

⁹⁸ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 186.

CAPÍTULO 2:

2.1. Cuidado y finitud: la temporalidad y el trasfondo del aislamiento: la soledad.

Sin embargo, en lo que a mí respecta, *mi* muerte no significa en lo absoluto algo en general; quizá lo sea para los otros.

Søren Kierkegaard⁹⁹

Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo* describe dos modos de ser: el propio y el impropio. Pero ser impropio no resulta un aspecto negativo en la obra del filósofo alemán; el *Dasein* se encuentra en su más elemental e inmediato mundo circundante: está en lo que realiza, necesita o evita. No obstante su ser permanece esquivo debido a la impersonal habladería. Este es el modo prescripto de la cotidianidad. Heidegger lo entenderá como el fenómeno de la *caída* [*Verfallen*]: “La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la *caída*”¹⁰⁰; sí, estamos absortos donde somos uno de tantos que repiten un discurso pronunciado por nadie que, sin embargo, rige nuestra existencia sin hacerla propia. No obstante, *de ahí* surge la posibilidad de mantener la propia comprensión y asumir nuestra existencia en su abanico de posibilidades. Somos-en-el-mundo sin centro fijo determinante en nuestra existencia, nuestras posibilidades de ser radican siempre en el mundo, entendido como una de nuestras estructuras fundamentales. Irremediabilmente hacemos referencia al afuera de la *ex*-sistencia. Por ello la *caída* permanece, necesariamente, articulada co-originariamente a la facticidad y la abierta existencialidad. Estos caracteres ontológicos están seguidos, respectivamente, por los modos de apertura del *Dasein* antes mencionados: habla, encontrarse y el comprender¹⁰¹. Anteriormente han sido puestas en juego estas implicaciones, ahora hace falta pensar la unidad en la que Heidegger las articuló; las tres estructuras están entrelazadas en una totalidad llamada cuidado [*Sorge*]. Como bien señala Adrián Escudero: “[...] en *Ser y tiempo*, el cuidado se convierte en la estructura ontológica fundamental del *Dasein* que aglutina en una totalidad los tres

⁹⁹ Kierkegaard, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2009, pág., 168.

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 163.

¹⁰¹ Cf. Gilardi González, P., *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo [1927-1930]*, Bonilla Artiga Editores, México, 2013, pág. 126-127.

momentos de la facticidad [*Faktizität*], existencialidad [*Existenzialität*] y caída [*Verfallen*]]¹⁰². Esta unidad originaria debe comprenderse como el ser del propio *Dasein*: ontológicamente, somos cuidado. El cuidado es esta totalidad originaria y no puede permanecer como “instancias” dislocadas; cuidado resulta ser la raíz que enlaza la unidad originaria del *Dasein*. En este punto Pilar Gilardi menciona:

La unidad buscada “ya está presente” y “funda”, es “anterior” a cada momento de la estructura y la “hace posible”, esto significa que aquello que otorga unidad tiene carácter de a priori, no se identifica con elemento alguno y, por ende, se sitúa en el orden del principio, del origen. Pero el origen es comprendido, a su vez, como co-origen, por lo que no alude a un principio único. [...] Esta cooriginariedad debe por ello ser interpretada sincrónicamente. La mutua pertenencia de los momentos que constituyen la estructura significa que uno no puede ser entendido sin el otro [...] uno remite de raíz al otro¹⁰³.

Siguiendo esta puntualización, el cuidado constituye una articulación estructural a priori que no remite a elemento alguno; por ello no puede entenderse como la simple suma de un todo. El cuidado está pensado desde el inicio como cooriginariedad. Ahora bien, esta estructura está vuelta hacia el mundo puesto que el cuidado implica la aperturidad del habitar del *Dasein*, por ello el filósofo lo entiende como anticiparse-a-sí-estando-ya-en-[el mundo]-en-medio-de [el ente que comparece en el mundo]¹⁰⁴. Cuidado como anticipación de sí en medio del mundo, ¿qué quiere dar a entender el pensador con esta afirmación? Como veremos, anticipación y cuidado se articulan en la temporalidad. Siempre que cuidamos de un aspecto lo hacemos con vistas al futuro, ahí toma su sentido. Cuidar de algo implica el presente de lo sucedido con la mirada hacia adelante. Pero aquí hemos de entenderlo en su sentido ontológico-existencial. Al estar en el mundo nos ocupamos de alguna manera de las cosas [*Besorgen*] pero también con los otros [*Fürsorge*] para mantener la apertura esencial que nos permite la auténtica existencia; aún con esto, el cuidado no arroja a un enclaustramiento puesto que significa siempre estar vuelto al mundo. ¿Qué implica entonces el cuidado? Un haberse en propiedad con el mundo y mantener la apertura de la existencialidad del *Dasein*; ésta se patentiza gracias a la anticipación de

¹⁰² Cf. Escudero, J., A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, pág., 157.

¹⁰³ Gilardi González, Pilar, *Heidegger...*, pág. 126.

¹⁰⁴ Cf. Heidegger, M., *Ser...*, pág. 214.

nuestra propia posibilidad de existencia; nos anticipamos en la medida de quedar proyectados hacia el futuro. Con tal aspecto queda expuesto un estrecho vínculo entre posibilidad y anticipación:

En la medida en que su ser es posibilidad se le ha anticipado. El carácter de anticipación al que la existencia refiere está vinculado a la noción de posibilidad. La posibilidad implica anticipación porque, en efecto, antes de ser, por ejemplo, un gran artista he tenido la posibilidad de serlo¹⁰⁵.

Al estar latente la anticipación la posibilidad tiene efectuación. Nuestro ser es posibilidad al carecer de un centro inamovible que nos rijá; la existencia se realiza con dirección hacia adelante. Así podemos entender al cuidado como estar vuelto al mundo en mi existencia. Ahora bien, ¿por qué Heidegger remarca al cuidado como fenómeno ontológico-existencial? Puesto que en la existencia, como hemos venido señalando, radica la posibilidad de mi ser y a éste le va la pregunta ontológica por excelencia. Existencia: poder-ser; sobre aquél Heidegger menciona: “*El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*”¹⁰⁶. Nuestro autor en el comprender centrará la posibilidad del poder-ser pues el *Dasein* ahí proyectará su apertura a sí mismo en el mundo que se encuentra. Pero al igual que toda comprensión está anímicamente templada, toda posibilidad [poder-ser] está anticipada. No resultará extraño entonces que la comprensión del ser dada en el cuidado circunscriba el sentido del ser: “Si con el fenómeno del cuidado hemos llegado a la constitución originaria del ser del *Dasein*, entonces será también posible conceptualizar, sobre esta base, la comprensión del ser que se da en el cuidado, es decir, circunscribir el sentido del ser”¹⁰⁷. Nuestro filósofo deja claro que sobre la base del cuidado será posible conceptualizar la comprensión del ser; esta frase resume en un par de líneas su interés existencial-ontológico. Ahora, el pensador advierte que la comprensión del ser sólo podría aclararse radicalmente cuando el *Dasein* haya sido interpelado en lo que respecta a su ser: esta radicalidad será la temporalidad, pues desde ahí será comprensible su totalidad

¹⁰⁵ Gilardi González, Pilar, *Heidegger...*, pág. 128.

¹⁰⁶ Heidegger, M., *Ser...*, pág. 168.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pág. 250.

estructural articulada¹⁰⁸. Aquí existe un engarce fundamental entre el cuidado como estructura cooriginaria del *Dasein* y la temporalidad como sentido originario del ser.

Siguiendo lo anterior podemos preguntar: cuando hablamos de temporalidad, ¿hacemos referencia al inagotable movimiento de las manecillas del reloj, o acaso existe una interpelación temporal que haga frente al *Dasein*?, ¿qué resulta tan radical en la propia comprensión de nuestro ser que haga referencia a la temporalidad?, ¿acaso la temporalidad hace eco en nosotros? Las preguntas no pueden ser contestadas en la abstracción mecánica de engranajes en movimiento; tampoco puede articularse el tiempo a la más lejana esfera celeste donde ocurre una sucesión infinita de “ahoras”. Las cuestiones anteriores deben tener su centro de gravedad en el *Dasein* mismo pues es en el tiempo desde dónde el ser puede ser comprendido por aquél. En este sentido nosotros somos tiempo pues: “[...] ese es el único medio de “hablar temporalmente del tiempo”, en lugar de hipostasiarlo como un ser diferente de nosotros al cual se le conferiría una *identidad* que negaría precisamente su carácter temporal”¹⁰⁹. Hablar propiamente del tiempo implica nuestra existencia. No obstante no estamos destinados a la eternidad por lo que vislumbramos un límite tanto en el tiempo como en mi continua e inacabable realización: la muerte. Muerte no debe entenderse como la contraparte de la vida; Heidegger no la piensa en el sentido biológico o antropológico, ella resulta ser una inminencia de la que cada uno de nosotros debemos hacernos cargo. ¿Esto significa desafiar a la vida hasta llevarla a su cesación? No es el sentido que nuestro filósofo le da; más bien la entenderá como *la* posibilidad de ser. Por contradictorio que parezca, la muerte es la posibilidad más propia pero al mismo tiempo insuperable. Esta posibilidad patentiza nuestra finitud. ¿Acaso no es aquí donde el tiempo aparece con más radicalidad? Si bien resulta que somos nuestra inacabable realización también existe un límite donde ya-no-podemos-ser-más, pero también posibilita al *Dasein* su apertura:

La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pág. 254.

¹⁰⁹ Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, pág. 28.

inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el Dasein está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera de anticiparse-a-sí¹¹⁰.

La muerte no resulta la última estación de la vida; tampoco el trágico suceso que termina con su belleza; vivimos desde el comienzo la muerte, está en nosotros desde un inicio y no simplemente fulmina nuestra existencia como zarpazo repentino. Muerte no significa únicamente dejar de vivir sino, como escribe Heidegger, la posibilidad más propia aunque no podamos ir más allá de ella. Este límite en la existencia mantiene nuestra apertura al anticiparnos a nosotros mismos. Entre el bullicio y la cotidianidad olvidamos nuestra condición finita; permanece ahí, latente, pero resulta más cómodo no tomarla en cuenta; es preferible mantenernos ocupados y entretenidos en una inacabable sucesión de pasatiempos para distraer nuestra finitud; de esta manera el tiempo es entendido como efímeros instantes que transcurren y se volatizan. Heidegger ya había definido en el párrafo 29 de *Ser y tiempo* al carácter abierto del ser del *Dasein* como la condición de arrojado [*Geworfenheit*] y aquí, en la cotidianidad, este carácter permanece esquivo. Por ello una disposición afectiva fundamental devuelve esta condición y sitúa la finitud como sentido de la comprensión: “La condición de arrojado en la muerte se hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia”¹¹¹. Desde la angustia la condición de arrojado en la muerte vuelve a abrirse horizontes. Pues, ¿cómo esconder nuestra propia finitud en un lugar que ha devenido inhóspito para mí mismo?, ¿cómo ignorar el tiempo?, ¿cómo albergar mi finitud en las distracciones más fugaces si han caducado?, ¿cómo huir de nosotros mismos o buscar escondite en la nada? Un estado de ánimo fundamental entonces devuelve la posibilidad de ser y sitúa de nuevo la apertura del ser para su comprensión. Ahora bien, esta apertura que la angustia patentiza, como hemos visto anteriormente, resulta del desistimiento de la nada; en ella, tanto la finitud como nuestra propia condición, quedan abiertas: “El estar vuelto hacia el fin no se produce en y como una actitud que surja de vez en cuando, sino que pertenece esencialmente a la condición de arrojado del Dasein, la que se patentiza de tal o cual manera en la disposición afectiva [estado de ánimo]”¹¹². En este sentido, la angustia abre al *Dasein* al dejarlo en su condición de arrojado, de la misma manera que deja al ser del ente abierto en su más

¹¹⁰Heidegger, M., *Ser...*,pág. 271.

¹¹¹*Ibid.*

¹¹²*Ibid.*

amplio sentido. Por ello la angustia podrá ser entendida en tanto fundamento fenoménico para la captación de la totalidad originaria del *Dasein*; en otras palabras, al quedar abierto en la angustia se presenta el *fundamento* entendido como nada para el cuidado. A partir de la angustia el cuidado puede asentar sus bases puesto que éste revelará, como ya se ha mencionado, nuestra apertura originaria: “La angustia, en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*, junto con presentar al *Dasein* mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*. Este ser se revelará como *cuidado*”¹¹³.

Ahora bien, ya en este punto resulta importante trazar un testimonio ínsito que nuestro filósofo escribió en la segunda parte de *Ser y tiempo*: la llamada de la conciencia. Esto debido a que será entendida cual llamado del cuidado. Este llamado [*Ruf*] resulta más originario y radical que cualquier aspecto psicológico, moral o teológico; si Heidegger detiene sus pasos para estudiarlo, debe su anterioridad a cualquiera de estas ontologías regionales. De ser así, ¿dónde estriba la originariedad del llamado? En el hecho de abrir al *Dasein* en su más propia posibilidad de ser: al escuchar la llamada, deviene la culpabilidad. ¿Por qué la culpa [*Schuld*]? Respuesta: por asumir mi propia existencia en mis manos. La llamada de la conciencia llama al sí mismo de cada *Dasein* a recuperarse de la pérdida en la que se encontraba; el letargo de lo impropio ha de ser interpelado desde mí mismo, sin embargo, el llamar permanece más allá de mí: “«Algo» llama. No por ello resulta ser una llamada planificada, preparada o voluntaria; *algo* en mí llama y me dirige, a pesar de mí, a la más rotunda posibilidad de ser”¹¹⁴. El llamado interpela pero nunca desde la cotidianidad; llama desde mí mismo y me lleva un paso atrás de toda habladería y mediana comprensión: me interpela a lo más propio. No obstante, es la ominosidad [*Unheimlichkeit*] quien permite surgir ese llamado; ella, la ominosidad, adviene de la angustia. Cuando el mundo se vuelve inhóspito el llamado aparece hasta dirigir al *Dasein* al más propio poder-ser pues lo más familiar y hospitalario que sin embargo encubría lo más propio ha cedido el paso. El *Dasein*, en el llamado surgido de la ominosidad, ha quedado consigo mismo: existe un retorno a su más propio poder-ser. De esta manera la estructura originaria del *Dasein*, entendida como apertura, queda desvelada: el cuidado queda impregnado de la negatividad

¹¹³ *Ibid.*, pág. 205.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 295.

del llamado. Ahora bien, si hay un aspecto negativo en la llamada, ¿cuál es su fundamentación? La llamada del cuidado se distingue de otro llamar puesto que *habla desde el silencio*; de otra manera exhortaría imperativamente al *Dasein* a asumir un mandato que lo entrapa en un desplazamiento metonímico que va de una habladora a otra.

Este llamado silencioso, como hemos visto, resulta co-desvelado por el temple anímico de la angustia y ha de ser comprendido para llegar al más propio poder-ser. Ahora bien, tres aspectos resaltan en ese más propio estar del *Dasein* al que la llamada ha incitado: el aislamiento [*Vereinzelung*], la finitud y el silencio. La angustia desvela la ominosidad y entona anímicamente al *Dasein* en su propia finitud cuando todo carece de sentido. De esta manera resulta imposible seguir huyendo de mi más propio poder-ser. El filósofo escribe: “El *Dasein* es propiamente él mismo en el aislamiento [*Vereinzelung*] originario de la callada resolución dispuesta a la angustia”¹¹⁵. Mi más propio poder-ser está fundado en la negatividad del silencio y el más radical aislamiento: donde el mundo se patentizará como fundante apertura. En distintas ocasiones el filósofo hará énfasis del aislamiento que la angustia genera. No es de sorprender que trace una fina distinción entre ese aislamiento [*Vereinzelung*], cuya peculiaridad estriba en mantener la fundamentalidad del mundo, y un aislamiento [*isoliertes*] que “deja solo” al *Dasein* “sin un mundo circundante”. Claramente escribe: “La aclaración de estar-en-el-mundo ha mostrado que no hay inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado [*isolertes*] sin los otros”¹¹⁶. En contraposición de este aislamiento [*isolertes*], el aislamiento [*Vereinzelung*] devuelve al mundo sus posibilidades pues abre espacios en la comprensión desde el silencio fundado por la angustia; de esta manera la posibilidad de que el mundo permanezca en apertura fundante queda patente. Aquí está esbozada, una vez más, la importancia del aislamiento posibilitado por la angustia:

Así la angustia aísla [*verenzelt*] y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada [*isolierte*] en el inocuo vacío de un

¹¹⁵*Ibid.*,pág. 340.

¹¹⁶*Ibid.*,pág. 141.

estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo¹¹⁷.

El *Dasein* queda aislado hasta quedar de frente al mundo como mundo. La angustia aísla pero no resulta un inocuo vacío; más bien deviene la negatividad desde dónde el mundo abre su fundamentalidad por medio del silencio. Dos años más tarde Heidegger matizará ese aislamiento como un retiro a la soledad para evitar entender un rompimiento [*isolertes*] del mundo o proclamar un retrotraimiento del yo¹¹⁸. Esa es, quizá, la única precisión que el filósofo esgrime acerca de la soledad. No queda más que leerla en retrospectiva y entender que el aislamiento [*Vereinzelung*] tiene un hacia-dónde que posibilita un retorno a la fundamentalidad del mundo; pero también aquél que permite la vuelta a la propia comprensión, al más propio poder-ser: a la *Jemeinigkeit*. Ese hacia-dónde es la soledad. No esperemos más para articular lo siguiente: el aislamiento debe su radicalidad a ese retiro a la soledad, éste permite al *Dasein* permanecer aislado-en-el-mundo en cada caso él mismo [*Jemeinigkeit*]. De nuevo el pensador: “En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado [*vereinzelt*], pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo”¹¹⁹. Una vez derrumbada la cotidianidad del mundo el *Dasein* queda en aislamiento pues la habladería no habla más; las palabras han caído por los desfiladeros de la imposibilidad de significar todo, pero también nuestra muerte se patentiza. En palabras del filósofo:

El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el “*factum-de-que-existe*” [“*dass-es-da-ist*”]. *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo [Vereinzelten] que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia. Estando en ella, el Dasein se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema. Como el adelantarse aísla [vereinzelt] radicalmente al Dasein, haciéndolo estar cierto, en este aislamiento [Vereinzelung], de la integridad de su poder-ser, a este comprenderse del*

¹¹⁷*Ibid.*,pág. 210.

¹¹⁸Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza editorial, Madrid, 2007,pág. 29.

¹¹⁹ Heidegger, M., *Ser...*,pág. 211.

Dasein desde su fundamento le pertenece la disposición afectiva fundamental de la angustia¹²⁰.

La angustia se angustia por el poder-ser en cuanto abridora extrema; en ella el *Dasein* queda aislado [*vereinzelt*] pues padecemos la más profunda negatividad que vacía al mundo, los otros y a mí mismo. Nadie puede ayudarme a escapar de la angustia; en ella el mundo es pobre y vacío: no me significa más. Quedo aislado y sin refugio pues la posibilidad de poder-ser ha quedado abierta. Pero estando en la angustia quedo vuelto hacia la muerte: ese estado anímico desvela nuestra propia finitud: “El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”¹²¹. En la muerte también me encuentro aislado pues ella siempre es autorreferencial: la muerte deviene necesariamente *mi muerte*, deja de significar un simple dato de la cotidianidad [alguien muere] para volverse la posibilidad más propia de la imposibilidad de la existencia; la comprensión vuelta hacia el fin, adelantada hasta la muerte, toma su más profundo aspecto: “La muerte no se añade al Dasein de un extremo al final, sino que el Dasein es, en cuanto cuidado, el fundamento arrojado [es decir, negativo] de su muerte”¹²². El *Dasein* es el fundamento negativo de su muerte. Desde ella el tiempo abre un nuevo horizonte; en la cotidianidad el tiempo permanece como sucesión infinita de ahora pero al precursar la muerte, posibilidad que signa mi más propio poder-ser, el tiempo, tomando palabras de Hamlet, se desquicia. Françoise Dastur puntualiza lo siguiente:

Renunciar a dominar el tiempo por medio del cálculo, es decir, de objetivarlo bajo la forma de ese tiempo que es para todos porque no es para nadie y que Heidegger llama el tiempo del “*se*”, es paradójicamente el único medio de “tener” el tiempo en tanto que tiempo verdaderamente mío. El tiempo aparece así como el verdadero principio de individuación, es decir, de aquello a partir de lo cual el *Dasein* es en cada caso mío. Pero si, en el lazo con la muerte, cada uno se encuentra solo frente a lo que constituye el carácter único de su destino, este aislamiento extremo, por el cual cada uno hace la experiencia de lo insoportable, es también lo que hace a cada uno auténtico a los otros¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 285.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, pág. 325.

¹²³ Traducción modificada. Dastur, F., *Heidegger y...*, pág. 31.

La forma más extrema de la individuación, de ese aislamiento que permite recaer sobre mi más propio poder-ser, resulta el tiempo. La renuncia de un tiempo entendido como cálculo, ese tiempo que encontramos en la medianía como flujo constante de horas mantiene una experiencia de lo insostenible: lazo que abre al *Dasein* en su más propia autenticidad desde su propia finitud. Aquí vemos un engarce entre el tiempo y la finitud. Heidegger hace énfasis en lo siguiente: mi muerte nadie puede precursarla puesto que ella es quien me reivindica y singulariza:

La muerte no “pertenece” tan sólo indiferentemente al propio *Dasein*, sino que ella reivindica a éste en su *singularidad*. La irrespectividad de la muerte comprendida en el adelantarse, singulariza al *Dasein* aislándolo [*vereinzelt*] en sí mismo. Este aislamiento [*Vereinzellung*] es un modo como el “Ahí” se abre para la existencia. Este aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio. El *Dasein* no puede ser *él mismo de un modo propio* sino cuando, por sí mismo, se posibilita para ello.¹²⁴

A la letra: el aislamiento en la muerte es un modo como el “Ahí” [*Da*] se abre para la existencia. Este aislamiento pone de manifiesto el fracaso de toda pre-comprensión para devolvernos nuestro más propio poder-ser; pero también el tiempo deja de ser el que sentimos cotidianamente: familiar, pasajero y fluyente¹²⁵ hasta devenir propio pues la cotidiana medianía queda en suspenso. El *Dasein* es únicamente propio desde la propia posibilitación para ello. Es importante mencionar dos aspectos que siguen el hilo conductor arriba planteado: el aislamiento *es un modo de encontrarse* y mantiene su radicalidad al estar habitado por una doble negatividad: tanto de la muerte que radicaliza al tiempo como del silencio que acalla la habladería. Esta negatividad queda expuesta por el temple de la angustia. Muerte, tiempo, disposición afectiva y silencio cruzan sus lindes en el aislamiento sin desvelar lo más profundo de su esencia, lo que le permite devenir radical: la soledad. Preguntemos entonces, ¿cuál es esta fundamentalidad? La soledad es una manera de encontrarnos cuya fundamentalidad radica en virar la comprensión hasta regresar a mi ser en cada caso más propio [*Jemeinigkeit*] y mantener la fundamentalidad del mundo como apertura desde el silencio y la finitud. Hemos mencionado antes: la soledad *es consecuencia*

¹²⁴Heidegger, M., *Ser...*, pág. 283.

¹²⁵ Cf. Heidegger, M., *Los conceptos...*, Alianza, Madrid, 2007: “Lo conocido es el tiempo que fluye.”, pág. 165.

del ámbito del ser y permite la disposición para la verdad del ser, entendida como apertura¹²⁶. Preguntemos ahora: ¿acaso la soledad no esconde en su más profunda fundamentalidad una negatividad como la expuesta por la angustia?, de ser así ¿cuál sería esta negatividad que permitiría abrir al mundo en su fundamentalidad? La doble negatividad del silencio y la muerte. La soledad acontece necesariamente con la fundamentalidad del silencio; éste abre espacios en la comprensión y da cuenta que no todo puede enunciarse ni que la palabra es omniabarcante; lo cotidiano del lenguaje en el silencio deviene ominoso. Así, el temple [*Stimmung*] que entona al *Dasein* hacia el acorde del ser es la soledad; por ello únicamente nos dispone cuando el silencio ha abierto esa fundamentalidad. En uno de sus pensamientos poéticos Heidegger escribe:

En el flujo de la corriente habita,
íntimo y fiel, el manantial.

Sin historia, pero rico en acontecimiento.

Los dones de las cosas deshabitúan de las dependencias.

La soledad es la elevada sencillez para con el mundo¹²⁷.

Literalmente: la soledad *es* la elevada sencillez *para* con el mundo. Hay que encontrarse de alguna manera en el mundo que habitamos. La soledad no implica la más cotidiana algarabía; antes bien *es* la más elevada sencillez; un temple *para* con el mundo. ¿Por qué el acontecer de la soledad? En ella la más extrema impersonalidad desde dónde se ha tomado mi existencia caduca; la edificación de la cotidianidad no resulta suficiente para subsanar mi propia existencia. La soledad llama desde mí, sin provocarla, a otra manera de ser más auténtica: hacia un retorno a mí mismo. Pero también nos deja en la más elevada sencillez del mundo. La soledad desentierra el tesoro más oculto por las habladurías; desvela la liviandad del entretenimiento del tiempo y me pone de cara a mi propia muerte. Cuando la soledad surge lo impersonal fracasa. ¿No es en ese fracaso donde queda expuesto mi tiempo y se abre la finitud que me habita? En soledad existo de otra manera. En ella no tengo tiempo: *soy tiempo*¹²⁸. La habladuría no habla más pues el silencio ha advenido. La sencillez más elevada para con el mundo y los otros requiere la más serena y silenciosa

¹²⁶Cf. Supra, notas 92 y 93.

¹²⁷Heidegger, M., *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2012, pág. 146.

¹²⁸Dastur, F., *Heidegger y...*, pág. 28.

calma. Quien está en soledad necesariamente queda en silencio ante su propia finitud; lo más cotidiano del mundo no basta para “remediar” mi tiempo y existencia: en la más alta sencillez el bullicio habla pero no para mí, pues el más silencioso poder-ser que soy yo mismo reclama la apertura más esencial para habitar al mundo; el silencio abre ese espacio a la libertad de que el mundo en su apertura se nos presente. Por ello pocos se atreven a mantener el acontecimiento que el temple de la soledad pone al descubierto, pues el silencio aterra, lleva a preguntar. ¿Para qué la pregunta en una época de inclemente bullicio? El filósofo esgrime con fuerza: “Para los pocos que de tiempo en tiempo nuevamente *preguntan*, es decir, que ponen renovadamente a decisión la esencia de la verdad. Para los insólitos, que aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del ser [Seyn] y decir”¹²⁹. Heidegger es claro: aportar el más elevado ánimo de soledad permite nuevamente preguntar, por ello son pocos los que se atreven a mantener ese temple. ¿En dónde estriba su exclusividad? En que resulta más cómodo evitar la apertura fundamental del ser y sus consecuencias: tiempo, finitud y silencio: ¿mundo finitud, soledad? El más elevado ánimo de la soledad permite pensar la nobleza del ser...pero también su decir.

A continuación esbozaremos este decir negativo que se aúna de manera importante a la soledad, pues quien está en soledad ha de quedar, necesariamente, en silencio. Para ello resulta necesario entender las implicaciones del silencio y la manera en que calla la habladuría; el silencio y su relación con el lenguaje y, en este punto, desmarcar al lenguaje de una lectura superficial para adentrarlo en los intersticios del ser.

¹²⁹Heidegger, M., *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011, págs. 27-28.

2.2. *El lenguaje no es un instrumento del hombre. Lenguaje como casa del ser.*

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.

Martin Heidegger¹³⁰

Este apartado está enfocado en pensar las sendas del lenguaje y sus intersticios con el ser. A lo largo del tiempo el lenguaje ha sido entendido como instrumento al servicio del hombre para designar, nominar o enunciar la realidad fuera de éste. Como ya se ha señalado, resulta problemático entender un dentro y fuera pues, al ser-en-el-mundo, el *Dasein* mantiene su esencia en su ex-sistencia. El primer punto a tratar esboza cómo las reflexiones filosóficas han caído en esa interpretación no esencial del lenguaje como instrumento; posterior a ello resulta importante señalar de paso las aportaciones del giro lingüístico hasta llegar a la cuestión ontológica del lenguaje entendida por Heidegger. Aquí nos detendremos para pensar a aquél como casa del ser y sus implicaciones.

En el primer libro de su texto *De interpretatione* Aristóteles entiende al lenguaje como puente mediador entre dos tierras; a un lado se encuentran las impresiones del alma mientras que al otro están las cosas externas. El lenguaje así entendido ha sido interpretado como instrumento del hombre apto para señalar la realidad exterior; herramienta capaz de referir opiniones, deseos e incluso la veracidad o falsedad de un juicio. Según escribe Cristina Lafont¹³¹, la sombra de esta concepción ha llegado hasta los manuscritos de Kant. Si entendemos al lenguaje como instrumento nominador de las cosas fuera de nosotros tropezamos con un problema fundamental: la creencia de utilizarlo a capricho y reduciéndolo a un enunciar conciliador entre lo interno y lo externo. Aquí radica el error principal: el lenguaje no es un ente más en el mundo cuya función está determinada al señalar la realidad; como si el mundo pudiera ser revestido en su totalidad con palabras

¹³⁰ Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 165.

¹³¹ Cf. Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993: “En el concepto del lenguaje que Aristóteles esboza en el primer libro de *De interpretatione*, puede verse ya el carácter que se atribuye al lenguaje de instrumento mediador entre dos polos fijos: las cosas externas y las impresiones del alma. Esta consideración inaugura una tradición que llega hasta Kant y que explica el funcionamiento del lenguaje en base al modelo de la designación de objetos por medio de las palabras [o los nombres].”, pág. 24.

entalladas. La sospecha sobre esta concepción del lenguaje ampliamente recibida en la tradición filosófica no pudo esperar y en el siglo XVIII, posterior al autor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, surge un movimiento crítico a esta concepción instrumentalista: el así llamado giro lingüístico. Tres filósofos alemanes entenderán al lenguaje en una relación más originaria con el mundo que el simple hecho de poder nombrarlo: Hamann, Humboldt y Herder; para éstos el lenguaje está implicado en el mundo; antes que designarlo o entenderlo como espejo de la realidad, lo abre. Porque hay lenguaje entendemos al mundo. Para estos autores existe una estructura holística del lenguaje por lo que no puede sostenerse una afirmación que sitúe primero al mundo y después a éste. En el caso del pensar, por citar un ejemplo, pensamiento y palabra van de la mano: ni el concepto aparece anterior a la palabra ni el lenguaje externaliza lo interior: ambos suceden al unísono. Aquí está entramada, entonces, una forma más honda de pensar al lenguaje que como mera designación o sistema articulado de signos:

Dicho en otros términos: el lenguaje cumple la función de apertura del mundo no porque sea un espejo de la totalidad de los entes sino porque, debido a su estructura *holista* [es decir, a su carácter de totalidad simbólicamente articulada], permite que dicho ‘mundo’ aparezca como un *todo ordenado*; es precisamente por la ‘síntesis’ inherente a la estructura holista del lenguaje que “sale a la luz el nexo del mundo”¹³².

Heidegger también encuentra insostenible la idea de entender al lenguaje como instrumento a la mano del hombre pues no agosta sus cauces al enunciar las cosas del mundo; por supuesto que una de las funciones de aquél es la nominativa pero su esencialidad no cierra sus brechas en este lugar. ¿Dónde encuentra el filósofo la esencialidad del lenguaje entonces? Nuestro autor, yendo aún más lejos de la aseveración de los tres pensadores del giro lingüístico, pensará al lenguaje como casa del ser¹³³. ¿Cómo entender esta afirmación: el lenguaje *es* la casa del ser? Para responder surge la necesidad de seguir los pasos del pensador hasta arribar a esta determinación ontológica del lenguaje. El primer paso ha de ser comprendido: el lenguaje no circunscribe su esencialidad en la mediación entre interior y exterior; cual sistema articulado de signos. Hay que ir más allá de lo pensado por la metafísica clásica: mientras ésta olvida, en primer lugar, el pensar del

¹³² *Ibid.*, pág. 25.

¹³³ Cf. Heidegger, M., *Carta sobre el «humanismo»* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 259.

ser, nuestro autor remarca el lenguaje dentro de una estructura ontológica. Veamos las consecuencias de este entramado lenguaje-ser. El trayecto aquí esbozado va de *Ser y tiempo* hasta llegar a la aseveración del lenguaje como casa del ser pensado en una misiva de 1946 enviada al poeta francés Jean Beaufret.

Heidegger, sin advertirlo totalmente, había puesto en juego al lenguaje y el ser desde su trabajo sobre Duns Escoto, pero en *Ser y tiempo* entenderá una relación más intrínseca entre ambos. Al realizar la pregunta por el ser el pensador alemán advierte que la cuestión está dirigida al ser del ente; aquí no dejaremos de subrayar la ex-sistencia del *Dasein* que da sentido a dicha interrogante en tanto recae en su propio ser. Los entes están en el mundo, desde ahí comenzará la cuestión fundamental: el filósofo entiende el tránsito trazado de lo óntico hasta lo ontológico. La forma más inmediata y cotidiana en la que nos encontramos con las cosas es su utilidad [*Zeug*], pues los objetos están a la mano [*Zuhandenheit*] como instrumentos que permiten desempeñar funciones en la medida que son necesarios; el uso de las cosas determina una cierta forma de ser: es cierto, un zapato resulta útil para caminar igual que un martillo en su martillar. Pero aquello que permite al ente comparecer ante nosotros *es* su ser: la utilidad del martillo nunca representa su totalidad; lo útil resulta una manera de comparecer que no agosta al ser de la cosa, por ello Heidegger menciona: “Un útil no «es», en rigor, jamás”¹³⁴. En este sentido un zapato puede presentársenos para clavar con él; ésta no es su función pero su ser abre al ente a la comparecencia; comparece ante nosotros de esa manera pues está en aperturidad [*Erschlossenheit*]. La apertura no determinará la cosa, más bien le permite *comparecer ante nosotros de distintas maneras*; aperturidad significa la remisión del ente puesto en libertad al quedar descubierto [*Entdecktheit*] en su resplandecer compareciente. Esta comparecencia de las cosas Heidegger la entiende como el mundo; más radical aún: como la mundaneidad del mundo. Mundaneidad del mundo significa esta remisión de la comparecencia del ente al *Dasein* y éste mantiene la posibilidad de comprenderla pues ahí nos comprendemos como existentes. La estructura de esta remisión la encontraremos en la significatividad [*Bedeutsamkeit*] y toda significatividad mantiene un nexo con la palabra y el lenguaje:

¹³⁴ Heidegger, M., *Ser...*,pág. 96.

La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como “significaciones”, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje”¹³⁵.

Pero no caigamos en una lectura injusta de Heidegger al llevarlo a una teoría lingüística o epistemológica: cuando hablamos de significatividad lo hacemos en la medida en que está articulada con aquello que proyecta la comprensión de la existencia del *Dasein*, por ello remarca su condición ontológica; en otras palabras, la significatividad resulta ser la estructura de la mundaneidad del mundo en tanto desvela la apertura del ser y no en su carácter cósmico. Así puntualizada la importancia ontológica de la significatividad aterricemos su contundencia en la palabra y el lenguaje. La apertura de la mundaneidad del mundo arriba en el *Dasein*; éste, como lugar de donación de la abierta comparecencia del ser del ente, comprende en la accesibilidad del ser:

Quando decimos que un ente “tiene sentido”, esto significa que se ha hecho accesible *en su ser*, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección, es quien, antes que ningún otro, “tiene” “propiamente” “sentido”. El ente no “tiene” sentido sino porque, estando abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, desde su fondo de proyección¹³⁶.

Entonces un ente accesible en su ser está proyectado en su apertura pues un ente en sí mismo carece propiamente de sentido. Ahí está en juego el comprender la proyección compareciente del ente y en ese lugar entra la co-originariedad del habla: en tanto que comprende, la articulación de esta comprensión está jugada pues Heidegger entenderá que la mencionada apertura queda patentizada en estos modos constitutivos del *Dasein* [al igual que en la disposición afectiva]. Todo discurso es articulación de la comprensión de aquello que comparece; del comprender *surgen* las palabras, por ello nuestro autor hace énfasis en que: “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brota las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones”¹³⁷. Tras este merodeo en las líneas de *Ser y*

¹³⁵*Ibid.*, pág. 114.

¹³⁶*Ibid.*, pág. 342.

¹³⁷*Ibid.*, pág. 184.

tiempo resulta interesante dar cuenta que las palabras no nombran al mundo sino que la palabra *surge* de una comprensión de éste; la palabra brota del habitar al mundo, en la medida en que somos ex-sistencia: ni un adentro y un afuera, sino la palabra viene en la comprensión de lo que comparece; desde ahí mantiene al ser en su apertura. Podemos argumentar: la palabra patentiza la apertura del ser en su comparecer. En este sentido encontramos la importancia de la palabra como refugio de la apertura del ser. El lenguaje mantiene la apertura del ser ya que en él se expone no un objeto sino *el cómo* de su comparecer; en otras palabras: su ser expuesto. En este sentido, y no en otro, resulta el interés de Heidegger por el lenguaje. Así entendido, el lenguaje mantiene la esencialidad del ser y la ex-sistencia de aquél que puede preguntar por éste: “El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje”¹³⁸. Aquí nos acercamos más a la esencia del lenguaje en la sentencia: el lenguaje es la casa del ser. La casa del ser albergará la existencia del *Dasein* en su posibilidad de apertura. En la medida en que se habita esa casa es posible ex-sistir; sólo el *Dasein* está próximo a la fundamentalidad de la apertura del ser, aquí debe entender su contundencia y atenderlo: no como cuidado de pronunciar bien las palabras [estructura gramatical] o en mantener su coherencia [lógica]. El cuidado del lenguaje estriba en asumir su radical apertura en la cual mi existencia puede realizarse: “Pero el hombre no es sólo es un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella”¹³⁹. Ni el hombre puede adueñarse del lenguaje ni éste es un objeto que designa las cosas. Antes bien, el lenguaje *es* la casa del ser donde radica la verdad de la existencia del *Dasein* como apertura del ser.

El lector puede preguntar, ¿adónde vamos con esta noción de lenguaje en lo concerniente a la soledad?, ¿hay un punto de encuentro entre lenguaje y soledad? Por el momento afirmemos esta última pregunta al entender la contundencia ontológica de la soledad. Sin adelantar visperas pero disipando una posible cortina de humo entre lo escrito y lo proyectado en este lugar: el lenguaje entraña una relación intrínseca con la soledad

¹³⁸ Heidegger, M., *Carta sobre...*, págs. 294-295.

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 274.

pues sólo aquellos que están templados por ésta entienden su cuidado, esto significa un cuidado sobre su propia existencia, por ende, por la cuestión ontológica. En lo sucesivo nos detendremos a pensar las consecuencias del lenguaje y su necesaria relación con el silencio; éste punto permitirá entender la apertura del lenguaje, por lo que atender al silencio se traduce por estar al cuidado de la casa del ser.

2.3. *Silencio, escucha, soledad. Vecindad del ser.*

[...] el que busca la soledad busca el silencio; el que no habla está solo, incluso en la muerte.

Paul Auster¹⁴⁰.

Arriba está mencionada la importancia del lenguaje en su sentido ontológico: el lenguaje como casa del ser. Llegando a este tramo del camino resulta problemático mantener la profundidad del lenguaje dentro de los cimientos que la metafísica clásica ha cavado al entenderlo como instrumento de designación representacional. Nuestro autor hundió las raíces del lenguaje en la ontología al esgrimir esta sentencia: el lenguaje es la casa del ser. No deja de llamar la atención que, al mirar con detenimiento su obra, advertimos un interés que acompaña al lenguaje e insiste: el silencio. El silencio permanece en el pensamiento de Heidegger aunque no exista un tratado explícito, amplio y desplegado. El lector desconfiado puede preguntar justificadamente, ¿cómo el silencio puede tener lugar si el lenguaje ha denotado la apertura fundamental y figura entrelazado en la ontología?, ¿por qué el silencio amerita una atención especial? Si el silencio tiene un lugar privilegiado en los escritos del filósofo alemán vale la pena detenerse para pensarlo un poco. Partamos negativamente para acercarnos al silencio en su radicalidad puesto que llegaremos a una correspondencia entre éste y la sentencia que refiere al lenguaje como casa del ser. Cotidianamente al escuchar sobre el silencio la imagen evocada refiere a una ausencia; carencia de sonidos y palabras. De esta manera creemos que entre la falta de palabras y el lenguaje está erigida una frontera insalvable. Si partimos de este postulado únicamente lograremos alejarnos de la esencia de ambos. Antes hemos entendido que el lenguaje, como casa del ser, entraña una apertura fundante. Sin profundizar demasiado porque desborda el presente estudio, mencionaremos que el silencio, en los primeros pasos del pensamiento heideggeriano, permite callar la habladería de la cotidianidad para abrir espacios a la esencial apertura de la palabra permitiendo su escucha; pero también entraña una dimensión que revela la incapacidad de la palabra para aprehender al mundo en su totalidad; para decirlo todo.

¹⁴⁰Auster, Paul, *La invención de la soledad*, Edhasa, Barcelona, España, 1990, pág. 73.

Veamos cómo estos dos modos del silencio figuran en la obra de Martin Heidegger y su necesaria relación con la soledad. Antes de la publicación de *Ser y tiempo*, en el año 1925, nuestro autor trabajó a detalle el problema del tiempo. Ahí hará una alusión al discurso y uno de sus modos: el callar. Sólo quien habla tiene la capacidad de callar. Nuestro autor menciona: “Sólo el ente cuyo ser se caracteriza por poder discurrir puede también callar. Mas, por ello, el propio fenómeno encierra que el *callar sea, en cuanto modo de ser del discurso, cierto pronunciarse ante otros acerca de algo*”¹⁴¹. Aquí el filósofo entiende el callar como modo del discurso. Dos años después escribirá que el silencio *es* uno de los modos del discurrir. Si atendemos al tenue desplazamiento que nuestro autor menciona resulta interesante sugerir al silencio como la circumspecta legalidad del callar¹⁴². *Hay que callar para que el silencio aparezca*; el silencio no es una simple carencia de sonidos: sólo aquél que habla puede callar. El silencio tiene así un destinatario: el *Dasein*, pues es el único hablante. Ahora bien, si el silencio nos aconteciere una necesaria implicación con el lenguaje: el silencio es un modo del habla; antes que un abismo los separe, una bisagra los une. Pero, ¿dónde estriba esta relación entre habla y silencio?, ¿entre silencio y lenguaje? La coyuntura surge al momento de permitir escuchar de otra manera. ¿Escuchar?, ¿qué se escucha en el silencio? Un oxímoron: el sonido del silencio hace vibrar la apertura del ser. Cuando la saturación del bullicio ha repercutido en la existencia, el silencio frena la habladuría y abre espacios que permiten asumir la abierta comprensión. Igual que un espacio vacío en un tablero de ajedrez el silencio despeja al habla para que vuelva a hablar en su fundamentalidad. Para que surja esta comprensión resulta necesaria la escucha; aquí reside la posibilidad de entender la apertura. La esencia de la escucha no puede entenderse como receptáculo de sonidos del exterior que codifica y decodifica al exterior; la escucha para Heidegger plantea asumir la apertura del lenguaje en su más cruda fundamentalidad; ésta abre al *Dasein* a su más verdadero poder-ser:

Si el *Dasein* ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la *escucha* del uno. Esta escucha ha de ser quebrantada, esto es, ha de recibir del *Dasein* mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa.

¹⁴¹ Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 334.

¹⁴² Cf. Heidegger, M., *Aportes...*, pág. 77

Para que este quebrantamiento sea posible se requiere de una interpelación de carácter inmediato. Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el *Dasein* se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno. Si éste se aturde en el “bullicio” y la equivocidad de la siempre “nueva” habladuría cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa e inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad¹⁴³.

La escucha del uno está subrayada en el texto original. Resulta tan aguda la perspicacia de Heidegger que subraya el término cuando está cercano de lo impersonal puesto que ahí la escucha está más bien entre paréntesis. Por ello nuestro filósofo recalca la necesidad de un quebrantamiento desde una interpelación inmediata: ésta será la silente llamada de la conciencia¹⁴⁴. Al desquebrajarse la tierra infértil de la escucha del bullicio florece la posibilidad de una escucha abierta; condición esencial de una auténtica comprensión. Esta escucha propia resulta del silencio; éste abre al habla y a su comprensión. Ahora bien, si el *Dasein* no puede estar *a la escucha del bullicio* ha de mantener aguzado el oído hacia el silencio y dejarse interpelar por él, pues éste mantendrá, en primer plano, la apertura esencial de la casa del ser. Por ello hablar, y no recitar palabras desgastadas [*Gerede*], resulta de una correspondencia entre la escucha y el silencio. El habla brota de un auténtico eco del silencio que permite escuchar. A mediados de los cincuenta Heidegger escribe:

Los mortales hablan en la medida en que escuchan. Están atentos a la invocación del mandato del silencio de la Diferencia, aunque no la conocen. La escucha des-prende del mandato de la Diferencia lo que lleva a la sonoridad de la palabra. El hablar que des-prende escuchando es el Corresponder¹⁴⁵.

Antes de hablar, el *Dasein* debe escuchar; estar a la escucha de lo abierto; más radical: estar a la escucha del ser. Aquí se anuda la cuestión más fundamental de la escucha y el silencio pues, aún posterior a *Ser y tiempo*, aquella quedará entendida como la única posibilidad de hablar auténticamente. Afirmemos entonces: la escucha más propia está desencadenada por aquello que excede los límites del *Dasein*: el silencio: “El son del

¹⁴³ Heidegger, M., *Ser...*, págs. 290-291.

¹⁴⁴ Como bien señala Paloma Martínez: después de *Ser y tiempo* la llamada de la conciencia será reinterpretada como la voz silenciosa del ser. Cf. Martínez Matías, P., *Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger*. Revista *Dianoia*, volumen LIII, número 61 [noviembre 2008]: pp: 111- 147, pág. 144.

¹⁴⁵ Heidegger, M., *El habla en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, pág. 29.

silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante”¹⁴⁶. El hablante ha de atender al silencio para escuchar y después hablar...si algo le queda por decir. Todo auténtico decir descansa en la apertura que el eco de la voz silenciosa del ser hace resonar. El silencio que acalla la habladuría *proviene* de los intersticios del ser; el habla auténtica *habla* en la medida en que responde al llamado silencioso, esto desde la analítica existencial hasta el pensamiento posterior de Heidegger. Responder significa, primero, dejarse exhortar y permanecer a la escucha. Para responder, el *Dasein* ha de escuchar la caverna fundada por el silencio por donde el eco del ser resuena¹⁴⁷; más allá: el silencio es la condición de resonancia para la escucha: escucha del ser en su sentido más latente. Este momento de resonancia funda el engarce entre silencio y casa del ser¹⁴⁸. Por ello el pensador de la Selva Negra en su *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* escribe lo siguiente: “Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras”¹⁴⁹. La respuesta del hombre a la voz silenciosa del ser entona al lenguaje en las palabras; el silencio hará resonar al habla; le permite decir. Pero hemos de advertir algo: permite decir aunque necesariamente esté destinado al fracaso. ¿Cómo que el decir ha de fracasar? Fracasa estructuralmente pues no puede enunciar la totalidad del ser, no puede petrificarlo. Pero antes de avanzar con esta afirmación necesitamos preguntarnos lo siguiente: ¿Cuál es nuestro interés del silencio con respecto a la soledad?, ¿en qué sentido puede existir un punto de encuentro, si es que lo hay? En el siguiente: soledad y silencio acontecen simultáneamente desde los abiertos parajes del ser. Están más allá del *Dasein* pero su efectuaación vertebra su comprensión como abierta posibilidad de preguntarse y asumirse a sí mismo para realizar la pregunta ontológica como contraefectuación de su silenciosa

¹⁴⁶*Ibid.*, pág. 28.

¹⁴⁷ Jean-Luc Nancy no vacila en articular la importancia del silencio para la resonancia del ser: “El «silencio», en efecto, debe entenderse aquí no sólo como una privación, sino como una disposición de resonancia: un poco –y hasta exactamente- como cuando, en una condición de silencio perfecto, uno oye resonar su propio cuerpo, su aliento, su corazón y toda su caverna retumbante”. Nancy, J.L., *A la escucha*, Amorrotu, Buenos Aires, 2007, pág. 45.

¹⁴⁸ Paloma Martínez menciona al respecto: “Nos enfrentamos así a una particular ambivalencia en función de la cual el ser quedaría al mismo tiempo anclado al lenguaje y remitido al silencio; a la extrañeza de un decir el ser contradictoriamente traspasado por su propia negación, y de un callar sobre ese mismo ser sostenido y alojado dentro del habla. En esa bisagra entre el decir y lo no-decible [...] parece jugarse la posibilidad misma de la cuestión ontológica”. Martínez Matías, P., *Hablar en...*, pág. 114.

¹⁴⁹ Heidegger, M., *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»* en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, pág. 256.

posibilidad de ser. Silencio y soledad acontecen en vecindad. En la década de los cincuentas, el pensador de la Selva Negra escribía sobre la vecindad entre poesía y pensamiento: “La poesía se mueve en el elemento del decir, lo mismo que el pensamiento. Cuando reflexionamos acerca de la poesía, nos hallamos a la vez en el mismo elemento donde se mueve el pensamiento”¹⁵⁰. Al igual que con la poesía y el pensar, el silencio y la soledad se mueven desde el mismo elemento; uno no puede acontecer sin otro, ambos proceden y llevan a la apertura hasta asumirla; ambos permiten que el *Dasein* aporte la más serena calma para consigo y que el florecer del ser pueda darse. ¿Acaso el silencio exhortaría a refugiarse con los otros?, ¿acaso la soledad exige cobijarse en la habladuría? Todo lo contrario. En silencio y en soledad el mundo deviene extraño, porque el mundo no puede dar cuenta de la totalidad de las cosas... ni de mí mismo. Por más que lo intente, la habladuría no puede taponear mi más latente apertura. La soledad y el silencio nos recuerdan eso en un mundo tan atareado, tan saturado de presencia. Entendamos presencia de esta manera: lo determinado, lo fundado, inquebrantable en su sentido, enquistado, anquilosado y atrapado en el instante presente. Un hecho cotidiano que arroja a pensar la soledad: ¿Por qué aún en las más concurridas reuniones, donde me encuentro ante la presencia de otros y la habladuría, llego a sentirme extraño?, ¿por qué la presencia y el mundo en su cotidianidad no evitan que me sienta pobre y vacío?, ¿a que la soledad y el silencio acontezcan? Justo en esas situaciones, cuando nos olvidamos de nuestra existencia, la soledad y el silencio comienzan a efectuarse. *Me siento extraño y el mundo no me ofrece nada, no porque la presencia sea insuficiente, por el contrario: porque su exceso no puede colmar mi más rotunda posibilidad de ser. Ni las habladurías ni los otros pueden obturar esa apertura. La presencia del mundo en su utilidad, a pesar de sus intentos, no puede evitar hacerme sentir en soledad... ni en silencio.* Silencio y soledad irrumpen en la cotidiana medianía hasta edificar la caverna de resonancia de algo más que la designación del presente jugada en la eterna habladuría. La continua presencia resulta la más patente petrificación del ser; de mi ser. ¿Acaso la angustia no resulta el enmohecimiento de toda presencia y torna al mundo ominoso [*Unheimlich*]? La ominosidad, vista ya anteriormente, lleva al *Dasein* hasta su fundamento entendido como nada, pues ahí la palabra no habla

¹⁵⁰Heidegger, M., *La esencia del habla* en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, pág. 168.

más. Pero aquí, ¿dónde está jugada esa ominosidad?, ¿cómo se juega la ominosidad para con la soledad? En las entrañas del silencio; éste indica la imposibilidad de un decir totalizante: decir de mí mismo o del mundo en que me encuentro, por ello su acontecer. La importancia del habla es que *atraviesa* la disposición afectiva y el comprender¹⁵¹; desde ella nos lleva a un temple que permite asumirla. Este sería el lugar de la co-originariidad. Es en este sentido que el acontecer del silencio funda el eco del ser al invocar lo desazonante [*Unheimlich*]. Veamos un caso ínsito de cómo la ominosidad puede hacerse valer desde el callar. Johannes de Silentio, en *Temor y temblor*, relata el deseo de haber observado a Abraham llevar al monte Moriah a su único hijo para sacrificarlo ante los ojos de Dios; este hecho convierte al viejo Abraham en el caballero de la fe. No obstante, al realizar el designio divino, el caballero de la fe no puede comunicar a nadie lo que le sucede pues no lo entenderían. Abraham queda ante la llamada de Dios en silencio... pero también en una irremediable soledad. Sin embargo, su silencio no significa quedar enmudecido, sino la imposibilidad de decirlo; las palabras pierden la posibilidad de significar. ¿Acaso esta experiencia no es ominosa [*Unheimlich*]?, ¿que el ser parlante quede sin la posibilidad de enunciar aquello ante lo que se encuentra no funda una desazón en la hospitalidad de la palabra en que se encuentra? Johannes de Silentio entiende una radicalidad: no la importancia de callar, sino lo indescriptible y desazonante que resulta quedar imposibilitado de decir todo:

Abraham calla... pero él *no puede* hablar; en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria. Porque si, hablando, no puede hacerme comprender, yo no hablo, aunque perore noche y día sin interrupción. Ése es el caso de Abraham; él puede decirlo todo, excepto una cosa; y cuando no puede decirla en forma tal que se haga comprender, no habla¹⁵².

¹⁵¹Paloma Martínez puntualiza: “[...] Heidegger advierte que tanto el encontrarse como el comprender se hallarán «cooriginariamente *determinados* por el habla», esto es, ya de antemano atravesados o vertebrados por el hablar”, Martínez Matías, P., *Hablar en...*, pág. 116.

¹⁵²Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1958, pág. 99. Así mismo, José García Martín articula lo siguiente: “Abraham no puede hablar porque si lo hace estará perdido. Su silencio se debe por un lado a que no puede ser comprendido y, por otro, a que desobedecería a Dios. De todo lo cual resulta que se encuentra en una absoluta soledad; esto es, se encuentra a solas, pero a solas con Dios. ¡Cuánta angustia y desazón!” García Martín, J., *El Johannes de Silentio del temor y temblor de Kierkegaard, o bien cómo hablar de lo que hay que callar*, Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna, págs. 286-298, pág. 294.

La experiencia de Abraham arroja a un silencio radical no porque simplemente calle, sino porque resulta imposible hablar de ello; hablar del llamado de Dios. Este llamado, De Silentio lo hace explícito, lleva a la miseria y la angustia. No obstante, el caballero de la fe enfrenta la más rotunda soledad: el silencio lo arroja a la más recalcitrante soledad¹⁵³. ¿Cómo no entenderlo así si a pesar de contar con todas las lenguas resulta imposible enunciar la contundencia de Dios? Para Heidegger no será el llamado de Dios lo que funde la ominosidad pero, ¿qué decir de lo sagrado?¹⁵⁴, ¿qué decir del ser?, ¿cómo decir la apertura sin convertirla en una cosa? Aquí la más amplia ominosidad: el hablante queda imposibilitado de decir todo, ¿cómo enunciar la totalidad de lo que permite el comparecer del mundo?; el decir del hablante únicamente puede señalar al ser, dirigirse a él; hemos de conformarnos con arañar sus lindes, nunca encapucharlo con angostas palabras. El lenguaje ha de fracasar en su decir y señalar las lindes de lo indecible. A esto refiere Heidegger en su curso de invierno de 1934-1935: “Si tomamos ya, y en general, el lenguaje por su capacidad expresiva, entonces éste no debe, precisamente aquí, expresar, sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir”¹⁵⁵. Quien entiende ese fracaso de la palabra en su decir y lo asume es el poeta; su decir está dirigido a lo abierto de la palabra; podemos decir: a lo sagrado. No obstante, aunque el poeta apunte hacia lo sagrado debe entender el fracaso perenne de enunciarlo; su decir deja espacio a lo imposible de ser dicho. Ahí la más determinante ominosidad que patentiza la propia apertura. Paloma Martínez señala:

[...] la singularidad del decir poético estriba en dirigirse hacia algo que, dotado del carácter de lo indecible, de lo que por naturaleza se sustrae al decir, ha de aparecer, paradójicamente, en el medio mismo del decir siendo dicho en su imposibilidad de ser dicho¹⁵⁶.

El hablante, en el decir poético no encuentra una liberación a la imposibilidad sino que se adentra más profundamente; la advierte y asume. Paradójicamente el poeta advierte el

¹⁵³Kierkegaard, S., *Temor y...*: “El héroe trágico [en contraposición al caballero de la fe] no conoce la terrible responsabilidad de la soledad” .pág. 100

¹⁵⁴ Cf. Martínez Matías, P., *Hablar en...*: “Para Heidegger, la tarea del poetizar estriba en *decir el ser*, aún cuando ese decir se traduzca, en contraste con el quehacer filosófico, en un nombrar lo sagrado.”,pág. 143.

¹⁵⁵Heidegger, M., *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pág. 111.

¹⁵⁶Martínez Matías P., *Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía*, Diánoia, volumen LVII, número 69 [noviembre 2012]: pp.31-69, pág. 39.

fracaso de su decir en el silencio que abrió a la palabra su fundamentalidad pero que retorna a él pues el silencio resulta esa negatividad que permite la apertura de la palabra, pero lo deja en un no-decir fundamental. El poeta advierte en el silencio lo puntualizado por José Gorostiza: “[...] el hombre descubre en sus silencios que su hermoso lenguaje se le agosta, se le quema –confuso- en la garganta, exhausto de sentido [...]”¹⁵⁷. El silencio que provoca la resonancia del ser exige que el ser vuelva a ocultarse; ahí el habla queda exhausta de sentido. El silencio deja espacio a la palabra auténtica; ella brota del silencio pero regresa necesariamente a él. Ahí el fracaso omniabarcante que deviene la potencia de su decir, fracaso que, no obstante, revela la apertura y no la saturación obturante.

Sólo aquél que escucha el silencio entiende la potencialidad que el silencio abre: el fracaso de la presencia. Desde el silencio quedamos, necesariamente, en la más serena soledad. Silencio y soledad fundan la posibilidad de que la escucha surja. En ella la presencia de la habladuría caduca para dejar espacio a la resonancia del silencio que brota, surge y lleva a la apertura del ser. En soledad el mundo se me presenta como la más serena calma pues no está forzado a comparecer como *se ha dicho*. En soledad y silencio el mundo no está dado en el presente ni a la mano: más bien tiene la posibilidad de presentarse ante nosotros como apertura resonante que llega a ser escuchada: “Mientras la presencia visible o la táctil se mantienen en un «al mismo tiempo» inmóvil, la presencia sonora es un «al mismo tiempo» esencialmente móvil, vibrante por el ida y vuelta entre la fuente y el oído, a través del espacio abierto, presencia de presencia, más que pura presencia”¹⁵⁸. Primeramente, en silencio y soledad me encuentro conmigo mismo para abrirme espacio a la escucha del mundo en su esencial apertura; en el mundo como mundo. Pero al quedar conmigo mismo mi muerte ya no puede ocultarse más; el derrumbe de la presencia invoca a que el tiempo no permanezca inscrito en el presente sino permita la apertura del futuro: irremediamente mi muerte está presente. Como bien señala Giorgio Agamben: “*Muerte y Voz [silenciosa] tienen la misma estructura negativa y son metafísicamente inseparables*”¹⁵⁹. Es así, desde el nudo inseparable muerte-silencio-soledad, que ha de asumirse la apertura del ser. Por ello, son insólitos los que asumen esta apertura... y esta

¹⁵⁷Gorostiza, J., *Muerte sin fin*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pág. 20.

¹⁵⁸Nancy, J.L., *A la escucha...*, pág. 37.

¹⁵⁹Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2008, págs. 138-139.

imposibilidad. Son los insólitos los que mantienen el temple a la apertura y al silencio; silencio que desemboca en la escucha. La escucha, posibilitada por el silencio y la soledad, abre las sendas de lo no hollado, de lo por-venir. La caída de la presencia deja espacio a la resonancia. En el acontecer del silencio y la soledad reluce la imposibilidad de la palabra en su plano omniabarcante; la palabra apenas se dirige hacia el ser pero vuelve a ocultarse entre el silencio: esa es la verdad del ser. ¿Quiénes son esos insólitos? Veremos que son los poetas...pero también los pensadores; unos y otros se encuentran en vecindad con el ser. Poetas y pensadores se arriesgan en el decir, arriesgan la imposibilidad de la palabra¹⁶⁰. Es ahí donde la propia palabra toma fuerza. Poetas y pensadores fundan la apertura del ser que deviene imposibilidad del decir; esta es la verdad del ser entendida como desocultación que necesariamente vuelve a ocultarse.

El último capítulo está enfocado en destacar la verdad entendida como desocultamiento, los decires de poetas y pensadores y la relación fundamental de la soledad con estos.

¹⁶⁰Agamben señala lo siguiente: “No es sorprendente, por lo tanto, que, como en toda concepción del Acontecimiento de lenguaje que pone en una Voz su tener-lugar originario y su fundamento negativo, el lenguaje siga estando aquí metafísicamente escindido en dos planos distintos die Sage, el decir originario y silencioso del ser que, en la medida en que coincide con el tener-lugar mismo del lenguaje con la apertura del mundo, se muestra [zeigt sich], pero sigue siendo indecible por la palabra humana, y el discurso humano, la «palabra de los mortales» que es la única que puede responder a la Voz silenciosa del ser. La relación entre los dos planos [el tener-lugar del lenguaje y lo que es dicho en su interior, ser y ente, mundo y cosa] está, una vez más, gobernado por la negatividad: el mostrarse de la Sage es inenunciable por el lenguaje humano [no hay palabra, dirá el ensayo sobre George, para la palabra misma, el discurso no puede decir su tener lugar (...)] y ésta sólo puede corresponder [...] a la Sage a través del propio faltar, arriesgándose, como la palabra de los poetas, hasta aquel límite en el que se cumple la experiencia silenciosa del tener-lugar del lenguaje en la Voz y en la muerte [...]”, *Ibid.*, págs. 100-101.

CAPÍTULO 3

3.1. Dos decires eminentes: poesía y pensamiento.

Pensamiento y poesía, sin embargo, son modos del decir, aún más, son modos eminentes.

Martin Heidegger¹⁶¹.

Antes de seguir avanzando es preciso resumir lo antes dicho para puntualizar la importancia de la soledad cual temple fundamental. Hemos visto que para Heidegger la posibilidad de trabar un viraje respecto a la *caída* resulta de un temple anímico fundamental puesto que implica un fundamento fenoménico para el *cuidado* y la apertura. Ahora bien, una vez abierta la fundamentalidad del mundo queda latente la posibilidad de asumirla y construir otra manera de habitarlo. Pero, ¿qué significa habitar al mundo de otra manera?, ¿qué sentido tiene hablar de otra manera de habitar al mundo?, ¿cómo entender esta apertura y asumirla? Mencionemos una vez más la importancia de la apertura a la que los temples anímicos fundamentales nos llevan. ¿Cómo puede darse esta apertura? Anteriormente hemos articulado la radicalidad de los temples anímicos fundamentales al abrir nuestra propia comprensión en ese genuino encuentro con la nada al que nos llevan. Para ello nos hemos detenido en la angustia, en ella Heidegger pone de manifiesto el derrumbe de la significación del mundo en su encuentro con la nada que lo vacía de sentido. En su conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?* hace notar la importancia de ese encuentro con la nada pues significa la apertura del ente en su fundamentalidad: “La angustia revela la nada”¹⁶². Este revelamiento de la nada deja expuesto el carácter abierto del mundo en su totalidad, pues hace patente el pliego de significaciones que el mundo entraña tras el derrumbe de lo comprendido desde la *caída*. En el mismo año de esta conferencia, en su curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trata otro temple fundamental: el aburrimiento. En este curso el filósofo se detiene a pensar las implicaciones del aburrimiento hasta hacer explícito su carácter abridor. Para dar con esta fundamentalidad Heidegger distingue tres tipos. El primero es un aburrirse por

¹⁶¹Heidegger, M., *La esencia del habla* en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, pág. 181.

¹⁶²Heidegger, M., *¿Qué es la metafísica?* En *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 100.

algo determinado. Nuestro autor ejemplifica con la espera en una estación al haber perdido un tren. En la estación el tiempo se nos hace largo, miramos incesantemente al reloj esperando el transcurrir de las manecillas pero resulta un rotundo fracaso. Esta situación concreta y cotidiana aburre. Pero Heidegger avanza en su análisis hasta dar con un ejemplo que permite identificar el segundo tipo de aburrimiento. El filósofo piensa en una reunión donde pasamos una velada agradable y la comida resulta exquisita. No obstante nos aburrimos. Aquí el aburrimiento resulta más sutil que la primera situación pues en esta reunión pasamos un momento que fluye y resulta divertido. Una vez en casa, al recordar la velada, nos damos cuenta que efectivamente nos hemos aburrido. Pero el aburrimiento no surge por los anfitriones o lo que comimos sino por la invitación. Este aburrimiento resulta más oculto y complejo que el primero. Mientras en el primer caso nos aburre la espera de un tren, en el segundo el aburrimiento no proviene de las cosas sino de mí mismo. En casa me doy cuenta que la fiesta no respondió con lo que buscaba: poder distanciarme de lo más cotidiano en una forma entretenida hasta alejarme de mí mismo. Ahora bien, el tercer tipo de aburrimiento es el que Heidegger destaca por su entrañable profundidad y efecto: “uno se aburre”¹⁶³. Esta forma de aburrirse queda ejemplificada con dar un paseo por la gran ciudad una tarde de domingo. ¿Cómo se presenta el aburrimiento en este caso concreto? Cuando se está aburrido, todo intento de matar el tiempo fracasa pues las cosas que me rodean no despiertan el más mínimo interés, nada llama nuestra atención. Las cosas y yo mismo permanecemos indiferentes. En este punto de indiferencia queda expuesto el mundo en su apertura al haberse hundido poco a poco su significación y el tiempo queda expuesto en su fundamentalidad. En la experiencia del aburrimiento profundo lentamente vamos experimentando el más completo de los vacíos en el mundo y nuestra relación con el tiempo resulta peculiar, puesto que el tiempo en el aburrimiento se alarga, tal como la expresión alemana refiere: *Langeweile*¹⁶⁴. Ahora bien, desde el temple del aburrimiento profundo el mundo también se nos presenta en su totalidad, queda abierto al haberse derrumbado toda significación desde la indiferencia: “Lo ente, como decimos, se ha hecho

¹⁶³ Cf. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza editorial, Madrid, 2007: “[...] el aburrimiento profundo aburre cuando decimos, o mejor, cuando, callando, sabemos que *es ist einem langweilig*, «uno se aburre»”, pág. 176.

¹⁶⁴ Tal expresión en alemán dice: *Weile*: momento; *Lange*: largo. Un instante que se alarga y parece nunca acabarse.

indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas”¹⁶⁵. Esta indiferencia que el aburrimiento profundo realza en lo ente en su conjunto y a mí mismo hace patente el estado de abierto del mundo. Todo temple fundamental derrumba las significaciones del mundo circundante hasta dar paso a esta apertura fundamental. Este ha sido el interés particular de Heidegger sobre aquellos. No obstante, a pesar de la apertura a la que llevan, existen diferencias entre ellos. Adrián Escudero escribe:

Si bien ambas disposiciones nos abren el mundo, lo hacen de una manera bien distinta. Mientras que la angustia provoca una ruptura instantánea con el mundo de la cotidianidad, el aburrimiento tiene la peculiaridad de que nos va sumiendo lentamente en el más completo de los vacíos. La angustia nos coloca sólo por unos momentos (*augenblicklich*) delante de la nada; el aburrimiento, en cambio, alarga el tiempo de espera¹⁶⁶.

La forma de apertura de los temples anímicos fundamentales es distinta. Pero toda apertura provocada por un temple anímico fundamental permite instaurar al mundo, podemos decir: construirlo cuando su significación se ha derrumbado. Valentina Buló escribe al respecto: “Cuando decimos que el mundo se abre en el temple, no debe entenderse esto meramente como si el temple fuera una ventana por la cual nos abrimos al mundo; es muchísimo más radical, el temple abre *al* mundo, lo instaura, lo inaugura como tal”¹⁶⁷. El temple anímico fundamental abre al mundo y permite instaurarlo de distintas maneras. La angustia, por un lado, rompe momentáneamente nuestra comprensión del mundo circundante y nos adentra en la nada dejando expuesta la infinidad de posibilidades; el aburrimiento, por su parte, nos va sumiendo en la indiferencia y el vacío de una forma más extendida. Ahora bien, Heidegger resalta un punto importante acerca del aburrimiento que nos permitirá pensar un paralelismo con el temple de la soledad y la posibilidad de habitar al mundo de otra manera. El aburrimiento, al alargar el tiempo, nos arroja a la posibilidad del instante. Este instante es un momento determinante para un actuar subsecuente:

¹⁶⁵Heidegger, M., *Los conceptos...*, pág. 180.

¹⁶⁶Escudero, J.A., *En torno al aburrimiento [o de la importancia de los estados de ánimo en la filosofía de Heidegger]*, Revista Graffylia Núm. 18 enero-junio 2014, pp. 33-43, pág. 37.

¹⁶⁷Buló, V., *Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger* en Revista Philosophica No. 28, Chile, 2005, pp. 23-46, pág. 42.

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». En ello, el tiempo que anula en su conjunto se anuncia como aquello que ha de ser roto y lo único que pueda ser roto en el *instante*, en el que el tiempo mismo está operando como lo que propiamente posibilita a la existencia su actuar¹⁶⁸.

En el derrumbe de la significación del mundo circundante al volverlo indiferente, el aburrimiento abre un espacio en el tiempo hacia un actuar que compromete la propia existencia. El derrumbe de las significaciones y la exposición del ente en su totalidad implican al mundo en su radical apertura. Sin embargo, asumir esa apertura desde mi propia existencia ya configura al mundo de otra manera para habitarlo distinto. ¿En qué sentido? Al estar presente la posibilidad de tomar un instante que me lleve a un actuar genuino: “El hundimiento le impele a resolverse [a cada *Dasein*] a ser sí mismo, a echarse su existencia a la espalda, a decidirse a actuar aquí y ahora empuñando el instante en la acción”¹⁶⁹. En el aburrimiento el mundo queda abierto y está presente la posibilidad de actuar desde un compromiso con mi propia existencia a partir del instante de la acción. Cabe resaltar que este compromiso de mi propia existencia implica una crítica importante a la época que Heidegger está viviendo. La incesante preocupación de nuestro autor estriba en volver los pasos sobre lo más digno de ser cuestionado, algo más originario. Esto originario implica, necesariamente, la propia finitud que, en cada caso, me incumbe a mí mismo; pero también asumir al mundo en su apertura fundamental. Esta originariedad no deja de lado la pregunta por el ser, por el contrario, se hace patente. Toda la crítica epocal prevista por nuestro filósofo apunta a un olvido de esta originariedad que representa, al mismo tiempo, un olvido por el ser; para Heidegger, su época abandona la apertura fundamental por entender al mundo como instrumento y mantener privilegiada esa ocupación hacia él. Este olvido de lo fundamental representa una indigencia porque se da la primacía a una relación con lo ente y lo abierto queda obstruido: “En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado”¹⁷⁰. No obstante, nuestro filósofo apela por esta originariedad donde mi propia existencia y la apertura fundamental del mundo sean

¹⁶⁸Heidegger, M., *Los conceptos...*,pág. 193.

¹⁶⁹Redondo Sánchez, P., *Filosofar desde el temple de ánimo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Madrid, 2005, pág. 189.

¹⁷⁰Heidegger, M., *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pág. 218.

asumidos por el *Dasein*. Para ello nuestro autor requiere, en primera instancia, comprender la esencia de la época para, en un segundo momento, situar la radicalidad del temple anímico fundamental al abrir al mundo en su totalidad, en otras palabras, arrojarnos a lo abierto. Heidegger, en la década de 1930, escribe:

De lo que se trata en primer lugar y siempre es de *comprender la esencia de la era* a partir de la *verdad* del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que *es más digno de ser cuestionado* y que soporta y vincula desde el fundamento a un crear en dirección al porvenir, dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad del propio ser¹⁷¹.

Esta indigencia en la época contemporánea y su crítica ya figuran desde el mencionado curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, de 1929-1930. Cuando Heidegger piensa al aburrimiento es porque éste abre al mundo en su totalidad e impele al *Dasein* a asumirlo desde su propia existencia en esta época tecnificada. Adrián Escudero escribe al respecto:

¿Por qué dedica Heidegger tanto espacio en discutir sobre el aburrimiento? Básicamente porque se trata de una disposición que nos revela el mundo de una manera directa, sin mediaciones dialécticas, sin complejos artificios conceptuales. Y esto es especialmente importante en unos momentos en los que la moderna tecnología instrumentaliza y parcela cada vez más nuestra relación con el mundo. Paradójicamente, en la época en las que distancias entre países se hacen cada vez más cortas gracias a los modernos medios de comunicación y de transporte, el mundo nos parece algo más distante y extraño¹⁷².

El mundo nos parece más extraño y distante debido a que la tecnología moderna instrumentaliza y este se convierte el modo imperante de relación con las cosas. La preocupación de nuestro filósofo a lo largo del tiempo es debido a que cada vez más asumimos la creciente utilización de la técnica y su manera de instrumentalizar al del mundo sin darnos cuenta del peligro que encierra. Pero, ¿qué peligro puede encerrar la época moderna y su utilización técnica? Para responder la pregunta resulta necesario remitir a un texto de la misma época escrito por el filósofo español José Ortega y Gasset. Ortega y

¹⁷¹ Heidegger, M., *La época en la imagen del mundo en Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 95.

¹⁷² Escudero, J.A., *En torno al...*, pág. 40.

Gasset realizará una serie de meditaciones acerca de la técnica para poder entender su esencia y también advertir sobre los riesgos latentes que entraña. En su primera meditación, el filósofo comienza por definir la técnica de esta manera: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción”¹⁷³. La técnica nos proporciona una satisfacción a las necesidades al momento de producir lo que no tenemos en el mundo circundante. Por ejemplo, si tenemos frío podemos producir fuego y ello nos brinda calor. Pero la técnica no puede reducirse a ser empleada para una satisfacción de las necesidades, Ortega y Gasset señala que también la técnica brinda lo innecesario: “Tan antiguos como los inventos de utensilios y procedimientos para calentarse, alimentarse, etc., son muchos otros cuya finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias en ese sentido”¹⁷⁴. La técnica sirve, entonces, para muchas más cosas que la satisfacción de necesidades, por lo que no puede quedar circunscrita a éstas. La meditación del filósofo llega a plantear que la técnica reforma la naturaleza, ¿con qué motivo si no es para satisfacer sus necesidades? El hombre, nos dice, es un proyecto que aspira a ser, por ello no sólo está en búsqueda de la satisfacción de sus necesidades sino que ha de ganarse su propia vida: “[...] el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida”¹⁷⁵. El hombre no está dado de antemano. A diferencia de una piedra o del animal, el hombre llega a ser lo que es, pero para ello debe de hacerlo desde el mundo que habita: “[...] un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza”¹⁷⁶. Para existir, el hombre está en el mundo y debe transformarlo y crearlo para poder llegar a ser quien es pues: “En este sentido, el hombre no es una cosa, sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro”¹⁷⁷. Ahora bien, en su realización ha de transformar al mundo y por la técnica es posible puesto que ella permite crear¹⁷⁸ y transformar la

¹⁷³Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Espasa-calpe, S.A., Madrid, 1965, pág. 22.

¹⁷⁴*Ibid.*, pág. 24.

¹⁷⁵*Ibid.*, págs. 40.

¹⁷⁶*Ibid.*, págs. 38-39.

¹⁷⁷*Ibid.*, pág. 42.

¹⁷⁸Utilizamos crear remitiendo al verbo griego ποιέω. Ferrater Mora comenta acerca de este término: “El verbo ποιέω (infinitivo, ποιεῖν significó originariamente "hacer", "fabricar", "producir". En este sentido podría usarse el término 'poética' para designar la doctrina relativa a todo hacer —a diferencia, por ejemplo, de 'noética', que puede designar la doctrina relativa a todo pensar, doctrina del pensamiento o de la inteligencia”. Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, pág. 441. En este

naturaleza que implica al propio proyecto del hombre: “[...] es el proyecto [del hombre] quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza”¹⁷⁹. Entonces cabe preguntar, si la técnica está aunada a la creación del mundo en que el hombre habita y le permite ser, ¿cuál es el peligro en ella? Como el propio Ortega y Gasset hace notar, éste es el anverso de la técnica, pero hemos de estar advertidos de su reverso. La problemática de la modernidad para con la técnica es que se olvida este sentido originario de la creación que implica mi existencia. Ahora bien, se olvida este sentido originario y se entiende a la técnica únicamente como un resultado final de una operación, por ejemplo el ahorro de tiempo en la fabricación. El gran peligro que encierra la época moderna es dejar de lado la fundamentalidad de la creación que la técnica posibilita e involucra mi propia existencia en la transformación del mundo para devenir únicamente un medio de fabricación independiente que puede prescindir, inclusive, de mí mismo. La técnica moderna está cada vez más enfocada en el desarrollo instrumental y maquinal, ese es el peligro constante que acecha a la época moderna. La máquina puede prescindir de nosotros y somos nosotros quienes únicamente servimos a ellas: “La máquina deja en último término al hombre, al artesano. No es ya el utensilio que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina”¹⁸⁰.

Ahora bien, si notamos el contexto histórico que está sufriendo la época moderna al quedar eludidos no resulta casual que Heidegger de un paso atrás para volver e insistir en lo originario de la técnica y situar mi propia existencia de una manera más auténtica devolviendo al pensamiento la fundamentalidad de una creación que no me eluda. Adrián Escudero escribe:

En el discurso de 1961 con motivo del septingentésimo aniversario de su ciudad natal de Messkirch, Heidegger vuelve sobre esta idea de que la moderna técnica iguala y uniformiza la realidad, de que fractura la ancestral relación que el hombre ha establecido

sentido, el decir poético, que será mencionado posteriormente en este capítulo, debe ser entendido como una doctrina del hacer creativo al remitirse, originariamente, al término griego tal como Heidegger hace a lo largo de su reflexión. Asimismo el pensar va en el mismo sentido por su relación de vecindad con la poesía. Ambos, pensar y decir poético, deben remitir al término griego aquí aludido. Esto para evitar caer en una mistificación del filósofo puesto que, en su pensar posterior a la *Kehre* no hace sino remitir a esta originariedad que la lengua griega permite pensar.

¹⁷⁹Ortega y Gasset, J., *Meditación...*, págs. 54-55.

¹⁸⁰*Ibid.*, pág. 84.

con su realidad inmediata y de que ningún artilugio tecnológico es capaz de restablecer esa relación; más bien, al contrario, la moderna técnica nos rodea de una niebla que no nos deja ver lo más cercano y próximo a nosotros; en resumen, el mundo técnico y el aburrimiento son un claro síntoma de la indigencia espiritual del hombre moderno y de que ningún artilugio tecnológico puede devolvernos al hogar¹⁸¹.

Heidegger mantiene una posición distinta y más fundamental que permite situarnos de otra manera ante el discurso tecnificado que avanza, cada vez más, incesantemente. Y este sentido originario es abierto por un temple anímico fundamental. Adrián Escudero escribe sobre esto: “En este sentido, el aburrimiento ofrece la posibilidad de acceder al verdadero significado del *Dasein* humano. Y quizás ésta sea la única alternativa al creciente e imparable proceso de racionalización tecnológica de las sociedades modernas”¹⁸². Una alternativa surgida ante la racionalización imparable y el crecimiento desmesurado de la tecnología que instrumentaliza todo es el aburrimiento puesto que irrumpe y vuelve a situar nuestra existencia de nuevo. No obstante, señalamos un desacuerdo con lo expuesto por Adrián Escudero. El aburrimiento es una alternativa que surge como posibilidad de situarse ante la época moderna pero no la única. Otra alternativa de situarse en la época moderna es la soledad. Heidegger ya piensa en esta alternativa en 1924. Sin embargo, la soledad no vuelve a aparecer en el contexto de *Ser y tiempo*. Ni siquiera en el curso de 1929-1930 dedicado al mundo, la finitud y la soledad. Este curso queda como mera promesa para plantear a la soledad como concepto fundamental de la metafísica pero Heidegger no la aborda más que en las primeras páginas. La soledad vuelve a tomar importancia, de manera aforística y encriptada, en los *Beiträge zur Philosophie* 1936-1938. Pero tampoco es desplegada como otros templos fundamentales. No obstante, en estos aforismos, pensados en el momento de su viraje, vuelve a darle la importancia que vislumbraba en sus escritos de juventud. Pero, ¿cuál es esta importancia? En el texto de 1924, titulado *¿Por qué permanecemos en provincia?* nuestro filósofo entiende a la soledad como un modo de existencia donde permanecemos ante la vecindad de todas las cosas. En otras palabras: ante la apertura del mundo. De la misma manera, nuestra existencia está jugada en primer plano puesto que quedamos ante nosotros mismos; no permanecemos entre habladerías y la

¹⁸¹Escudero, J.A., *En torno al...*, pág. 41.

¹⁸²*Ibid.*, pág. 40.

muchedumbre, sino ante mi más propia posibilidad de ser en lo abierto del mundo. Heidegger escribe:

En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.¹⁸³

Nuestro filósofo entiende que el hombre puede estar solo en una gran ciudad, pero no en soledad. ¿Qué significa esto? Que todos los artilugios que encontramos en la ciudad pueden llevarnos a un ensimismamiento, a dejarnos solos; no obstante ello no permite dar con una cuestión más originaria. Resulta muy acertado que Heidegger distinga bien entre el quedarse solo y la soledad; ésta conlleva una fuerza primigenia que arroja nuestra existencia a la vecindad de todas las cosas; en otras palabras, podemos decir que el mundo queda abierto como pliego de posibilidades para ser asumido, en cada caso, por la existencia de cada *Dasein*. Quedar en soledad implica mi existencia de una manera distinta a la determinada por el ruido y algarabía de la ciudad; esta manera de estar permite asumir mi abierta existencia en el mundo en apertura. Por ello la soledad no es sinónimo de quedar solo y ensimismado, alejado del mundo. La soledad temple e impele a mi existencia a asumir en lo abierto del mundo, en la medida en que el *Dasein* queda de cara a su propia finitud¹⁸⁴. Al templar y arrojar nuestra existencia a la apertura del mundo desde nuestra propia finitud, la soledad debe entenderse como un temple anímico fundamental, como tal debemos entender que ni la voluntad ni la conciencia pueden disponer de su acontecer. Este acontecimiento de la soledad devuelve a lo más originario. Mientras la época moderna nos aleja cada vez más del mundo, la soledad, igual que el aburrimiento, acerca nuestra existencia a esta originariedad.

¹⁸³Heidegger, M., *¿Por qué permanecemos en la provincia?* Revista Eco, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo 1963.

¹⁸⁴Heidegger señala en *Ser y tiempo*: “El estar vuelto hacia el fin no se produce en y como una actitud que surja de vez en cuando, sino que pertenece esencialmente a la condición de arrojado del *Dasein*, la que se patentiza de tal o cual manera en la disposición afectiva (estado de ánimo)”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 271. Mientras quedar solo no significa estar vuelto hacia mi propia finitud, estar en soledad sí la implica pues queda latente la posibilidad de asumir mis posibilidades existenciales en la apertura del mundo. Por ello resaltamos que en soledad no puede eludirse este carácter de la finitud.

Ahora bien, todo estar en el mundo conlleva una forma de habitarlo. Como hemos escrito más arriba, la época moderna dispone nuestra existencia a un habitar tecnificado desde un desocultamiento¹⁸⁵ del ente como instrumento determinado; si el ente es entendido como instrumento y nada más, no hay una libertad en su comparecer, su comparecencia queda regida de una manera determinada. En este sentido, esta forma de desocultamiento nos impele a mantener un trato con el ente en tanto ente. Por otro lado, la soledad, en su acontecer, irrumpe en esa comprensión del mundo, arrojando nuestra existencia a una apertura sin mediación alguna, situando nuestra existencia en el mundo en su fundamentalidad. Esta apertura fundamental permite a cada *Dasein* habitar al mundo de otra manera; un habitar donde no esté eludido; antes bien, un habitar que implique mi existencia, desde su resolución, en el pliego de abiertas significaciones que pueden ser asumidas por cada *Dasein* en cada caso. En resumen: otra manera de habitar implica mi existencia en lo abierto del mundo, ello significa un sentido más originario ante la comprensión del mundo en su creciente implementación tecnológica puesto que en éste el ente únicamente se nos desoculta como instrumento.

Ahora bien, para habitar al mundo de otra manera es necesario construir¹⁸⁶, ¿para qué construir? En sentido estricto, mi existencia, en el mundo tecnificado, es prescindible y eludida pues estamos en una relación del mundo en un sentido instrumental. En el acontecer de la soledad se derrumba esa determinación y el mundo queda abierto en su

¹⁸⁵Como el propio Heidegger señala en su conferencia *La pregunta por la técnica*: manera en que las cosas se nos presentan: “La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar”. Heidegger, M., *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 121.

¹⁸⁶Cabe señalar que todo habitar implica una construcción y este habitar significa una forma de ser en el mundo, como lo señala el propio Heidegger: “Construir [bauen] significa originariamente habitar. Allí donde la palabra construir habla todavía de un modo originario dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar. Bauen, buan, bhü, beo es nuestra palabra «bin» [«soy»] en las formas ich bin, du bist [yo soy, tú eres], la forma de imperativo bis, sei, [sé]. Entonces, ¿qué significa ich bin [yo soy]? La antigua palabra bauen, con la cual tiene que ver bin, contesta: ich bin, du bist quiere decir: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra como mortal, significa: habitar”. Heidegger, M., *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 128-129. Por lo tanto, en la medida en que habito el mundo en su desocultamiento tecnificado soy de un modo no originario. Al habitar la apertura soy más originario y auténtico. La soledad, al acontecer, nos implica existencialmente en lo abierto del mundo puesto que estamos en nuestra propia resolución que permite asumir esa apertura.

totalidad, por lo que podemos construir una significatividad¹⁸⁷ que implique mi existencia. Pero, ¿cómo realizar esa construcción? Desde la apertura fundamental del lenguaje, pues su esencia da morada a la existencia: “Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano”¹⁸⁸. Por esa razón, que el lenguaje permite morar al *Dasein*, debe haber un *cuidado*. No un cuidado de su estructura gramatical sino un *cuidado* por esa apertura que otorga existencia al *Dasein*. Heidegger escribe: “En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su «cuidado» el aquí en cuanto claro del ser”¹⁸⁹. Más adelante aclara nuestro autor: “Pero el claro mismo es el ser”¹⁹⁰. El lenguaje mantiene la apertura del ser y el *Dasein* debe advertir esta fundamentalidad que otorga sus posibilidades de existencia en el mundo:

El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el «cuidado». Arrojado de este modo, el hombre está «en» la apertura del ser¹⁹¹.

En este sentido, en que su existencia se realiza desde fuera, el *Dasein* está al *cuidado* de la apertura del ser que le brinda existencia. En ello está implicado el lenguaje. Es por ello que, como Tatiana Aguilar señala: “La atención [de Heidegger] se desplaza del hombre al lenguaje mismo. De aquí surge el interés de Heidegger por la poesía, voz en la que resuena el lenguaje originario, en la que el ser se deja decir”¹⁹². El desplazamiento de Heidegger hacia el lenguaje apunta hacia la apertura ontológica. Para nuestro autor la poesía mantiene este carácter abierto y originario pues el ser se deja decir. Pero, como veremos, también el pensamiento va enfocado en la misma dirección. Justo por ello Heidegger llamó a ambos los decires eminentes. Veamos sus implicaciones.

¹⁸⁷Heidegger en *Ser y tiempo* destaca lo siguiente: “La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal. Quepor-mor-de y la significatividad están abiertos en el *Dasein* significa que el *Dasein* es el ente que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser”. Heidegger, M., *Ser y...*, pág. 167.

¹⁸⁸Heidegger M., *Carta sobre el «humanismo»* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 274.

¹⁸⁹*Ibid.*, pág. 269.

¹⁹⁰*Ibid.*, pág. 273.

¹⁹¹*Ibid.*, pág. 286.

¹⁹² Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pág. 13.

Poesía y pensamiento conllevan, para Heidegger, una eminencia. ¿Por qué?, ¿ante qué son eminentes?, ¿predominan sobre otros decires? Digámoslo de esta manera: su eminencia estriba al desvelar y hacer patente la apertura del ser; la patentizan al momento de estar a su escucha. Los decires eminentes enclavan su fundamentalidad en la esencia del lenguaje, por ello no se desecan en una llana descripción, representación o adecuación con los objetos; a estas alturas, entender así al lenguaje, significa estar entrapando en una falsa dicotomía entre interior y exterior; poesía y pensamiento, antes bien, ponen en juego la apertura fundante que permite patentizar la esencia del ser. Anteriormente hemos puesto en juego la importancia de la escucha; ésta significa dejarse exhortar por el ser. Si el habla poética y el pensamiento son eminentes necesariamente hunden sus raíces en la escucha y el silencio; su eminencia radica justo en ese punto. Maticemos desde otro lugar para recalcar su importancia. La escucha para Heidegger no puede quedar determinada cual codificación y decodificación de fonemas externos. Para nuestro autor la fundamentalidad de la escucha abre la brecha ontológica; ésta como apertura y libertad; ambas cualidades están entrelazadas con la apertura del ser. Veamos por qué. En *Ser y tiempo* nuestro autor pone en juego la escucha en la antes descrita llamada de la conciencia. Aquí encuentra la posibilidad de retornar a nuestra propia posibilidad existencial: la escucha es la posibilidad de escuchar la primaria y auténtica apertura. Heidegger menciona: “El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo”¹⁹³. El amigo que todo *Dasein* lleva consigo es una voz que no dice nada pues se diferencia de la habladería que nos satura. De esta manera, su llamado, evoca la apertura del *Dasein* a su más auténtico poder-ser. La escucha abre así el horizonte más propio. Al paso del tiempo la escucha sigue significando para el filósofo la posibilidad de entender la apertura; cuando nos hemos olvidado de escuchar, las palabras se enquistan hasta devenir tierra infértil de designación: finalizan en su más laxa función comunicacional. Aquí el peligro. Si la escucha es fundamental debe su radicalidad al silencio que la posibilita; al escuchar, el decir encuentra su potencialidad. Veamos los anclajes.

El habla, como hemos mencionado anteriormente, está posibilitada por el silencio. Años posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger continúa sosteniendo esta tesis. En 1950 nuestro

¹⁹³Heidegger, M., *Ser y...*,pág. 186.

autor radicaliza al silencio: el habla tiene una deuda con éste. Podemos preguntar: ¿no es el habla lo que hace al humano ser?, ¿no representa su esencialidad? Es verdad, el habla es la esencia de lo humano, pero la negatividad del silencio la moviliza: “Lo que es de este modo apropiado –la esencia humana– es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio”¹⁹⁴. Es debido a este son que el habla permanece anclada a su esencia e invoca, cada vez, al mundo hasta ponerlo de frente a nosotros. La palabra invoca, otorga, da mundo; nunca representa miméticamente: confiere y despliega al mundo en su decir. De esto los hablantes tenemos que estar advertidos. El olvido del ser significa permanecer en la lejanía de esta esencial apertura. Por ello es necesario escuchar al silencio que hace resonar la invocación del mundo en su más amplia fundamentalidad. El filósofo agrega: “Cada palabra del hablar de los mortales habla desde esta escucha [del silencio] y en tanto que tal escucha”¹⁹⁵. Si Heidegger tiene un interés marcado por el poema lo refiere porque es el poeta quien está a la escucha; de esta manera, antes que mirar su estructura sintáctica, rima y métrica, el filósofo se adentra en lo que este decir puede efectuar. El poema, como decir del habla, invoca y funda al mundo desde la simplicidad; con ello el mundo se presenta en su totalidad. La palabra invita a venir a las cosas a su proximidad; las acerca en su invocación. Siguiendo al poeta Stefan George, el filósofo de Meßkirch esgrime: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”¹⁹⁶. El hablante debe corresponder a esta invocación de la palabra: corresponder significa asumir su apertura. Pero asumirla implica al silencio y la escucha. Heidegger escribe: “El hombre habla en cuanto que Corresponde al habla. Corresponder es estar a la escucha. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio”¹⁹⁷. La importancia de escuchar al son del silencio permite corresponder la fundamentalidad de la palabra: sólo aquí se sitúan poesía y pensamiento. Su eminencia radica en mantener al habla en su esencial apertura: para Heidegger, poema y pensamiento, en estricto sentido, jamás describen o calculan la realidad, como el discurso tecnificado de la época moderna hace, sino que llaman e invitan al mundo a acercarse y desplegarse. Pensamiento y poesía están en vecindad al dejarse exhortar, primero por la escucha y el silencio, para donar el ser a las

¹⁹⁴ Heidegger, M., *El habla en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990 pág., 28.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág., 29.

¹⁹⁶ Heidegger, M., *La palabra en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, pág. 198.

¹⁹⁷ Heidegger M., *El habla...*, pág. 30.

cosas, su decir entiende esta donación¹⁹⁸. Heidegger no duda en mencionar: “Porque a su vez, el pensamiento anda por los caminos vecinos a la poesía”¹⁹⁹. Resumamos y puntualicemos: la donación de la palabra la instauran poesía y pensamiento. Pero esta fundamentalidad que otorgan debe ser escuchada. La escucha queda abierta por el silencio y éste hace resonar al habla. Como bien señala Alberto Constante: “El hablar de los hombres, en última instancia, es un escuchar. Con esto se abre insensiblemente aquella dimensión del pensamiento donde surge el lenguaje como el «canto del silencio»”²⁰⁰. Anteriormente mencionábamos la libertad y la apertura, ¿dónde están jugados si acabamos de mencionar el carácter donante de la palabra? Pues bien, para nuestro autor la palabra conferida por el hablante deja aparecer, cual liberación luminosa, la apertura de esta donación: “*Sagen, sagen*, decir, significa mostrar: dejar aparecer; liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento [...] de lo que llamamos mundo”²⁰¹. Esta liberación luminosa es entendida como ofrecimiento; es, en otras palabras, el mundo. Sin embargo, el pensador señalará algo muy importante en su recorrido: este decir debe abrirse camino hasta un rompimiento. ¿Rompimiento de qué, podemos preguntar? Un rompimiento con toda representación o señalamiento cosificador posible; la palabra en su esencialidad rompe la posibilidad de agostar la totalidad en su decir. Por ello, en su fundamentalidad de poder abrir al mundo debe retornar al silencio. La palabra invoca al mundo a que florezca pero resuena desde el silencio: “A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, la llamamos el son del silencio”²⁰². En su condición de donante la palabra no puede ceñir al mundo en un decir omniabarcante. Si el son del silencio es determinante para la palabra en virtud de donante, este decir vuelve a ese son silencioso. En el espesor del follaje que recubría los caminos de la Selva Negra, de pronto surgía la posibilidad de ver el asomo de un rayo de luz que caía de nuevo en la oscuridad. Así resulta la donación que la palabra funda, cual rayo iluminador [*Lichtung*] que regresa a la oscuridad.

¹⁹⁸ Cf. Heidegger, M., *La esencia...*, pág. 173.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 155.

²⁰⁰ Constante, A., *Martin Heidegger en el camino del pensar*, UNAM, México, D.F., 2004, pág. 324.

²⁰¹ Heidegger, M., *La esencia...*, pág. 179.

²⁰² *Ibid.*, pág. 193.

Para ir más adelante con nuestro tema debemos detenernos a preguntar: ¿toda esta contundencia de los decires eminentes conlleva una relación con la soledad?, ¿por qué y para qué resulta importante este detenimiento en lo que resulta nuestro punto de interés?, ¿nos hemos desviado de lo aquí pensado para adentrarnos en otras problemáticas? De ninguna manera. Lo hasta aquí expuesto resulta de vital importancia reseñarlo puesto que al quedar anímicamente templados por la soledad quedamos en silencio para escuchar y así efectuar estos decires eminentes: es decir, en el temple de la soledad el *Dasein* está acorde a la escucha del silencio que permite un decir que mantiene la apertura del ser. Si anteriormente hemos mencionado la vecindad entre soledad y silencio hemos de afirmar lo siguiente: escucha y silencio fundan la posibilidad de la apertura del ser, pero es desde la soledad que la donación de la palabra tiene efectuación; pues no acontecen como instancias dislocadas sino co-perteneciéndose. Hasta este momento podemos implicar de manera sustancial la importancia de la soledad en estos decires que arrojan hacia la verdad del ser. Lo siguiente a pensar llevará un punto de encuentro entre la soledad y la verdad del ser pues aquí están jugadas las últimas consecuencias.

3.2. Otra manera de habitar al mundo: verdad, cuidado y *Αλήθεια* o la apertura y el olvido.

Aquí resulta de suma importancia entender el paraje que se nos avecina, pues entender la apertura del ser y estar a su escucha nos mantendrá en otra manera de habitar al mundo. Podemos mencionar: en la cotidianidad la apertura del ser permanece en el olvido en dos movimientos sincrónicos: mi propia existencia permanece esquiva, tomada por las “habladurías”, la opinión pública, el trato con el ente tecnificado y la avidez de novedades; está diluida en ese espacio donde me convierto en uno de tantos que repite una y otra vez lo que, en tercera persona, se dice, piensa y se es. Al estar olvidada mi propia existencia, la pregunta fundamental permanece ausente. Aquí se anudan ambas omisiones puesto que sólo el *Dasein* puede preguntar por el ser pues a su propio ser le va esa cuestión; su abierta constitución posibilita realizar la pregunta fundamental pues a él, en cada caso, le incumbe. Ahora bien, la única posibilidad de que la pregunta ontológica surja es desde la propia cotidianidad. Pero aquello que posibilita el surgimiento de esta cuestión desde la cotidianidad es un cambio de mirada; este cambio, como lo hemos articulado anteriormente, surge desde un temple anímico fundamental. Rüdiger Safranski entiende la importancia central que el filósofo del ser despliega acerca de los temples: “Heidegger se sumerge en el estado de ánimo, en determinados estados de ánimo, para llegar a un *segundo comienzo*, un comienzo existencialmente transformado”²⁰³. Por ello el interés marcado de entender a la soledad como un temple anímico, en el sentido de posibilitar ese viraje hacia una transformación. Aunque aquí manifestamos un matiz con el biógrafo pues hace mención de un “segundo comienzo”; nosotros, en cambio, preferimos hablar de otra manera de habitar; ni nueva ni seriada que implique un detrimento de la primera, simplemente otra manera de habitar al mundo posible: otro modo de ser; modo que, sin embargo, está posibilitado desde la cotidianidad. Desde aquí la verdad del ser está jugada como apertura: tanto la de mi existencia como la del ente. La verdad, en esta otra manera de habitar que hemos descrito en el apartado anterior, entrama la apertura fundamental que permite comparecer al ente; pero no olvidemos que también está jugada mi propia resolución [*Entschlossenheit*]. Este punto interesa particularmente respecto a la soledad puesto que ella nos remite a nuestra propia finitud pero también vira nuestra comprensión a la apertura del

²⁰³Safranski, R., *Heidegger y el comienzo*, Ediciones pensamiento, Madrid, 2007, pág. 17.

mundo. No obstante nos encontramos con una dificultad aparente: ¿existe un planteamiento de la soledad que siga los distintos virajes en el pensamiento de Heidegger? Remarquemos un hilo fundamental en lo antes expuesto pues el lector, con justa razón, se interrogará: ¿no está presente un abandono en lo concerniente a la analítica existencial?, de ser así, ¿por qué la prudencia de articular aún la importancia de la soledad en un trayecto posterior al camino gestado en 1927?, ¿la apertura del ser, entendida como verdad, no está alejada ya del *Dasein* a estas alturas, sobre todo cuando se acerca el pensar la verdad como *Αλήθεια*? Como bien señala nuestro filósofo a Richardson en el contexto del giro tomado por primera vez en *Carta sobre el «humanismo»*: “El pensar del giro es un viraje [*Wendung*] en mi pensar. Pero este viraje no es la consecuencia de una alteración del punto de vista o incluso del abandono del planteamiento de la pregunta en *Ser y tiempo*”²⁰⁴. El giro del pensar de Heidegger no radica en una abrupta irrupción en lo pensado sino más bien un replanteamiento desde otro horizonte; resignificación de lo expuesto en su texto de 1927. En palabras del filósofo del ser: existe una complementación de modo decisivo en sentido total: “Sólo este complemento aporta también y por primera vez determinación suficiente al *Dasein*, es decir, a la esencia del hombre pensada desde la verdad del ser en cuanto tal”²⁰⁵. Así visto, este giro del pensamiento resulta una reformulación que complementa lo dicho acerca de la verdad del ser. Con lo aquí expuesto sólo queremos mantener una continuidad articulada y singularmente compleja en los escritos heideggerianos. Ángel Xolocotzi insiste en sostener esta relación y unidad²⁰⁶. Sin embargo, como hemos visto, esta articulación no implica una visión constante y lineal.

Pero hagamos una pregunta antes de avanzar: ¿aún persiste la pregunta por la verdad en el filósofo alemán?, ¿acaso los martillazos de Nietzsche sobre esa eterna e inamovible sentencia no han causado estremecimiento en nuestro filósofo?, ¿es gratuito que Michel Foucault piense que en pleno siglo XX únicamente Heidegger y Lacan se preocupan en demasía por aquella cuestión²⁰⁷? Lo pensado por el filósofo francés no raya en necesidad

²⁰⁴ Heidegger, M., *Carta-prólogo a «Heidegger. Through Phenomenology to thought» de William Richardson. 1967*. Traducción de Irene Borges-Duarte, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía No. 13, 1998, pp. 11-18, pág. 16. Traducción modificada.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 17.

²⁰⁶ Xolocotzi, Á., *Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del Camino del Pensar de Martin Heidegger*, Éndoxa: series Filosóficas No. 20, 2005, pp. 733-744. UNED, Madrid, págs. 733-736.

²⁰⁷ Cf. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pág. 189.

pues uno de los problemas fundamentales que subyace e insiste en los textos de Heidegger es el relacionado con la verdad. Esto requiere una investigación fina y detenida que rebasa por mucho al presente estudio. Sin embargo, señalar de paso la importancia que entraña permite apuntar hacia un desarrollo más justo al momento de abordar lo aquí esbozado. Partamos de esto: Heidegger entiende a la verdad como desocultamiento [*Unverborgenheit*]; el filósofo no duda en utilizar la palabra griega *Αλήθεια*. ¿Qué quiere dar a entender con ello?, ¿hacia dónde apunta la verdad entendida como desocultamiento? Si bien la *Αλήθεια* ha preocupado al pensador desde su tesis de habilitación²⁰⁸, nuestro punto de arranque para tratar de responder nos remite a 1927; *Ser y tiempo* traza, implícita y explícitamente, el tema de la verdad. Hemos mencionado ya el abierto lugar del *Dasein* [*Erschlossenheit*] y la apertura del ente [*Entdecktheit*]. Pero ambos, en la verdad como desocultamiento, están interrelacionados de alguna manera. Señalemos de qué forma. El *Dasein* mantiene una condición abridora-descubridora, por ello es “verdadero”²⁰⁹; pero el ente también tiene un estado de abierto. Aquí está jugada una condición estructural entre uno y otro donde la verdad como desocultamiento hace patente la apertura ontológico-existencial. Alejandro Vigo menciona al respecto:

En el resumen de los resultados de la interpretación ontológico-existencial de la verdad Heidegger establece que, en su sentido más originario, la verdad es el 'estado de abierto' [*Erschlossenheit*] del *Dasein*, al cual pertenece de modo esencial también el 'estado de descubierto' [*Entdecktheit*] del ente intramundano [...]. Lo que Heidegger tiene aquí en vista es la condición estructural entre el 'ser descubridor' [*entdeckend-sein*] del *Dasein* y el 'estado de descubierto' [*Entdecktheit*] del ente, la cual es esencial para su concepción de la verdad como 'desocultamiento'²¹⁰

Para entender la verdad como *Αλήθεια* es necesario entrever la relación entre el estado de descubierto del ente y el estado de abierto del *Dasein*. Por ello Ricardo Guerra no duda

²⁰⁸ Escudero, J., A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, pág. 174.

²⁰⁹ Referimos a la noción que Heidegger apunta en *Ser y tiempo* en la cual, lo más originario del *Dasein* surge en la apertura del mundo, por lo que lo nombra verdadero: “La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí*—estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del *Dasein*. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad (...) en tanto que el *Dasein* *es* esencialmente su aperturidad, y que, por su estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente «verdadero»”, Heidegger, M., *Ser y...* pág. 241.

²¹⁰ Vigo, A., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pág. 24.

en afirmar que: “Lo que importa para Heidegger es el problema del ser y el del *Dasein* necesariamente unidos”²¹¹. Pero aquí cabe resaltar algo: el estado de descubierto se da en el *Dasein*. Siguiendo lo expuesto por Vigo: “[...] con y a través del 'estado de abierto' del *Dasein* se da también el 'estado de descubierto' del ente”²¹². Sin esa instancia abierta donde el estado de descubierto del ente se manifiesta la apertura devendría llana infertilidad. Pero aquí cabe resaltar algo de suma importancia: hemos de advertir que el *Dasein* en su resolución, vuelto hacia la muerte, mantiene su carácter de aperturidad, esto lo vuelve hacia la más propia autenticidad de su existencia; de otra manera permanece atrapado en la cotidianidad tecnificada que no desvela dicha fundamentalidad. El ente comparece a través del estado de abierto; pero el *Dasein* es caracterizado como “la verdad de la existencia”²¹³ una vez que encuentra su base en la resolución. Digámoslo así: aquél que no está en la propia resolución y autenticidad permanece alejado de la más honda apertura que el ser desvela. Esta aperturidad entrama una característica privilegiada de la verdad: la libertad. En el desvelamiento del ente en su estado de abierto está jugada la libertad pues gracias a ella el ente comparece desde su apertura sin forcejeo alguno ni una expresa violentación: “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente”²¹⁴. La libertad deja ser al ente lo que es; cómo se nos presenta; el *cómo* de su apertura se desoculta ante el *Dasein*; al presentarse ante nosotros, la manifestación se nos desoculta libremente: sólo ahí puede aflorar la verdad en sentido más originario. En este y muchos otros sentidos, la interpretación heideggeriana de Aristóteles radicaliza el sentido de la verdad al no dejarla circunscrita como adecuación entre palabra y cosa²¹⁵. Pilar Gilardi comenta al respecto:

En sentido estricto, en la manifestación no concuerda nada con nada, porque no se trata de lograr un acuerdo o correspondencia de un término con otro, entre el pensamiento por un

²¹¹ Guerra Tejeda, R., *Ontología: ser, lenguaje e historia en Martin Heidegger. Caminos*, UNAM, Cuernavaca, 2009, pág. 106.

²¹²Vigo, A., *Arqueología...*, pág. 26.

²¹³Heidegger escribe en *Ser y tiempo* en el párrafo 44: “La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el *Dasein* puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*. Ésta alcanzará su determinación ontológico-existencial dentro del contexto de un análisis de la propiedad del *Dasein*”. Heidegger, M., *Ser y...*, pág. 242.

²¹⁴Heidegger, M., *De la esencia de la verdad en Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, pág. 159.

²¹⁵Cf. Vigo, A., *Arqueología...*,pág. 18. Véase también Escudero, J. A., *El lenguaje...*,pág., 174.

lado y la *realidad* o los hechos por el otro. La verdad no resulta de comparar el interior con el exterior a través de artilugios mentales. Este punto de partida necesariamente cae en aporía y resulta injustificable. Por eso el problema de la verdad no se resuelve en el ámbito de la teoría del conocimiento. La verdad no es el resultado de la relación sujeto-objeto, sino que refiere al mostrarse de las cosas desde ellas mismas²¹⁶.

La verdad como desocultamiento refiere el mostrar de las cosas mismas en relación al *Dasein*; más que concordancia hay un dejar-ser que comparece en libertad. Ahora bien, esta relación entre el desocultamiento del ente y el abierto estado del *Dasein* no debe dejar de lado un sesgo importante que la palabra *Αλήθεια* envuelve. La mitología griega habla de cinco ríos del Hades. Uno de ellos, cuyas tranquilas aguas provocaban a los muertos un olvido total, lleva este nombre: *Λήθη*. *Λήθη* es el río del olvido. En este sentido, la *Αλήθεια*, con A privativa, también indica el no-olvido:

Alétheia tiene un sentido verbal fuerte y puro, la Voz del poeta que canta, con ayuda de la diosa *Mnemosine*, a los héroes y los rescata del Olvido. Tampoco se trata de la palabra que se opone a la falsedad o mentira. Ahí no existe lo verdadero frente a lo falso. *Alétheia* se opone a *Léthe*. *A-létheia* es, llanamente, lo opuesto a *Lethé*, Olvido. Su traducción literal tal vez sea la de “No-Olvido²¹⁷”.

Si la palabra griega no se opone a la falsedad, ¿cómo entender la verdad?, ¿dónde toma el sentido fuerte y puro? En un sentido más radical que el tradicional. ¿Dónde radica este sentido? Precisamente en sacar del olvido: olvidar significaría permanecer en lo oculto, en las sombras de la no-apertura; olvidar implica confundir la abierta condición del ente que comparece con su utilidad: olvidar significaría perder de vista la libertad con la que comparece el ente ante nosotros. No-olvido y desocultamiento desembocan en la apertura del ser; ambas lecturas no se anulan; al entrecruzarse radicalizan el concepto de verdad: el *Dasein* se mantiene en su más propia autenticidad desde su propia resolución y en su estar situado en la verdad constitutiva entendida como libre apertura. Esta noción de verdad resulta más originaria que un juicio constatativo entre la bina dentro-fuera del mundo.

²¹⁶Gilardi González, P., *El problema de la verdad histórica: una lectura de la fenomenología hermenéutica*, Estudios de historia moderna y contemporánea de México Núm. 46, julio-diciembre 2013, pp. 121-140, pág. 129.

²¹⁷Labastida, J., *Martin Heidegger. La poesía y el silencio en Martin Heidegger. Caminos...*,pág. 137.

Ahora bien, posterior a *Ser y tiempo* lo originario de la verdad como ἀλήθεια sigue siendo tratado por nuestro filósofo, incluso es desplegado con mayor ahínco. El desarrollo de Heidegger sobre este sentido originario de la apertura sostiene una crítica y apela por otro posicionamiento ante el discurso de la modernidad. Cuando Heidegger piensa el problema de la verdad como desocultamiento en los años treinta no deja de insistir en lo radical y fundamental de esta apertura originaria. Pero, ¿por qué esta insistencia en su planteamiento del desocultamiento? Porque la época moderna, como bien hemos señalado, va tomando mayor determinación al entender al ente en su utilidad y bajo un sentido meramente administrable, ello elude, en cierta medida, la apertura y libertad del ente en su comparecer al mostrarse únicamente como instrumento. Esto, para nuestro filósofo, es metafísica en sentido clásico, ¿en qué aspecto? Al dejar de lado este sentido radical para permanecer situados en un modo menos originario. Este trato con el mundo deviene una forma de verdad que impregna la época moderna. Como el propio Heidegger hará expreso en su curso sobre *Nietzsche*: “La «verdad» del conocimiento radica en la utilidad del conocimiento para la vida. Con eso queda dicho con suficiente claridad: es verdadero lo que proporciona una utilidad práctica y la verdad de lo verdadero sólo debe apreciarse de acuerdo con el grado en que sea utilizable”²¹⁸. Este sentido de verdad, enfocado únicamente en la utilidad de los entes, no mantiene en su horizonte la originariedad del desocultamiento y su apertura. Pero desde el inicio de este mismo curso Heidegger indica lo siguiente para ir más allá de esta concepción: “El ente debe ser llevado a lo abierto de su ser y el ser a lo abierto de su esencia. A la apertura del ente lo llamamos desocultamiento: ἀλήθεια, verdad”²¹⁹. ¿De qué manera el ente es llevado a la apertura descrita por Heidegger? Es verdad que el horizonte histórico se le anticipa al *Dasein* en el desocultamiento²²⁰ de lo

²¹⁸ Heidegger, M., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pág. 428.

²¹⁹ *Ibid.*, pág. 73.

²²⁰ Desde *Ser y tiempo* nuestro filósofo no deja de señalar esta noción histórica que corresponde a cada *Dasein*. “En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el *Dasein* se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual de existir [*Dasein*]. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado —y esto significa siempre el pasado de su «generación»— no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa” Heidegger, M., *Ser y...*, pág. 44. No obstante, resulta importante que nuestro filósofo entienda que lo más originario implica dar un paso atrás a esa comprensión para que, en cada caso, el *Dasein* pueda proyectar su existencia, desde lo abierto, hacia el mundo como pliego posibilidades. Justo en ese sentido la pregunta por el ser vuelve a ser cuestionada: “Si se requiere que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que

ente; no obstante, un temple anímico irrumpe esa comprensión, dando un giro y radicalizando la apertura del ente en su totalidad para poder instaurar al mundo desde la abierta creación que implica mi existencia. Mientras la modernidad, en su edificación tecnológica, mantiene una forma particular de uso de la técnica como utensilio o instrumento, un temple anímico fundamental que irrumpe esa comprensión nos devuelve a la originariedad de la técnica en su esencia. La técnica, en su esencia más radical, no significa mantenerse en relación a las cosas desde un uso cerrado, sino que permite la abierta creación²²¹. Esta creación entrama una significatividad para mi propia existencia, donde quedo comprometido en el mundo. Por ello es más originario y se distingue del mundo tecnificado que me elude. Cabe destacar que el lenguaje está implicado en la construcción de la significatividad pues:

La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como «significaciones», las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje²²².

De esta manera, la construcción de significaciones para el mundo está atravesado por el lenguaje, un lenguaje que alberga la apertura del ser, aspecto que hemos remarcado en el capítulo anterior²²³. Ahora bien, si lo abierto remite al lenguaje y éste mantiene una condición ontológica no podemos atribuirle un sentido esotérico e incluso místico a

comprendemos como la *destrucción hecha al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”. *Ibid.*,pág. 46. Ahora bien, lo acontecido de un temple fundamental abre espacio hacia el porvenir existencial del *Dasein*. Señalemos que lo que permite el acontecimiento de la soledad, como temple anímico fundamental, es devolver al *Dasein* a lo abierto, pero también me arroja y hace patente la propia finitud que permite asumir de nuevo sus posibilidades existenciales en lo abierto del mundo en una época donde la técnica impera como comprensión del mundo [en relación del ente en tanto ente]. El acontecer de la soledad, lo que permite, es volver a un sentido creador donde mi existencia está jugada en lo abierto del mundo.

²²¹Heidegger da cuenta del sentido productivo que mantiene la técnica en su esencia. Por ello apela a la *ποίησις*. Y en ese sentido, al remitir a la creación artística nuestro filósofo da cuenta que la poesía también entraña este sentido originario: “¿Qué fue el arte? [...] ¿Por qué llevaron el sencillo nombre *τέχνη*? Porque fue un desocultar que aportaba y pro-ducía y por eso pertenece a la *ποίησις*” Heidegger, M., *La pregunta por...*, pág. 147. Ahora bien, para advertir este sentido de la técnica en su esencia resulta importante que la comprensión imperante de ella se rompa y se abra espacio a la apertura: ahí el sentido de la soledad como temple anímico fundamental. Ella, cuando acontece, abre la posibilidad de asumir nuestra existencia desde la creación.

²²²Heidegger, M., *Ser y...*, pág. 114.

²²³Cf. Capítulo 2.2. y 2.3.

Heidegger cuando, en el giro [*Kehre*] de su pensamiento, pone especial énfasis en la poesía y el pensamiento. Más bien debemos mantener siempre en mente que retornar al lenguaje, sobre todo el poético pero también al pensamiento, implica un retorno a esa apertura olvidada en la época tecnificada: es decir, existe otro abordaje a la cuestión ontológica²²⁴ en una época donde el olvido del ser es patente. Llevar a una cuestión del ser más originaria implica retornar a lo abierto del lenguaje y en él, el *Dasein* puede morar de una manera más próxima a esa apertura fundamental: “El hombre es el pastor del ser [...] En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad del ser”²²⁵. Al permanecer en esa proximidad del ser, el *Dasein* remitirá su existencia a esa posibilidad de construirse desde lo abierto en una originariedad que lo implica existencialmente. Morar en la proximidad del ser lo lleva a lo que Hölderlin entenderá como un habitar poético, no en un sentido romántico del término, sino mantenerse en la apertura y la posibilidad de la creación más auténtica de la existencia de cada *Dasein*: “...poéticamente habita el hombre sobre esta Tierra”²²⁶. Este habitar poético, desde la apertura y no desde la determinación de la técnica en el desocultamiento de los entes como instrumentos, permite al *Dasein* asumir su existencia. Este habitar poético, o podemos decir creador, que instaura un mundo de significación para el *Dasein* en cada caso, es otra manera de habitar el mundo²²⁷. Otra manera porque no se circunscribe a la determinada por el olvido del ser. Por ello, como hemos mencionado anteriormente, ambos son decires eminentes. Ahora bien, tanto el pensar como el decir poético no son posibles sin el poeta y el pensador. Por ello el filósofo los entiende como guardianes y cuidadores. ¿Qué cuidan y resguardan? La apertura que hacen patente y la posibilidad de creación. Ambos entran en la apertura y esta forma la verdad, entendida como desocultamiento creador, en su decir. Preguntemos lo siguiente para ir arribando al punto nodal que nos concierne: ¿la soledad está jugada en este lugar del pensar de Heidegger?, de ser así, ¿cómo se juega puesto que parece nos alejamos más que acercarnos? Afirmemos

²²⁴Cf. Heidegger, M., *Carta sobre...*: “En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido”. Pág. 279.

²²⁵*Ibid.*, pág. 282.

²²⁶Heidegger, M., *La pregunta por...*, pág. 147.

²²⁷Ahora bien, como ya hemos mencionado, un habitar poético hace referencia a la poesía, pero también al pensamiento en los escritos de Heidegger. No obstante, nosotros insistimos más en el carácter creativo de ambos decires que refieren a la apertura fundamental y no dejamos expresada una fórmula que parece aludir al romanticismo.

antes de desplegar: sólo en soledad poetas y pensadores mantienen la contundencia de los decires eminentes. ¿En qué sentido? En primer lugar, al arrojar nuestra existencia a su posibilidad más propia e intransferible: nuestra finitud. En soledad, como hemos mencionado en los capítulos anteriores, no podemos ocultarnos de nuestra propia muerte; quedamos ante ella y la asumimos. Por ello nuestra existencia queda vuelta a la posibilidad de realizarse en lo abierto del mundo. Pero también da un viraje a la comprensión del mundo tecnificado: cuando se encontraba determinado por la comprensión del ente en tanto ente el acontecer de la soledad, aunado al silencio que permite la escucha, abre de nuevo un espacio a esta fundamentalidad originaria. En otras palabras, nos permite escuchar de otra manera; no el bullicio sino el silencio que abre a la fundamentalidad de la palabra. Uno se encuentra en silencio y puede escuchar de otra manera. Aquí el temple fundamental abre la posibilidad de escucha y sitúa la comprensión del mundo de otra manera. El mismo Heidegger, en la década de los treinta, menciona: “La auténtica decisión a favor o en contra de la inserción en el temple fundamental de la poesía presupone que seamos lo bastante fuertes para experimentar la penuria, desde la cual recién emerge una opresión y disposición”²²⁸. El temple fundamental permite resistir la opresión y disposición de la penuria de una época tecnificada, su fuerza nos lleva a construir otras sendas, sendas más originarias y auténticas. Desde la soledad el mundo nos queda abierto pues el silencio se hace patente y la palabra retoma su fundamentalidad creadora; pero también quedamos ante nosotros mismos sin refugio en la cotidianidad tecnificada. Ahora bien, son pocos los que son lo bastante fuertes como para asumir un temple que les permite construir al mundo de otra manera desde nuevas significaciones y habitarlo distinto, por ello son insólitos: “Para los pocos que de tiempo en tiempo nuevamente *preguntan*, es decir, que ponen renovadamente a decisión la esencia de la verdad. Para los insólitos, que aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del ser [Seyn] y decir”²²⁹. Estos insólitos se apropian del acontecer de la soledad que abre al mundo en su totalidad y les permite abrir el despliegue fundamental hasta construir de otra manera la habitabilidad del mundo en su apertura. Son insólitos porque se atreven a asumir un modo más fundamental de habitar y no habitar en lo ya determinado de una época tecnificada; son insólitos porque no

²²⁸Heidegger, M., *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pág. 106.

²²⁹Heidegger, M., *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011, págs. 27-28.

todos encaran su propia finitud como la posibilidad más fundamental de nuestra existencia, sobre todo en un mundo que trata de ocultarla a como dé lugar; son insólitos por asumir lo abierto de su existencia; son insólitos por estar en lo abierto del mundo y asumirlo. Estos insólitos, que comprometen su existencia desde la finitud y la apertura del mundo, son poetas y pensadores²³⁰. Son insólitos pues soportan la soledad que les permite resistir a la penuria de una época donde la tecnología instrumentaliza al mundo; ellos se atreven a asumir la soledad y son capaces de escuchar y producir de una manera distinta a la que la modernidad instrumental hace.

El siguiente apartado estará dedicado a pensar más detenidamente este temple fundamental y dejar expuesto cómo poetas y pensadores están templados por la soledad y mantienen la apertura del ser.

²³⁰Cabe notar que tomaremos a poetas y pensadores puesto que Heidegger habla de ellos a lo largo de su pensamiento posterior a los años treinta. No obstante mencionemos que no son los únicos que están templados por la soledad, tampoco todos los que llevan la apertura a su máximo esplendor son poetas o pensadores. Remarcamos la necesidad de seguir, sólo en este punto de la tesis, el pensamiento de Heidegger sin dejar de señalar que refiere al ποιεῖν griego: la creación.

3.3. Poetas y pensadores: guardianes del ser. Soledad: un temple fundamental.

Poesía y pensamiento desvelan, en su decir, la verdad del ser: mantienen la apertura en su radicalidad más originaria. Pero ¿quiénes profieren estos decires sino poetas y pensadores?, ¿quiénes sino los guardianes del ser? Heidegger escribe: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Poetas y pensadores son los guardianes de esa morada”²³¹. Aquí preguntemos, ¿dónde radica ese resguardo del ser?, ¿por qué el estatuto de guardianes? Los guardianes del ser cuidan de la morada donde el hombre habita, lugar del ser. Este cuidar se dirige al lenguaje. Cuidar del lenguaje no equivale a decir correctamente las palabras, proferirlas sin errores o llevar atender únicamente a la lógica; tampoco invita a caer por los ásperos desfiladeros de la afasia; cuidado significa custodiar la casa del ser pues en su morada habita el hombre. Entender que habitamos en esa morada conlleva una *pre-ocupación* [*Sorge*]; asumirla implica retomar la propia existencia en su autenticidad para así abrir al mundo como pliegue de significaciones o, en otras palabras, construir para habitar de otra manera al mundo. Ahora bien, ¿por qué poetas y pensadores son considerados los que cuidan de ese lugar donde el hombre habita? Porque su decir, más que describir, calcular o hablar estéticamente del mundo se acerca a esa apertura fundante desde la escucha para instaurarlo como pliego abierto de significaciones y habitarlo auténticamente desde la creación; los poetas y pensadores escuchan lo abierto para configurar distinto al mundo. Sólo ellos se dejan exhortar por el ser para que la palabra conferida mantenga su radicalidad en una época tecnificada donde el olvido del ser se hace cada vez más patente. Poetas y pensadores están a la escucha del ser, por ello su decir es eminente. Heidegger, en 1943, profiere: “Obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje”²³². El pensar obedece y permanece a la escucha de la voz del ser hasta dar con la palabra que revele su radicalidad. Pensar surge como respuesta a la escucha; ella está atenta a la voz silente del ser que nos habla: “Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras”²³³.

²³¹Heidegger M., *Carta sobre...*,pág. 259.

²³²Heidegger, M., *Epílogo a « ¿Qué es metafísica?»* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007,pág. 257.

²³³*Ibid.*,pág. 256.

Pensar como respuesta. Este es el origen de la palabra humana pues mantiene en su decir la apertura fundante que el ser profiere. El pensador, en el pensar, exhorta al ser a aparecer; lo dice. Pero no únicamente el pensador tiene esa eminencia. Es el poeta quien, desde la escucha, lo instauro. A diferencia de aquellos que huyen a una escucha radical por estar cercanos al bullicio cotidiano o encantados con la utilidad de las cosas que la época moderna ofrece, el poeta escucha a la palabra en su sentido creador: “Este escuchar externa e internamente situado lleva, por primera vez, lo escuchado al sonido de la palabra. Instauro –como el decir–, porque decir y escuchar se copertenecen según su esencia [...]”²³⁴. El poeta instauro al mundo desde su decir. Pero su decir y la escucha se pertenecen. Poetas y pensadores entonces tienen, en este sentido, la eminencia de su decir. Mientras el pensador dice al ser el poeta nombrará lo sagrado; en otras palabras, apunta su decir hacia la apertura del ser. Heidegger escribe: “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”²³⁵. En uno y otro, al decir, encuentran vecindad; es ahí, en lo abierto del ser, donde están a la escucha para después hablar.

Ahora puntualicemos lo siguiente: quien resguarda lo abierto deviene guardián; poetas y pensadores mantienen la apertura contundente en su decir, esto se convierte en el *cuidado* [*Sorge*] del ser. Mantener la apertura significa estar lejos de entender al ser como un ente que puede ser únicamente utilizado con un cierto fin. Estar al resguardo de la apertura significa: mantener en la proximidad lo más profundo del ser y estar a distancia de un decir que calcula, administra o instrumentaliza. Pensar puede ser todo excepto un instrumento calculador que obtura en su hacer; el cálculo únicamente es funcional; está tecnificado acorde a la época moderna, de tal modo que arroja resultados esperados, nunca permite brotar al pensamiento en su más potente contundencia: lo abierto. Heidegger encuentra aquí el equívoco fundamental de aquellos que creen pensar. Por ello su controvertida frase: “la ciencia no piensa”²³⁶. La ciencia no piensa porque calcula. Pensar significa adentrarse en el vasto océano de lo desconocido, quedar a la deriva de lo por-venir para crear caminos inéditos. Calcular aleja al pensamiento de su esencia; en otras palabras: calcular administra y organiza de tal manera que lo abierto queda en suspenso. Pensar, para el filósofo de la

²³⁴Heidegger, M., *Los himnos de...*, pág. 181.

²³⁵Heidegger, M., *Epílogo a...*, págs. 257-258.

²³⁶ Cf. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, pág. 19.

Selva Negra, más bien abre lo inesperado. Por ello pensar implica un dejar [*lassen*] que las cosas advengan; acontecer de lo imprevisto. En este sentido pensar *es* el compromiso del ser para el ser²³⁷. Esto quiere decir: pertenece al ser y estar a su escucha²³⁸. La opinión pública no podrá dar cuenta del pensamiento. Cercano a Parménides, Heidegger encuentra un abismo insalvable entre el pensar y la opinión. Mientras en la opinión pública está jugada la saturación, el bullicio y la algarabía, pensar significa más bien cuidar de la morada que alberga la esencia del hombre; es decir: pensar conduce a la existencia a lo abierto, al claro del ser. Pero sólo el lenguaje, a modo de morada, permite habitar ese claro. Por ello es necesario estar a su cuidado. No obstante, el lenguaje no debe ser cuidado en su aspecto más técnico: atender los artilugios gramaticales, velar por altibajos fonéticos o asistir la arquitectura sintáctica. Cuidar del lenguaje significa estar en la proximidad del claro que constituye la apertura del ser pues, desde ahí, mi ex-sistencia, al igual que lo abierto del ser, quedan en su más latente fundamentalidad. Pensar, antes que la saturación del opinar, resulta desconcertante pues nos arroja a la libertad, una de las comarcas del ser:

El asunto del pensamiento no es sino desconcertante en todo momento. Y es tanto más desconcertante cuanto más nos mantenemos de cara a él sin ningún género de prejuicios. Para eso se requiere la disposición a escuchar, que nos permite pasar por encima del vallado del opinar usual y llegar al campo libre²³⁹.

El campo libre brota de lo abierto, no del opinar que nos mantiene en la más obstinada y clausurante comodidad. Pensar nos arroja a ese mar abierto sin un puerto al cual arribar de manera segura. Advirtamos algo: para ello se requiere de una disposición a la escucha. Nuestro filósofo entiende que la escucha funda la posibilidad de lo profundo; ella abre las sendas para que el pensar, en su libre espaciamiento, acontezca. Y esta escucha surge como condición de una disposición. Pero la escucha no surge desde los espesos raudales de la opinión pública de aquello que *se dice*. Escuchar significa aguzar el oído a lo abierto del ser; por ello el silencio la puntualiza, dirige a la escucha con su batuta. La soledad *es* esta disposición para escuchar. Ni la única ni la última. Únicamente un temple fundamental abridor de la escucha que, no obstante, también nos arroja de nuevo a nuestra propia

²³⁷ Cf. Heidegger, M., *Carta sobre...*,pág. 259.

²³⁸Cf. *Ibid.*, pág. 261.

²³⁹Heidegger, M., *¿Qué significa...*,págs. 75-76.

finitud. Estar en soledad quiere decir: dejar de escuchar al *se* impersonal para escucharse. Escuchar la existencia sin dejar de lado la partícula *ex*, escuchar lo más propio desde fuera, desde el mundo en que irremediablemente nos encontramos. Al virar la escucha quedamos entonados de una manera distinta y permite el despliegue del mundo en su totalidad. Como temple fundamental, la soledad entona la escucha hacia lo abierto del mundo en su comparecer ante nosotros. ¿Cómo entona hacia la apertura del mundo en su comparecer? Partiendo del momento co-originario en que soledad y silencio acontecen. Esto nos permite una escucha distinta; quedamos abiertos al mundo en su fundamentalidad y su libre comparecer. Por ello la soledad es un modo fundamental de encontrarnos. Sobre este modo Heidegger comenta:

Aquello *por lo que* la angustia se angustia se revela como aquello *ante lo que* ella se angustia: el estar-en-el-mundo. La identidad del ante-qué y del por-qué de la angustia se extiende incluso al angustiarse mismo, porque éste, en cuanto disposición afectiva, es un modo fundamental del estar-en-el-mundo²⁴⁰.

Al igual que la angustia, la soledad también sitúa la fundamentalidad del mundo al dejarlo expuesto en su apertura, dejando latente la posibilidad de construir otra manera de habitarlo auténticamente. Esto significa quedar circunscritos en el mundo, templados hacia nuevos pliegues de significación; estamos-en-el-mundo-en-soledad para habitarlo abiertamente desde la escucha y el silencio. El acontecimiento de la soledad entona al *Dasein* en la apertura del mundo y la posibilidad de asumirlo de otra manera, por ello su fundamentalidad. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* Heidegger vuelve sobre el temple:

Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templea y determina el modo y el cómo de su ser²⁴¹.

Entender a la soledad como modo implica esta melodía que entona la más propia, única y auténtica posibilidad de ser para mantener la escucha a lo abierto del mundo en su

²⁴⁰Heidegger, M., *Ser y...*,pág. 209.

²⁴¹Heidegger, M., *Los conceptos...*, pág. 98.

comparecer ante nosotros. La soledad como temple irrumpe, pero el silencio también acontece; es por ello que quedamos ante la totalidad de lo ente pues el silencio abre de nuevo la significación del mundo. En silencio y soledad surge la posibilidad de que el pensador llegue a lo inesperado, a lo insospechado. Pero no únicamente. Pensar dice al ser mientras el poeta nombra lo sagrado. El poeta nombra lo sagrado cuando ha quedado ante la apertura del ser, escucha el silencio para, en medida de lo posible, enunciar lo abierto de la palabra. Pero es desde el temple fundamental que quedamos abiertos a esa posibilidad; en éste se hace patente la apertura a la propia situación²⁴². Ni pensadores ni poetas pueden permanecer ajenos al temple, ¿por qué su contundencia? Porque, ya lo hemos mencionado, abre al mundo en su totalidad y nos arroja a nuestra propia posibilidad de ser desde nuestra finitud, entonando al hablante hasta alcanzar las simas del ser. Heidegger clarifica su importancia:

Sólo porque el temple fundamental transporta y transpone originariamente, puede también constreñir y estrechar al *Dasein* al círculo del ente cotidiano más cercano, puede hacer resbalar al *Dasein* sobre la superficie del Ser; puesto que el temple fundamental es cada vez este o aquel, no es una propiedad fija, sino un acontecimiento. [...] Porque el *Dasein*, en tanto que es, está templado, por ello el temple sólo podrá ser reorientado [*umgestimmt*] cada vez por un contratemple [*Gegenstimmung*] y sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión de temple [*Umstimmung*], es decir, un cambio del *Dasein* equivalente a una completa mutación de la exposición al ente y, con ello, a una reacuñación del Ser²⁴³.

El temple fundamental permite un cambio en el *Dasein* en su totalidad: transporta y transpone originariamente. El temple fundamental irrumpe como un cambio, da un viraje hacia lo abierto del ser: su acontecer surge en lo cotidiano y abre al *Dasein* hacia lo más originario y fundamental del ser. Aquel entonado por el temple fundamental mantiene latente la posibilidad de, siguiendo a Heidegger, reacuñar al ser en su totalidad, de elevarlo al estatuto máspreciado; pero al mismo tiempo ha de retomar su propia existencia al igual que su propia finitud. No por ello están lejos de la penuria del mundo; están agobiados en

²⁴² Cf. Redondo Sánchez, P., *Filosofar desde...*: “Los temples, como maneras de este «encontrarse» hacen patente cómo le va a uno, abren al hombre su propio ser e iluminan la situación en la que vive sin adoptar una perspectiva externa a ella”, pág. 16.

²⁴³ Heidegger, M., *Los himnos de...*, págs. 127-128.

esa época de indigencia pero, ¿cuál resulta ser la penuria en la que vivimos, en la que vive el poeta y el pensador? La penuria de la más radical impotencia de experimentar íntimamente lo más digno de ser preguntado por el *Dasein*²⁴⁴. Aquí intimidad no ha de entenderse como lo más subjetivo, pues no somos sin la patria que nos da existencia: el mundo. Heidegger clarifica este término y se remite a la palabra alemana expuesta por Hölderlin. El filósofo menciona:

“Intimidad [*Innigkeit*]” no significa aquí una mera “interioridad [*Innerlichkeit*] de la sensibilidad, en el sentido del encerrarse-en-sí de una “vivencia” [...] Esta palabra, en Hölderlin, no tiene el sabor de una sensiblería soñadora y ociosa. Todo lo contrario: nombra, en primer lugar, la suprema fuerza del *Dasein*²⁴⁵.

La palabra que retoma Heidegger del poeta no indica una abstracción o una cerrazón del mundo sino la suprema fuerza. La intimidad resulta la suprema fuerza del *Dasein*. El temple fundamental sostiene esta fuerza y si hay un temple que radicalice este viraje y que coloca la fundamentalidad de la intimidad que se mantiene ex-tática es la soledad. Heidegger arremete con fuerza:

En tal lugar de la penuria metafísica está el poeta. Pero aquél cuyo poetizar, pensar y decir debe persistir en tal lugar, y que entiende la soledad como una necesidad metafísica, ése debe saber que –precisamente en ella– impera la suprema intimidad de pertenecer al Ser del propio pueblo, aunque la apariencia muestre sólo lo apartado e inadvertido²⁴⁶.

El filósofo aquí arroja una cuestión que va radicalizando la soledad. Lo advierte en todo momento pero nunca lo despliega manifiestamente. La soledad resulta una necesidad metafísica. ¿Qué entendemos por esta necesidad?, ¿acaso un estatuto místico o religioso? Primeramente cabe distinguir esta necesidad metafísica con la metafísica clásica que toma al ente en su sentido más técnico y objetivable. La necesidad metafísica aquí expresada remite a un sentido más originario, por ello nuestro filósofo realizó una interpretación de este término que rescate lo más originario. La interpretación de Heidegger respecto a la metafísica siempre fue meticulosa e intrépida. Su intento plantea una reivindicación de aquella como un preguntar conceptualmente abarcador que incluye a quien pregunta. ¿En

²⁴⁴*Ibid.*,pág.122.

²⁴⁵*Ibid.*,pág.109.

²⁴⁶*Ibid.*,pág.123.

qué sentido? Para aclarar esto preguntemos primero: ¿de dónde surge la palabra metafísica?, ¿cómo situar su fundamentalidad abarcadora? Pensar de nuevo la metafísica significa un retorno a los griegos. La palabra está conformada por μετά [junto, detrás, tras] y φύσικά, término con dos direcciones fundamentales: por una parte, el ente que se muestra en estricto sentido, podemos decir: la naturaleza; por otra se entiende como aquello que permite a la naturaleza ser lo que es, su más íntima esencia. Heidegger hace notar que ambos sentidos alcanzan un punto relevante en el pensamiento de Aristóteles pues los fusiona:

Lo decisivo es que estas dos direcciones del preguntar, encerradas en el significado unitario de φύσις, *Aristóteles* los fusiona expresamente. No hay dos disciplinas distintas, sino que el preguntar por lo ente en su conjunto y el preguntar por lo que es el ser del del ente, su esencia, su naturaleza, *Aristóteles* los designa πρώτη φιλοσοφία, como *Filosofía Primera*²⁴⁷.

Después de la muerte del estagirita los textos fueron recuperados, ordenados y recopilados. No obstante, la *Filosofía Primera* no podía quedar circunscrita en la lógica, la física o la ética pues resultaba mucho más amplia y fundamental. Por ello fue colocada después de la física [μετά]. En este sentido, la filosofía primera deviene metafísica: “La πρώτη φιλοσοφία es τὰ μετὰ τὰ φυσικά”²⁴⁸. Sin embargo, el concepto tradicional de metafísica resulta confuso y ha quedado enajenado por ciertas interpretaciones. El cristianismo ha dado una sistematización y reinterpretación de los antiguos encaminando su pensamiento de un modo concreto: Dios resulta trans [μετά] sensible y la mirada pasa, de la física, al ente supremo. Pero también la filosofía moderna mantiene un rasgo particular al tratar de elevar la metafísica al nivel de ciencia absoluta. Ambas interpretaciones carecen de radicalidad respecto la propia metafísica al desviar su originariedad hacia los entes y nada más. En este sentido, el significado tradicional de metafísica no resulta suficiente para pensar lo más fundamental. ¿Qué implica entonces la interpretación de metafísica para Heidegger? En primer lugar, no quedar circunscritos por la lectura cristiana o moderna cuyo pensar desemboca en lo ente. Radicalizar la metafísica implica retornar no a lo ente sino a su más íntima fundamentalidad. Sin una fundamentación sobre lo ente nos remitimos

²⁴⁷Heidegger, M., *Los conceptos...*, págs. 59-60.

²⁴⁸*Ibid.*, pág. 65

entonces a la nada. En la conferencia de 1929 *¿Qué es Metafísica?* Heidegger no deja de preguntar por lo que la ciencia deja de lado: la nada. ¿Cómo hablar de la nada? Para que la pregunta tenga efectuación es necesario salir al encuentro con ella; éste lo determina un temple anímico. Pero no cualquiera. Son los templos fundamentales aquellos que la abren. De nuevo la angustia protagoniza este acontecimiento: “Con el estado fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada”²⁴⁹. Ahora bien, estamos ante el acontecimiento de la nada que está implicada en el temple fundamental, ¿qué hay de ello con la metafísica? El retorno a la metafísica desde su radicalidad, y no desde lo ente, se juega desde la apertura; más allá del ente está jugado lo que le permite ser. Heidegger escribe: “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada”. Más adelante agrega: “Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad”²⁵⁰. Justo en este punto, en el estar más allá de lo ente en su totalidad, implica a la metafísica de otra manera. Aunque la metafísica esté más allá del ente no remite a otro lugar sino a esa apertura esencial. Heidegger menciona:

La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica.

El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica.

Y afirma con determinación:

La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo²⁵¹.

El acontecer de la metafísica abarcadora es fundamental pues el *Dasein* puede relacionarse con el ente en su totalidad desde ella. Ir más allá de lo ente para seguir situado en él mismo como lo abierto. El acontecimiento de la metafísica es radical al desvelar la apertura fundamental. Pero su acontecer se hace patente desde un temple anímico

²⁴⁹Heidegger M., *¿Qué es metafísica?* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 100.

²⁵⁰*Ibid.*, pág. 102.

²⁵¹*Ibid.*, pág. 107.

arrebatador; éste es el modo en que nos encontramos y abre la totalidad de lo ente. Heidegger señala:

Y sin embargo este «uno se encuentra de tal y cual modo» nunca es sólo la consecuencia y un fenómeno que acompaña a nuestro pensar y modo de obrar, sino –dicho a grandes rasgos– el presupuesto de ellos, el «medio» en el que aquéllos suceden por vez primera²⁵².

El temple es el medio en que nuestro pensar y obrar suceden por primera vez pues entona y arrebat. La apertura, determinación, fundamentalidad y profundidad suceden *desde* el acontecer del temple anímico. En este punto podemos realzar la necesidad metafísica de la soledad pues ella es el modo que entona hacia el ente en su radicalidad. El ente queda en su radicalidad en tanto queda expuesto en su más profunda sencillez y libertad²⁵³. Libertad significa lo abierto del ente, sin ser forzado a comparecer o agotar su desocultamiento como instrumento tecnificado en la época moderna; esta cuestión, como hemos visto anteriormente, es ampliamente discutida por Heidegger por guiar al olvido del ser. La propuesta de nuestro filósofo apunta hacia una fundamentalidad radical que abra espacio a la pregunta ontológica. En libertad la apertura del ente a comparecer se hace patente y gracias a ella podemos crear una significatividad del mundo que me implique, ello significa construir al mundo para habitarlo de otra manera. Heidegger, en *Construir, habitar, pensar* no deja de señalar:

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. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre,

²⁵² Heidegger M., *Los conceptos...*, págs. 98-99.

²⁵³ Cabe notar cierta semejanza con el temple descrito por Heidegger a finales de su pensamiento filosófico: La serenidad [*Gelassenheit*]. Este temple deja ser [*sein lassen*] a las cosas en libertad y simpleza cuando el mundo se entiende sólo como instrumento. Este temple también implica un posicionamiento a la época histórica que toca vivir a nuestro pensador. Justo en este sentido llevamos a reflexionar a la soledad en cierta cercanía a éste temple. No obstante, el temple de la serenidad *es provocado* por un pensar meditante mientras que la soledad *provoca* al pensar. Cf. Heidegger, M., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, págs. 27-31.

es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este cuidar [mirar por]²⁵⁴.

Habitar lo abierto del mundo, en libertad, significa dejar las cosas del mundo en su esencia. La sencillez del mundo que se escucha desde el acontecer de la soledad y el silencio abre una forma de habitar distinta. Un mirar hacia la libertad del acontecer del mundo como simpleza; ella deja al mundo abierto a la pluralidad e imprime la fuerza de nuestra intimidad. En soledad el mundo se vuelve la plataforma para salir al encuentro de su simpleza y su radicalidad. Pero no todos la asumen; quienes lo hacen son poetas y pensadores pues encuentran esta fuerza que se vuelve una necesidad metafísica de apertura para volver a construir de otra manera hasta habitar y cuidar de esa simpleza. Por ello la soledad mantiene esa necesidad metafísica que otorga la fuerza abridora del mundo. Repitamos lo escrito por Heidegger:

En tal lugar de la penuria metafísica está el poeta. Pero aquél cuyo poetizar, pensar y decir debe persistir en tal lugar, y que entiende la soledad como una necesidad metafísica, ése debe saber que –precisamente en ella– impera la suprema intimidad de pertenecer al Ser del propio pueblo, aunque la apariencia muestre sólo lo apartado e inadvertido²⁵⁵.

Es necesariamente en la soledad, por ella y *desde* ella que el poeta, y agreguemos también al pensador, encuentra un engarce entre la propia intimidad, tal como Hölderlin la describe, y el ser; resulta la bisagra para dar un giro necesario hacia el ser y reacuñarlo. Así reafirmamos que soledad no significa alejamiento sino aproximación surgida en una época donde se puede estar solo pero siempre agobiado por el ruido de los instrumentos tecnológicos y la incesante habladería, en una época donde la comprensión está determinada por una relación con los entes entendidos como meros instrumentos. Poetas y pensadores están en soledad pero no rompen con el mundo en que se encuentran. Lo retoman de otra manera: desde los pliegues que ofrece su apertura está latente la posibilidad creadora para habitarlo desde otras significaciones posibles, justo ahí me juego de otra manera. La soledad temple a poetas y pensadores y la apertura del ser en su decir surge.

²⁵⁴ Heidegger, Martin, *Construir...*,pág. 131.

²⁵⁵ Heidegger, M., *Los himnos de...*,pág. 123.

La soledad resulta un temple fundamental que devuelve la más propia intimidad, en ella el *Dasein* no puede ignorar su propia finitud y da lugar a la apertura desde la que se pueden construir significaciones que albergan a mi propia existencia. La necesidad metafísica de pensadores y poetas apunta hacia ese temple que da la fuerza al *Dasein* para soportar, en medida de lo posible, su decir; o, dicho con otras palabras: su crear. Poetas y pensadores han de asumir el temple fundamental que permite la escucha del ser. Lo abierto exhorta y nunca lo hace desde los velados parajes de la opinión pública sino más bien desde el silencio. En soledad permanecemos en silencio y a la escucha. Por ello es uno de los temples fundamentales que devuelve lo más propio; no obstante, en lo propio el tiempo se desgarrar. Sin duda alguna el poeta lo sabe y lo enuncia. Ese es un tiempo desgarrador que el temple fundamental arraiga:

Frecuentemente el poeta llama a este tiempo “desgarrante”, porque es en sí el vibrante desgarro hacia el porvenir y un ser lanzados de vuelta hacia el haber sido. [...] En tal tiempo como en el temple fundamental –más verdaderamente dicho: como el nombrado temple fundamental– se estremece en el *Dasein* del pueblo, en tal tiempo “habrá” tiempo, deviene aquél tiempo que no es un destiempo [*Unzeit*] que, como todo lo constreñido y sólo producto del cálculo, es odioso a los dioses²⁵⁶.

Pero, ¿por qué insistimos en nombrar a la soledad como un temple fundamental?, ¿por qué enunciamos su importancia aquí si Heidegger únicamente arrojó un par de pistas para pensarla? Porque la soledad resulta el *de-dónde*, el temple, el cómo nos encontramos, para que poetas y pensadores puedan estar frente a lo abierto y asumirlo desde su finitud. Ya desde *Ser y tiempo* hemos enunciado al aislamiento [*Vereinzelung*] como un modo de encontrarse; aislamiento es el Ahí [*Da*] desde dónde se abre la existencia. Pero el aislamiento [*Vereinzelung*] tiene un lugar que le permite su radicalidad: la soledad. Posteriormente en sus reflexiones Heidegger la sigue articulando como ese lugar fundamental dónde el Ahí mantiene su apertura. No obstante nuestro filósofo es más cuidadoso en este punto. Veamos por qué. Tras la expulsión de la Universidad de Freiburg debido a su controvertida actividad política, el filósofo de Meßkirch, en una de sus cartas a Karl Jaspers de 1949, expresa la alegría de haber recibido su misiva y advierte que aún son

²⁵⁶Heidegger, M., *Los himnos de...*, pág. 103.

pocos aquellos vigías del pensamiento en la creciente penuria del mundo; el mundo cada vez más se acerca a la desertificación de las preguntas; cada vez más se tecnifica a gran escala y sin reservas. No obstante la indigencia del mundo, el pensador del ser esgrime con fuerza a su destinatario: “No hay que hablar sobre la soledad. Pero ella sigue siendo el único lugar en que el pensador y el poeta, en la medida de las posibilidades humanas, están frente al ser”²⁵⁷. La carta signa más que la soledad del propio Heidegger al haber sido depuesto de la Universidad; la misiva a Jaspers abre el horizonte para pensar la contundencia de la soledad, una soledad metafísica que templa hasta alcanzar las notas del ser. No hay que hablar sobre la soledad. ¿Por qué no hablar de ella, sobre ella? Porque estamos acostumbrados a entenderla como un simple rompimiento; así únicamente la alejamos de su más clemente esencia. Si la soledad no es un rompimiento entonces debe señalar hacia otro lugar, pero ¿hacia qué lugar dirige? Repitémoslo hasta el cansancio: templa anímicamente al *Dasein* para asumirse desde su finitud y habitar de otra manera al mundo en su radicalidad pues el ente comparece en libertad como apertura. Sin hablar de la soledad quedamos en silencio, en silencio para definirla. La no-definición no deja de señalar ese *de-dónde* a partir del cual podemos estar, en medida de lo posible, asumiendo la apertura del ser. Pero hay que advertir la frase completa: son poetas y pensadores aquellos que están ante lo abierto. Ambos están a la escucha del ser pero ésta ha de ser posibilitada por el temple fundamental. Este giro hacia lo abierto lo gesta el acontecimiento de la soledad. Y es en este sentido, al quedar ante la apertura fundante, que poetas y pensadores profieren la palabra abridora; están al cuidado del ser; en su decir cuidan de esa apertura. Si custodian han de cuidar desde la soledad. Justo en soledad poetas y pensadores asumen el *cuidado* [*Sorge*]. Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger es claro entendiendo al *cuidado* como una forma más auténtica de estar con los otros en el mundo, recuperarlos desde otro lugar:

[...] cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado de forma aislada. La expresión “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este

²⁵⁷Heidegger, M./ Jaspers K., *Correspondencia. [1920-1963]*, Editorial Síntesis, Madrid, 1990, pág. 139.

comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de²⁵⁸.

El temple fundamental nos temple y permite una relación más auténtica con el mundo y los otros. La soledad vira y permite habitar de otra manera al mundo, que devenga patria [*Heimat*] de la apertura del ser y de la propia existencia. La soledad permite que poetas y pensadores digan y, en su decir, sea enunciada la libertad [*Freiheit*]; que las cosas comparezcan ante nosotros en su apertura, tal y como son. Así, cuando en su decir enuncian esta sencillez, construyen la posibilidad de habitar un pliegue de significaciones fundamental, esto es lo abierto del mundo. Baste recordar de nuevo al poeta Stefan George: ninguna cosa sea donde falte la palabra. Pero no perdamos de vista lo siguiente: Heidegger no deja de puntualizar siempre la medida de lo posible. Se está en medida de lo posible pues la imposibilidad totalizante queda patente. Nunca podremos enunciar al mundo en su totalidad, ni la palabra deviene cristalizadora del mundo.

Resumiendo lo antes expuesto: en soledad quedamos ante nosotros mismos, lo que significa quedar ante nuestra propia muerte asumiendo la temporalidad auténticamente. Esto signa, en cada caso, la fuerza más potente de este acontecer: el quedar abiertos a la apertura del ser para construir de otra manera el mundo en posibilidad creadora. Ante esta apertura el decir poético y el pensar son fértiles y se efectúan como un modo de producción posible. Quedar templado por la soledad permite el viraje hacia la más radical autenticidad para construir significaciones del mundo desde las sendas de lo abierto. Pero estar en la autenticidad nunca significa quedar solo, ensimismado; estar en soledad abre la posibilidad de habitar de otra manera al mundo; se habita siempre con otros pues es un mundo común [*Mitwelt*]. No obstante, desde la soledad el mundo no nos absorbe sino que tenemos otra mirada de él, mirar *desde* un viraje fundamental que lo deja comparecer en su más libre sencillez: deja ser al mundo como mundo para construirlo de otra manera y habitarlo. Por ello Heidegger, en sus meditaciones realizadas en la cabaña de la Selva Negra, menciona autobiográficamente:

²⁵⁸Heidegger, M., *Ser y...*, págs. 214-215.

Los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo; pero sí soledad. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.²⁵⁹

El hombre, aunque esté solo en la ciudad no puede experimentar la fuerza de la soledad. Quedar en soledad no significa quedarse solo sino ser vulnerado por la inmensidad del temple que nos arrebatara a la fuerza primigenia que abre al mundo. La auténtica soledad no significa un rompimiento sino la más radical experiencia de estar ante sí mismo y lo abierto del mundo, ante el libre comparecer de las cosas. En su acontecer la soledad brinda esta fuerza que en cualquier otra parte de la atareada ciudad queda devastada. La fuerza de la soledad ofrece la más propia posibilidad de construir y habitar al mundo desde otro lugar, un lugar más originario. Habitar el mundo de un modo distinto al determinado por la más rotunda opinión pública o la época que entiende al mundo como instrumento o útil. Ello nos permite quedar ante nosotros mismos puesto que la apertura del mundo nunca es sin la propia apertura [*Entschlossenheit*]. La soledad funda este quiasma entre ambos; soledad como bisagra entre mi más propio poder ser [*Jemeinigkeit*] y el mundo como mundo. En pocas palabras: la soledad es el viraje, engarce y la fuerza fundamental del temple que nos devuelve al mundo en su apertura para habitarlo de otra manera: desde la sencillez que permite construir significaciones que posibilitan otra manera de habitarlo; habitarlo desde esta sencillez implica un *cuidado*, el *cuidado* por la apertura que permite esa manera distinta de habitar y el *cuidado* de la fundamentalidad que se nos abre.

²⁵⁹Heidegger, M., *¿Por qué permanecemos en la provincia?* Revista Eco, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo 1963.

Conclusiones

- I. Si bien tratar la soledad no resulta una novedad puesto que se ha escrito, implícita o explícitamente, a lo largo de la historia de la filosofía, lo expuesto en el presente trabajo permite abrir la posibilidad de pensarla como una soledad ontológica; una soledad donde la pregunta por el ser se hace patente pues existe un retorno a la apertura del mundo y a la propia finitud, lo que permite la efectuación de la pregunta por el ser puesto que ella es realizada por el *Dasein* ya que en su ser le va esa cuestión. En soledad el *Dasein* queda, en cada caso, en su más propia posibilidad de ser, pero también queda de cara a su propia finitud. No obstante, el mundo también queda abierto desde el silencio puesto que en el acontecer de la soledad aquél irrumpe en la cotidianidad, abriendo la posibilidad de escuchar al mundo desde su apertura fundamental y no entender a las cosas únicamente como útiles o instrumentos determinados. El silencio y la escucha se convierten en la posibilidad de comprender auténticamente, un comprender que no está desgastado por la cotidianidad o determinado por una época. Este comprender no es una comprensión teórica del mundo sino de mi propia existencia en relación al mundo. En soledad quedamos en silencio puesto que la habladuría no habla más, quedo ante mi propia finitud y el ruido del mundo no puede colmarme; al momento de quedar en soledad y silencio no puedo esconder mi condición finita con las habladurías, tampoco reducir mi propia existencia a una relación con los aparatos tecnológicos. En la apertura del mundo el ente comparece en libertad y sencillez, sin estar forzado a una comparecencia que lo determine y que, asimismo, determina mi relación existencial con el mundo. Este acontecimiento de la soledad, el silencio y la escucha, plantea otro modo de relación con el mundo, situado en su apertura fundamental. Esta relación con el mundo es más auténtica y en ella mi propia existencia está jugada; esta soledad plantea un retorno a una fundamentalidad del mundo y quizá el autor más cercano a este planteamiento sea Meister Eckhart puesto que entiende al desasimiento como una renuncia del mundo para recuperarlo. El núcleo del planteamiento de la soledad trazado en los escritos de Heidegger y que aquí

hemos enlazado apunta a esa misma dirección: la diferencia estriba en que Meister Eckhart entiende una recuperación del mundo en una unión mística con Dios, mientras que en Heidegger está planteada la recuperación de la fundamentalidad del mundo como apertura. Otro punto interesante a resaltar en cercanía con el filósofo dominico y nuestro autor es que aquél no deja de señalar que ese desasimiento es un fundamento de ánimo. La posibilidad de no pensar a la soledad como un tema o tópico en el planteamiento heideggeriano (posición difícil de mantener, por lo menos desde nuestro filósofo que se abocó incesantemente sobre la cuestión ontológica) es a partir de un temple anímico fundamental [*Grundstimmung*] puesto que, al igual con la angustia o con el aburrimiento, nos llevan a un genuino encuentro con la nada que abre al mundo y nos permite asumirlo desde nuestra existencia. Pero también el planteamiento de Søren Kierkegaard, al pensar al silencio y la soledad, sitúa una radicalidad que abre al mundo en su fundamentalidad, sus pasos se acercaron en demasía a la cuestión ontológica. No obstante, el filósofo danés no fue más allá ni tampoco lo pretendía. A partir de Heidegger y lo planteado por él acerca de la soledad, se puede llegar a plantear otro sendero para pensarla: pensar a la soledad como un temple anímico fundamental que nos lleva a un genuino encuentro con el silencio y abre espacios a la existencia para asumirse desde su más propia posibilidad de ser.

- II. Toda época está condicionada por distintos acontecimientos que la marcan, la modernidad, debido a su creciente tendencia tecnológica a instrumentalizar al mundo, las habladurías y la avidez de novedades, cada vez más experimentó un olvido a lo más originario; nuestra relación más inmediata con el mundo se aboca a las cosas como útiles, olvidando la apertura que el mundo tiene para comprenderse, en cada caso, de una manera única, de tal manera que inscriba a mi propia existencia, en lugar de mantenerla eludida. Resulta interesante que el retorno a la fundamentalidad del mundo sea posible partiendo de un temple anímico fundamental. Nuestro autor nunca pensó en una ruptura como

posibilidad de acercamiento a lo más esencial del mundo; implicaba una radicalidad que rompiera con la comprensión del mundo que hasta ese momento había figurado con primacía. Los temples descritos por nuestro autor van de la angustia a la serenidad, pasando por el aburrimiento, el espanto y el duelo de lo sagrado. Sin embargo, siempre llamó la atención que la soledad no figurase en sus escritos como un temple anímico fundamental. Y que Heidegger no lo haya llamado así, es decir, un *Grundstimmung* llama nuestra atención sobremanera. Principalmente por cuatro momentos específicos: 1) Todo el despliegue de *Ser y Tiempo* apunta a lo tratado en sus escritos de juventud que distinguen entre soledad y un retrotraimiento. La *Vereinzelung*, totalmente distinta al *Isoliertes*, abre un espacio fundamental para pensar a la soledad. No obstante, vemos que toda la atención de nuestro autor se centra en la angustia. 2) Resulta muy desafortunado que nuestro autor no se dedique a tratar a la soledad en su texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Sobre todo porque queda expreso, por lo menos, el deseo de articular a la soledad como un concepto fundamental de la metafísica. Si en este momento de su pensamiento Heidegger piensa al aburrimiento como una alternativa ante el crecimiento constante de la tecnología que instrumentaliza al mundo, ¿por qué dejar de lado a la soledad? Sobre todo resulta lamentable en el sentido que las primeras páginas apuntan a una fundamentalidad planteada en *Ser y tiempo* y pensada en su juventud: la soledad como el lugar donde el aislamiento se retira y las cosas vuelven a su fundamentalidad.

Esa afirmación realizada, y nunca desplegada en el curso de 1929-1930, es potente y quedó como mera promesa. Pero llama bastante la atención cómo ha sido evitada, e incluso olvidada, por los comentaristas de Heidegger. A tal punto que, por lo menos en español e inglés, no existe bibliografía que se dirija a pensar a la soledad. ¿Por qué evitar desplegar lo que quedó como meras afirmaciones por parte de nuestro filósofo que van de sus escritos de juventud y toman poca importancia en *Ser y tiempo* y el curso de invierno *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*? Si tomamos al pie de la letra la enunciación del propio curso la soledad está implicada entre el mundo y la

finitud, algo expuesto en el presente trabajo. Con ello no referimos a que hemos ido más allá del propio Heidegger ni mucho menos decir lo que nunca dijo. Simplemente articula las huellas diseminadas, por lo menos, en el período de 1924 hasta 1950. Son 26 años donde existen virajes abruptos, otros sutiles que dan una particular dificultad al trabajo aquí realizado. No obstante era de suma importancia realizar una lectura que permitiera a la soledad pensarse a sí misma y no entenderla como un apéndice que depende de la angustia o de otro temple anímico fundamental. Pensada sobre sí misma la soledad puede entenderse como un temple anímico fundamental. A ello podemos llegar partiendo de la apertura fundada a partir de su acontecimiento en cooriginariedad con el silencio y la escucha que aflora. Ahora bien, si esto no está expresado en textos de Heidegger, por lo menos queda atisbado y encriptado en ciertos aforismos que posibilitan esta lectura. 3) Estos aforismos se encuentran, sobre todo, en los *Beiträge zur philosophie*, pero también en distintos poemas dedicados a su esposa, Elfride, en distintas años. En ellos el señalamiento de Heidegger trata de desligar a la soledad de una decisión personal que implique un recogimiento voluntario e implican una crítica epocal, en el sentido de que el mundo se va cerrando a un cauce tecnificado y en el orden de lo útil y determinado. Justo en este punto, en el momento que la soledad entraña, no sólo una crítica sino incluso una alternativa, una propuesta de ser-en-el mundo de una manera más originaria y auténtica, los aforismos de nuestro filósofo apuntan y marcan una brecha importante en su pensamiento. No por ello resulta fácil el tránsito: los decires eminentes de poetas y pensadores. 4) Cuando a mediados de los años treinta nuestro filósofo entiende a la soledad como una necesidad metafísica y la enlaza con el poeta nosotros nos hacemos la siguiente pregunta, ¿acaso aquí no vuelve a surgir el interés de nuestro filósofo por articular lo que quedó como proyecto en su curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad?* De ser así, está engarzando, no sólo a la soledad como una necesidad metafísica, sino que está apuntando al decir de poetas y pensadores. En la misiva enviada a Karl Jaspers, de 1949, nuestro filósofo entiende la fundamentalidad de la soledad que permite asumir la apertura el ser.

Como se ha hecho patente en el presente estudio, la soledad apunta, en diferentes épocas y en distintos años en el pensar de Heidegger, hacia la brecha ontológica. Estas afirmaciones, aunque dispersas, permanecen en esa dirección y son invariables. Por ello resaltamos este carácter, no obstante su complejidad estructural y escritural.

Ahora bien, estos cuatro momentos, aquí descritos, nos dan ese panorama ontológico que entraña la apertura del ser y le dan otro sentido a la soledad al que la cotidianidad entiende como ese retiro y alejamiento. No obstante el paso de los años, el posicionamiento sobre la soledad es una propuesta que puede ser articulada y mantiene dicho horizonte ontológico.

- III. Si la soledad resulta una forma más originaria de apertura no significa un rompimiento con los otros puesto que ellos, al igual que el mundo, son estructuras fundamentales de nuestra existencia. Lo que existe y lo que podemos pensar es lo siguiente: si la soledad permite habitar al mundo diferente también implica una relación distinta con los otros. Una relación en la cual mi existencia es asumida y no permanece en la deriva. Si bien mi relación con los otros es distinta es en tanto puedo crear una significatividad del mundo que de alojamiento a mi propia existencia. Esa construcción puede ser comunicable a los otros e, incluso, pueden participar: pensemos en el arte, implica un lazo social con los otros. Lo que resulta incomunicable, intransferible e irremplazable es el acontecimiento de la soledad y cómo implicó a mi propia existencia a comprometerse desde su finitud en la apertura del mundo para su sentido creativo. En este punto dos aspectos relucen: 1) La creatividad que es expuesta en los textos heideggerianos es la de la poesía y el pensamiento. Estos son dos ejemplos de cómo se hace patente la creación desde la apertura. No obstante distamos mucho de cerrar la interpretación a que, aquellos que se comprometen con su finitud y la apertura del mundo desde la soledad sean únicamente poetas y pensadores. No obstante, para evitar un sesgo de mala interpretación o que se quiera clavar nuestra propuesta en una fórmula de conversión, hacemos la

presente aclaración. Dista mucho Heidegger de ser un místico o esotérico, su carácter siempre fue guiado hacia la cuestión ontológica. 2) Al quedar ante mí y la apertura del mundo permite este carácter creador, el lazo social no posiciona a éste como un líder que puede llevar a la salvación a aquellos que no han asumido un temple anímico fundamental. Aquél que crea que asumir la soledad, por ejemplo, y querer llevar el devenir histórico del mundo o la época a puerto seguro no es más que un falso mesías que lo único que llevará será al fracaso de la apertura por quererla ajustar a su significatividad.

- IV. Hoy en día existen lugares que implican la soledad y el silencio, lugares que, no obstante, llevan a una clausura de la apertura en lugar de hacerla patente. Estos lugares son, por mencionar algunos, Auschwitz y Guantánamo. En tales lugares el hombre queda ante el más rotundo silencio y en la soledad más recalcitrante; estos son espacios donde toda existencia queda suspendida ante el silenciamiento y la soledad impuestos desde fuera. En esos lugares la soledad no es un temple anímico pues la apertura se clausura: la del mundo y su habitabilidad, la de mi existencia e incluso la propia posibilidad de mi muerte; en estos espacios se despoja la propia posibilidad de morir al quedar como un cadáver deambulante, esto según relatan Primo Levi o Jean Améry en su experiencia en los campos. En estos campos, el silencio y la soledad están siempre presentes, pero no acontecen y abren una brecha ontológica que posibilita a mi propia existencia asumirse, por el contrario, desnudan a la propia existencia de toda posibilidad al dejarla como vida nuda: sin posibilidades de vivir o de morir, no porque devengan inmortales sino porque un cadáver viviente, según relatan los sobrevivientes de Auschwitz, ya carece de ambas posibilidades. Este es un lado siniestro que nuestra época contemporánea arroja a pensar lo diametralmente opuesto acerca de la soledad.

BIBLIOGRAFÍA:

I. Textos en alemán:

Heidegger, M., *Gesamtausgabe Vol. 2: Sein und Zeit (1927)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

II. Traducciones en español:

Heidegger, M. *Aportes a la filosofía, acerca del evento*. Biblos, Buenos Aires, 2011.

-----, *Carta al Padre William Richardson*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía No. 13, 1998, pp. 11-18.

-----, *Carta sobre el «humanismo»* en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

-----, *Construir, habitar, pensar* en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

-----, *De la esencia de la verdad* en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, pág. 159.

-----, *El habla* en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

-----, *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»* en *Hitos* Alianza Editorial, Madrid, 2000.

-----, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

-----, *La época en la imagen del mundo* en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

- , *La esencia del habla en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.
- , *La palabra en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.
- , *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Editorial Biblios, Buenos Aires, 2010.
- , *Nietzsche Primer tomo*, Destino, Barcelona, 2000.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- , *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2012, pág. 146.
- , *¿Por qué permanecemos en la provincia?* Revista Eco, Bogota, Colombia, Tomo VI, 5, marzo 1963.
- , *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- , *Protocolo de un seminario sobre la conferencia Tiempo y ser en Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.
- , *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- , *¿Qué es la metafísica?* En *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- , *Seminario de Le Thor 1969*, Alción Editora, Argentina, 1995.
- , *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- , *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

Heidegger, M./ Jaspers K., *Correspondencia. (1920-1963)*, Editorial Síntesis, Madrid, 1990, pág. 139.

III. Obras de comentaristas:

Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998

Constante, A., *Martin Heidegger en el camino del pensar*, UNAM, México, D.F., 2004, pág., 324.

Bulo, V., *Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger* en Revista Philosophica No. 28, Chile, 2005, pp. 23-46.

Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006.

Escudero, J.A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.

-----, *En torno al aburrimiento [o de la importancia de los estados de ánimo en la filosofía de Heidegger]*, Revista Graffylia Núm. 18 enero-junio 2014, pp. 33-43, pág. 37.

-----, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010.

Gilardi, González, P., El lugar de los estados de ánimo en la posibilidad de la metafísica, *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, Núms.16 y 17; pp. 33-46.

-----, P., *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artiga Editores, México, 2013.

-----, El problema de la verdad histórica: una lectura de la fenomenología hermenéutica, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Núm. 46, julio-diciembre 2013, pp. 121-140.

Guerra Tejeda, R., *Ontología: ser, lenguaje e historia en Martin Heidegger*. Caminos, UNAM, Cuernavaca, 2009.

Martínez Matías, P., Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger, *Revista Diánoia*, volumen *LIII*, número 61 (noviembre 2008).

-----, Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía, *Diánoia*, volumen *LVII*, número 69 (noviembre 2012): pp.31-69.

Muñoz Martínez, R., *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Fénix Editora (Colecc. Nueva Mínima del Civ), Sevilla, 2006.

Labastida, J., *Martin Heidegger. La poesía y el silencio en Martin Heidegger*. Caminos , UNAM, Cuernavaca, 2009.

Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2009.

Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Redondo Sánchez, P., *Filosofar desde el templo de ánimo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Madrid, 2005.

Safranski, R., *Heidegger y el comienzo*, Ediciones pensamiento, Madrid, 2007.

-----, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007.

Tamayo, Luis, *El accidentado camino a la serenidad en Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012.

Vigo, A., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pág., 24.

Xolocotzi, Á., «Debo vivir en Eros» Heidegger y su experiencia del amor en *Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012.

-----, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

-----, Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del Camino del Pensar de Martin Heidegger, *Éndoxa: series Filosóficas No. 20*, 2005, pp. 733-744. UNED, Madrid.

IV. Bibliografía secundaria:

Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pretextos, Valencia, 2008.

Badiou, A., *La república de Platón*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013.

Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Colomer, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 1990.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Terramar Ediciones, La Plata, 2004.

Eckhart, M., *El consuelo divino*, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

Eckhart, M., *Tratados y Sermones*, Cien del mundo, México, 1998.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

García Martín, J., El Johannes de Silentio del temor y temblor de Kierkegaard, o bien cómo hablar de lo que hay que callar, *Ars Brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, págs. 286-298.

Gorostiza, J., *Muerte sin fin*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2010.

Kierkegaard, S., *The concept of Anxiety*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

-----, *Temor y temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1958.

Nancy, J.L., *A la escucha*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007

Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Espasa-calpe, S.A., Madrid, 1965.