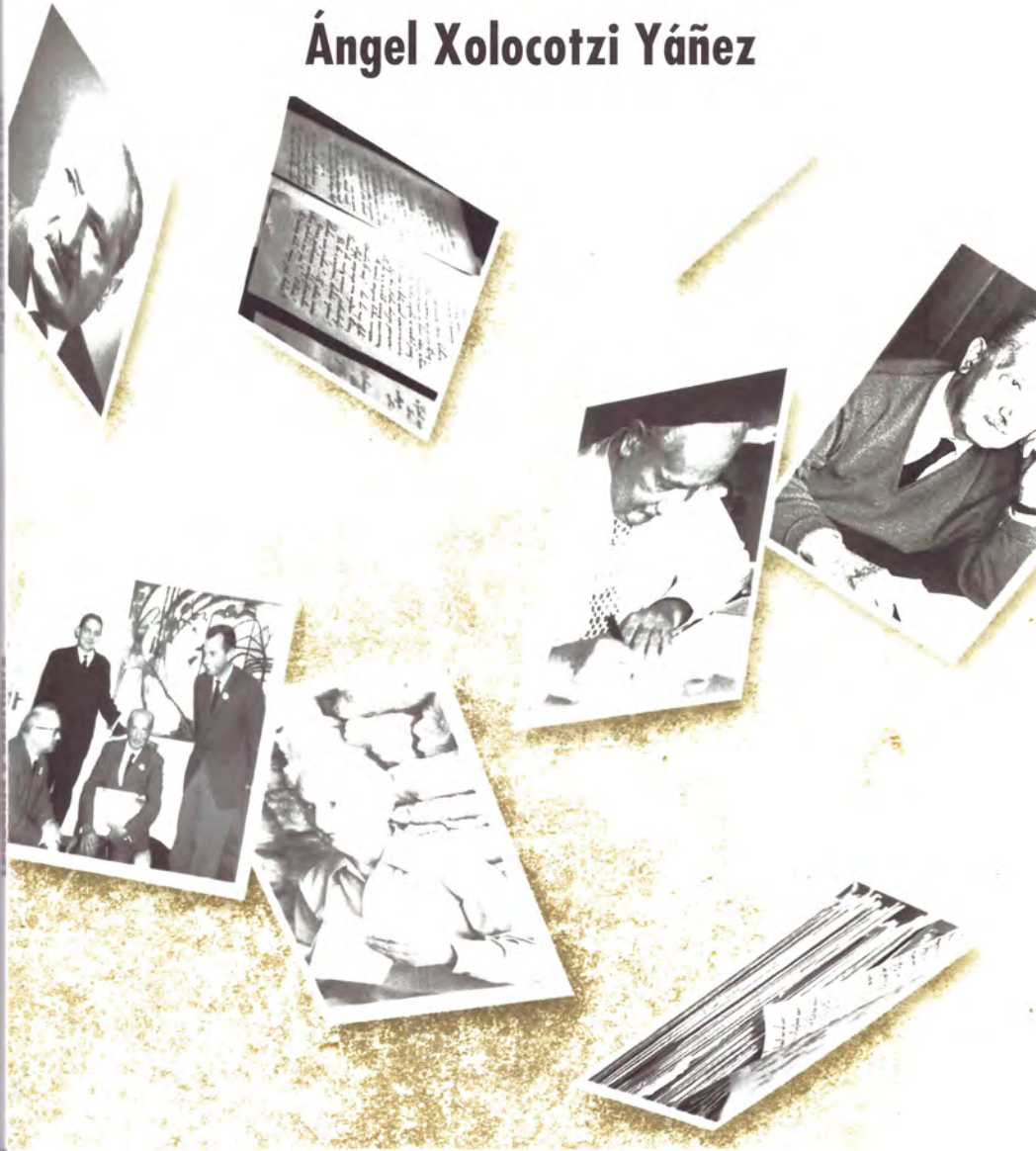


HEIDEGGER

Lenguaje y escritura

Ángel Xolocotzi Yáñez



editorial
fontamara

Primera edición: abril 2018

Estas investigaciones, arbitradas
por pares académicos, se privilegian con
el aval de la institución coeditora.

Reservados todos los derechos conforme a la ley

© Ángel Xolocotzi Yáñez

© Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia Del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100, Ciudad de México

Tels. 5659-7117 y 5659-7978 Fax 5658-4282

Email: coedicion@fontamara.com.mx

www.coedicion.com

www.fontamara.com.mx

ISBN 978-607-736-507-5

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Publicación financiada con PFCE 2016, apoyo especial
BUAP 2017 y Proyecto XYA-EDH17-I, registrado en la Vicerrectoría
de Investigación y Estudios de Posgrado-BUAP.

iii) así como del Padrón de Investigadores de la BUAP. Tiene en su haber más de 150 conferencias y ponencias, así como 50 capítulos de libro y 30 artículos en revistas indexadas y arbitradas. Ha traducido 3 libros de Heidegger, entre los cuales se encuentra *Seminarios de Zollikon* y ha coordinado más de 15 libros sobre temáticas relativas a la fenomenología y la hermenéutica. Asimismo, ha publicado 10 libros de su autoría, entre ellos: *Fenomenología de la vida fáctica*. Heidegger y su camino a Ser y tiempo (México, Plaza y Valdés, 2004); *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México, Plaza y Valdés, 2007); *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra* (en autoría con Luis Tamayo, Madrid, Trotta, 2012); y *Heidegger. Del sentido a la historia* (en autoría con R. Gibu, V. Huerta y P. Veraza, Madrid, Plaza y Valdés, 2014). De 2013 a 2015 fue Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) y en 2013 recibió el Premio Estatal de Ciencia y Tecnología que otorga el estado de Puebla, México, en la modalidad de Investigación en Ciencia Básica (Área de Ciencias Sociales y Humanidades). Desde 2016 es Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

ÍNDICE

Prólogo	15
Introducción: el acontecer del lenguaje y el poder de la escritura.....	19
PRIMERA PARTE: EL LENGUAJE	
1. La síntesis fenómeno-lógica: experiencia vivida, donación de la cosa y significación lingüística	29
1.1 Introducción	29
1.2 La intuición sensible.....	30
1.3 La intuición categorial	35
1.4 El paralelismo con Husserl	38
1.5 Conclusión.....	42
2. Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo	45
2.1 Introducción	45
2.2 Ser: diferencia con el ente	47
2.3 Comprensión, interpretación y lenguaje.....	49
2.4 Ser-en-el-mundo y lenguaje.....	54
2.5 Conclusión.....	57
3. Lenguaje sin presencia. Decir filosófico y decir poético en Heidegger.....	61
3.1 Introducción	61
3.2 El rehusarse del lenguaje.....	67
3.3 Conclusión.....	70
4. La cercanía del mundo. Reflexiones sobre el decir filosófico	73
4.1 La difícil escritura filosófica	73

4.2 El decir cotidiano y el decir científico.....	74
4.3 El decir poético	75
4.4 El decir filosófico.....	77
4.5 Conclusión.....	79

SEGUNDA PARTE: LA ESCRITURA

5. Heidegger, los escritos y las publicaciones.....	83
5.1 El Legado	83
5.2 La <i>Gesamtausgabe</i>	86
5.3 Los escritos de Heidegger	89
5.4 El conflicto de las publicaciones	91
5.5 El caso de los <i>Cuadernos negros</i>	97

6. Los manuscritos y la guerra.....	105
6.1 El periodo preventivo	105
6.2 Los años de guerra.....	108

7. Lo siniestro del estilo.....	115
7.1 Estilo y forma de ser	115
7.2 Estar fuera de lugar y estilo.....	118

8. «Mis lecciones han sido caminos de bosque». Aspectos de la apropiación heideggeriana de la filosofía occidental.....	125
8.1 Introducción	125
8.2 El campo de batalla del pensar	128
8.3 El carácter histórico de las lecciones.....	133
8.4 Conclusión.....	136

FUENTES CONSULTADAS

I. Textos de Heidegger (<i>Gesamtausgabe</i> , GA)	139
II. Otros textos de Heidegger	142
III. Epistolarios de Heidegger (siglas).....	142
IV. Archivos y legados consultados (siglas)	143
V. Bibliografía secundaria	143

EL AUTOR

Ángel Xolocotzi Yañez	147
-----------------------------	-----

Últimos títulos publicados en la serie de Argumentos

327. LA CRISIS CAPITALISTA Y LOS DESAFÍOS PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO <i>Rubén Ibarra Escobedo (coord.)</i>	343. ACTORES SOCIALES <i>Ivy Jacaramanda Jasso Martínez, Brigitte Lamy y Vanessa Freitag (coords.)</i>
328. GOBERNABILIDAD Y NUEVOS DESAFÍOS PARA EL DESARROLLO SOCIAL <i>Rubén Ibarra Reyes (coord.)</i>	344. IDENTIDADES Y PATRIMONIOS Encrucijadas entre lo material y lo intangible <i>Alejandro Martínez de la Rosa (coord.)</i>
329. INNOVACIÓN EDUCATIVA Situaciones para el aprendizaje de las matemáticas <i>Evelia Reséndiz Balderas y María Guadalupe Simón Ramos</i>	345. CIUDADANÍA Y GRUPOS VULNERABLES EN MÉXICO <i>Katya Rodríguez, Carmen Rea Campos y Juan Russo (coords.)</i>
330. TRANSMIGRANTES CENTROAMERICANOS EN TAMAULIPAS <i>Simón Pedro Izcarra Palacios y Karla Lorena Andrade Rubio</i>	346. DESARROLLO DESDE LO LOCAL Y DINÁMICAS TERRITORIALES <i>Juan Antonio Rodríguez González, Lorena del Carmen Álvarez-Castañón, David Tegel Zamora y David Tegel Zamora</i>
331. GLOBALIZACIÓN Auge y retroceso <i>Simón Pedro Izcarra Palacios</i>	347. DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA Entre el ideal utópico y las realidades políticas <i>Alex Ricardo Caldera Ortega y Armando Chiaguacéda Noriega (coords.)</i>
332. GLOBALIZACIÓN Y DESARROLLO <i>Karla Lorena Andrade Rubio (coord.)</i>	348. EDUCACIÓN Y SALUD Evidencias y propuestas de investigación en Sonora <i>Raquel García Flores, Sonia Verónica Moritt Lozoya, Jesús Tinori Quintana y Teresa Iveth Sotelo Quiñonez (coords.)</i>
333. LA HABITACIÓN DE LOS ESPEJOS: Investigación y comunicación en las ciencias sociales y humanas <i>Consuelo Patricia Martínez Lozano (coord.)</i>	349. EL MITO COMO OPERADOR SIMBÓLICO VOL. II El origen del vínculo social (mito y complejidad humana) <i>Paloma Bragdon</i>
334. INNOVACIÓN EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS <i>Sergio Correa Gutiérrez (P.A.)</i>	350. ORGANIZACIONES Y GLOBALIZACIÓN <i>Juan de Dios González Ibarra y Silvia Cartujano Escobar (coords.)</i>
335. LA PSIQUE EN EL MEDIEVO <i>Patricia Correa Ayala</i>	351. CULTURA DE LA VIOLENCIA Y FEMINICIDIO EN MÉXICO <i>Ma. Aidel Hernández García y Fabiola Cautiño Osorio (coords.)</i>
336. PROBLEMÁTICAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN SINALOA <i>Rosalinda Gámez Gastélum y Jesús Enrique Sánchez Zazueta (coords.)</i>	352. MI PUNTO DE VISTA <i>Sören A. Kierkegaard</i>
337. APUNTES SOBRE LA LIBERTAD <i>Daniel Cerna Álvarez</i>	353. VESTIR Y DESVESTIR: Mujeres, moda y sexualidad en Querétaro (1940-1960) <i>Olivia Solís Hernández</i>
338. LA ALTERNANCIA POLÍTICA DE LAS GUBERNATURAS EN MÉXICO <i>Orlando Espinosa Santiago</i>	354. METODOLOGÍAS PARA LA FORMACIÓN ARTÍSTICA <i>Irma Fuentes Mata (coord.)</i>
339. ESTUDIOS CONSTITUCIONALES DESDE UNA PERSPECTIVA DEL DERECHO PARLAMENTARIO <i>Claudia E. Robles Cardoso (coord.) (P. A.)</i>	355. SHAKESPEARE VS. IBSEN <i>Victor Grovas Høj</i>
340. EL PAPA FRANCISCO Del conservadurismo al reformismo <i>Jorge Gutiérrez Chávez</i>	356. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL. Un análisis desde la perspectiva de los stakeholders en Tamaulipas <i>Yesenia Sánchez Tovar y Mariana Zerón Félix (coords.)</i>
341. PERSPECTIVAS SOCIOCULTURALES SOBRE EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA EN LA EDUCACIÓN <i>Daniel Solís Domínguez (coord.)</i>	
342. PROCESOS EDUCATIVOS EN CONTEXTOS DE DESIGUALDAD, DISCRIMINACIÓN, EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA Perspectivas y prácticas desde los y las estudiantes <i>Daniel Solís Domínguez</i>	

*Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,
Ciudad de México, en abril de 2018*

El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Primera edición: abril 2018

Estas investigaciones, arbitradas
por pares académicos, se privilegian con
el aval de la institución coeditora.

Reservados todos los derechos conforme a la ley

© Ángel Xolocotzi Yáñez

© Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia Del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100, Ciudad de México

Tels. 5659-7117 y 5659-7978 Fax 5658-4282

Email: coedicion@fontamara.com.mx

www.coedicion.com

www.fontamara.com.mx

ISBN 978-607-736-507-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Estas investigaciones, arbitradas
por pares académicos, se privilegian con
el aval de la institución coeditora.



Publicación financiada con PFCE 2016, apoyo especial
BUAP 2017 y Proyecto XYA-EDH17-I, registrado en la Vicerrectoría
de Investigación y Estudios de Posgrado-BUAP.



a Alberto Constante, por su amistad, hablada y escrita



*El ser humano se comporta como si él fuera el
formador y patrón del lenguaje, siendo así
que éste sigue siendo el señor del ser humano.
(GA 7, en Construir habitar pensar: 140/ 200)¹*

¹ La obra integral de Martin Heidegger será citada con la sigla *GA* (*Gesamtausgabe*); número de tomo; número de página en la versión alemana y, en caso de haberla, número de página de la traducción al español.



PRÓLOGO

El estudio que Ángel Xolocotzi nos ofrece aquí, reviste un significado especial en el contexto actual de los estudios heideggerianos, interesados principalmente en el contenido político de los cuatro volúmenes de los *Cuadernos Negros* publicados hasta ahora. Sin distraerse en las líneas polémicas de estas publicaciones, sobre las que se han escrito y seguirán escribiendo buena parte de sus investigaciones, el autor recoge las reflexiones que el filósofo de Meßkirch dedica allí al lenguaje y la escritura como un impulso para evaluar la centralidad que ambas cuestiones ocupan a lo largo de toda su obra. Un impulso que no nace de una mera curiosidad «historiográfica», sino de la confrontación con aquella lectura ingenua que considera el interés de Heidegger por el lenguaje y la poesía algo desligado de sus trabajos iniciales, y el inicio de una vía no-filosófica en su obra tardía. Es precisamente en esta confrontación que se va configurando uno de los principales aportes de este estudio: la articulación del problema del lenguaje con la pregunta por el ser. La posibilidad de vincular ambas preguntas exige la nada fácil tarea de comprender el despliegue de las posibilidades del lenguaje desde la existencia del Dasein al pensar creador del otro inicio, de reconocer el fino hilo que une la apertura del ente *existente* y el pensar en torno a lo adveniente del último Heidegger.

Salir bien librado de una empresa semejante implica no sólo un vasto conocimiento de toda la obra heideggeriana, sino también una comprensión nítida de la singularidad de la pregunta que la animó y la sostuvo a través de sus distintas etapas. El libro de Xolocotzi da cuenta de ello desde las dos perspectivas, que van intercalándose en su desa-

rollo, aquella teórica que busca profundizar en torno al rol del lenguaje y la escritura en el pensamiento de Heidegger, aquella histórica que va documentando con epistolarios, textos autobiográficos, testimonios de terceros, el devenir de dicha cuestión. Esta metodología permite al estudio de Xolocotzi «liberarse» en cierto sentido del índice y de la cronología de los temas abordados, haciendo posible que las dos partes del libro se iluminen mutuamente sin una línea de continuidad. A diferencia de muchos estudios heideggerianos que buscan explicitar los elementos en la obra temprana de Heidegger que dieron lugar a la *Kehre*, Xolocotzi intenta el camino contrario, esto es, distinguir en las obras tardías, especialmente en los *Cuadernos Negros*, la permanencia de una lectura hermenéutica del lenguaje que reclama el carácter abierto de la existencia del Dasein. Consideremos brevemente este itinerario.

La reivindicación heideggeriana del lenguaje poético lejos de señalar una derrota de la filosofía, propicia un pensar desde lo nombrado por él que remite a una otredad capaz de ser aprehendida por el decir filosófico. En tal decir la inmediatez de lo nombrado por lo poético cede su lugar a un distanciamiento que es superado por vez primera respondiendo a lo que adviene, a lo no dicho. La cercanía que resulta de esta respuesta es obra del lenguaje filosófico, cuyo pensar y decir se origina en la posición de la entidad que interpela y en el horizonte que se inaugura con ella. Ahora bien, ¿es cierto que este decir filosófico logra el cometido de no alejar al filósofo de la realidad tal como ocurrió con Tales, que cayó en una zanja al contemplar las estrellas? ¿No es esta «cercanía» una figura poética de la que la filosofía es incapaz de dar cuenta desde sus propias posibilidades? La respuesta que el presente estudio ofrece a esta cuestión no se realiza abstractamente, en el plano de la definición de «lo filosófico», sino en el terreno de lo que Heidegger mismo llevó a cabo. Según Xolocotzi, los *Cuadernos Negros* constituyen en este sentido un punto de referencia inédito en la valoración del pensar filosófico del Maestro de la Selva Negra, en la medida en que reflejan «el nivel más íntimo del pensar heideggeriano, cuya proyección impacta todos los niveles de sus escritos». Si hay una búsqueda que se destaca en estos escritos es la de nombrar la pregunta filosófica originaria; esto es, la pregunta por el ser. En esta búsqueda Heidegger va reconociendo el privilegio que posee el lenguaje oral sobre el escrito, pero al mismo tiempo la necesidad de que la creación plasmada en la oralidad pueda «durar» en lo escrito: «sé que la

palabra hablada posee una supremacía sobre la palabra escrita (...) asimismo, el decir pensante requiere de la propia articulación rigurosa, la cual encuentra sólo en lo escrito una consistencia» (GA 97, 57).

El hablar callado de Heidegger, del que los *Cuadernos Negros* constituyen una notable expresión, se abre a la dimensión del diálogo principalmente a través de sus lecciones y seminarios impartidos en la universidad. Es en esas lecciones que el filósofo de Meßkirch interpreta, o más bien irrumpe en lo dicho por los filósofos de la tradición desde aquella incipiente seguridad ganada en el silencio. «Incipiente» por impulsar una interpretación o un «ataque» del que jamás se puede anticipar una victoria fácil y del que cabe esperar un contraataque desde lo no-dicho de aquello interpretado. A la palabra (*Wort*) del intérprete, le adviene una respuesta, o más precisamente, una contra-palabra (*Ant-wort*) de aquello interpretado. Si el pensar se expone inevitablemente a un desmentido es porque emplea necesariamente la violencia y porque, en ciertos casos, alcanzar una buena interpretación sólo es posible a partir de una malinterpretación. La vulnerabilidad del filósofo ante la planteado por él mismo, ante la creación pro-puesta, indica que la verdadera morada del pensarlo es lo comprendido o comprensible, sino lo extraño. Es precisamente este andar en lo extraño lo que Heidegger describe como un internarse en los caminos del bosque (*Holzwege*), cuyo fin lejos de conducirnos a una salida, es el de extraviarse en ellos.

Situarse en lo extraño que adviene como contra-palabra supone una consideración «abierta» del lenguaje que para Xolocotzi ya era posible detectar en la fenomenología de Husserl, en tanto que allí las vivencias intencionales se orientaban significativamente a un objeto todavía no-dado. Pero el pretender traer a la luz aquello que inicialmente aparecía sólo como mentado, es decir, pretender convertir lo no-dicho en dicho mantiene a la fenomenología husserliana dentro de un esquema —el de la reflexión— cerrado a la historia. La radicalidad con la que Heidegger responde a este esquema se realiza en el carácter histórico del pensar. Pensar lo impensado de un pensador no es obra del reflexionar, sino, como dice en los *Cuadernos Negros*, del «experimentar lo impensado, lo que espera al pensar» (GA 97, 206). El pensar se proyecta a lo impensado como a aquello que adviene, pero no como algo nuevo, sino como «lo más antiguo de lo antiguo... que viene después de nosotros y a la vez se dirige a nosotros» (*ibid*). Lo que subraya Xolocotzi de esta afirmación es que «las posibilidades del pensar

van asociadas al modo de ser del pensador». En este punto reconocemos la cuestión medular del trabajo del destacado filósofo mexicano. En efecto, si ello es así, la doble orientación del pensar —hacia lo adveniente y lo rememorante— va asociada a la doble orientación de la *existencia* del Dasein: aquella que abre posibilidades mediante una anticipación comprensora desde un estar dado afectivo.

La comprensión de esta relación tampoco puede ser un asunto meramente teórico. Xolocotzi describe con claridad la tendencia natural de Heidegger a trabajar solitariamente y al margen del ruido de lo público. En ese ámbito donde el pensador se encuentra con el límite de sus posibilidades «solamente hago lo que tengo que hacer, lo que considero necesario, y lo hago tal como puedo», escribe a K. Löwith, con su tener-que-ser (*zu-sein*), el lenguaje deviene silencio, y el silencio un diálogo consigo mismo. Pero ese trabajo silencioso es al mismo tiempo una manera de disponerse «para lo que adviene, que es *casi siniestro por momentos*», confiesa Heidegger a su esposa Elfride; un estar a la escucha y un abandonar una comprensión tradicionalmente asumida para pensar lo nuevo adveniente. El estudio de Ángel Xolocotzi, fruto de un trabajo arduo y minucioso, permite comprender que la obra de Heidegger es expresión de esta condición de la existencia forjada en el callar y el escuchar, pero también en el decir filosófico que en sus palabras, habladas o escritas, quiere nombrar lo cotidiano desde aquel ámbito impensado que le precede, que no es otro que el de la pregunta por el ser.

RICARDO GIBU SHIMABUKURO

INTRODUCCIÓN: EL ACONTECER DEL LENGUAJE Y EL PODER DE LA ESCRITURA

Pero el lenguaje es el camino entre la profundidad de lo plenamente sensible y la altura del más atrevido espíritu. ¿En qué modo? La palabra del lenguaje suena y resuena en la voz, se ilumina y brilla en la escritura. Sonido y letra son, por cierto, sensibles, pero sensibles en los cuales siempre se hace oír y se hace ver un sentido. La palabra, como sentido sensible mide la extensión del espacio entre tierra y cielo. El lenguaje mantiene abierto el ámbito en el cual el hombre, sobre la tierra y bajo el sol, habita la casa del mundo (GA 13 —En La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa— 150/ 79).

Recientemente ha surgido un síntoma en la filosofía contemporánea: el realismo.² En sus diversas vertientes se propone una crítica a los principios de la filosofía, que va desde la modernidad hasta la así llamada posmodernidad, tanto en el ámbito analítico como continental. Quentin

² Me refiero al trabajo filosófico emprendido por algunos desde hace una década y que ha sido nombrado «nuevo realismo», «realismo especulativo», «realismo ontológico» o también «realismo positivo». Como se sabe, sus principales representantes van de Quentin Meillassoux hasta Maurizio Ferraris, pasando por Graham Harman. Al respecto, puede verse el texto compilado e introducido por M. Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2016.

Meillassoux ha congregado las diversas posiciones que buscan «pensar la realidad» con miras a un enemigo común: el principio de correlación. (Cfr. 2015: 29) De acuerdo con los nuevos realistas, la crítica central yace en el hecho de que se ha pensado la conciencia o los modos de relación entre el sujeto y el objeto, pero la realidad no ha sido abordada como tal.

En el ámbito de la llamada filosofía continental, la fenomenología será el planteamiento de mayor trascendencia al haber abierto múltiples caminos en la filosofía del siglo xx. Pese a la radicalidad que ostenta, el nuevo realismo la coloca entre los planteamientos que se apoyan precisamente en el principio de correlación. De hecho, el mismo Edmund Husserl hablará del *a priori de correlación* como una de las bases de la fenomenología.

Como es sabido, Martin Heidegger toma como punto de partida la fenomenología husserliana, no sin cuestionar en la marcha algunos elementos constitutivos de la propuesta de su maestro. Las múltiples investigaciones a lo largo de varias décadas han señalado que el cambio más radical en su propuesta se da en el tránsito de la ontología fundamental —plantada alrededor de *Ser y tiempo*— al pensar ontohistórico —desplegado principalmente en los tratados de la historia del ser—. Los elementos que caracterizan tal radicalidad tienen que ver justamente con la posibilidad de pensar más allá de la correlación entre sujeto y objeto, incluyendo una lectura que vea en la intencionalidad rasgos de tal sustrato.

Ya desde la ontología fundamental, Heidegger enfoca su pensar, que en el fondo es un diálogo con la modernidad, a la distinción entre la estructura de la subjetividad y los modos de apertura del *Dasein* en tanto existencia. En todo ello se articula una serie de elementos concatenados que plantean una idea de «realidad» y sus modos de acceso. La intención que persigue Heidegger en una dimensión ontológica deja ver que inicialmente se busca, mediante la contraposición con la subjetividad, liberar perspectivas de pensar los modos de ser más allá de las ataduras modernas. Evidentemente mantiene en la ontología fundamental una visión de «correlación» en la medida en que devela que el modo de ser hegemónico con el que se pensó todo ente: la presencia ofrecía sus modos correspondientes de acceso: la representación. El pensar ontohistórico, aunque asume las consecuencias de pensar al ser desde el tiempo de la ontología fundamental, lleva al extremo lo ahí desplegado en tanto se dirige a lo pensado históricamente. Esto conducirá a abrir perspectivas en donde el ser ya no será aprehendido en sus modos de ser, sino en lo simple del mismo, a partir de su acontecer,

Ereignis: «el acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica» (GA 11: 46/ 89). ¿Por qué se trata de un ámbito oscilante? La metafísica, al decirnos lo que el ente es en cuanto tal, nos señala a la vez el marco de referencia en el que se inserta todo posible ente: su entidad en cuanto presencia. De este modo, que algo sea, está ya de antemano determinado por el estar-ahí que condiciona a algo que pudiese ser captado como ente. Sin embargo, en el acontecer, lo que algo sea ente — incluyendo al ser humano — es algo abierto, es algo que se da en *el claro*, aunque lo que posibilita la distinción entre el ente y el no-ente «no se encuentra en el claro, sino en la velación» (GA 45: 210/192). El ámbito de la oscilación no es el ámbito de lo determinado mediante la luz de la razón moderna, pero tampoco lo simplemente oculto, sino aquello que «se muestra y al mismo tiempo se retrae» (210/192) y que Heidegger más adelante nombró como «denegación u ocultarse vacilante» (Cfr. 210-s/192-s).

En *Identidad y diferencia* señala que este ámbito oscilante no es algo dado, sino algo en construcción. Precisamente hablar del pensar del *Ereignis* significa eso. Y la herramienta para tal construcción, señala nuestro autor, le llega al pensar por el lenguaje: «el pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio» (GA 11: 46-s/89). Esto es así porque el lenguaje «es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del *Ereignis*» (46-s/89-91).

Así, el lenguaje es una herramienta, pero ésta no entendida como un medio de comunicación o información. Se trata de aquello que abona en la construcción del ámbito oscilante del *Ereignis*. Como podemos divisar, aquí el lenguaje no es captado desde la estructura de algo ya establecido y determinado, como ha sido gran parte de lo pensado en la metafísica occidental. Quizás esa sea una de las diferencias más radicales del pensar heideggeriano, en torno a un posible ámbito de correlación que tanto critica el nuevo realismo. La obra de Heidegger, mediante este ámbito de oscilación, no plantea la develación racional de lo oculto ni lo inaccesible de forma radical. La metafísica, como bien anunciaba Nietzsche, se ha movido en este pensar dicotómico en donde todo despliegue busca refutar al bando contrario. En este sentido, el nuevo realismo podría seguirse moviendo en el esquema tradicional de

una visión dicotómica. Más allá de esto, lo que indicábamos es que el lenguaje para Heidegger no podría entenderse desde estas perspectivas dicotómicas, porque simplemente lo colocaría como un medio extrínseco de relación entre palabras y cosas.

Más allá de las fuertes críticas que Nietzsche y otros pensadores han hecho a la metafísica occidental, quizás una de ellas sea la tendencia ontológica a la petrificación del acontecer. El hecho de que Heidegger se haya instalado en el terreno de la ontología desde el principio, no buscaba presentarse como el dominador de una parcela filosófica, sino como el crítico de una asunción y el olvido de un modo de relacionarse con el mundo. La metafísica occidental ha evitado enfrentar al mundo de forma aconteciente y, en su lugar, ha optado por fijar el acontecer mismo en cosas, mediante la positivación del todo. Por eso, el carácter verbal que expresa el acontecer se ha instalado mediante participios en lo sustantivo. De esa forma, las palabras principales o fundamentales en la metafísica han sido aprehendidas en su carácter sustantivo. Así se pensó inicialmente el problema del lenguaje, a partir de una posible correlación entre palabra y cosa. El lenguaje tendría como función nombrar las cosas mediante las palabras.

Sin embargo, hasta aquí hemos anotado que esta supuesta claridad de regiones, palabras y cosas, plantea ya una presuposición metafísica en donde parecían delineados los terrenos y lo determinado en ellos. La claridad de la razón, cuidada y venerada por siglos, desempeñaba un papel central en esta concatenación. La razón lo que hacía era alumbrar aquello oscuro u oculto que pasaba de lo no nombrado a lo nombrado. Pero para ello, el ámbito oscuro u oculto debía tener la característica de poder ser afectado por la luz de la razón y así ser tematizado lingüísticamente de alguna forma. Lo inaccesible no podía ser pensado. Lo pensado hacía, mediante el alumbramiento de la razón, que lo oculto fuese develado y así transmitido mediante el lenguaje. De esta forma, el lenguaje era entendido sólo en este marco metafísico de polarización y positivación de lo que es.

El retorno al acontecer no mienta simplemente otra forma de hablar sobre lo criticado por Nietzsche en torno a la metafísica. No se trata de otra forma de pensar lo múltiple y el devenir en contra de la unidad permanente anclada en la metafísica occidental. Más bien, se trata de cuestionar de entrada el modo de estar en el mundo. No es, como se indicaba en *Ser y tiempo* con la tematización del *Dasein*, el estar de una

cosa cerrada en otra. No hay una positividad en donde un *positum*, algo puesto, esté en algún otro ente ahí colocado. Lo abierto del *Dasein* anticipa ya el carácter oscilante del acontecer.

El *Dasein* del ser humano, en contraste con la subjetividad del sujeto, no es algo cerrado o determinado por una esencia que marque los límites que le corresponden. Su ser abierto hace que su estar siendo se extienda a diversas regiones establecidas por la metafísica. En ese sentido, va más allá de una determinación espacial o interior, porque en sus diversos comportamientos rompe con las limitaciones respectivas. Así, el *Dasein* aunque esté «físicamente» en un lugar, puede estar, al pensar en alguien, en otro lugar. Lo mismo ocurre con el hecho de intentar limitar su corporalidad, la cual no puede ser simplemente la materia que esté ubicada en algún sitio. El señalar hacia algo incluye elementos de significación que no se agotan en la punta del dedo. Así, a la corporalidad del señalar hacia un edificio pertenece el significado que ahí está en juego.

La apertura del *Dasein* indica, pues, un modo de ser intempestivo, que no logra insertarse en las categorías ontológicas establecidas por la tradición metafísica. De alguna manera en ello yace otro sentido del modo de ser nombrado por Heidegger: «existencia». Se trata de un estar fuera de sí, pero también entonces de un estar fuera de las categorías establecidas. Existir, en este sentido, no sería compatible con las determinaciones ontológicas de la metafísica.

Esta incompatibilidad se desplegará en el pensar ontológico, precisamente como la posibilidad de entender el carácter de abierto del *Dasein* en términos de acontecer. Si nos preguntamos por la incompatibilidad de los modos de ser, Heidegger responderá de forma histórica a partir de lo establecido por la metafísica occidental. Es decir, que las diversas regiones del ente se fundaron como algo cerrado en donde el ente era colocado, puesto. Se trataba de una positividad de lo cerrado. El ente puesto, ya fuese una silla, un martillo, un perro o un ser humano, era algo cerrado en tanto estaba ya determinado por aquello que lo hacía ser tal cosa y lograba diferenciarlo de otra. Era un ente que aparecía, que podía ser identificado como algo en tanto puesto, pero cuya identificación dependía de lo que era. Y eso que era le estaba dado por su esencia, la cual, al ser de carácter cerrado, permitía la delimitación respecto de otros entes, aunque compartía el mismo modo de ser: la presencia.

La tradición metafísica vivió entonces de una idea de ente en tanto algo puesto en un ámbito cerrado. Ese ámbito cerrado era la esencia correspondiente; mientras que aquello en donde estaba puesto tal contenido era la presencia. El ente era, pues, delimitado por el contenido de su esencia, pero compartía el modo de ser de la presencia. Así, aunque pudiésemos diferenciar una maceta de un perro, podríamos decir que ambos estaban presentes.

Los textos que aquí se exponen buscan tematizar la cuestión del lenguaje y la escritura, a partir de aspectos renovados por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico. La cuestión del lenguaje es una dimensión que abarca gran parte de la obra en diversos niveles de tematización y que, inclusive, se deja ver desde sus primeros escritos; sin embargo, la escritura *parece* no haber sido abordada en lo extenso de la obra. No obstante, en diversos capítulos del libro que aquí presento, quedará claro que la escritura fue un asunto esencial para Heidegger, tanto en la práctica como en su tematización. En su lección *Parménides* aclara esto al señalar que «la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre» (GA 54: 118/104), pero de modo tal que aquella procede de la palabra y con la palabra: «el hombre no “tiene” manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito» (119/105).

Si la palabra escrita da testimonio de la esencia del hombre, se entiende la compleja relación que Heidegger tuvo con sus escritos. Todo esto es una parte central que contribuye a una mejor comprensión de la relación vida-obra del pensador de Friburgo. Sin embargo, al respecto conviene preguntar si Heidegger concordaba con el aforismo nietzscheano 289 de *Más allá del bien y del mal*, el cual parcialmente reza:

El eremita no cree que nunca un filósofo —suponiendo que un filósofo haya comenzado siempre por ser un eremita— haya expresado en libros sus opiniones auténticas y últimas: ¿no se escriben precisamente libros para ocultar lo que escondemos dentro de nosotros? —más aún, pondrá en duda que un filósofo pueda tener en absoluto opiniones «últimas y auténticas», que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda—

un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada «fundamentación». [...] Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara (1983: 249).

Quizás con la presente publicación no se alcance a dar respuesta cabal a tal interrogante; sin embargo, se llevará a cabo un acercamiento al desglose de tal cuestión.

En la presente obra se publican algunos capítulos que aparecieron en una primera versión en libro o revista. Todos los textos han sido actualizados y revisados. Agradezco de forma especial la cuidadosa lectura y revisión llevada a cabo por Viridiana Pérez; sus comentarios y sugerencias se ubican en el ámbito de lo invaluable.



PRIMERA PARTE:
EL LENGUAJE



1

LA SÍNTESIS FENOMENO-LÓGICA: EXPERIENCIA VIVIDA, DONACIÓN DE LA COSA Y SIGNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA³

Del hecho de que Husserl encuentre el conjunto sorprendente y ya no lo «sitúe» en la fenomenología usual, deduzco que de facto estoy mucho más lejos de lo que creía y veía (H-J, 2003: 52).⁴

1.1 Introducción

En un artículo clásico, R. Bernet⁵ remitía a la importancia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Su logro inicial fue haber superado de alguna forma la pretensión dogmática de dos bandos: del psicologismo y del logicismo. El primero, como se sabe, pretendía reducir todo a procesos psíquicos en donde no había paso a ninguna idealidad; el segundo, por su parte, daba validez solamente al contenido lógico de todo

³ Una primera versión del presente capítulo se publicó en *Gregorianum* 89, 2 (2008) pp. 332-346.

⁴ Los epistolarios Heidegger serán citados de la siguiente manera: la inicial H. con referencia a Heidegger, y la inicial de la persona con quien mantuvo contacto epistolar; año de la publicación del epistolario y, en caso de que sean cartas inéditas, se pondrá la fecha de la carta y página del libro. Tanto las abreviaturas como los años y las páginas dependerán de la versión que se encuentra en la bibliografía completa al final del libro, ya sea del texto en alemán o del texto en español.

⁵ “Desiring to know through Intuition”, en *Husserl Studies* 19 (2003), pp. 153-166.

juicio o razonamiento. La polarización que Husserl encuentra se debe a la cerrazón de las dimensiones en juego: por un lado se encontraba una conciencia que priorizaba la experiencia vivida desde el ámbito de una subjetividad autónoma; por otro lado, se encontraba la donación de las cosas a partir de una objetualidad independiente. Sin embargo, aparece un tercer ámbito con pretensiones reduccionistas que es la dimensión del lenguaje, no como simple lazo entre los polos señalados, sino como un elemento determinante que planteaba una primacía. De esa forma, Husserl encuentra un panorama en donde tres ámbitos buscaban ser hegemónicos y así reducir los alcances de las otras propuestas.

La irrupción de la fenomenología logra —de entrada— superar esta situación en la medida en que no parte de los polos ya constituidos y cerrados, sino de una dimensión abierta que hace de la conciencia una conciencia intencional. El descubrimiento del carácter intencional de la conciencia, tal como enfatiza Bernet, deja ver dos aspectos importantes: por un lado, la inseparabilidad de la conciencia con la cosa y su significación lingüística; por otro, la posibilidad que se abre de aprehender el aparecer del entramado fenomenológico de las diferentes dimensiones de lo que aparece ordinariamente (Cfr. Bernet, 2003: 154).

El análisis intencional que Husserl realiza no es, pues, una yuxtaposición respecto de las dimensiones establecidas, sino el despliegue de la «esencia intencional» de la conciencia. Con ello se lleva a cabo una revolución filosófica al sentar las bases de nuevas posibilidades para la tematización de los problemas y, a la vez, resignificar las dimensiones desarrolladas por la propia tradición, como es el ser o el lenguaje.

Precisamente a raíz de tal irrupción, jóvenes filósofos como Martin Heidegger divisarán las perspectivas de la radicalidad fenomenológica y desplegarán perspectivas temáticas que abrirán caminos para el pensar. La síntesis fenómeno-lógica de la cual Heidegger se apropia, logra desplegar una idea de ser y de lenguaje en cuya co-implicación pueden abrirse perspectivas más allá de los ámbitos esencialmente cerrados. Así, la pregunta por el lenguaje cobra en Heidegger, desde su inicio, una perspectiva fenomenológica en tanto intención de significado que evita aprehenderlo como un mero puente entre dos dimensiones establecidas. A partir de ello, se abre una idea de conocimiento que se encuentra lejos de ser una mera «teoría». Quizás por ello Husserl insistirá que aquí se trata más bien de una «crítica del conocimiento».

Como veremos a continuación, el punto de partida para la tematización del lenguaje no puede ser aislado, sino sólo visto en remisión a las vivencias intencionales y a la referencia intencional respectiva. En ese sentido, el lenguaje ocupa un lugar irreductible a pesar de que en su determinación esencial esté constituido por vivencias intencionales referidas a objetualidades. Así, aunque efectivamente se dé la posibilidad de enfatizar las dimensiones subjetivas, objetuales o lingüísticas, hay irremisiblemente una concatenación que en la conciencia fenomenológica —en sentido propio— permite el aparecer de algo ordinario. A ello se refiere el joven Heidegger en una de sus primeras lecciones en Friburgo, al señalar que en la fenomenología no hay problemas especiales, sino concretos (Cfr. *GA* 58: 26/ 38). Es decir, cualquier cosa que aparece ordinariamente de forma «abstracta» puede ser traída a una concreción fenomenológica. Y en tal concreción se despliega la dimensión intencional, tanto en sentido subjetivo como objetual, en las significaciones lingüísticas. Una forma de interpretar esta concatenación fenomenológica, ya sea en sentido reflexivo o hermenéutico, es mediante la tematización de lo que puede llamarse «síntesis fenómeno-lógica»; esto es, una síntesis en donde confluyan fenomenológicamente las dimensiones subjetivas de la conciencia, las objetuales de la donación de la cosa y las significaciones lingüísticas.

1.2 La intuición sensible

Sabemos que cuando Husserl habla de intuición se refiere a un ver determinado y de ninguna forma a un «intuicionismo» en el sentido más ingenuo.⁶ El ver de la intuición debe entenderse en el contexto de los objetivos de la *Sexta Investigación*. Ahí, la intuición es desarrollada como la función determinada de cumplimiento para intenciones de significado. Veamos esto con más detalle.

En la *Primera Investigación*, Husserl lleva a cabo la diferenciación entre dos tipos de signo: la señal y la expresión. El primero es un signo no significativo, cuya función es meramente indicativa; mientras que el segundo es un signo significativo (Cfr. Rossi, 1989: 9-ss). Esto quiere decir que la expresión posee una relación con lo objetual mediante el

⁶ Aquí me refiero al malentendido ya tematizado por Eugen Fink al respecto (Cfr. 1966: 88-ss.).

significado. En la expresión se mienta algo, mientras que la señal sólo indica, pero *no mienta* propiamente nada.

La relación con lo objetual que pertenece esencialmente a cada expresión, puede ser de dos tipos: intencional e intencional teorética. En el primer caso, la relación con lo objetual se muestra solamente como una intención de significado, mediante un sentido intencionado. Esto es propiamente el tema de la *Primera Investigación*. En el segundo caso, no ocurre solamente una intención de significado, sino un *cumplimiento* [*Fülle*] de significado. Es decir, la relación con lo objetual no consiste sólo en un significado intencional, sino en un sentido cumplidor. En este sentido, el acto no es caracterizado sólo como un acto intencional, sino como un acto intencional-teorético (cognoscitivo), ya que aquí a la esencia del acto intencional se le añade el cumplimiento [*Fülle*]: «definimos, pues, la *esencia cognoscitiva de un acto objetivante* (en contraste con la mera esencia significativa del mismo) como *el total contenido que entra en consideración para la función cognoscitiva*. Pertenecen a él los tres componentes cualidad, materia y plenitud [cumplimiento] o contenido intuitivo» (Husserl, 2013: 667). La diferencia central entre la esencia intencional y la esencia intencional-cognoscitiva se halla en que al acto intencional se le añade el contenido intuitivo y esto significa que lo objetual es presentado en modo intuitivo. Esta forma teorética de la relación entre la expresión en tanto intención de significado y lo objetual, es propiamente el tema de la *Sexta Investigación*.⁷ Ya que esta relación es un *logos* que posibilita el conocimiento, podemos referirnos a ella como la *ratio cognoscendi*. En esta relación ocurre una *síntesis lógica* entre la intención de significado y el cumplimiento de significado. En la *Sexta de las Investigaciones lógicas*, Husserl se refiere a esta idea de síntesis como «conciencia sintética del cumplimiento intuitivo de una intención». Con esto queda señalado que la intuición en Husserl debe ser vista en relación con intenciones de significado y por ello mismo no puede ser un «intuicionismo» ingenuo (Cfr. Ströker, 1987: 16-ss.).

La intuición se muestra, pues, en el marco de la relación entre la expresión y lo objetual y llena la intención de significado mediante una

⁷ Por ello Heffernan diferencia entre una teoría del significado es decir, la relación entre la expresión y el significado, en la *Primera Investigación*, y una teoría de la evidencia; es decir, la relación entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, en la *Sexta Investigación* (Cfr. 1983: 49).

adecuación. Es decir, eso que se mienta en la intención de significado se *empalma* con aquello que es dado en la intuición. En esta *adecuación* ocurre una modificación de la intención de significado: «primero se da una intención de significado sola por sí; luego sobreviene la intuición correspondiente»⁸ (Husserl, 2013: 622). La intención de significado tenía ya una relación con lo objetual, pero era una relación vacía, ya que lo objetual mismo no estaba dado, porque sólo mediante la modificación intuitiva es dado lo objetual mismo. Esta adecuación también fue llamada por Husserl *evidencia*, por lo que podemos decir con Ströker que *la evidencia es la vivencia del darse mismo de una cosa* (Cfr. 1987: 8-ss.).

Pues bien, si ya hemos indicado que sólo en este tipo de relación ocurre propiamente el conocimiento, el conocimiento sólo es posible en este empalme o *identificación* de sentido intencional y sentido cumplidor.⁹ Es por eso que Bernet hace la diferencia entre conciencia y conciencia fenomenológica, de las cuáles la última es en sentido estricto la problemática de la *Sexta Investigación*.

Así, si la intuición posibilita propiamente la relación teórica, es decir, la relación conforme al conocimiento entre la intención de significado y lo objetual, y el conocimiento puede presentar varios niveles, entonces se puede hablar con todo derecho de diversos tipos de intuición. La intuición ofrece, pues, diversos accesos a los objetos de conocimiento. Apoyándonos en Rickert, podríamos decir que a Husserl no le interesan los objetos del conocimiento, sino los conocimientos del objeto. El objeto puede ser reconocido en una síntesis lógica —es decir, a partir del empalme entre la intención significativa y la intuición—, pero de entrada en «un sólo grado de actos» y a lo que Husserl llama intuición sensible: «podemos caracterizar, en efecto, los objetos sensibles o *reales* como *objetos del grado inferior de toda intuición posible [...]*» (2013: 705).

De esta forma tenemos que la intuición sensible es aquello que nos da de entrada un determinado modo de lo objetual: lo objetual real e individual. A saber: lo objetual que yo mismo o en forma directa aprehendo «de un golpe». Conviene enfatizar que por «sensible», Husserl se refiere a este nivel más bajo de la intuición en el que los objetos de forma simple están

⁸ No hay que pensar que se trata del empalme entre la palabra y la cosa, sino de las vivencias de acto.

⁹ Es decir, como señala Bernet: «el conocimiento no es la simple posesión intuitiva de un objeto, sino que es un acto particular en donde ocurre la identidad de un objeto ya referido por otros actos» (*Op. Cit.*, p. 156).

ante mí y agrega más adelante: «los objetos sensibles son percibidos *en un sólo grado de actos*» (705). Pero lo sensible se extiende a diversas figuras. El objeto me puede ser dado en un recuerdo o en una expectativa, o en una percepción en tanto que presente. El modo distinguido de la intuición es el modo en el cual el objeto me es dado en forma originaria. A esto llama Husserl «en persona» [*leibhaftig*] (GA 20: 53-ss./ 62-ss.).

La intuición sensible es, pues, un acto que puede llenar una intención vacía; sin embargo, lo simple de esta intuición sensible y fundadora no significa que el conocimiento de la misma también se lleve a cabo en forma simple. Antes indicamos que el conocimiento de la intuición sensible se da como una síntesis lógica y en este sentido no debemos confundir aquí la evidencia, la cual tiene lugar en la identificación teórica, con el carácter simple de esta intuición.¹⁰ La evidencia, en tanto que se une a una relación entre la intención de significado y la intención de cumplimiento, no es un acto simple, sino compuesto. Dicho de otra forma: la evidencia, tal como lo señala Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, es una relación entre lo mentado y lo intuido, por lo que en este ámbito no hablaríamos de una evidencia simple (Cfr. Ströker, 1987: 8).

La objetualidad sensible, que es dada en la intuición sensible, es caracterizada por Husserl como simple. Esto puede ser aclarado, según el autor, de la siguiente forma: en la intuición simple y originaria el objeto es dado en persona: el objeto «[...] se halla simplemente delante de nosotros»¹¹ (2013: 709). Incluso cuando el objeto está presente mediante escorzos [*Abschattungen*], es el mismo objeto e idénticamente el mismo. Lo cual significa que veo al objeto desde cierta perspectiva o en cierta continuidad, pero yo veo *una* cosa.¹² Aquí ocurre una «*fusión* de actos parciales en un sólo acto» (707). El desarrollo tiene el carácter de una

¹⁰ Por lo menos en el ámbito de la fenomenología estática. En la fenomenología genética Husserl hablará de un ámbito pre-predicativo.

¹¹ Heidegger lo formula en el semestre estival de 1925 de la siguiente manera: «en el aprehender simple se da explícitamente la totalidad del objeto, esto es, la propia cosa en su corporalidad» (GA 20: 83/ 87).

¹² Escucho una melodía, no sensaciones de tono; veo una mesa café y no sensaciones de color. Esto se aclara si recordamos la diferencia entre el contenido intencional y el objeto intencional: en el acto vivimos un contenido [*reell*], pero no estamos dirigidos a él; es decir, no estamos dirigidos a las sensaciones ni a la apercepción de las mismas. Estamos dirigidos a un objeto, pero el objeto pertenece al acto de forma diferente, por ello la relación entre ambos es intencional y no real. El acto en tanto que vivencia intencional vive algo que no es objeto: el objeto no es vivido, sino que es visto,

unidad fenomenológica en donde se funden los actos singulares. En este caso no aparece un nuevo carácter del acto, la percepción simple muestra solamente un nivel del acto: su objeto se constituye en modo simple; es decir, sin actos referenciales o estructurados. Esto se entiende bien al reconocer el carácter intencional de la intuición misma.

1.3 La intuición categorial

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la relación no permanece simple? Por ejemplo, cuando digo «*un escrito y el bolígrafo*» o «*este escrito es extenso*» o «*el escrito se halla a la izquierda de la ventana*» o «*las erratas en el escrito*», en todos ellos aparecen elementos relacionales que hacen problemática una adecuación en el nivel de la intuición sensible, y también demuestran relaciones que simplemente en el marco de la intuición sensible no podrían ser vistas: «*surgen actos en los cuales aparece algo como real y como dado ello mismo, pero de tal suerte que este algo, tal como aparece aquí, todavía no estaba dado ni podía estarlo en los actos fundamentantes solos*» (705).

¿Cómo se puede entender el aparecer real y dado de algo sensible? En la tradición filosófica —por lo menos de Locke a Brentano— esto se explicó contraponiendo la *reflexión* en tanto que percepción interna a la *percepción* en tanto que percepción externa (Cfr. 700-701). En este sentido el aparecer real y dado de algo, pensado como categorías, fue entendido como reflexión de ciertos actos psíquicos. Kant radicalizó esto y mostró que las categorías solamente pueden entenderse como pertenecientes al sujeto de forma no sensible, es decir, de manera no intuitiva.¹³

escuchado, imaginado, etcétera. Estamos dirigidos al objeto, pero vivimos un plexo de sensaciones (Cfr. Husserl, 2013: 478).

¹³ Si recordamos el cuadro de las categorías de Kant podemos ver la pertenencia de lo no sensible al sujeto. Cantidad, cualidad, modalidad y relación no pertenecen a la intuición sensible, como espacio y tiempo, sino al entendimiento. A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: «ser no es un predicado real del objeto», ya que éste no pertenece realmente al contenido cósmico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant, ser no es cósmico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido «en referencia a la facultad de nuestro entendimiento»; debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad (Cfr. Heidegger, “Kants These über das Sein”, en *GA* 9: 451-ss; *GA* 24: 35-ss).

Sin embargo, para Husserl el aparecer real y dado —lo categorial— no puede ser identificado sin más con la percepción interna o perteneciente al sujeto. Las categorías no pueden ser vistas simplemente como la reflexión de actos psíquicos o deducidos del cuadro kantiano de los juicios, más bien deben mostrarse como *correlatos propios de determinados actos* o, en términos de Husserl, como *intuición no sensible*. De modo que ser, unidad, pluralidad, etcétera, no son «nada que la que la conciencia aporte, sino el correlato de determinados actos» (GA 20: 79/84). Es decir, la particularidad de la intuición categorial en Husserl consiste en que trata a lo categorial como algo dado y de este modo muestra un «dato transubjetivo de una dimensión de apertura», como ya ha señalado Klaus Held (Cfr. 1989: 112).¹⁴

Si la intuición categorial muestra lo categorial como una objetualidad propia, entonces debemos acentuar que esto ocurre como un *excedente* [Überschuss] de intenciones.¹⁵ Este excedente de intenciones que constituye la nueva objetualidad se funda en la antigua: «*mas por otra parte la nueva objetualidad se funda en la antigua; tiene referencia objetual a la que aparece en los actos fundamentantes*» (Husserl, 2013: 705).¹⁶ Hablar de fundación para Husserl es la forma de destacar las relaciones entre la intuición sensible y la categorial.

Este *fundar* significa que lo categorial no es algo que «esté en el aire», sino que siempre debe ser comprendido a partir de lo sensible pero diferenciado de ello. Las categorías son objetualidades de forma propia, las cuales sólo pueden ser vistas en relación a un objeto sensible, pero que a la vez no son aprehendidas en el modo simple de la percepción sensible. Por ello, con base en Husserl, podemos hablar de una determinada síntesis fenoménica. «Síntesis» quiere decir aquí que la objetualidad de la intuición categorial en cierta forma no es «independiente», ya que se *funda* en la objetualidad simple, aunque abre esta vieja objetualidad en una

¹⁴ En el seminario de *Zähringen* en 1973, Heidegger caracteriza la intuición categorial como «una intuición que deja ver una categoría, o una intuición (un ser presente para), la cual está *dirigida* directamente *hacia* una categoría» (GA 15: 113).

¹⁵ Sin embargo, este excedente no sólo se halla en las afirmaciones así llamadas sino, por ejemplo, también cuando se dice «papel blanco», lo que esto significa: papel *siendo* blanco. Aquí se empalma «la intención de la palabra *blanco* [...] sólo parcialmente con el momento de color del objeto que aparece» (Husserl, 2013: 695).

¹⁶ Traducción modificada de: «*mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes*».

nueva forma como ya se mencionó anteriormente, y más adelante agrega Husserl: «su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátase aquí de una esfera de objetualidades *que sólo pueden aparecer “ellas mismas” en actos de tal suerte fundados*» (705).

De tal forma que en la intuición categorial ocurre una *síntesis fenomenica* que posibilita la *ratio essendi*. Así, la intuición categorial otorga algo que no puede ser encontrado simplemente en la intuición sensible; sin embargo, debemos mantener a la vista la doble relación de la intuición categorial: primero, en tanto intuición, ella es tal como cumplimiento de una intención de significado; segundo, que se lleva a cabo mediante un acto de síntesis, y en tanto categorial se funda en la intuición sensible. Por ello Husserl señala que la intuición categorial es la «[...] *situación objetiva [Sachverhalt]*, el correlato objetivo del juicio pleno» (701).¹⁷ Como podemos ver, esta doble relación no es paralela, ya que la diferencia entre lo sensible y lo categorial destaca las relaciones implicadas en cierta forma en la intuición sensible; y en este sentido es como ya han destacado diversos autores, dos aspectos de un mismo acto: «un acto perceptivo aprehende A como un todo, de un solo golpe y en modo simple. Un segundo acto de percepción se dirige a B, a la parte o momento no-independiente que pertenece constitutivamente a A. Pero estos dos actos no tienen lugar en una mera simultaneidad o sucesión, en el modo de vivencias “inconexas”; antes bien, enlázanse en un acto único [...]» (Husserl, 2013: 710).¹⁸

De esta forma debemos señalar la complejidad del asunto para Husserl; por un lado, el darse de la cosa (la intuición), se entiende en su referencia a una intención de significado (el lenguaje). Pues bien, la intención de significado tiende a su cumplimiento en la intuición, y ésta es, de entrada y en su grado más simple, sensible, pero al aparecer en esto sensible como real y dado en sus diversas relaciones, ocurre el excedente de intuiciones que constituyen el correlato objetual de un juicio pleno, es decir, la intuición categorial.

¹⁷ En este punto nos alejamos de la interpretación de Held, en tanto que él adjudica la dimensión de la evidencia de lo categorial a la función del *ratio cognoscendi* y al mismo tiempo a la del *ratio essendi*. La doble función de lo categorial, a la que se refiere Held, debe ser separada en estas dos síntesis. De ahí, lo categorial le pertenece a la intuición y este conocimiento de la intención significativa debe ser modificada. Según Husserl, sólo aquí ocurre el conocimiento (Cfr. Held, 1989: 113).

¹⁸ Cfr. al respecto el cuidadoso análisis que realiza E. Øverengen en *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht: Kluwer, 1998. Especialmente el segundo capítulo.

Con base en lo aquí expuesto, podemos afirmar que, en sentido estricto, el conocimiento en Husserl sólo puede llevarse a cabo mediante una síntesis o fundación completa. La síntesis completa significa lo integral de la *síntesis lógica y la fenoménica*, es decir, de la síntesis entre la intención de significado y el cumplimiento intuido, y entre la nueva objetualidad que nos muestra la situación objetiva del objeto sensible. En otras palabras: la síntesis completa es una síntesis de la *ratio cognoscendi* y de la *ratio essendi*: una *síntesis fenómeno-lógica*.

1.4 El paralelismo con Husserl

En este punto propongo destacar un cierto paralelismo entre la síntesis fenomenológica husserliana y la propuesta que Heidegger lleva a cabo en sus primeras lecciones como *Privatdozent* en Friburgo. Para esto me apoyaré principalmente en *GA 56/57* y *58*.¹⁹

En el *Kriegsnotsemester*, Heidegger parte de la vivencia de ver su lugar, en donde se resume su entrada al aula, el ver su lugar usual y el dirigirse a él; no obstante, la vivencia incluye también al docente, como añade. La vivencia que el docente lleva a cabo puede expresarse en el hecho de que el docente entra y ve la cátedra; para el docente la cátedra es el lugar desde donde habla, mientras que para los alumnos —para los otros— es el lugar desde donde se les habla.

Para el joven Heidegger lo central aquí se halla en cómo se entienda el ver de esta vivencia. *¿Qué ven ustedes y qué veo yo?* Es la pregunta guía. Heidegger expone tres posibles respuestas:

¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa.

¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la

¹⁹ El volumen 56/57 de la *GA* de Heidegger lleva por título *Zur Bestimmung der Philosophie [En torno a la determinación de la filosofía]* e incluye tres manuscritos. Nuestro análisis se centrará en el primero de ellos, cuyo título reza *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo]*, Barcelona, Herder, 2005]. El volumen 58 de la *GA* se titula *Grundprobleme der Phänomenologie [Problemas fundamentales de la fenomenología]*. No hay que confundir esta lección con aquella del semestre estival de 1927, cuyo título es *Die Grundprobleme der Phänomenologie GA 24*.

cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse (GA 56/57: 71/ 86).

Debemos recordar que esta primera lección toma como hilo conductor el rompimiento con la primacía de lo teórico. Esto no con la intención, como Heidegger mismo señala, de proclamar el primado de lo práctico, sino «porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico» (59/ 71). La tercera respuesta con respecto a la vivencia señala este ámbito preteórico que Heidegger quiere resaltar.

Para Heidegger toda interpretación perceptiva destaca el acceso a lo aprehensible también en el ámbito teórico. Por ello el hecho de que el punto de partida sea la cátedra misma y no otra cosa —llámese una caja o un pedazo de madera—, busca entender más bien las relaciones en las que ya de entrada estamos inmersos: «yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí» (71/86).

Al final de su primer curso en Friburgo, Heidegger llamará a este ver *intuición comprendedora* o *hermenéutica*:²⁰ «la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprendedora, *hermenéutica* [...]» (117/141).²¹

Aun cuando Heidegger en este punto identifica el ver comprendedor con el hermenéutico, debemos hacer una sutil diferenciación.²² El primer *ver* muestra el modo originario, no expreso, en el que vivimos: «en la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea [...] no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente [...]. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “*mundea*” [*es weltet*] [...]» (72-s./ 88).

La referencia de Heidegger al carácter fundacional y ahora de añadido, me parece que cuestiona la relación entre la intuición sensible y

²⁰ En relación con la hermenéutica de Heidegger, Cf. C. Jamme, “Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik”, en *Dilthey-Jahrbuch* 4 1986-87; G. Scholtz, “Was ist und seit wann gibt es ‘hermeneutische Philosophie’?”, en *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992-1993.

²¹ Traducción modificada de: «la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, *la intuición hermenéutica*».

²² En la lección invernal de 1919/1920 hay diversos lugares que apoyan esta diferencia. (Cfr. GA 58: 185/195; 237-240/ 245-248) [Recordemos que las páginas después de barra diagonal corresponden a la versión en español].

categorial de Husserl. Si como señalamos, para Husserl la intuición categorial manifiesta la aparición de algo relacionado, entonces Heidegger cuestiona que el primer acceso a las cosas del mundo sea mediante la intuición sensible. Sin embargo, no podemos decir tampoco que Heidegger tome como punto de partida simplemente la intuición categorial husserliana, ya que ésta se halla en el marco general de un acceso cognoscitivo; pero, ¿debemos desechar de entrada cualquier aproximación entre Husserl y Heidegger a partir de que este último interpreta la intuición husserliana como conocimiento y la suya como comprensión? En sus primeras lecciones, Heidegger destaca la importancia de la intuición. En la lección que constituye el volumen 58 de la *Gesamtausgabe* inclusive llega a señalar que «es un mérito de la fenomenología hasta hoy día haber acentuado el sentido primario de la intuición, del retornar originario a los fenómenos mismos» (GA 58: 237/ 245).

Me parece que la estructura que hemos señalado como síntesis fenomenológica en donde se reúne tanto el darse de la cosa; la intuición, la aprehensión de la cosa en tanto vivencia, así como el lenguaje en tanto intención de significado, puede ayudar a entender el acceso fenomenológico en ambos autores, más allá de las conocidas diferencias.

Pues bien, regresando al planteamiento heideggeriano, si aprehendemos lo que forma parte del mundo circundante o en términos del autor, entornado [*Umweltliches*] del mundo circundante como significativo en el trato con ello, entonces esto no es en primer lugar algo perceptible, sino algo entornado descubierto en forma significativa, y que sólo aparece a partir de nuestro trato con ello en el mundo circundante.²³ Empero, la aparición de lo entornado no es una aparición presencial, sino utilitaria. Y en referencia a esto último, aunque Heidegger señale que al llegar al aula le queda grande el pupitre, aún no destaca el carácter utilitario de las cosas como lo hará en *Ser y tiempo*, sino que aquí se limita a destacar la vivencia del mundo circundante y sus momentos centrales: la intuición comprendedora y la significatividad.²⁴

²³ Muchos años después Heidegger se referirá a esto en *Unterwegs zur Sprache*; ahí escribe: «de todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar, sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia» (GA 12: 122/91).

²⁴ En este punto podríamos señalar algunas diferencias con respecto al tratamiento expresado en *Ser y tiempo*: Lo entornado [*Umweltliches*] de lo que habla en las primeras lecciones será lo a la mano [*Zuhandenes*] en *Syt*, cuyo ser, como sabemos, no es sustancia o idea, sino condición respectiva [*Bewandtnis*]. Y precisamente ésta es abierta como significatividad por el *Dasein*.

En la vivencia del mundo circundante ocurre una intuición comprendedora, en donde lo entornado es aprehendido como significativo. En la lección que constituye el volumen 61 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger expresa esto en los siguientes términos: «los objetos mundanos son vividos en el carácter de la significatividad» (GA 61: 90).

La vivencia del entorno con la intuición comprendedora y la significatividad, busca romper la relación entre percepción y conocimiento que Heidegger ubica en el ámbito del predominio de lo teórico; de esta forma, se busca tematizar el ámbito *preteórico*.²⁵ «nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas» (GA 56/57: 65/79).

Este planteamiento será matizado en el curso de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, al señalar que la comprensión debe ser vista como intuición (Cfr. GA 58: 185/195): «toda comprensión se efectúa en la intuición» (240/ 248). La intuición comprendedora constituye el elemento base para los subsecuentes análisis en torno al acceso filosófico a la vida fáctica y posteriormente al *Dasein* en *Ser y tiempo*. Por ello en esa misma lección escribe: «pero el primer paso de la investigación fenomenológica es la comprensión. (Todo el conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de aprehensión y de expresión.)» (237-s./ 246).

Ambos aspectos constituyen el mundo en tanto punto de encuentro entre el modo de ser de los útiles y el modo de ser del *Dasein*. La significatividad ya es claramente ubicada en el *Dasein* y constituye —junto con la condición respectiva— la mundaneidad del mundo; es decir, el carácter ontológico del mundo.

²⁵ En los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*, Heidegger destacará el papel que desempeña esta intuición comprendedora que será analizada como una categoría perteneciente al *Dasein*. La comprensión, tal como es analizada en *Ser y Tiempo*, no es ningún modo específico de trabajo de un ámbito del saber como lo son las Ciencias del Espíritu, sino que es una determinación ontológica del ser humano visto en su base como *Dasein* y no simplemente como *animal rationale*. Con la vivencia del mundo circundante Heidegger rompe con la idea de ser en general, heredada de la tradición, donde el *Dasein* era una cosa más en el «mundo», cuya base era la *aisthesis* (la percepción) como primer acceso al mundo. La vivencia del mundo circundante muestra otra manera de acceder al ser y al mundo, y esto es sólo posible en tanto que ya se ha llevado a cabo una transformación de la esencia del ser humano, ahora ya no visto como razón perceptiva, sino como *Dasein* comprendedor de ser. Podemos concluir que, si a la base del ser humano como *animal rationale* se hallaba la percepción, a la base del ser humano como *Dasein*, se halla la comprensión.

Si para Heidegger el conocimiento fenomenológico en su totalidad parte de la comprensión, pero se dirige a la expresión, ¿no aparece aquí nuevamente la idea de fundación que Heidegger ya ha criticado? Ante esto podemos decir lo siguiente: lo aprehendido y expresado debe entenderse en el marco de la vivencia originaria del mundo circundante. La vida y el vivenciar son aprehendidos originariamente en esta vivencia, precisamente por la estructura misma del comprender. Esto lo señala Heidegger al indicar la relación entre aprehensión y comprensión: «la estructura de la *comprensión pura* misma como modo de aprehensión de las vivencias en relevancia fenomenológica» (138/ 148).²⁶

El paso a la expresión será caracterizado por Heidegger en esas primeras lecciones como *interpretación*, ésta es, de acuerdo a la lección de 1919/20, una «intensificación del comprender» (186). De acuerdo a esto, hacer expreso o interpretar, no es ningún elemento que se le sobreponga al comprender, sino que éste construye un determinado mirar hacia, el cual nace de un estar orientado, de una aprehensión. Por ello en el semestre de verano de 1923 escribe: «ese mirar surge de un estar-orientado en torno a los entes, de un estar ya familiarizado con lo ente» (*GA* 63: 74/ 99).²⁷ La interpretación como algo que hunde sus raíces en la comprensión, en tanto proviene de ella, nos acerca estructuralmente a la relación entre la intuición sensible y la categorial, ya que como vimos, esta relación puede ser vista como dos aspectos de un mismo acto, aunque con objetualidades diferentes. El planteamiento de Heidegger con respecto a la proveniencia del interpretar como intensificación o, como indicará en *Ser y tiempo*, desarrollo del comprender, señala simplemente la expresión del estar orientado en la vivencia del entorno.

1.5 Conclusión

A manera de conclusión podemos señalar que tanto Husserl como Heidegger hacen hincapié en la intuición como elemento determinante del conocimiento fenomenológico. La complicada relación entre el darse de

²⁶ Traducción modificada de: «la estructura de la *comprensión pura* misma en cuanto forma de captación de las vivencias en relevancia fenomenológica».

²⁷ Traducción modificada de: «ese mirar surge de un estar-orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente».

la cosa, su aprehensión y el lenguaje, es pensada por Husserl mediante lo que hemos llamado la *síntesis lógica* y *síntesis fenoménica*, cuya unión otorga en estricto sentido el conocimiento fenomenológico. Heidegger propone también una cierta *síntesis fenomenológica* entre el darse de la cosa, su aprehensión y el lenguaje; sin embargo, la modificación heideggeriana se halla en que el darse de la cosa no es pensado en términos perceptivos, sino comprensivos; esto significa para Heidegger una transformada forma de aprehensión en donde lo significativo es precisamente el modo de aprehender lo dado. El famoso *es weltet* que experimenta la vida fáctica en la vivencia del entorno, reúne el darse de la cosa y el aprehenderla significativamente. El darse de la cosa en la vivencia del entorno no es objeto, sino lo entornado, que corresponde no a la conciencia, sino a la vida fáctica. En ello ve Heidegger el señalamiento al ámbito preteorético sobre el que se estructura lo teórico.

De esta forma tenemos que con el concepto *intuición hermenéutica*, Heidegger señala la transformación del darse de la cosa, de la aprehensión de la misma y del lenguaje. Si el darse de la cosa es el entorno y lo dado es descubierto como entornado, el modo de aprehender no es perceptivo, sino comprendedor, y la mediación entre lo entornado y la comprensión es precisamente el lenguaje como significación. Lo entornado es comprendido como significativo.

Queda claro que hay una serie de problemas hacia los que tanto Husserl como Heidegger se dirigirán: el ámbito de lo preteorético en Husserl, así como los matices ontológicos por parte de Heidegger en la ontología fundamental. Con todo, lo que he querido mostrar es que esto que aquí he llamado *síntesis fenomenológica* es una invitación a pensar el darse de la cosa, su aprehensión y el lenguaje, sin eliminaciones o subordinaciones injustificadas. El punto de encuentro con respecto a la intuición tanto en Husserl como en Heidegger me parece que muestra esto; en el de Husserl en un ámbito perceptivo; en el de Heidegger hermenéutico.

Si el conocimiento fenomenológico busca mantener la copertenencia entre el darse de la cosa, la aprehensión de la misma y el lenguaje, me parece que Husserl y Heidegger llevan a cabo esto de forma diferente, pero paralelamente fenomenológica.



2

HABLA, DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y SER-EN-EL-MUNDO²⁸

Durante el primer encuentro con Celan hablé largamente con él acerca de la diferencia entre el decir y el enunciar. La correspondencia entre el nombrar y el nombre pertenece a la pregunta por el decir simple. [...] Pero en la región del pensar estas preguntas resultan aún más complejas, puesto que el habla habla de costumbre en torno al ente y tan sólo menciona conjuntamente al ser, aunque de tal modo que siempre le precede. Para los poetas, si es que son poetas como Celan, esto resulta más sencillo (H-Pod: 10 de octubre de 1970).

2.1 Introducción

En *El arco y la lira*, Octavio Paz se refiere al camino filosófico de Martin Heidegger en los siguientes términos: «la tentativa de Heidegger por encontrar el ser en la existencia tropezó con un muro. Ahora se vuelve a la poesía [...] desenlace de su aventura» (Paz, 1956: 102).

La interpretación de Paz ejemplifica la lectura tradicional que se a hecho de la obra de Heidegger en su conjunto: el filósofo de Friburgo

²⁸ Una primera versión del presente capítulo se publicó en Gabilondo, Lanceros *et al.*, *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*, Madrid: UAM, 2016, pp. 537-554.

primero preguntó por el ser y después se centró en el lenguaje. Su camino parece que parte de la filosofía y desemboca en la poesía.

Sin embargo, más allá de la insistencia del mismo Heidegger en torno a su obsesiva pregunta por el ser, una lectura cuidadosa de los dos grandes momentos de su pensar (la ontología fundamental y el pensar ontohistórico) hacen cuestionable la idea de tan abrupta separación temática. De entrada, el hecho de que el ser sea preguntado y que lo específicamente preguntado sea su sentido, incluye una necesaria tematización del lenguaje. Efectivamente habrá un cambio de énfasis en la obra tardía, pero seguirá vigente la relación intrínseca entre ser y lenguaje, planteada ya desde *Ser y tiempo*.

Frente a la lectura del cambio radical de tema que inunda los comentarios en torno al camino filosófico de Heidegger, encontramos la propia interpretación del pensador de la Selva Negra que, mediante aseveraciones tardías e inexactas, ubicaba ya en su trabajo de habilitación (1915) los grandes «problemas» de su pensar posterior.²⁹ Concretamente me refiero a los señalamientos expresados en *De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquiridor*, texto que data de 1953 y publicado en 1959 en el tomo 12 de la *Gesamtausgabe: Unterwegs zur Sprache (De camino al habla)*. El diálogo versa en gran parte sobre el camino hacia *Ser y tiempo*. En ese marco Heidegger redacta, con imprecisión, algunos recuerdos ya en boca del japonés, ya en boca del inquiridor. El japonés recuerda que algunos de sus compatriotas habían llevado cursos con Heidegger en esa primera etapa de Friburgo y decían que las preguntas de éste «giraban en torno al habla y al ser». Heidegger continúa el diálogo de la siguiente forma:

Esto no era difícil de reconocer; ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, “La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto”, se evidenciaron ambas perspectivas. «Doctrina de las categorías» es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y «doctrina de la significación» quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época (GA 12: 91-s./ 69-s.).

²⁹ Un seguimiento de lo complejo del camino filosófico de Heidegger lo he realizado en varios momentos (Cfr. Xolocotzi: 2004, 2007, 2011 y 2013).

Asimismo, en el prólogo redactado en 1951 para la publicación de sus *Frühe Schriften*, Heidegger reitera esa idea al señalar que «también los primeros escritos muestran un inicio del camino todavía cerrado para mí en aquel momento: la pregunta por el ser en la figura del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la figura de la doctrina del significado» (GA 1: 55).

Si una interpretación sólo ve exotéricamente la relación de temas que se separan abruptamente, otra interpretación personal no ve el camino y apertura de los problemas. En ambos casos se dificulta una clara aprehensión de la relación entre ser y lenguaje.

2.2 Ser: diferencia con el ente

La manera en la que se puede hallar un punto de unión entre ser y lenguaje a partir de Heidegger, sin caer en interpretaciones diacrónicas o abruptas, podríamos aclararlo mediante el *cómo* y el *qué* de la investigación. Ampliamente es conocido el hecho de que el proceder heideggeriano se inserta en el modo de tematización fenomenológica que consiste básicamente en el intento de aprehensión de las cosas sin una yuxtaposición externa a ellas. Se trata de «ir a las cosas mismas» respetando el modo de acceso que les corresponde. Por ello, en múltiples ocasiones Heidegger resumirá su proceder fenomenológico como un «dejar ser». A partir de ello se constituye el posible *qué* de la tematización heideggeriana: no es un *qué* con algún contenido específico como ha buscado gran parte de la tradición metafísica, sino que se trata de un *qué* de la diferencia en el dejar-ser.

La pregunta por la esencia del ser, expuesta ya en *Ser y tiempo*, no es la pregunta por un *quid* con un contenido específico, sino la pregunta por la diferencia respecto de lo que aparece. Si lo que aparece es el ente, entonces la pregunta ontológica heideggeriana remite a aquello que deja ser al ente, es decir, se trata de la diferencia en el ente. A eso Heidegger le llama *ser*. El ser es lo nombrado como diferencia del ente; así, no se trata de un fundamento que designe al ente, sino de aquello que deja ser. En términos de Heidegger: lo ontológico de lo óntico.

La dificultad que encontramos en esta vía es el acceso a tal dejar ser. Si el ser fuese algo digno de ser tratado a partir de un cambio de contenido, entonces simplemente se mantendrían los mismos modos de tematización

con el respectivo cambio de *quid*. Pero, como ya anticipamos, lo fenomenológico de este acercamiento consiste en develar, a la par, el modo de acceso correspondiente. En ello queda claro entonces que el ser no puede ser tratado a partir de la identidad del ente. No detectar la diferencia ha conducido a una meta-tematización con pretensiones de fundamentar. Para Heidegger, la metafísica es el nombre que resume tal intento. De ahí que la peculiaridad fenomenológica sugiere pensar al ser en su diferencia con el ente y no como entidad.

Para entender esto de mejor forma es necesario señalar la dimensión fenomenológica en la aproximación heideggeriana en torno al ser. Si ya hemos indicado que se trata de la diferencia con el ente, de aquello que deja ser al ente, en *Ser y tiempo* esto será abordado como lo abierto del ser [*Erschlossenheit des Seins*]. Ya sabemos que no tiene sentido preguntar por un *quid* del ser, sino más bien por el modo de su aparecer, y así la manera fenomenológica en la que el ser aparece es su apertura.

El núcleo de *Ser y tiempo* consiste en caracterizar los modos de apertura de ser; esto es, es un acceso fenomenológico a lo diferente del ente. El término que congrega los modos de apertura es nombrado por Heidegger *existencia*. Se sabe que no se trata ya del término acompañante de la *esencia* tradicional, sino de una expresión que busca nombrar el no-lugar de un ente: del ente que existe. Lo que está en juego es un ente caracterizado por su estar ya fuera de sí en cada caso. Contra gran parte de las interpretaciones fundamentalistas —que buscaban una esencia para los entes— la determinación existencial del ente consiste más bien en nombrar una mera relación de ser sin una estabilidad y consistencia con base en un fundamento. Se trata, como ya indicamos, de tematizar el *cómo* y no el *qué*. Así, el ente que existe se muestra como aquel que abre posibilidades mediante una anticipación que, sin embargo, remite a un ya estar dado afectivo. Se trata de un desfase originario en donde la apertura de posibilidades se lleva a cabo en un comprender que adviene sobre un estar ya arrojado afectivamente en lo sido. Al abrir adveniente comprensor de posibilidades, Heidegger lo nombra *proyecto* [*Entwurf*], mientras que al abrir lo ya sido arrojado afectivamente le da el nombre de *yecto* [*Geworfensein*]. El *proyecto yecto* reúne los modos de apertura de un ente temporal al que no se le puede caracterizar simplemente con una categorización ontológica tradicional, sino que se resume bajo el término «existencia». La existencia se separa entonces de

cualquier determinación ontológica tradicional que piense al ser como presencia.

Si ya indicamos que la tematización ontológica de Heidegger busca pensar al ser en su diferencia con el ente, entonces por esta vía se llega a la caracterización de un ente, cuya diferencia es nombrada precisamente «existencia». Sabemos que a este ente Heidegger le dará el nombre de *Dasein*, el cual es un ente cuyo ser se circunscribe al existir. Que el *Dasein* exista, indica el acontecer de un ente cuyo ser no consiste en estar presente o estar determinado por un fundamento, sino que su estar siendo remite solamente al acontecer de su entidad como *proyecto* comprensor afectivamente *yecto*. En términos de *Ser y tiempo*: como aquel ente al que en su ser le va su ser (Cfr. *GA 2*: 12/ 32). Es decir, como un ente cuya entidad se detecta por el hecho de que proyecta (abre) posibilidades advenientes remitiendo a su estar *yecto* afectivamente. Esto abierto en su *proyección-yecta* es mantenido como tal en lo presente, a saber, en aquello que este ente —*Dasein*— descubre en su trato cotidiano.

Ahora bien, mediante la comprensión afectiva, los entes no nos son indiferentes, sino que significan de alguna forma. La significatividad es el modo en que es aprehendida la condición respectiva en la que es descubierto el ente: «el ocupado estar en medio de lo a la mano se da a comprender desde la significatividad abierta en la comprensión del mundo, la condición respectiva que puede tener lo que comparece» (148/ 167). Sin embargo, en el descubrimiento del ente ocurre un movimiento en donde se halla el desarrollo de la comprensión: el ente comprendido se hace explícito; este ser explicitado en su para-qué es la interpretación.

2.3 Comprensión, interpretación y lenguaje

De esta forma, lo comprendido es tematizado como algo: la taza *como* utensilio para tomar mi café al escribir esto; el piso *como* aquello sobre lo que me apoyo al dirigirme a la cocina; la cuchara *como* herramienta para servirme el azúcar, etcétera. Mediante este «como» se hace expreso lo comprendido en cuanto interpretación. Por ello, Heidegger enfatizará que ésta no es algo diferente de la comprensión, sino el desarrollo de la misma o en sus palabras: «la interpretación no consiste en tomar cono-

cimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender» (148/ 167).³⁰

El hecho de que lo interpretado se obtenga sólo a partir de lo comprendido afectivamente en la condición respectiva correspondiente que determina al útil como tal, significa que hay un movimiento que Heidegger describe en tres momentos: la interpretación se funda primeramente en un *haber previo* [*Vorhabe*], es decir, «en un comprensor estar vuelto hacia la totalidad respeccional ya comprendida» (150/ 169). Tal tendencia es guiada por una *manera previa de ver* [*Vorsicht*], es decir, por un punto de vista «que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado» (150/ 169). Todo esto se apoya en una determinada conceptualidad que constituye la *manera de entender previa* [*Vorgriff*]. Con estos tres momentos se especifica el hecho de que algo puede ser interpretado como tal.

Con esto, Heidegger señala que toda interpretación «debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar» (152/171). Esto indica que el «conocimiento» originario de las cosas se mueve en un círculo. Esta determinación es cuestionada desde una imagen del conocimiento científico que busca evitar toda circularidad. No obstante, tal esquema científico toma como punto de partida una versión lineal del conocimiento que a su vez, sin saberlo, proviene de la circunspección originaria en la que se vive la cotidianidad. La propuesta rigurosa de tal conocimiento científico no acierta en el encuentro con los entes intramundanos en cuanto útiles, sino que ya los ha neutralizado como algo presencial que meramente está-ahí. Mostrar esto ocupa, como sabemos, una parte central en los análisis iniciales de *Ser y tiempo*.

Y si el modo inmediato de nuestro trato con los entes se revela en el uso cotidiano de los útiles, lo que a su vez implica la necesaria comprensión de la totalidad respeccional en la que se hallan; entonces, la «circularidad hermenéutica» es imprescindible para interpretar algo *como* algo. Así, desde una visión fenomenológica originaria, no se trata de evitar el círculo entre la comprensión y la interpretación, sino de «entrar en él en forma correcta» (153/ 171).

³⁰ Una parte central de los análisis sobre la interpretación y el lenguaje los he abordado en un escrito que forma parte de un comentario a *Ser y tiempo*, editado por César Santiesteban (Cfr. Santiesteban, 2013: 199-234)

Conviene señalar, tal como Heidegger lo hizo en el §33 de *Ser y tiempo*, que la interpretación en cuanto desarrollo de la comprensión no debe confundirse con la enunciación, sino que ésta es un modo de la interpretación que no la agota como tal. El enunciado es un modo derivado de la interpretación, el cual, en su función de mostración que determina y comunica (Cfr.: 156-157/174-176), remite a la estructura misma de la interpretación; en otras palabras, tiene sus fundamentos existenciales en el haber previo, la manera previa de ver y el modo previo de entender. Sin embargo, en el enunciado acaece una modificación del haber previo de la interpretación circunspectiva en el carácter a la mano, ya que aquél se oculta para la mirada contemplativa y se muestra sólo en su «acerca de que». De esta forma, se transforma el *como* hermenéutico en un *como apofántico*. Ocurre así una nivelación de lo descubierto hermenéuticamente en la interpretación.

Pues bien, la tematización del carácter comunicador del enunciado remite necesariamente al ámbito del lenguaje; ya en la «tardía» introducción de su análisis (§ 34) se deja ver la intrínseca relación con los modos de apertura ya señalados. De hecho, el lenguaje, al tener sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*, será cooriginario con la disposición afectiva y el comprender.

Los análisis provenientes del desarrollo de la comprensión en interpretación, en el §32 dejan ver la posibilidad de un ámbito *antepredicativo* [*vorprädikativ*]; ahí Heidegger indica que «toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (149/168). En primer lugar, y así ha sido interpretado frecuentemente, parecería que Heidegger abre la posibilidad de un ámbito prelingüístico a partir de la señalada estructura comprendedora del *cómo* hermenéutico y de su carácter derivado en el *cómo apofántico*. El despliegue llevado a cabo en el §33 en torno al enunciado «en cuanto modo derivado de la interpretación», parecería confirmar la dirección de tal tematización. Pero una lectura cuidadosa del conjunto de estos párrafos nos llevará a cuestionar si acaso el ámbito antepredicativo, al que Heidegger refiere, debe ser pensado de entrada como un ámbito prelingüístico. Una cita determinante para precisar la tesis central de Heidegger es la siguiente:

El enunciado no es un comportamiento en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo. Lo que antes se mostró en relación al conocimiento del mundo no es menos valedero del enunciado. El enunciado necesita del haber previo de algo abierto, que será mostrado en la forma de la determinación [...] El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada «sin decir una sola palabra». De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación (157/175-s.).

La crítica a la idea de enunciado y lenguaje aquí referidos es consecuente con el despliegue que Heidegger ha llevado a cabo desde el primer capítulo de *Ser y tiempo*, ya que la dimensión ontológica que ahí se dejó ver es que en el trato cotidiano no ocurre de entrada un descubrimiento del ente en cuanto algo que está ahí presente, sino un descubrimiento pragmático en su uso como útil. Esta dimensión, que se ha mantenido oculta para la interpretación ontológica de la tradición, ha condicionado también la aprehensión del lenguaje. Así, para Heidegger, la ontología de la presencia ha determinado una idea de lenguaje que corresponde al esquema del estar-ahí de las cosas.

Esto deja ver entonces que la remisión de Heidegger a un ámbito antepredicativo; no señala necesariamente a un ámbito antelinguístico o prelinguístico, sino más bien a aquello que se halla antes del enunciado. A partir del despliegue del ámbito preteórico quedaría claro que el lenguaje no puede quedar reducido a las posibilidades del enunciado teórico, sino que hay otras «proposiciones» circunspectivas en donde —al igual que las teóricas— «tiene[n] su “origen” [...] en la interpretación circunspectiva» (158/ 177).

Para evitar la posibilidad de atribuir a la analítica existencial del *Dasein* un campo ajeno al lenguaje, Heidegger lleva a cabo la famosa diferencia entre lenguaje y habla o discurso [*Rede*].³¹ Esta diferencia muestra, por un lado, el énfasis en la necesaria apertura lingüística del mundo como guía en la propuesta heideggeriana y, por otro, con base en parágrafos posteriores (Cfr. § 65-ss.), el carácter articulador del ha-

³¹ Gaos tradujo *Rede* por «habla», mientras que Rivera lo vierte como «discurso». A pesar de la buena justificación filológica de Rivera, la traducción de Gaos me parece que puede evitar alguna inmediata malinterpretación.

bla en los otros modos de apertura: «la comprensibilidad afectivamente dispuesta del *estar-en-el-mundo se expresa como discurso*» (161/ 179).

En el § 34 de *Ser y tiempo*, Heidegger señala que el carácter ontológico del lenguaje, es decir, lo diferente del lenguaje, es cooriginario con los modos de apertura ya indicados. Esto significa que el habla, en tanto lo diferente del lenguaje, tiene carácter existencial y en esa dimensión debe ser caracterizada. El riesgo que se da en todos estos análisis es el de no mantener fidelidad al tratamiento fenomenológico de la otredad del ente, y caer en una determinación sustentada en una interpretación ontológica de la presencia. Así, la aprehensión del lenguaje desde lo categorial marcaría este rumbo, ya que ello deriva de una visión ontológica de la presencia y no de un acercamiento fenomenológico al ser como diferencia con el ente, pensado aquí como existencia.

Ya señalamos que existir no es otra cosa que nombrar los modos de apertura en los que un ente como el *Dasein* aparece. Tales modos de apertura son fundamentalmente la comprensión proyectante de posibilidades, la disposición afectiva *yecta* de temples y la interpretación de lo mantenido abierto como lo presente. Temporalmente analizado, lo presente no es otra cosa que aquello que se mantiene abierto desde lo adveniente sido, a saber: desde la comprensión afectiva de posibilidades templadas. Si el proyecto abre posibilidades y la disposición afectiva abre temples, entonces la interpretación en el trato cotidiano abre presentes. Estos modos de apertura se hallan de entrada articulados mediante el habla, y lo que se articula en todo esto es el sentido. De esta manera, en la proyección de posibilidades, en la disposición de temples y en la interpretación de presentes, hay de entrada una articulación de sentidos. Sin embargo, conviene señalar, como enfatiza von Herrmann (2004: 105-ss.), que la articulación inicial se da en los modos de apertura privilegiados por Heidegger, es decir, en el *proyectar-yecto* de la comprensión afectiva. Hay una articulación inicial del *proyecto yecto* en un sentido aprehendido como posibilidad templada. Tal articulación permite la interpretación que mantiene abierto como presente aquello abierto en la comprensión afectiva. De esta manera se puede entender de mejor forma la idea de que la interpretación no es otra cosa que el desarrollo de la comprensión (afectiva).

2.4 Ser-en-el-mundo y lenguaje

Ahora bien, los modos de apertura en los que aparece el ente indican precisamente la manera en la que un ente se hace accesible; a partir de ahí se puede reformular la pregunta por el *qué* de lo que aparece. Evidentemente no se trata ya de una pregunta por una esencia atemporal que determine el aparecer, sino que el modo de aparecer determina el *qué* de lo que aparece. Heidegger intenta resolver esto en el *Dasein*, al repensar la esencia a partir de la existencia: «la esencia del este ente consiste en su existencia». Podríamos decir que el algo que aparece como *Dasein* no es independiente de su modo de ser, sino precisamente está guiado por éste. Al *qué* que aparece desde el modo de ser de la existencia del *Dasein*, Heidegger lo nombra *ser-en-el-mundo* (o *estar-en-el-mundo*, de acuerdo con la traducción de Rivera). Así, el *Dasein* en tanto ente, puede ser pensado en su *qué* como *ser-en-el-mundo* y en su *cómo* en tanto existencia. La esencia del *Dasein* consiste, pues, en *ser-en-el-mundo existente*.

El fenómeno unitario de *ser-en-el-mundo* será desglosado en *Ser y tiempo* en tres momentos: 1) el estar-en; 2) el mundo; 3) quién está en el mundo. Para aclarar esto, señalemos tres aspectos centrales de las implicaciones de *ser-en-el-mundo*:

- 1) Estar-en, tal como es desglosado por Heidegger en el capítulo 5 de *Ser y tiempo*, remite a los modos de apertura que determinan al *Dasein* al irle su ser. En tanto el *Dasein* proyecta (abre) su ser comprendiéndolo en posibilidades, tiene ya que ser. De esa forma, está dirigido a su ser al tener que ser. Dicha relación *que es*, indica que no hay un núcleo a la base, sino que se trata de un ente dislocado que de entrada está fuera de sí: está fuera de sí arrojado en su ya tener que ser. Este estar fuera de sí puede ser caracterizado como el ámbito extático del estar en el mundo y que Heidegger analiza en el mencionado capítulo al tematizar el estar-en. Así, el ámbito extático del estar en el mundo es analizado en el estar-en, es decir, en la comprensión afectiva que mantiene abierto el estar en medio de entes.
- 2) Estar fuera de sí extáticamente remite al estar en medio de entes intramundanos que no tienen el modo de ser de la existencia. Como ya anticipamos, el entramado de los entes intramundanos es descubierto fenomenológicamente en la cotidianidad como un entra-

mado pragmático, en donde los entes intramundanos son útiles. La totalidad de respectividades de los entes a la mano y los entes que están-ahí como presentes son pensados en el mundo como horizonte. En este sentido, el *Dasein* está fuera de sí horizontalmente al estar en medio de entes intramundanos, útiles o presentes.

- 3) El estar fuera de sí horizontal implica no sólo el estar fuera de sí extáticamente, sino también estar fuera de sí en tanto co-estar con otro *Dasein*. De esa forma, *estar-en-el-mundo* significa no únicamente estar en medio de entes intramundanos, sino estar de entrada ya con otros.

Con todo, si todas las posibilidades del *Dasein* deben ser extraídas fenomenológicamente del modo de ser de este ente, entonces el lenguaje deberá ser aprehendido a partir de la estructura del *ser-en-el-mundo* existente del *Dasein*. Así, a los tres aspectos mencionados en torno al *ser-en-el-mundo* corresponden también tres modos de hablar que estructuran la idea de lenguaje en Heidegger: al estar fuera de sí extático corresponde un hablar que calla, al estar fuera de sí horizontal corresponde un hablar que dice y al estar fuera de sí coexistente corresponde un escuchar que oye. Veamos esto.

Al carácter extático del *ser-en-el-mundo* corresponde el hablar que calla. Callar es el modo de hablar del ente considerado en lo que la tradición ha llamado sí mismo. Sólo que como vemos, este sí mismo es pensado desde el estar fuera de sí, desde la diferencia consigo mismo; tal diferencia es la diferencia entre ser y ente. Aquello que soy no es determinado desde otro ente en su identidad, sino desde ser en la diferencia. El *Dasein* no es otra cosa que estar siendo en la diferencia: consigo mismo al ser mera relación de ser, con los entes intramundanos al tratar ocupadamente en la cotidianidad y así descubrirlos como entes, y, al ser-con los otros en el mundo. La articulación del *ser-en-el-mundo* se da —por tanto— al hablar. Por ello Heidegger enfatiza el carácter articulador del habla. Callar es entonces el modo de hablar consigo mismo; no se trata de una visión romántica, sino del modo en que el *ser-en-el-mundo* articula su carácter extático: su estar fuera de lugar, su estar descentrado, dislocado al existir.

El hablar callando tiene la estructura que Heidegger atribuye al hablar: un sobre qué, un qué que es compartido y expresa. Este modo de hablar puede surgir de modo buscado o nos sobreviene en la cotidiani-

dad. Esto último ocurre cuando al desfase constitutivo del existir como relación de ser se le quiere articular con un hablar diciente. Generalmente eso ocurre al abrir la cotidianidad de modo impropio, es decir, desde aquello que no tiene el modo de ser de la existencia y que es articulado con un hablar que dice. Sin embargo, cuando se escapa la palabra, cuando uno la tiene «en la punta de la lengua», cuando uno no encuentra palabras o «no tiene palabras» —en el agradecimiento, por ejemplo— es cuando el hablar que calla irrumpe.

En el ejemplo del agradecimiento se trata de una experiencia articulada en un sobre qué: agradezco, por ejemplo, la compañía de alguien en un momento de soledad. El qué del agradecer es la compañía, y eso es compartido y expresado; pero las palabras no se tienen. De hecho, se dice: «no tengo palabras para agradecer». Queda claro que en esas expresiones no se trata únicamente de frases coloquiales o formales, sino que indican lo que verdaderamente se habla. Las palabras no se encuentran porque se trata de un hablar callado en donde mi *ser-en-el-mundo* es articulado en el ámbito extático que no corresponde a un hablar que dice. Quizás por la trivialidad de las palabras es que ese decir callado puede hablar más que las palabras. Este decir, es quizás el más íntimo porque en ello se articula nuestro estar fuera de sí en sí mismo. Nietzsche ya lo había señalado al indicar que Zarathustra tiene un modo de hablar que remite al silencio.

Precisamente el hablar diciente corresponde al carácter horizontal de estar en el mundo, y ya hemos dicho que ese ámbito es un estar fuera de sí, pero no en sí mismo, sino en medio de los entes intramundanos. La relación articulada con lo que no es *Dasein* acontece como un hablar que dice, tal decir busca corresponder a los entes descubiertos. Por eso, este hablar habla generalmente con sustantivos. Es el modo más común de hablar y ciertamente es aquel que muestra el estado cadente del *Dasein*, es decir, que puede hacer hablar al *Dasein* no desde su carácter extático, sino horizontal, y moverse sólo en un hablar que dice interminablemente. Eso generalmente se expresa como un «hablar por hablar», ya que no es un hablar callado, sino un hablar incesante que busca evitar precisamente el estar callado. A eso Heidegger lo tematizará como la articulación que huye de lo propio, como la articulación de la impropiedad del existir. No se trata de otra cosa que de hablar impropriamente, y esto es un no hablar como habla el carácter extático del *Dasein*, sino como habla el *Dasein* al ente intramundano. Se trata, pues, de una nivelación en donde el desfase

originario del *Dasein* no es reconocido, y más bien es abierto como eso en lo que se halla el *Dasein*, como un ente intramundano. La impropiedad del hablar no es algo peyorativo, sino que es la forma en la que por lo general se vive la cotidianidad. Hay incluso perspectivas en el habla que reconocen la importancia de lo dicho en su negatividad; una de ellas es el psicoanálisis, que atiende al hablar precisamente a partir de lo no dicho.

Así, entonces, en el estar fuera de sí que remite al coestar con otros, se halla un ámbito del hablar que es determinante: el escuchar que oye. Al hablar corresponde necesariamente el escuchar, de ahí que para Heidegger todo hablar es necesariamente dialógico.

2.5 Conclusión

Ante la pregunta de cómo puede darse un ámbito común que permita la copertenencia entre cosa y lenguaje, Heidegger remite a la comprensibilidad articulada que se retrae al permitir la significatividad de las cosas singulares. Eso quiere decir que el trato con los entes descubre presentes interpretándolos, pero ya ahí ha ocurrido la apertura de mundo mediante el proyecto adveniente comprensor de posibilidades en la disposición *yecta* de temples. En pocas palabras: el descubrimiento de algo presente se lleva a cabo a partir de la interpretación de lo ya abierto mediante la comprensión afectiva de posibilidades templadas. La relación de la comprensión con la afectividad se articula justamente mediante el habla, de modo tal que lo abierto en la comprensión afectiva como posibilidad templada tiene sentido. Por eso Heidegger destaca que las significaciones con las que se enfrenta el trato con los entes están siempre provistas de sentido.

A partir de lo que hemos expuesto, surge la pregunta central para la fenomenología heideggeriana sobre la posibilidad de expresar lo que aparece. ¿No se trata acaso de un nombrar que ya necesariamente objetiva la cosa en tanto nombrada? ¿No hay ya en ello una distancia que se muestra en la diferencia entre el modo de ser del lenguaje y el modo de ser de la cosa? Si la diferencia se piensa sólo a partir de lo que es —de los entes—, entonces sí habría un abismo entre una cosa y otra, en donde la palabra sería una cosa. Pero como hemos visto, el giro fenomenológico heideggeriano remite a pensar la diferencia no como diferencia de identidades —de cosas—, sino la diferencia entre aquello que permite ser y lo

que es. Sabemos que Heidegger nombra a esta diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre la cosa y lo diferente radicalmente de ello: el ser.

Así, el terreno común que Heidegger divisa para poder ligar el aparecer de una cosa y su expresión en el lenguaje, es efectivamente el ámbito de la diferencia con el ente, el ámbito de no-cosa, el ámbito anonadante o lo que se sustrae a la entidad. Lo que determina al lenguaje, el habla, tiene entonces carácter de ser, esto significa de no-ente y por lo tanto tiene un carácter que se sustrae a toda entificación como cosa. Y si dijimos que Heidegger llama *ser* a la diferencia radical del ente: la mundaneidad del mundo y el habla del lenguaje tienen entonces ese carácter. En ese ámbito es al que llegan las famosas tautologías heideggerianas: el ser es, el mundo mundeá, la nada anonada, el lenguaje habla [*die Sprache spricht*]. No se trata de otra cosa que de romper o cuestionar el ámbito de la identidad y abrir la perspectiva de la diferencia.

La ontología fundamental, como hemos visto, irrumpe inicialmente en la metafísica al romper tal correlación de identidad. El ser, ahora pensado como tiempo, impide una determinación del ser humano como sujeto fundamentado y por ende, también de los modos de apertura del ser de los entes y de su articulación. Así pues, el lenguaje es abierto no desde el ámbito de lo puesto entitativamente, sino desde lo otro de tal entidad. En este sentido, cuando Heidegger habla de la correlación entre lenguaje y ser, exige que esto no sea pensado desde el ámbito metafísico de la entidad del ente, sino desde el ser como lo otro de tal posición: lo que no puede ser nombrado como ente. Por ello se abre el espacio de lo innombrable o «indecible», y así como el ser en su ocultamiento no es simplemente el otro lado del ente, como si pudiese ser traído a la presencia mediante un giro en la tematización, así también la esencia del lenguaje remite a lo indecible en tanto no es un decir del ente, sino de lo otro del ente. Y si así como el ser es pensado por Heidegger como lo más allá de la presencia, así el lenguaje en su esencia es aprehendido como lo más allá de lo nombrable o decible.

Para Heidegger queda claro que los modos en los que se muestra la esencia del lenguaje, que es a su vez la esencia del ser, son el pensar y el poetizar. Por un lado, el hablar poético remite a un decir en múltiples sentidos, a la esencia del hablar en concordancia con la esencia del ser, a un decir de lo no dicho; mientras que el hablar pensante abre el espacio de la pregunta como irrupción en lo que se dice. El preguntar y la

poesía son dos modos de irrumpir lingüísticamente en la trivialidad de la cotidianidad en la que nos encontramos familiarizados con las cosas del mundo, las nombramos y enunciamos sobre ellas. Y precisamente porque se trata de un hablar que dice, es que éste se convierte en lo más familiar. Incluso así nos hablamos a nosotros mismos, evitando el silencio, y así hablamos a los otros, sin escuchar. Por ello el «secreto» de una buena comunicación radica en el callar y escuchar, y no tanto en el hablar diciente. Los medios de comunicación, como la televisión, se guían por este hablar diciente, por este incansable nombrar y enunciar. Lo que conduce a que este modo de hablar sea lo más familiar y por tanto sucede que un hablar callado o un escuchar se vuelve lo más extraño.

La rehabilitación del carácter ontológico del lenguaje tal como la inició Heidegger, me parece que abre perspectivas para pensar la cotidianidad enajenada y la supuesta «falta de sentido». Como hemos visto, no hay tal «falta», ya que siempre estamos en el mundo. Empero, lo que sí acontece es la unilateralidad en el modo de hablar que se ha restringido sólo a un hablar diciente. Repensar los modos de hablar puede hacernos ver los modos de vivir. Y ahí la filosofía tiene un lugar.



3

LENGUAJE SIN PRESENCIA. DECIR FILOSÓFICO Y DECIR POÉTICO EN HEIDEGGER³²

En el pensar del ser no hay enunciado, no porque el ser sea indecible o incluso irracional, sino porque el enunciado habla desde la oposición del representar, en lugar de hablar desde el diálogo de la diferencia – cuya correspondencia es la saga, tal como «es» el ser (GA 97, Anmerkungen IV: 344).

3.1 Introducción

La pregunta por el lenguaje es una cuestión central para toda filosofía y literatura. En un primer momento esto podría destacarse al pensar al lenguaje como su medio de expresión; sin embargo, el carácter central del lenguaje va más allá de una simple mediación para ser visto como un rasgo decisivo junto con el mundo. No es extraño que Aristóteles haya privilegiado tematizar el ser en términos categoriales, ya que precisamente ahí se une la cuestión ontológica con la enunciación misma.³³

A pesar de que lo categorial ha sido la guía determinante en las preguntas ontológicas de Occidente, se han destacado momentos en su propia historia que resaltan el papel del lenguaje. Ya las críticas a Kant

³² Una primera versión del presente capítulo se publicó en *Argumenta Philosophica* vol. II (2016), pp. 69-78.

³³ Un trabajo especializado en torno a la relación entre el ser y lo categorial en Aristóteles puede verse en P. Aubenque [1962], *Le problème de l' être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 2013.

por parte de Hamann, Herder y Humboldt, indicarán la posibilidad de ver a la razón misma como lenguaje. Algunos siglos después, también el así llamado «giro lingüístico» en la filosofía contemporánea, hará llamar la atención sobre la relación entre mundo y lenguaje.

El giro lingüístico que reivindica el papel del lenguaje en nuestro trato con las cosas, ha coincidido con dos tradiciones filosóficas contemporáneas: la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. Ésta última ha recibido impulsos fundamentales de la fenomenología contemporánea. Será Edmund Husserl quien revivirá la discusión en torno al lenguaje, al tematizarlo a partir de un marco intencional de la conciencia en donde lo determinante del lenguaje será su tendencia al significado. Para Husserl, como veremos más abajo, lo central de las vivencias lingüísticas no radica en la expresión o la comunicación, ni siquiera en la fonación. El sentido de las palabras y enunciados se adquiere a partir de la tendencia significativa que se halla a la base.

A raíz de ese descubrimiento de algo así como una *esencia* del lenguaje, Martin Heidegger abordará la cuestión, en un primer momento, al diferenciar el lenguaje como ente, como cosa; y al lenguaje, en un sentido ontológico, como ser. La tesis central que sostiene Heidegger en su *opus magnum* de 1927, *Ser y tiempo*, es que el lenguaje ha sido visto en gran parte de la tradición a partir de la visión ontológica de la presencia, o lo que significa que las palabras y los enunciados han sido vistos como algo que está ahí.

Lo que ha ocurrido en la tradición filosófica consiste en un proceso de nivelación ontológica, cuyo parámetro es el estar presente. Así no habría diferencias entre las cosas que vemos, escuchamos o decimos. A pesar del predominio de la visión, es decir, de cierta *oculocracia*, lo escuchado o lo dicho adquiere un lugar en el mundo mediante la presencia. No se trata solamente de pensar el lenguaje como remisiones a cosas, sino que el lenguaje mismo se torna una cosa. Las palabras pasan a ser también cosas, pero su carácter cósmico es una presencia que presenta. Así, las expresiones lingüísticas, en su base, son presencias que presentan o indican cosas.

A rasgos generales eso es lo que Heidegger descubre en su lectura de la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.³⁴ Ahí, como ya

³⁴ Cfr. “Ausdruck und Bedeutung”, en E. Husserl [1900/1901], *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*,

anticipábamos, el fundador de la fenomenología tematiza la esencia del lenguaje a partir de su carácter significativo. Para Husserl, el lenguaje no es un conjunto de simples signos [*Zeichen*], sino que se trata de signos que remiten a una objetualidad, caracterizada por Husserl como *significado* [*Bedeutung*]. Lo que él llama *expresiones* [*Ausdrucke*], son signos que tienden a un significado —a una objetualidad— y se diferencia entonces de los signos que carecen de objetualidad y que son sólo *indicadores* [*Anzeigen*]. Para Husserl tal tendencia intencional es lo que constituye el lenguaje y en este sentido, la presencia no indica la presencia de otra cosa, sino que presenta algo. Si yo digo «este mantel es azul» o «la puerta está cerrada» hay aquí significado o sentido en donde algo está presente.

La determinación del lenguaje que Husserl da en sus *Investigaciones lógicas*, será cuestionada primero por Heidegger, después, como sabemos, por Jacques Derrida en *La Voix et le Phénomène*³⁵ y posteriormente por otros lectores como Jean-Luc Marion.³⁶ Pese a ello, en este texto me centraré solamente en la apropiación que lleva a cabo Heidegger. Para el maestro de la Selva Negra, queda claro que una descripción así presupone una dimensión ontológica niveladora que parte del hecho de pensar al ser como presencia. Tal punto de partida no será exclusivo de Husserl, sino, como Heidegger señalará, de gran parte de la tradición filosófica desde Aristóteles.³⁷ El hecho de que se haya privilegiado un modo de hablar como lo es el decir *apofántico* (*λόγος αποφαντικός*), como aquel en donde el decir es susceptible de verdad o falsedad, ya indica la hegemonía de la presencia, ya que sólo podía haber verdad en donde hubiese ser, presencia.

Pese al carácter histórico de la filosofía y de sus modos de tematización, la hegemonía de la presencia en el lenguaje se ha mantenido vigente. Después de *Ser y tiempo* y de la mencionada apropiación del

La Haya, Martinus Nijhoff, *Husserliana Bd. XIX/1*, 1984, pp. 30-112.

³⁵ J. Derrida [1967], *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du singe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Quadrigue/PUF, 2003.

³⁶ J.—L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

³⁷ En la conferencia “De camino al habla”, de 1959, Heidegger sostiene que la interpretación aristotélica en torno al *λόγος* y la *γλῶσσα* ha sido el hilo conductor de toda interpretación en torno al lenguaje, desde los tiempos de Aristóteles hasta los tratados de Wilhelm von Humboldt que, a su vez, están presentes en toda ciencia lingüística y filosófica posterior (Cfr. *GA* 12: 233-235/ 220-222).

punto de partida husserliano, Heidegger dedica gran parte de su obra a pensar el carácter histórico de la época contemporánea. El hilo conductor para ello será la cuestión de la técnica; si se asocia esta cuestión con el problema del lenguaje parecería que la época técnica contemporánea cuestiona el carácter presencial del lenguaje al llevarse a cabo la aparente separación entre hechos y lenguaje mediante vías digitales. No obstante, estas vías, al proponerse la eliminación de toda distancia, convierten al lenguaje en aquel excelente portador de la presencia. El lenguaje en la época técnica contemporánea ha pasado a ser mera información que al buscar erradicar la distancia se convierte en mera presencia.

El lenguaje es así: el modo configurador de la presencia. En él se refleja aquello que Heidegger analizó respecto de la técnica. A la esencia de la técnica corresponde una idea de lenguaje en tanto ambos comparten un esquema común: la producción de presencia. Así, la época contemporánea, cuyo rasgo fue bien visto por Ernst Jünger como un mundo nihilista en donde todo es reducido, abarca también al lenguaje cuyo rasgo reductivo consiste en devenir mera información.³⁸

Sin embargo, en los análisis de Heidegger provenientes de *Ser y tiempo*, se deja ver una dimensión lingüística dejada de lado por la tradición; por un lado, el lenguaje en la dimensión epocal señalada, deviene mera información que sostiene una idea de ser presencial homogénea y lineal; pero, por otro lado, la experiencia cotidiana con el mundo deja ver un modo de hablar que en cierta forma escapa a esta determinación precisamente por su carácter irregular. Se trata del lenguaje de la cotidianidad.

Una de las grandes contribuciones de la obra de 1927, *Ser y tiempo*, fue romper con la hegemonía ontológica de la presencia en todas sus dimensiones, incluyendo la del lenguaje. Heidegger, al cuestionar la sinonimia entre «ser» y «presencia», abre perspectivas para pensar dimensiones ontológicas olvidadas o dejadas de lado. Una de ellas es efectivamente la cotidianidad.

El análisis del mundo en *Ser y tiempo* parte fenomenológicamente de eso en lo que estamos y de sus modos indiferentes de tematización. El punto de partida es precisamente el modo de vivir cotidiano, y lo que ahí se deja ver es que de entrada no nos relacionamos con las cosas en

³⁸ La relación entre lenguaje y técnica fue abordada por Heidegger, entre otros lugares, en la conferencia de 1962 *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, San Galo: Erker, 1989. En esta conferencia, Heidegger resalta la interpretación metafísica del lenguaje técnico a partir del establecimiento de la información como *In-formation*.

una actitud teórico-cognoscitiva ni en una actitud ontológica presencial, más bien descubrimos el mundo usando los entes intramundanos.³⁹ En este sentido queda claro que en la cotidianidad de mi vida académica no hay una silla en la que esté sentado; porque la silla no es algo que esté ahí presente al escribir este texto. La silla, como puede experimentar cualquiera que lleve a cabo una descripción fenomenológica desde la indiferencia de la cotidianidad, está ahí a la mano como útil y es descubierta como tal a partir de la cadena respectiva en la que se encuentra. No hay una esencia presupuesta como una idea o sustancia «silla», sino que la idea de escribir y el contexto me lleva a sentarme en ella y no en la mesa. Lo que la silla sea, es decir, este útil para sentarme y escribir estas líneas, me lo dice el contexto que no es otra cosa que la cadena respectiva en donde se inserta un útil como la silla.

Así como los entes intramundanos son descubiertos en su carácter de útil y no de cosas presentes, así también el lenguaje es abierto en otra dimensión más allá de la determinación presencial. En el habla cotidiana, al usar los útiles aparece el lenguaje como algo que comparte también un carácter pragmático. Éste no tematiza presencias porque en la cotidianidad no las hay, pero sí se trata de un lenguaje que *sirve*. Aquí lo que digo no tiene el sentido de informar, sino más bien de comunicar. Si me siento en la silla para continuar la redacción del presente escrito, el modo de hablar correspondiente no sería una descripción presencial de algo porque, como ya decíamos, el modo de ser de la silla, al sentarme en ella, no es el estar presente sino el ser útil. Si yo digo «la silla es incómoda» no se trata en ello de informar, sino de comunicar. El lenguaje en la vida cotidiana tiene más bien ese sentido pragmático.

Hasta aquí podemos ver sin dificultad dos sentidos del lenguaje que para Heidegger corresponden a dos modos de ser de los entes intramundanos: los presentes y los útiles. Las palabras y los enunciados podrían tener uno u otro sentido, ya como información respecto de lo presente,

³⁹ Sobre este tema, me permito remitir a mi trabajo *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004. En torno a este punto, es muy importante el ejemplo de la «cátedra» y su famosa tematización en el curso del *Kriegsnotsemester* de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Cfr. *GA 56/57*, 1987, pp. 71-72/ 86). En *Ser y tiempo* este aspecto es tematizado, principalmente, en el § 15, en relación con el concepto de *Zuhandenheit* (Cfr. *GA 2*: 90-97/94-99).

ya como comunicación respecto de lo útil. Así, decíamos, el lenguaje puede ser presente o ser útil.

Pese a ello, estos dos modos de ser no corresponden al ser humano; se trata, en lo anterior mencionado, del modo de ser de los entes con los que nos relacionamos, pero con ello no se acierta a develar aquello que nos constituye. Estas formas de lenguaje serían, como muchos rasgos interpretativos en torno al ser humano, meros reflejos de aquello en lo que estamos; es decir, relucen los otros modos de ser en el ser humano.

En *Ser y tiempo*, Heidegger piensa efectivamente los modos de ser señalados, el estar presente (*Vorhandenheit*) y el ser útil (*Zuhandenheit*), pero también un tercero: el modo de ser de la vida humana que le llama *Dasein* existente. Si somos coherentes con lo que hemos señalado hasta aquí, y esto es, que hay modos de pensar al lenguaje a partir de los modos de ser, entonces podría haber un modo de ser del lenguaje que corresponda al *Dasein* existente.

Pero aquí surgen varias preguntas: ¿acaso no todo lenguaje es de la vida humana? ¿Acaso los modos de decir pueden igualarse a la presencia o a la utilidad? ¿No conserva el decir su propio modo de ser?

Precisamente Heidegger vislumbra estos problemas y trata de abordarlos. El punto de partida es el señalamiento de diversos niveles de originalidad que pueden estar en juego en nuestra relación con el mundo. El análisis ontológico de los útiles es importante en primer lugar, no por su carácter pragmático, sino porque cuestiona la ontología de la presencia en la que se había movido Occidente. Heidegger concluye en tal análisis que las cosas presentes son derivadas de los útiles; es más, son cosas aisladas y sacadas del contexto originario en el que se presentan cotidianamente. Si la silla en la que me siento como útil al escribir estas líneas se rompe y se vuelve objeto de observación para ver cómo debe ser arreglada, ahí ya perdió su ser útil y transita a convertirse en algo presente que puede ser analizado. Si esta derivación ontológica aplica para todo ente, entonces el lenguaje de la información sería un lenguaje derivado del lenguaje de la comunicación. Sin embargo, esta derivación entre estar presente y ser útil no alcanza a dar razón del sentido del lenguaje que correspondería al modo de ser humano en tanto *Dasein* existente. Esto sería para Heidegger el nivel más originario para entender el lenguaje.

Así como el ser humano no puede ser comprendido ontológicamente como algo presente o como algo útil, lo mismo sucede con el lenguaje. Ha-

bría pues un tercer nivel ontológico del lenguaje que corresponde al modo de ser del ser humano. Mas esto será algo que Heidegger no trabajará en *Ser y tiempo*, sino en gran parte de su obra posterior. Se trata del decir poético.

3.2 El rehusarse del lenguaje

Gran parte de la obra tardía de Heidegger se centra en continuar el trabajo destructivo de la ontología occidental realizado en *Ser y tiempo*. Lo que en un primer momento descubrió como hegemonía de la presencia, en la obra tardía será el elemento central sobre el que se mantendrá la pregunta por el ser. Así, Heidegger descubre que no se trata simplemente de proponer alternativas en torno a la idea de ser más allá de la presencia, sino en abrir la posibilidad fenomenológica de pensar al ser sin presencia.

De esa forma, lo que ampliamente se conoce como «superación de la metafísica» [*Verwindung der Metaphysik*] en la obra tardía no intenta anular las posibilidades desplegadas históricamente por parte de la filosofía. Más bien de lo que se trata es de tematizar una simple sustitución que se realizó al inicio del pensar. En lugar de pensar el ser como aquello que se rehúsa para permitir la manifestación de las cosas, Occidente otorgó el carácter de fundamento [*Grund*] a aquello que vio como posibilitador de los entes. Así es como el ser cayó en el olvido y en el abandono, y en su lugar fue pensada la presencia de los entes.

Por ello, el hecho de que la obra completa de Heidegger busque repensar la pregunta por el ser; en el fondo también busca cuestionar la imposición del ser como presencia. De igual manera, en la obra tardía, toda ontología será vista como ontología de la presencia y así la pregunta por el ser no es sinónimo de ontología.

La pregunta por el ser busca entonces al ser sin presencia y así lo señala Heidegger en un texto tardío:

La determinación de lo que en la metafísica es señalado como lo presente, la *res*, llega a ser pensada en la nueva interpretación de la cosa a partir del acontecimiento apropiador, como sucedió en la «conferencia acerca de la cosa». En esta interpretación de la cosa es descartada la presencia como determinación del ser (1987: 228/ 268).

De este modo, decíamos, lo que despliega Heidegger en gran parte de su obra tardía es la posibilidad de pensar al ser como tal, lo cual quiere decir: no como presencia. En este sentido, la pregunta por el ser deja ver que él no *es*, sino que se retrae para que aparezca el ente, la cosa. El ser se niega como ente para mantenerse como ser. Aquí podríamos preguntarnos qué tiene que ver el ser con el lenguaje.

Heidegger descubre que hay algo que une al ser con el lenguaje en su nivel más originario. El ser *no es* en la medida en que se retrae, sólo la presencia es, pero como ya indicamos, esa ha sido la forma tradicional de pensar al ser en su rehusamiento. El lenguaje no ha sido tampoco pensado como tal y más bien ha sido asociado a la presencia, a la manifestación de los entes. El lenguaje se ha constituido —de hecho— en el medio de información y comunicación sobre los entes que son.

Empero, si el ser se rehúsa en su nivel más originario, también el lenguaje. Hay una negación común entre ser y lenguaje que conduce a pensarlos en su ocultamiento. En la conferencia de 1957, “La esencia del habla”, Heidegger indica así lo determinante del lenguaje:

Hay indicios de que la esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones sobre el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma del habla (*GA* 12: 186/166).

La negación del ser y del lenguaje dejan ver que el mundo es un acontecimiento. Nuestra relación con las cosas no es —como se ha pensado desde la modernidad— una relación de una presencia con otra enlazadas mediante el conocimiento calculador, más bien se trata de un estar en el mundo que acontece temporalmente sin una permanencia estable. En ese sentido, la presencia no tiene lugar en el lenguaje que acontece, lo que para Heidegger es el lenguaje poético. Efectivamente ahí se dice algo, pero tal decir nombra una «presencia que está siendo sostenida hacia la ausencia» (21/19).

Así, frente al permanecer de la presencia positiva de los entes y del pensar que los aprehende mediante una visión calculadora, Heidegger ve en el nombrar un modo de permanecer que no está presente, sino que anuncia lo que adviene. A eso Heidegger le da el nombre de *Ankunft*, venida: «la sede de la venida que es a la vez invocada en la invocación,

es una presencia resguardada en la ausencia. A esta llegada pide venir la invocación nombradora» (21-s./ 20).

De esta forma, en el nombrar del lenguaje, lo que está en juego es el advenir —el futuro—. Esto indica un ámbito abierto que cuestiona el predominio temporal del presente en la presencia de los entes. El lenguaje en esta dimensión es más bien una invitación que congrega al acontecer de las cosas; lo que congrega el lenguaje es el aparecer de las cosas, pero no ya desde una perspectiva positiva derivada de alguna interpretación presencial, como podría ser la materia o la utilidad. El lenguaje en este caso no expresa, como ya indicamos, ni información ni función de las cosas. A lo que congrega es al aparecer de las mismas a partir de un punto de encuentro de lo que nuestro autor nombra «cuaternidad» [*Geviert*]. Se trata del encuentro entre mortales, divinos, cielo y tierra.

Tal encuentro acaece lingüísticamente en forma originaria en un decir que no es ni lineal ni informativo, sino que nombra el acaecer del mundo en múltiples sentidos. Ahí ve Heidegger el origen mismo del lenguaje: «poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna» (31/ 28).

La tarea del pensar no es interpretar filosóficamente el poema, sino pensar la esencia del lenguaje y ésta se descubre en el decir poético, el cual —para Heidegger— muestra no sólo un carácter originario, sino un contra-movimiento frente al decir técnico que corresponde a los modos de presencia de la técnica occidental. Así, frente a los modos del poner (*Stellen*) técnico que Heidegger nombró *Gestell* (Cfr. *GA* 7: 6-36/ 9-37), composición, nuestro autor coloca al nombrar poético como aquél decir que nombra sin presencia. Los análisis desplegados en diversos tratados muestran las posibilidades que tal lenguaje abre: el silencio y el decir en más de un sentido son claras muestras de un hablar que escapa al predominio del decir positivo y calculable de la época técnica contemporánea.⁴⁰ El nombrar ambiguo y el silencio serían modos originarios de un

⁴⁰ Un ejemplo de ello puede verse en el apéndice de 1964 al texto “Fenomenología y teología”. Ahí Heidegger plantea la necesidad de abordar un pensar y un hablar no objetivadores para determinar, de manera más esencial, la relación entre fenomenología y teología, más allá del primado del pensamiento calculador (Cfr. *GA* 9: 68-77/ 66-73).

decir que en su papel de contra-movimiento pueden enfrentarnos a los modos hegemónicos y reducidos en los que ha caído el lenguaje.

3.3 Conclusión

La herencia moderna nos ha sumido en un paraje de uniformidad y positividad que busca anular toda distancia.⁴¹ La tendencia a la cercanía [*Nähe*] como uno de los posibles rasgos transhistóricos que ha determinado actualmente al ser en el mundo mediante los dispositivos técnicos, es puesta en cuestión. Se busca superar tal tendencia porque mediante los mecanismos modernos, el ser humano se constituye en amo y señor de la naturaleza. La tendencia a la cercanía es muestra de una otredad que nos sobrepasa y que está más allá de las posibilidades racionales, abanderadas como guía para el actuar contemporáneo. Por ello, se empeña la técnica en desaparecer toda posible distancia. Ahora la tendencia a la cercanía podría ser un asunto superado.

Sin embargo, aunque la aniquilación de la distancia forme parte del proceso incesante de avance de la técnica, hay algo que obstaculiza tal proceder: el lenguaje. Precisamente lo que muestra nuestra habla cotidiana es esa tendencia a la cercanía. La técnica en su proceder ha convertido este rasgo del lenguaje en mera información. Hablar así ha pasado a ser información. El papel del lenguaje en los modos técnicos contemporáneos es cada vez más evidente, en lugar de platicar frente a frente con un café o una cerveza, ahora cada quien informa lo que hace mediante alguna red social. Pero frente a la positividad y hegemonía de la técnica contemporánea, el lenguaje muestra un nivel de contra-movimiento; a partir de eso que la tradición filosófica ha llamado su esencia.

Heidegger al pensar la época técnica contemporánea en su origen ontológico, descubre la copertenencia entre ser y lenguaje a partir de su negatividad. Tanto el ser como el lenguaje se rehúsan, se ocultan, y eso, por la tendencia positiva de Occidente, ha sido insoportable. Por ello mejor se ha puesto la presencia como fundamento del ser y del lenguaje. Así, el lenguaje ha sido visto como aquello que hace presente algo. No obstante, no ha sido suficientemente pensado en su esencia negativa. De acuerdo

⁴¹ Sobre este tema, véase el comienzo de la conferencia “La cosa” de 1953, en *GA 7*: 167/143.

con Heidegger, sólo la poesía ha accedido a esta dimensión; como vimos, la poesía no trata de un decir lo presente, sino de una donación que nombra lo presente sostenido hacia la ausencia. Es por ello que deja ver lo que llega en el advenir y mantiene una dimensión abierta en términos temporales. Evidentemente esto constituye un contra-movimiento respecto del decir unilateral y positivo de la técnica contemporánea. Así, el decir poético tiene un lugar privilegiado para permitirnos pensar —quizás— lo más importante: el acontecimiento de nuestro estar en el mundo.



4

LA CERCANÍA DEL MUNDO. REFLEXIONES SOBRE EL DECIR FILOSÓFICO⁴²

Una señal del escrito esencial es que mientras más frecuentemente se congregue en él una lectura, el escrito se hará más legible, pero a la vez más enigmático y hablará, cada vez más, como lo no-leído que espera al lector. (GA 97, Anmerkungen IV: 346)

4.1 La difícil escritura filosófica

De ciclo en ciclo aparecen siempre notas en torno al habla y escritura de los filósofos. Hace algunos años, Mario Bunge (Cfr.: 2008) se refirió a los escritos de Martin Heidegger caracterizándolos como los de un esquizofrénico. Más allá de la unilateralidad de estos juicios, los señalamientos de Bunge reflejan lo que se piensa de la filosofía en múltiples escenarios: que no sirve para nada y que sólo se trata de puro «rollo». Estas ideas se refuerzan cuando se frustra la mínima comprensión de algún texto filosófico. La posibilidad de entender la «utilidad» de la filosofía depende en gran parte de captar el sentido de sus textos, pero si estos son inaccesibles, entonces se cierra todo posible intento de hacer transparente la pertinencia de la filosofía.

Quizás autores como Platón o Nietzsche han tenido éxito porque sus estilos «parecen» ser más accesibles mediante diálogos o aforismos. Sin

⁴² Una primera versión del presente capítulo se publicó en *Elementos* no. 97, vol. 22 (enero-marzo 2015), pp. 15-19.

embargo, en sentido estrictamente filosófico, no podríamos restar importancia a Hegel o Husserl por su modo «oscuro» de escribir tratados. Sabemos que la importancia de un autor no se puede medir por la claridad u oscuridad de lo escrito, sino por la trascendencia de sus impulsos. Así, el socialismo real no se entiende sin Marx y éste a su vez no se comprende sin Hegel, a pesar de lo inaccesible que pudiesen parecer sus textos.

Ante esta situación podríamos preguntarnos, ¿por qué se dificulta la lectura de textos filosóficos? ¿Acaso no todo texto es sólo un determinado orden de palabras? ¿Presenta la escritura filosófica un sentido específico? ¿Cómo podemos entender el uso de las palabras por parte de los filósofos? A continuación, llevaré a cabo una aproximación pensante al decir filosófico en su cercanía con el decir poético y en su diferencia con otros modos de escritura.

4.2 El decir cotidiano y el decir científico

Partimos del hecho de que lo que hacemos con las palabras es hablar y las usamos generalmente para comunicarnos. Al salir de una pesada clase puedo dirigirme a mi acompañante y decirle que «tengo tiempo para tomar una copa de vino». Al oyente le queda claro lo que digo y puede, por ello, asentir o justificar su negativa. En este ejemplo, el término «tiempo» es entendido sin mayor problema en tal proceso de comunicación. Si uno es estricto, resulta improbable pensar que alguien pueda «tener» el tiempo, pero en el proceso de comunicación se entiende que «tener tiempo» no es captado en sentido literal, sino como el hecho de que uno está disponible para tal o cual cosa. En este caso yo «tendría tiempo», es decir, estaría disponible para tomar una copa de vino y no para leer alguna tesis doctoral o un artículo para dictaminar.

Mas también sabemos que si nos alejamos de los giros cotidianos en nuestro proceso comunicador, podemos usar los términos en otros sentidos. Uno de ellos es aquél que busca no comunicar sino informar: en este caso se trata de emplear un término como «tiempo» con la intención de que éste sea aprehendido en un significado concreto u «objetivo». Ya no se pretende entender el término a partir de su contexto, como es el caso del «tener tiempo», sino que ahora se busca captarlo desde su contenido significativo; es decir, desde aquello que pueda decir de modo

objetivo lo que se indica con el término «tiempo». No cuesta mucho trabajo diferenciar el uso comunicativo del uso informativo porque en el primer caso nos ceñimos al *contexto* y en el segundo más bien al *texto*, al significado de «tiempo». Un informe científico, en este caso, presupone una idea de tiempo y no tanto su aprehensión a partir del contexto, como puede ocurrir en el lenguaje cotidiano. Si en un artículo científico se dice que el movimiento duró «tanto tiempo», queda claro que se trata del tiempo cuantificable y cronométrico, determinado con base en la observación de un reloj.

Hasta aquí podría quedar explicitado el sentido cotidiano de las palabras, apegadas al contexto, y el sentido delimitado de las mismas, apegadas al texto, en el caso de una tematización científica. No obstante, y para continuar con el apoyo terminológico a partir de Paul Ricoeur (Cfr. 1970), podríamos también abordar las palabras a partir de su *pretexto*. Es decir, se puede tematizar la palabra desde un ámbito que no remita ni al *contexto*, ni al *texto*, sino a su *pretexto*. Así, la palabra puede ser aprehendida en sentidos diferentes: a partir de un uso circunstancial, un significado determinado o un ámbito previo a la palabra misma. El contexto corresponde al habla cotidiana circunstancial; el texto, al decir significativo de la ciencia y el pretexto, al lenguaje poético y filosófico. Pero, ¿en qué sentido expresa la palabra poética o filosófica el *pretexto* del lenguaje? Veamos esto.

4.3 El decir poético

En la poesía, la palabra no es aprehendida como lo que significa o comunica, sino precisamente como aquello que abre una dimensión más allá del significado. Para continuar con nuestro ejemplo en torno al tiempo, podríamos recordar unos versos de Juarroz:

Todo es recuerdo.
Y todo recuerdo es cambio,
Salvo el primero,
Que nunca existió,
Porque no había qué recordar.
O lo que había era algo
Que no se somete al recuerdo,

Algo así como una sustancia sin poros
En la que ni siquiera podía penetrar
el agua del tiempo (2002: 80, *cursivas mías*).

Más allá de cualquier descripción filológica, queda claro que aquí el poeta no se refiere ni al uso cotidiano ni al científico al nombrar el término «tiempo». Diríamos que no tiene sentido decir «el agua del tiempo». Evidentemente no se trata aquí ni de comunicación ni de información, sino de un desplazamiento que busca eliminar cualquier distancia con la palabra en el lenguaje. La poesía busca captar la palabra como palabra y así mostrar al lenguaje de una manera total. La palabra en la poesía no se subordina al uso comunicativo o informativo, sino que coloca a la palabra como tal. Precisamente uno de los aportes de Martin Heidegger en este rubro consiste en haber dilucidado el carácter del arte frente a otros modos de manifestación de las cosas: en el arte, la materia lucha contra cualquier subordinación de sentido y se coloca como la materia que es. Así, en la pintura, los colores no se subordinan a un uso determinado para ciertas funciones, como lo blanco para proyectar la luz o lo rojo para destacar; tampoco en la escultura el material se subordina a la funcionalidad de los artefactos, como la tela acolchonada para una silla o la dureza del escritorio. Asimismo, en la poesía, la palabra se mantiene como palabra y ésta no depende del significado o de los procesos comunicativos.

A pesar de que la palabra en la poesía se identifica con el decir filosófico, en tanto que ambos modos de decir se apartan de la comunicación y la información, hay diferencias centrales entre la palabra poética y la palabra filosófica. Las palabras en filosofía no comunican ni informan, pero tampoco muestran la movilidad del lenguaje que se da en el poetizar, más bien se dirigen a una *otredad*. Desde su inicio, el decir filosófico ha tratado de pensar aquello que no se alcanza a aprehender mediante la simple mirada de la cotidianidad. El escritorio, el agua, el tiempo, el pasto, el vino, el mundo, etcétera, pueden ser comunicados o se puede informar sobre ello, pero también pueden ser pensados. ¿Cómo piensa la filosofía a partir de la palabra? Si digo que el escritorio está aquí, que hoy tengo tiempo para tomar una copa de vino, que las elecciones tuvieron lugar el 1 de julio o que no hay que pisar el pasto, parece que esta manera de hablar difícilmente podría ser identificada con un decir filosófico. La tradición nos muestra que los filósofos ge-

neralmente no hablan de esto y —como decíamos al inicio de este escrito— su lenguaje parece más bien rebuscado y «alejado» de las palabras que nombran lo inmediato.

4.4 El decir filosófico

En este punto hay que advertir que el posible decir filosófico que piensa las palabras, no debe ser confundido con un análisis del «discurso filosófico» o con la disección de cada término empleado. El decir filosófico no debe ser entendido como el análisis «filosófico» de cada palabra, se trata de un decir peculiar, ya que como hemos anticipado, la historia de la filosofía parece mostrar que no todas las palabras son «filosóficas». Tenemos términos como «trascendencia», «*a priori*», «categorías», que son usadas frecuentemente en textos filosóficos, pero eso —al parecer— no ocurre con «pasto» o «vino», aunque sí con «mundo», «tiempo» o «espacio».

¿Por qué «tiempo» y «espacio» pueden ser pensadas filosóficamente y no así «pasto» o «vino»? Precisamente lo que inició como filosofar en Grecia fue la posibilidad de pensar la palabra en su divergencia, a saber, en referencia a aquello que la constituye como tal palabra. No se trata del origen de su significado, sino del sentido que adquiere. Y esto inició como la relación de algo con la totalidad: su ordenamiento o, en términos más apegados al griego, su carácter cosmológico (*kosmos*= mundo en tanto orden). Así, «pasto» o «vino» sólo tiene sentido en su carácter relacional con otras cosas: tierra, sol, agua, etcétera. De ese modo, podemos decir que en el hecho de tomar cualquier palabra como punto de partida, remite, sin saberlo, a otra «cosa»: remite al fondo en donde se inserta tal término. Lo que ha hecho la filosofía en su tradición ha sido intentar pensar ese horizonte presupuesto, no conocido, y nombrarlo de alguna manera: mundo, ser, trascendencia, condiciones de posibilidad, entre otras muchas.

Por eso, el hecho de que la tematización de «vino» o de «pasto» refiera al horizonte en donde se inserta o desde el cual puede ser pensado, parece indicar que la inmediatez de las cosas es abandonada para destacar sólo esa otredad mediante un vocabulario propio, quizás con sus significados peculiares. Pero, ¿en verdad es así? No, porque tal visión haría del filosofar un modo específico de significar y comunicar; eso es precisamente de lo que se tomó distancia anteriormente. La filosofía es

un modo de decir que, de entrada, se diferencia del decir comunicativo e informante y, aunque en esta diferencia se une al decir poético, tampoco puede confundirse con éste. En el decir poético, las palabras no toman distancia de sí, porque se muestran como tales; sin embargo, en la filosofía las palabras son aprehendidas de modo diferente porque son vistas en su respectividad; de esa forma, la palabra no se agota en su significado y por ello no se trata de buscar un origen etimológico o histórico, sino de *comprender la palabra*. Para eso se requiere entonces la distancia que posibilite la cercanía con la palabra. En la comunicación y en la información —por ejemplo—, a pesar de la inmediatez de la palabra que nombra cosas, hay un olvido del lenguaje mismo, porque la palabra es usada pragmáticamente: el objetivo de la palabra es determinado desde un ámbito ajeno al lenguaje. Se comunica que hoy puedo tomar una copa de vino *porque* quiero platicar relajadamente con alguien; se indica que no se debe pisar el pasto *porque* se daña; se informa que el experimento duró tanto tiempo *porque* se quieren saber los resultados, etcétera. Se trata en todos estos casos de comunicar o informar a partir de objetivos y metas ajenas al decir mismo.

En la filosofía, empero, hay un distanciamiento de lo inmediato para buscar la cercanía. Hay cierto quiebre. Esto ha sido tematizado filosóficamente de diversos modos y resumido bajo el término «método». Así, la palabra no puede ser olvidada en tanto lenguaje, sino que debe ser tomada como palabra, pero distante de sí misma. El decir filosófico es una manera de entender aquello en lo que estamos: el mundo de forma lingüística. No obstante para lograr la cercanía con lo nombrado se requiere, decíamos, un quiebre con el significado determinado. El tratamiento filosófico de las palabras entonces se distancia del significado corriente y determinado para tratar de entender lo nombrado o la palabra nombrante en tanto es tal o cual cosa.

Por eso, el modo de proceder filosófico inicia con la palabra conocida a partir de algún significado frecuente, para desde ahí remitir a aquella otredad desde la cual se entiende. De esta forma se puede comprender por qué este tipo de decir puede ser visto como «pretexto»: se trata de una tematización que anticipa «de alguna forma» las posibilidades de cualquier nombramiento hecho por palabras tan comunes como «pasto» o «vino». En el filosofar partimos de lo cotidiano para así proceder en dirección a esa otredad cercana en la que estamos y a su vez desconocemos. Ya desde el

inicio de la filosofía en Grecia, se deja ver el hecho de que aunque este-mos en la inmediatez con las cosas; eso no significa que seamos cercanos a ellas. Si no se conoce el horizonte que me permite aprehender lo particular, entonces, como decían algunos Presocráticos (Heráclito y Parménides), so-mos como «ciegos» y «sordos» ante lo que aparece.

4.5 Conclusión

El decir filosófico exige un modo de hablar o escribir que no se conforma con lo simplemente nombrado en la inmediatez, sino que busca entender ese ámbito previo desde el cual se entiende lo cotidiano en su ser-nombra-do. Ahí es en donde encontramos las complicaciones terminológicas en los escritos de filosofía. Pero tal dificultad no remite a una región ajena a lo cotidiano, científico o artístico, sino que se trata de un decir que en sus pa-labras insiste en advertir lo ya presupuesto en todo comportamiento.

A pesar de que la imagen negativa más difundida del filósofo es aquella en donde Tales de Mileto cae en las zanjas por contemplar las estrellas y parece más bien huir o alejarse de «la realidad», en ello puede verse también la positividad de su acción al querer entender el mundo mediante observaciones y mediciones. Éstas le permitían orde-nar el mundo e incluso anticipar eventos como los eclipses. Así, Tales «abandonaba» la inmediatez de la zanja —que no percibía al mirar los astros— para obtener la cercanía del mundo (*kosmos*).

La relación no proporcional entre inmediatez y cercanía, como he-mos mencionado a partir de Tales, puede dar pistas para entender lo propio de los textos filosóficos, que no buscan otra cosa que aprehender la cercanía. Lo que se debe tener en cuenta al acercarse a los textos es que no se puede «leer» de modo indiferente como si toda palabra tuviese un sentido neutral. Si se tiene en cuenta el carácter diferenciador de los modos de hablar que hemos anticipado, entonces se debe tomar un texto filosófico o poético de modo diferente al periódico o a un tratado cientí-fico. Si esto se hace, se inicia un modo de acceso que nos coloque ante el texto de tal forma que le permitamos hablar mediante una lectura medi-tada. Y quizás con ello se descubra el papel que, en una época técnica e indiferente, pueda tener todavía el filosofar.



SEGUNDA PARTE
LA ESCRITURA



5

HEIDEGGER, LOS ESCRITOS Y LAS PUBLICACIONES

«Obra» es lo pretencioso en la filosofía. En el recordar la palabra suena diferente. Recuerda al taller (Werk-statt) en el cual el lenguaje mismo brinda al recordar la morada de su dejar. El pensar debe incluirlo, para estar en la ambigüedad de la «obra» y ser confundido con las exigencias de la filosofía. Entonces se mienta así un largo silencio, como la no-publicación de «obras» en tanto preparación para la «obra» (GA 97, Anmerkungen III: 284).

5.1 El Legado

Hace algunos años Edmund Husserl era conocido como el fundador de la fenomenología y como uno de los filósofos más prolíficos respecto de lo escrito. En su obra póstuma se calculaban, hasta hace algunos años, alrededor de 40,000 páginas redactadas en caligrafía y albergadas en el Archivo Husserl en Lovaina. Ya en una carta de 1922 a Paul Natorp, Husserl indicaba que «la mayor parte de su trabajo se esconde en mis manuscritos [...] quizás trabajaré, con toda la tensión de fuerzas humanamente posible sólo para mi legado» (1973: XIX). Efectivamente, Husserl trabajará por lo menos desde primavera de 1932 en la preparación de su obra póstuma, parte de la cual se ha publicado en las últimas décadas en *Husserliana*.

Frente a la magnitud de la obra de Husserl, destaca, empero, la cantidad de manuscritos y epistolarios de su alumno Martin Heidegger. Hasta esta fecha se pueden contabilizar miles de páginas publicadas en los volúmenes de su *Gesamtausgabe*. A pesar de que sólo faltarían por publicar pocos volúmenes del proyecto editorial, han surgido en los últimos años manuscritos no contemplados para su publicación, como han sido los cuadernos *Megiston* y *Grundworte* en el marco de la publicación de los *Cuadernos negros*. A esto habría que sumar las más de 10,000 cartas dirigidas a más de 200 corresponsales con los que Heidegger mantuvo contacto epistolar. Muchos de los interlocutores ya son conocidos; sin embargo, es poco sabido que Heidegger se escribió con el pintor Georg Braque, el poeta Paul Celan o el músico Carl Orff. Todo eso forma parte del proyecto de publicación de la *Briefausgabe* que contempla 45 volúmenes; así, en conjunción con los 102 volúmenes de la *Gesamtausgabe*, se podría hablar de la obra completa de Martin Heidegger.

Heidegger mismo no alcanzó a divisar la magnitud de su obra escrita. De ello da testimonio su propio hijo Herman Heidegger en una entrevista realizada en 2006: «en aquel entonces yo estimaba que tres cuartas partes de lo que había trabajado estaba sin publicar. Hoy puedo decir que en realidad aproximadamente cinco sextas partes de lo que escribí en limpio estaban inéditas al momento de su muerte» (Xolocotzi, 2009: 257). En ello coinciden Husserl y Heidegger: publicaron poco y la mayor parte del trabajo de su vida se hallaba en manuscritos inéditos. Pero la diferencia entre ambos yace en el hecho de que, como vimos, Husserl sí comenzó a preparar su legado y no se oponía a la idea de un archivo; mientras que Heidegger rechazará esa posibilidad y aunque cuidará su legado, lo hará de una forma completamente diferente, como lo veremos en otro capítulo.

Si nos preguntamos sobre los motivos por los que Heidegger se oponía inicialmente a la publicación de su legado, encontramos una serie de puntos de vista respecto de la validez de lo compilado; por ejemplo, respecto de los manuscritos de los alumnos. A eso hace referencia Heidegger en *De camino al habla*, cuando indica que los manuscritos son «fuentes equívocas» (GA 12: 91/ 84). Hartmut Buchner recuerda también esto:

Cuando hablé con Heidegger con motivo de la publicación de lecciones en la vieja edición de amigos de las obra de Hegel y su opacidad en torno al proble-

ma de los manuscritos, su publicación y compilación, éste me dijo: «usted sabe lo que he dicho en *De camino al habla* y en otros lugares de vez en cuando sobre los manuscritos de las lecciones, a decir, que estos son fuentes equívocas. Me mantengo en eso y sólo espero que no tenga un destino semejante al de Hegel» (Neske, 1977: 50-s.)

Por ello, ante la insistencia desde diversos frentes, Heidegger es prudente ante la idea de que se forme un archivo. Así se lo hace saber a Dino Larese en 1964, quien impulsaba tal propuesta: «su idea de un archivo es muy importante y agradable. Yo, junto con mi esposa, le agradezco de modo muy afirmativo. Sin embargo, para ello se requiere un discernimiento muy cuidadoso» (H-Lar, 12 de julio 1964).

Debido a la magnitud de los escritos de Heidegger, no sólo Larese sino otros discípulos del filósofo insistirán en la importancia de la conservación de lo pensado. Como veremos en otro apartado, Heidegger será consciente de lo decisivo de su pensar para la época contemporánea; no obstante, así como Kant y Nietzsche, el profesor de Friburgo se mantendrá en la idea de que la época no está lista para entender gran parte de lo pensado, especialmente los escritos en torno al pensar ontológico, e insistirá en que sus manuscritos deberían mantenerse clausurados por lo menos 100 años sin ser accesibles. Esto lo sabemos por los testimonios de su hijo, Hermann Heidegger, y su alumno tan apreciado Walter Biemel. El primero indica en la ya mencionada entrevista lo siguiente: «bueno, a partir de los años 50 Martin Heidegger me decía: «cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme»» (Xolocotzi, 2009: 256). Por su lado, Biemel lo señala así en sus recuerdos de Heidegger:

Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que sólo pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía —como ya lo dije— dar a publicar sólo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado (1977: 18).

5.2 La *Gesamtausgabe*

Por lo menos desde 1968 encontramos cartas en las que Heidegger rechaza la posibilidad de publicar su obra completa. Todavía en 1972 escribe lo siguiente a su editor, Vittorio Klostermann: «lamentablemente no puedo aceptar su deseo de editar una edición integral de mis trabajos. No correspondería al estilo de mi modo de pensar».⁴³ También hace saber esto a Hannah Arendt: «no consigo imaginarme con una edición de las obras completas; preferiría sustraerme a este clasicismo» (H-A, 2000: 212). Sin embargo, como narra Herman Heidegger, éste tuvo la labor de convencer a su padre de aceptar la publicación bajo la insistencia del editor Klostermann:

Luego, en el año 1973, llegó el viejo editor Klostermann, se puso en contacto conmigo sin que mi padre lo supiera y dijo: «señor Heidegger, hay que poner en camino una Edición integral, ¿no es así? Su padre se opondrá. ¿No podría usted hacerlo cambiar de opinión?». Y el editor me expuso algunos argumentos que me parecieron convincentes. / Viajé de Koblenz — donde vivía en ese entonces — a Freiburg en septiembre del 1973 y hablé dos días enteros con mi padre sobre esa propuesta, y finalmente lo convencí de la obra integral con un argumento militar. Le dije: «querido padre, tú no sabes si pasará sobre Europa Central una Tercera Guerra Mundial —en ese tiempo estaba la confrontación este-oeste— y si este lugar no quedará como desierto atómico o si todo será destruido, o si siquiera habrá gente y si habrá gente que sepa leer tu letra gótica y también domine el griego. [...] Sin embargo, si tu obra integral está en todo el mundo en las bibliotecas universitarias, tal vez haya oportunidad de que sobreviva lo que has escrito durante toda tu vida y que no haya sido en vano» (Xolocotzi, 2009: 256-s.).

El 16 de noviembre de 1973, Heidegger, su esposa Elfride, Vittorio y Michael Klostermann se reúnen para delinear lo que será la *Gesamtausgabe*.⁴⁴ A partir de ahí Heidegger se preocupará por lo que significa publicar incluso aquello que debería haber esperado largo tiempo. Por ello, unos meses después escribirá a Hannah Arendt su cambio de postura: «entre tanto te habrás enterado seguramente de que me he decidido a emprender

⁴³ Carta inédita del 11 de abril de 1972, albergada en el Literaturarchiv Marbach.

⁴⁴ Esto queda confirmado en la historia de la Editorial Klostermann (Cfr. Klostermann, 2000: 27-ss).

una edición de las obras completas o, para ser más preciso, a apuntar las directrices para ella. Eso exige mucha reflexión y muchos apuntes para que se evite una edición tan caótica como la de las “Husserlianas”» (H-A, 2000: 232). Parte de las «directrices» mencionadas serán plasmadas en el proyecto de «prólogo» para la *Gesamtausgabe* y publicado en el prospecto de la editorial Klostermann. Ahí, nuestro autor señala que la edición tiene como propósito «el despertar la discusión sobre la pregunta por la cosa del pensar».⁴⁵ Es decir, tiene como tarea despertar la pregunta permanente por el ser en tanto que camino a través de las diversas configuraciones del pensar. La obra como escrito intenta enlazar el camino del preguntar con las diversas configuraciones del pensar. Lo que permanece se muestra en ello a lo largo de todos los escritos, si bien en una variedad de configuraciones, pero en tanto que la meta de las obras es despertar la pregunta permanente en sus diversas configuraciones, entonces debe verse este despertar en primer plano con respecto a la edición. Heidegger confirma esto en el planeado prólogo: «la multiplicidad de los volúmenes solamente da testimonio de la cuestionabilidad permanente de la pregunta por el ser y da variados motivos para la autodemostración».⁴⁶ En este sentido, hay que interpretar las lecciones como camino, y sólo a partir de ello se entiende que nuestro autor atribuya a su obra la expresión «Wege – nicht Werke», «caminos, no obras». En una anotación de los *Cuadernos negros* también lo señala: «lo que consigue un pensar no se muestra en las hojas redactadas y en su cantidad, tampoco en los libros impresos. Lo conseguido se atestigua en la estancia a la cual ha llegado a parar el pensar. Esta localidad extática nunca puede formarse por meras opiniones. Cada uno debe ir por cuenta propia. De camino algo pasa con él. Eso pertenece al camino» (*GA 97, Anmerkungen III: 243*).

Qué tan importante era delinear las directrices e intentar cuidar la publicación, se deja ver en el hecho de que Heidegger se mantuvo ocupado con ello hasta 1976. Tres meses antes de su muerte escribe a su amigo Jean Beaufret: «todavía me ocupan las reflexiones en torno a la señalización del

⁴⁵ Prospecto de la editorial Klostermann: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, marzo 2003, p. 3.

⁴⁶ En el planeado prólogo también indica lo que debe ser la *GA* y lo que no: «se trata de despertar la discusión sobre la pregunta por la cosa del pensar [...] ni de la comunicación de la opinión del autor ni de la caracterización del punto de vista del autor ni del ordenamiento en la línea de otros puntos de vista filosóficos fijables históricamente», *Prospecto de la editorial*, p. 3.

carácter de la obra integral. Pero quizás no se pueda evitar que será hecha objeto de una “Heidegger-Forschung” y usada como terreno de caza para tesis doctorales». ⁴⁷ Pese a ello, la edición de la *Gesamtausgabe* presentará múltiples problemas. ⁴⁸ De acuerdo con Hermann Heidegger, éste recibió de su padre en 1973 la indicación de hacerse cargo de la edición; así estará registrado oficialmente en diciembre de 1975. ⁴⁹ La publicación de la *Gesamtausgabe* se inició en 1975 con el vol. 24, *Problemas fundamentales de la filosofía*, editado por F.-W. von Herrmann; el siguiente volumen fue el 21, *Lógica. La pregunta por verdad*, editado por W. Biemel en 1976. Para ello, Martin Heidegger aprobó ambos tomos, y con todo los volúmenes que siguieron estuvieron repletos de errores, tanto en la transcripción como en la edición misma. Hermann Heidegger en su epílogo al volumen 16 señala que eso se debió al *imprimatur* otorgado por su anciana madre, Elfride, en esos años (*GA* 16: 834). La polémica crece cuando todo esto sale a la luz, inicialmente en información periodística, como la carta que envió H. Buchner al *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el 25 de octubre de 1978. Ahí, Buchner —antiguo alumno de Heidegger— critica ferozmente la publicación llamándola una «edición miserable». En una carta del 28 de octubre de ese mismo año, Elfride le escribe a Buchner: «su crítica a la Edición integral es inadmisibles en todos los puntos. No agrede a los editores o al impresor, sino exclusivamente a Martin Heidegger, quien determinó todo de esa forma. Si usted se siente superior a sus indicaciones, ese es asunto de usted» (*Universitätsarchiv Freiburg* E 3/595). Sin embargo, los problemas derivados de

⁴⁷ Se trata de la carta del 15 de febrero de 1976, albergada en el Literaturarchiv Marbach.

⁴⁸ Algunas discusiones en torno a la publicación de la *Gesamtausgabe* pueden encontrarse en: von Herrmann: “Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand”, en *Heidegger Studies* 2 (1986); “Edition und Interpretation. Die Edition der Vorlesungen in seiner Gesamtausgabe letzter Hand”, en *Freiburger Universitätsblätter* 78 (diciembre 1982); “Wirkungen der Martin Heidegger-Gesamtausgabe”, en M. Happel (ed.), *Heidegger neu gelesen*. Cf. también: A. Xolocotzi, “En torno a Heidegger. Un diálogo con von Herrmann”, en *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 108 (agosto-diciembre 2003), pp. 35-44.

⁴⁹ En la mencionada entrevista, Herman Heidegger indicó la insistencia de su padre en torno a la responsabilidad de la *Gesamtausgabe*: «entonces se puso a reflexionar un poco y luego me dijo: “pero entonces te voy a pedir que tú te hagas cargo de eso”. Yo le contesté: “pero padre ¿yo? ¿Por qué? No soy filósofo profesional, no puedo hacerlo...”. Pero mi padre se empeñó y dijo: “no, quiero que lo hagas tú”: me pregunté entonces qué debía contestar y, al igual que el viejo soldado, con las manos en la costura del pantalón, le dije: “sí padre, si así lo quieres, lo haré”» (Xolocotzi, 2009: 257).

una edición de «última mano» como es la *Gesamtausgabe* de Heidegger siguen motivando polémica. En 2014 Julia A. Ireland hizo patente que en el volumen 39 de la *Gesamtausgabe* se transcribió «*Naturwissenschaft*» (ciencia natural) por «*N. Soz.*», que aparece en el manuscrito original (Cfr.: 2014). Eso condujo a una serie de críticas al trabajo editorial de la edición, lo que concluyó en una carta de marzo de 2015 enviada por parte de la editorial Klostermann a todos los editores de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, en donde se les pedía informar de cambios sustanciales entre los manuscritos originales y las transcripciones de los volúmenes de los años treinta y cuarenta. En la página web de la editorial Klostermann se ha dispuesto de un espacio titulado «Corrigenda» en donde se consignan las correcciones reportadas por los editores de los respectivos volúmenes. Una justificación a todo esto fue enviada por el editor Vittorio E. Klostermann a la revista *Höhe Luft*, en agosto de 2015 (Cfr. Carta del editor Vittorio E. Klostermann a la revista *Höhe Luft*, en Klostermann:16 de agosto de 2015).

5.3 Los escritos de Heidegger

Uno de los aspectos complejos de la *Gesamtausgabe* lo constituyen precisamente los diversos modos de escritura de Heidegger. Por un lado, estaban los escritos con fines de publicación; por otro, los escritos con fines académicos; en último lugar, se encuentran los escritos personales, en donde encontramos los manuscritos y las cartas.

Los escritos con fines de publicación surgieron de los escritos académicos constituidos por las lecciones y conferencias. No obstante, hay diferencias centrales que se dejan ver en el contraste del poco interés y mínima dedicación a lo publicable con el arduo trabajo de preparación de sus cursos y conferencias. A diferencia de Eugen Fink, quien preparaba sus cursos el mismo día y por ello se levantaba a las cuatro de la mañana (de acuerdo con información de Susanne Fink), Heidegger preparaba sus cursos con meses de anticipación y sólo agregaba algunas líneas de modo espontáneo a partir de ciertos sucesos, como era la muerte de algún

filósofo o intelectual apreciado por él.⁵⁰ Las conferencias eran selectas y las preparaba también con muchos meses de anticipación.

Los escritos académicos como sus lecciones y seminarios tienen una característica especial: la lista final de la *Gesamtausgabe* indica que las lecciones y seminarios de Heidegger tienen por lo regular pensamientos ajenos como hilo conductor. La discusión con la propia obra es, comparada con la amplitud de su trabajo, muy limitada.⁵¹ De acuerdo con los manuscritos de las lecciones y con los epistolarios, la fuente de donde Heidegger obtiene elementos para desplegar es de carácter doble: *a)* los contemporáneos creadores: «el estímulo esencial me lo dan hombres que —sin ser filósofos— son ellos mismos creadores» (H-E, 2008: 287) y *b)* la fuerza de la historia de la filosofía occidental: «he alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia» (H-E, 2008: 133).

Los hombres creadores y los más decisivos de la historia son los conversadores principales de Martin Heidegger. En los primeros encontramos una gama de discusiones abierta en múltiples direcciones: en las ciencias naturales hay diálogos con físicos como Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker o con psiquiatras como Ludwig Binswanger o Medard Boss; mientras que en las humanidades los impulsos provenían de filólogos clásicos como Wolfgang Schadewaldt; juristas como Erik Wolf; historiadores del arte como Kurt Bauch o historiadores como Rudolf Stadelmann. También en la teología los nombres de Rudolf Bultmann, Karl Barth o Bernhard Welte juegan un papel importante para el pensar heideggeriano.

En el ámbito del arte, los impulsos no son de menor importancia. No sólo el arte plástico de Bernhard Heiliger y Eduardo Chillida o la pintura de Georg Braque, sino también la música de Carl Orff dejaron huellas determinantes. En la poesía se ve el interés que Heidegger tuvo

⁵⁰ Este es el caso de su última lección en Marburgo, que se vio alterada por la muerte de Max Scheler (Cfr. *GA* 26: 62/ 64).

⁵¹ El volumen 82 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, contendrá observaciones en torno a su propia obra. Asimismo, en algunos seminarios privados y en algunas cartas encontramos observaciones críticas del mismo Heidegger en torno a su camino del pensar. A pesar de esas muestras de discusión, los 102 volúmenes de su *Gesamtausgabe* ejemplifican un constante diálogo con pensamientos ajenos, ya sea de contemporáneos o de clásicos de la tradición.

por contemporáneos como René Char,⁵² Paul Celan,⁵³ Andreij Wosnessenskij y Sophie-Dorothee von Podewils, por señalar algunos (Cfr. Petzet, 1983:84-ss). Incluso actualmente sabemos de los impulsos dados para el cine, por ejemplo en el caso de Terrence Malick.⁵⁴

La segunda fuente del pensar heideggeriano, los decisivos de la historia, se extiende en sus principales estaciones a lo largo de más de dos mil años de historia de la filosofía. Más allá de la comparación con Hegel respecto del enorme cuidado de la tradición filosófica occidental, no se puede negar que Heidegger encontró —en los grandes pensadores de la tradición— los impulsos centrales para sus planteamientos: de los Presocráticos a Husserl.

A diferencia de estos escritos académicos, los escritos publicables revisten un carácter peculiar en Heidegger. De hecho, como a continuación veremos, la actitud del filósofo ante las publicaciones se irá modificando paulatinamente hasta aceptar, como ya indicamos, la publicación total de sus obras.

5.4 El conflicto de las publicaciones

El interés inicial para publicar por parte de Heidegger se enmarca en las exigencias institucionales para asegurar su futuro académico, pues en

⁵² El interés de Heidegger de entrar en contacto con Georg Braque y René Char será expresado en la carta del 13 de mayo de 1955, dirigida a la señora Heurgon-Desjardins: «quisiera externarle como deseo particular que me gustaría conocer a los señores George Braque y René Char». Esto se hizo posible y con la ayuda de Jean Beaufret. Heidegger mantendrá intenso contacto con ambos artistas. En ocasiones Heidegger lamenta los obstáculos que se presentan por la diferencias de idiomas: «¿Cómo está René Char — escribe Heidegger a Beaufret el 13 de abril de 1965—lamento frecuentemente que no pueda escribirle directamente en alemán y que la “comunicación” tenga que llevarse a cabo mediante rodeos». Todavía en la última carta de Heidegger a Beaufret del 18 de mayo de 1976, unos días antes de la muerte de Heidegger, éste manda saludos a René Char, como en casi todas las cartas de esos años: «por favor, saludeme a René Char y a los otros amigos de Francia». Todas estas cartas están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

⁵³ El primer encuentro de Heidegger con René Char ocurrió en 1955, mientras que la primera visita de Paul Celan a Heidegger será en 1967. Los testimonios y epistolarios indican que Heidegger tenía gran interés en ambos poetas (Cfr. France-Lanord, 2007).

⁵⁴ Como se sabe, Terrence Malick estudió filosofía e incluso tradujo en 1969 *Vom Wesen des Grundes*.

sentido estricto, no tenía la idea de publicar un libro. Heidegger concordaba con Nietzsche al considerar que lo más propio no se deja ver en los libros o en general en las publicaciones. De hecho, en una anotación de los *Cuadernos negros* indicará que «la gente que escribe libros demuestra sólo con ello que no tienen nada que decir» (GA 97, *Anmerkungen V*: 445). Ya muy temprano deja ver esto; por ejemplo, en una carta a Rickert en 1921 «que uno primero debe tener “el libro” escrito, para ser incluido conduce a “enriquecimientos” sino Pueblangulares de la bibliografía filosófica y fortalece el prejuicio de que ser filósofo se puede juzgar de acuerdo con los libros. Por otro lado es un buen estimulante. Pero no lo necesito y no quiero tampoco haber hecho una apología de mi no-poder-publicar» (H-R, 2002: 55). En ese mismo tenor escribe un mes después a su alumno Karl Löwith: «visiblemente pierdo las ganas y aspiración a publicar y soy demasiado bueno para ser discutido y comentado ahí donde la filosofía simplemente es una bonita ocupación o una oportunidad para mostrar su talento» (H-L, 2017: 41).

Heidegger se mantiene firme en esa convicción y unos meses después, en 1922, también expresará esto a su amigo Karl Jaspers⁵⁵:

Y cuando se la tome plenamente en serio [a la filosofía] teniendo constantemente viva ante la vista la cuestión de la explicación del sentido de ser de la vida como *el* objeto, que nosotros *somos* y partiendo para ello de todo trato y de toda ocupación —todo trajín como preocupación en el más amplio sentido—, entonces, por respeto íntimo ante el objeto al que se le da vueltas filosofando, se verá preservado por sí mismo de expresarse sólo para ser publicado (H-J, 2003: 24-s.).

Por eso, al igual que su maestro Husserl, el objetivo central no era publicar; los manuscritos de entrada no eran publicables. Se trataba más bien de poner por escrito lo pensado, pero debido a la no definitividad de la plaza de Heidegger, éste debía proponer alguna publicación, ya que después de su silencio de doce años se requería enviar al ministerio

⁵⁵ No hay que olvidar que Jaspers sugiere, recordando los diálogos de su primer encuentro con Heidegger, la creación de un anuario, aunque al parecer Heidegger no reacciona positivamente: «en mis rememoraciones frecuentes de aquellos días, me acuerdo de su anterior afirmación de que tenía que aparecer un verdadero anuario crítico, creo que nosotros dos tenemos que hacer uno. *La filosofía de la época. Cuaderno crítico de Martin Heidegger y Karl Jaspers*. Sólo nosotros escribiríamos en él; se publicaría en cuadernos libre de toda sujeción» (H-J, 24 de noviembre de 1922, 30).

pruebas publicables con el fin de consolidar su puesto de *Herr Professor*. Pese al respeto que Heidegger sugiere en torno a lo publicable, la insistencia institucional no le dará tiempo para preparar sus textos con calma. Inclusive con la premura, los dos textos preparados para afianzar su puesto —es decir, el *Informe Natorp* y *Ser y tiempo*— bastarán para introducir a Heidegger en la historia de la filosofía.

Para obtener la cátedra extraordinaria en Marburgo en 1923, Heidegger envía un extracto sacado de sus lecciones que impartía en esos semestres sobre Aristóteles y que de alguna manera será visto como una especie de introducción. En 1923 así escribe a Jaspers:

«No he impreso todavía nada y sufro cuando se me señala como el que no publica nada — la “Introducción” se ha convertido en un libro, pero lo principal — yo estoy cada vez más seguro en mi correcta y concreta inseguridad [...]» (H-J, 2003: 35). De hecho, en 1924, Heidegger sopesará la posibilidad de publicar su “Introducción”: «me he decidido ahora a publicar a toda costa el Aristóteles, en la medida en que avance. Tengo que deshacerme del asunto, quizás de tal forma que mientras se imprima yo lo escriba de nuevo» (H-L, 2017: 107).

Sabemos que esta publicación no se llevará a cabo y en su lugar Heidegger ampliará un manuscrito que había comenzado como una reseña de las cartas entre Dilthey y el Conde Yorck von Wartenburg y que poco a poco se irá ampliando. La reseña se convertirá en 1924 en el tratado de “El concepto del tiempo”, del cual —como se sabe— Heidegger extraerá la conferencia del mismo nombre. En 1925 sopesa también la idea de publicarlo, así se lo hace saber a Hannah Arendt, a quien en mayo de ese año le obsequia la tercera parte del tratado con la dedicatoria «como recuerdo del 20 y 21 de abril de 1925» (H-A, 2000: 248); es decir, las fechas en las que Heidegger había dictado una serie de conferencias en Kassel. Ahí mismo le hace saber el deseo de publicar: «publicaré a pesar de todo lo que dicto en otoño, y recibirás un ejemplar del tratado» (H-A, 2000: 30).

El tratado “El concepto del tiempo”, de 1924, se publicará en 2004 como el volumen 64 de la *Gesamtausgabe*; sin embargo, el manuscrito servirá de base para la lección del semestre de verano de 1925 “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo” y, por supuesto, para *Ser y tiempo*, publicado finalmente en 1927.⁵⁶

⁵⁶ En abril de 1927 aparece *Ser y tiempo*. Primera mitad como volumen 8 del *Phänomenologisches Jahrbuch* y a la vez como «separata», en la editorial Max Niemeyer.

Precisamente será la publicación de *Ser y tiempo* la que será determinante para obtener la cátedra ordinaria que dejaba Nicolai Hartmann en Marburgo.⁵⁷ Heidegger mismo relata posteriormente el contexto de la publicación:

Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. «¿Tiene usted un manuscrito a punto?». Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «pero ha de ser impreso a la carrera». Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto único loco como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entretanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años (*GA* 14—En *Mi camino en la fenomenología*—: 99/ 100-s).

Con la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger se consolidará como un filósofo con propuestas irruptoras, lo que evidentemente despertará la inquietud en los lectores por acceder a nuevas publicaciones. Pese a ello, nuestro autor sigue viendo, en 1928, a las publicaciones, por un lado, como medio para obtener un puesto universitario y, por otro, como muestra de la avidez de novedades de los lectores: «me refuerzo en mi antigua convicción de que hoy, con la costumbre de leer mucho y sin criterio, no tiene sentido publicar, salvo para mejorar el sueldo mediante un nombramiento. Pero, en definitiva, esto uno sólo se lo puede permitir una vez» (H-J, 2003: 85).

No obstante, esta actitud se modificará paulatinamente en los años siguientes y Heidegger accederá a publicar algunos textos extraídos de lecciones, conferencias o manuscritos. Quizás uno de los motivos iniciales que incentivaron este cambio fue la inmediata recepción que sufrió *Ser y tiempo*, a través de las reseñas y comentarios. Así lo señala a Bultmann en abril de 1929: «el libro *Kant y el problema de la metafísica* fue pensado como una introducción a *Ser y tiempo*: Puesto que el escri-

⁵⁷ En enero de 1926 el Ministro Becker había escrito a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo indicando la necesidad de contar con publicaciones de Heidegger: «aunque sean muy apreciados los resultados de la enseñanza del profesor Heidegger, no parece, sin embargo, posible confiarle un puesto de profesor titular en una universidad de la importancia histórica para la filosofía como Marburgo antes de que importantes producciones literarias hayan sido especialmente apreciadas por sus colegas, como lo exige un nombramiento de este tipo» (H-J, 2003: 190).

to ha de ser a la vez una introducción a *Ser y tiempo*, tengo que darle una configuración más fácil» (H-Bult, 9 de abril: 143). Otro motivo para publicar sería el hecho de que desde el inicio de su actividad docente había comenzado también la circulación de los protocolos de las sesiones, con la correspondiente responsabilidad en las transcripciones: «[...] debo haber acabado a final de mes mi interpretación de Kant, que ya he dictado varias veces y que me gustaría publicar por mí mismo en vez de que corriera en copias incontroladas [...]» (H-J, 2003 :82).

A pesar de que, como ya vimos, nuestro autor resistía la presión externa en torno a las publicaciones, en 1929 accederá a publicar su conferencia *¿Qué es metafísica?*,⁵⁸ la cual —como él mismo indica— marca un hito en torno a la interpretación de su propia obra: «para navidad: mi lección inaugural de aquí “¿Qué es metafísica?”», la cual le mostrará a usted de modo más claro en donde me hallo, o mejor hacia donde voy; pues ahora me encuentro en el inicio y estado más decisivo de llevar a cabo una destrucción contra mí mismo, sin caer en el nihilismo» (H-L, 2017: 170).

Sin embargo, Heidegger no accederá a publicar todo trabajo expuesto. Ese es el caso de la conferencia *De la esencia de la verdad*, leída en diversos foros ya desde 1930.⁵⁹ A pesar de la insistencia, Heidegger indica los motivos de tal negativa: «la publicación de mi conferencia “De la esencia de la verdad” no está de entrada en mi plan, ya que las preguntas ahí tratadas serán ampliamente fundamentadas en la segunda parte de “Ser y tiempo” [...]» (H-Klos, 21 de enero de 1931).

En 1932 Heidegger cancela la posibilidad de concluir la segunda parte de *Ser y tiempo*, pero mantiene su posición ante las publicaciones: «vivo aquí muy retirado del trabajo y de la docencia en el estadio de cierta pesadumbre e indiferencia frente a las publicaciones hasta el momento, las cuales sólo deberían ser tránsitos cuando no impidan un crecimiento real, del cual uno nunca está seguro» (H-R, 2002: 73).

⁵⁸ «Ante una pequeña audiencia en Fráncfort leí mi lección inaugural. Por todos lados y aquí también me presionan para publicarla. Me he resuelto a hacerlo» (H-S, 23 de noviembre de 1929, 16).

⁵⁹ Las diversas versiones de esta conferencia se publicaron en la primera parte del volumen 80 de la *Gesamtausgabe, Vorträge*, el cual se publicará en el Fondo de Cultura Económica con traducción del autor. Se trata de cuatro versiones: 1) la del 14 de julio de 1930 leída en Karlsruhe, 2) la del 8 de octubre de 1930 leída en Bremen, 3) la versión leída el 5 de diciembre de 1930 en Marburgo y el 11 de diciembre en Friburgo, y 4) la revisión corregida en Pentecostés de 1940.

Ahora bien, la actitud de Heidegger en torno a las publicaciones no se mantendrá en este rudo tenor, sino que a partir de su colapso en 1946⁶⁰ y la prohibición docente a la que se someterá; la preparación de publicaciones en esos años tendrán un cierto sentido terapéutico. En una carta de 1947 a su editor Vittorio Klostermann así lo deja ver: «ante todo me interesa que los lectores alemanes puedan acceder a mis cosas».⁶¹

De hecho ya para 1952, Heidegger retoma nuevamente el peligro de la circulación incontrolada de manuscritos y copias, y plantea la posibilidad de publicar parte de sus textos una vez que haya concluido la preparación de *Introducción a la metafísica*:

Desde hace mucho tiempo tengo la intención de reunir mis artículos dispersos. Voy a retomar eso una vez que haya concluido un trabajo urgente que tengo por el momento, un tomo introductorio a *Ser y tiempo* que aparecerá en Niemeyer. Qué tanto «abuso» se lleva a cabo mediante fotocopias, copias de manuscritos o grabaciones (de las cuales frecuentemente no sé nada) lo experimento una y otra vez; pero uno no puede oponerse (H-Klos, 1 de diciembre de 1952)

Casi todo lo que Heidegger publicó en vida tenía su origen en los ya mencionados escritos académicos como lecciones y conferencias. Encontramos algunas excepciones en capítulos de libro de homenaje expresamente solicitados para la ocasión.

Respecto de lo escrito por Heidegger en un ámbito más propio, ahí encontramos dos «estilos»: los manuscritos propios y las cartas. Los manuscritos a los que me refiero son los apuntes que Heidegger plasma sin intenciones académicas y mucho menos de publicación. A partir de 1930 — año que, de acuerdo con su autointerpretación coincide con el «giro» de su filosofar —⁶² Heidegger inicia la redacción de textos en donde iba plasman-

⁶⁰ Esto ha sido trabajado de forma exhaustiva en *Los demonios de Heidegger* (Xolocotzi, 2012). Sólo señalaremos aquí que en ese momento se trató de un quiebre psicofísico de Heidegger que lo llevó a estar internado en Haus Baden, atendido por el neuropsiquiatra Gustav von Gebsattel.

⁶¹ Las cartas entre Heidegger y Klostermann están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

⁶² Él mismo así lo señaló, por ejemplo, en lo que escribe a Clemens von Podewils en 1956: «pero no requiero —como desde 1930, el año crítico de mi pensar— calma para la concentración y la meditación de modo tan *decisivo*» (carta del 4 de julio de 1956, albergada en el Literaturarchiv Marbach).

do cuestiones nucleares para el ámbito exotérico de su filosofar. Su hermano Fritz se refiere a estos escritos en una carta a Hugo Friedrich en 1950:

Heidegger es completamente él mismo en los manuscritos propios (no en las lecciones y conferencias); estos propios manuscritos están aquí casi intactos, sólo pocos han sido transcritos. Aquí aparece aquella actitud fundamental que debería ser principio y fin de todo filosofar; yo la llamo desde hace tiempo humildad [De-mut]. Aquí, en estos manuscritos se hallan ocultas las preciosidades y delicias del pensar heideggeriano. Espero que permanezcan ocultas largo tiempo. Vista desde aquí, la frecuentemente citada vanidad que afecta tanto a los hombres grandes como a los medianos, es un colgajo insignificante como por ejemplo el apéndice.⁶³

Estos escritos llamados «esotéricos» por algunos intérpretes, son aquellos que pretenden llegar a lo más profundo del pensar heideggeriano en el sentido ontológico. Ahí encontramos los conocidos «tratados de la historia del ser». Sin embargo, hay otra serie de escritos que inician también alrededor de 1930 y cuya publicación, iniciada en 2014, ha marcado un hito en la historia de la *Gesamtausgabe*. Se trata de los famosos y polémicos *Cuadernos negros*. Veamos esto.

5.5 El caso de los *Cuadernos negros*

Desde hace décadas los *Cuadernos negros* constituyen uno de los mitos en torno a la figura de Heidegger. En 2003, F.-W. von Herrmann —el principal editor de la *Gesamtausgabe*— me había indicado en una entrevista que estos cuadernos ocupaban un lugar especial en el *corpus* de la *Gesamtausgabe*. Así indicaba von Herrmann la importancia de estos textos:

Lo que aquí hay es una densificación pensativa con respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribí no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos

⁶³ Carta de Fritz Heidegger a Hugo Friedrich albergada en el Universitätsarchiv Freiburg.

y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger (Xolocotzi, 2009: 162).⁶⁴

Se trata de 34 cuadernillos con cubiertas enceradas de color negro en los que Heidegger redactó una serie de apuntes entre 1931 y 1976. Los primeros 19 cuadernillos —ahora publicados— titulados *Reflexiones y Observaciones*, abarcan los años transcurridos entre 1931 y 1948. Los restantes cuadernos están en proceso de edición y se distribuyen de la siguiente forma: 5 *Observaciones*; 2 *Cuadernos cuádruples*; 2 *Vigilias*; 1 *Nocturno*; 2 *Guiños* y 4 *Provisionales*. Aunque en los últimos años aparecieron otros dos cuadernos: *Megistón* y *Palabras fundamentales*, por el momento no están contemplados dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe* (Cfr. GA 94, 531). Ante esta situación de premura cabe preguntarse ¿A qué se debe tanta expectativa generada alrededor de dichos textos?

Hasta hace poco se pensaba que los *Cuadernos negros* constituían una especie de diario filosófico, una bitácora pensante que nos proporcionaría la clave de lectura de la obra heideggeriana en general; con todo, Heidegger nos vuelve a sorprender porque en realidad se trata de un estilo *sui generis*, en el que se van mezclando reflexiones filosóficas de mucha claridad y anotaciones de carácter cosmovisional sobre lo que ocurría en aquel momento. Así pues, a lo largo de las 1760 páginas publicadas hasta ahora, encontramos miles de reflexiones y observaciones en torno al rumbo que tomó su filosofía después de *Ser y tiempo*, así como algunas precisiones sobre su segunda obra fundamental: *Aportes a la Filosofía*. Pero junto a esta riqueza filosófica también encontramos algunas observaciones contundentes sobre el nacionalsocialismo y, a partir de 1938, sobre el judaísmo; sin embargo, muchas de sus posturas y aseveraciones no están libres de prejuicios, asunto que se deja ver cla-

⁶⁴ Después de la publicación de los *Cuadernos negros*, von Herrmann ha cuestionado el papel del editor Peter Trawny como intérprete de Heidegger, debido a la publicación de su libro *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, en 2014. Ante ello, von Herrmann y otros han reaccionado con el libro *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri* (2015). De acuerdo con von Herrmann, el libro de Trawny es un texto no filosófico y muestra «una evidente falta de precisión conceptual y de capacidad de juicio filosófico» (Herrmann, F.-W. Von, 2015: 29). Lo que hace Trawny con su texto es, de acuerdo con von Herrmann, «instrumentalizar» la edición de los *Cuadernos negros* con fines personales, como es el buscar una cátedra como profesor en alguna universidad (Herrmann, F.-W. Von, 2015: 29-30).

ramente por lo menos en 12 citas, en las que a partir de 1938, Heidegger deja ver cierta ingenuidad en su concepción del judaísmo.

Como bien señala el editor alemán de los textos —Peter Trawny— no hay evidencia de que haya leído los *Protocolos de los sabios de Sión* y, por consiguiente, la difundida tesis de una conspiración mundial judía; empero, ya que una parte de los discursos de Hitler difundían los estereotipos ahí planteados, Heidegger simplemente los asimiló y buscó relacionarlos con una problemática filosófica en diversos momentos de su obra. Hablamos aquí de la asociación entre «el cálculo» como modo de pensar de la época contemporánea y la cosmovisión judía, que de acuerdo con Heidegger es un mero calcular. De este modo, la crítica a la historia de la ontología y concretamente a la modernidad, será ligada al judaísmo: «una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco*, y quizá la más antigua, es la tenáz habilidad a la hora de calcular y desplazar y mezclarlo todo de forma confusa, con lo cual se fundamenta esa falta de mundo que es propia del judaísmo» (GA 95, *Reflexiones VIII – 5*: 97/ 88).

Poco antes de la publicación de los *Cuadernos negros*, Trawny advirtió que este tipo de afirmaciones antisemitas «contaminaban» la obra tardía de Heidegger (Cfr. Trawny, 2014: 12). En Europa la respuesta a esta afirmación no se hizo esperar y la reactivación del «caso Heidegger» tampoco. Críticos y traductores franceses, tales como G. Guest, F. Fédier y E. Faye; interpretes alemanes como el biógrafo R. Safranski; el sucesor de la cátedra de Heidegger, G. Figal y el profesor K. Held, han escrito y participado en programas radiofónicos y televisivos para discutir el asunto. De igual manera, la prensa internacional ha tomado parte en el debate, recurriendo a frases y citas hace tiempo publicadas, en las que el filósofo expresa abiertamente su postura ante el nacional-socialismo y el judaísmo.⁶⁵

⁶⁵ En la prensa internacional se ha dado ya una discusión en muy diversos órdenes. Entre lo publicado se encuentra el texto de Eric Aeschmann en *Le Nouvel Observateur*; en donde relata la polémica surgida entre François Fédier, Hadrien France-Lanord y Peter Trawny (7 de diciembre de 2013). Asimismo, Donatella di Cesare, Vicepresidenta de la *Heidegger Gesellschaft* accedió a una entrevista que fue publicada *La Repubblica* (18 de diciembre de 2013). Jürg Altweg hizo públicas sus observaciones en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (13 de diciembre de 2013) y posteriormente apareció la réplica de Peter Trawny, editor de los *Cuadernos negros*, en la revista *Die Zeit-Online* (27 de diciembre de 2013). El editor principal de la *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, también ha participado en la discusión al publicar un comentario en el suplemento cultural de la revista italiana *Avvenire* (17 de julio de 2014).

Es innegable que el «caso Heidegger» ha sido una constante en la filosofía y la cultura desde hace varias décadas, y que ha dado pie a puntos de vista tan diversos como irreconciliables; pero, ¿de verdad es importante regresar al tema? En la actualidad hay quienes niegan todo valor filosófico a la obra heideggeriana, basándose en la interpretación de su pensamiento bajo los auspicios de intereses políticos y compromisos ideológicos. Por otro lado, también hay quienes se desentienden por completo de los sucesos biográficos a la hora de adentrarse en el estudio de la obra en general, como si la indagación en la vida de un pensador de nada sirviera para entender su filosofía.⁶⁶ En cualquiera de los casos, el punto de partida es el mismo: el problema de las múltiples relaciones que se puedan extender entre vida y obra de un autor. Así, quienes defienden la subordinación de la obra a los avatares de vida, afirman que Heidegger permaneció siendo un nazi hasta el final de sus días y de sus obras (Fariás, Faye); mientras tanto, los que enfatizan la tajante independencia de ambas, sostienen que Heidegger siempre mostró una especie de «resistencia espiritual» contra del régimen político de su tiempo (Hermann Heidegger).

Desde ambas perspectivas la posibilidad del diálogo parece remota. La falta de información ha sido el motor de esta cerrazón y polarización de lecturas. No obstante, el panorama interpretativo por fin comienza a expandirse, más allá del rechazo o la aceptación del posible nazismo en la filosofía heideggeriana.⁶⁷ Gracias a la publicación de textos representativos como los *Cuadernos negros*, contamos con herramientas sólidas que nos permiten adquirir un juicio fundado y diferenciado en torno a Heidegger y su relación con el nacionalsocialismo en múltiples aspectos. Quizá por ello ninguna otra obra filosófica había suscitado tanto interés mediático como esta publicación; algunos incluso han llegado a pensar que la discusión en torno al «caso Heidegger»

⁶⁶ En este punto se recurre frecuentemente a lo que el mismo Heidegger señalaba; es decir, que debe mantenerse una separación entre la vida y la obra de un filósofo. Como ejemplo, baste la indicación hecha en la lección *Schelling: De la esencia de la libertad humana*: «dondequiera que la obra de un pensador, o trozos y rastros de ella, nos son legados por la tradición, “la vida” de un filósofo carece de importancia para el dominio público. Por otra parte, a través de una biografía no logramos saber jamás lo peculiar de una existencia filosófica» (*GA 42: 7/ 5*).

⁶⁷ En los últimos años han aparecido algunas publicaciones que proponen una visión integral en torno a la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo (Zaborowski, 2010; Grosser, 2011; Xolocotzi, 2013).

finalmente será clausurada. Todavía es muy pronto para afirmar o negar esta expectativa, pero lo que sí nos queda claro es que estos textos, junto con los discursos del rectorado y los epistolarios íntegros —cuya edición comprenderá alrededor de 45 volúmenes—, traerán consigo nuevas interpretaciones en torno a la humana condición de un filósofo que aprueba o cuestiona, por lo menos en un nivel personal, los acontecimientos cotidianos y los sucesos sociales y culturales; al mismo tiempo que da forma a su pensamiento en torno al ser.

De hecho, los primeros volúmenes recién publicados ya nos brindan los elementos suficientes para derribar la imagen de un Heidegger apolítico y rural que desatendía las circunstancias de su tiempo, con tal de llegar a tematizar el sentido histórico del ser en general. Con todo, la figura del Heidegger político que nos deja ver en sus páginas no es de lo más afortunada, ya que también deja ver las libres asociaciones y los saltos injustificados que de vez en cuando lo llevan a comprometer su pensamiento con una serie de propuestas ideológicas sin más ni más. La consideración de la «meta-política» como única posibilidad de dar continuidad a la metafísica es el más claro ejemplo de ello (*GA 94, Reflexiones y Señas III – 29 y 54:115 y 124/ 97 y 104*).

Efectivamente, uno de los puntos álgidos de estos cuadernos se halla en el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, así como la configuración del «primer inicio» del pensar en Grecia, su ocaso y la necesidad de «otro comienzo» para la filosofía venidera. Aunque ya desde 1929 Heidegger había planteado la necesidad de inaugurar el camino de tránsito hacia el otro inicio mediante la elaboración de una «metafísica del *Dasein*», a partir de 1932 abogará por la conversión de dicha metafísica en una «metapolítica del pueblo histórico» (124/ 104). Este paso de la metafísica a la política será, precisamente, la pauta que permita asociar la búsqueda filosófica del «otro inicio» del pensar con el nacionalsocialismo y con el pueblo alemán: «pensando de forma puramente “metafísica” consideré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté» (*GA 95, Reflexiones XI – 53: 408/ 343*).

En el fondo, ésta será su idea de nacionalsocialismo; un nacionalsocialismo que desencaja con el real, a tal grado que se verá orillado a renunciar a la rectoría de la Universidad de Friburgo tan sólo diez meses después de haberla asumido (Cfr. Xolocotzi, 2013, 138). En última instancia, la con-

frontación de su visión filosófica con la ejecución política y social del nacionalsocialismo será la razón por la cual Heidegger decida permanecer al margen de su época, «en el frente invisible de la Alemania espiritual y secreta» (GA 94, *Reflexiones y Señas III – 101*: 154-s./ 128-s.). De aquí en adelante comenzarán a incrementarse las críticas al principio de raza y —sobre todo— a la idea de una «filosofía nacionalsocialista» al estilo de Rosenberg, Krieck y Bäumler (Cfr. *Reflexiones V- 61*: 348/ 272).

Quizás toda esta discusión, reavivada ya con la publicación de los *Cuadernos negros*, nos enseña lo mismo que nos enseñó la experiencia de Platón en Siracusa: la incompatibilidad entre la filosofía y el poder. No obstante, debido a la trascendencia que ha tenido un pensador como Heidegger para los impulsos contemporáneos, no es secundario tratar de entender lo que ya Habermas había cuestionado en 1953: «cómo pues un pensador de este rango pudo caer en un primitivismo tan evidente». Por el momento este caso no ha encontrado una resolución definitiva, pero a diferencia de los detractores y los apologetas, ahora contamos con la posibilidad de realizar un análisis de forma documentada y científica, superando ya aquellos primeros panfletos iracundos y fantasiosos que veían en Heidegger al más nazi de los nazis, o bien, al gran ejemplo de resistencia espiritual.

Como ya hemos anticipado, Heidegger redacta estos cuadernos de forma *sui generis*, por lo que es difícil encerrarlos en un género específico, aunque Trawny asegure que se tratan de «escritos redactados filosóficamente» (Trawny, 2014: 14). Más allá de eso, queda claro que estos textos forman parte de aquellos escritos íntimos de Heidegger, de los cuales decía su hermano Fritz que ahí «Heidegger es completamente él mismo». Aunque esto fuera así, lo que queda claro a los lectores es que la escritura de los cuadernos reviste una forma especial que Heidegger buscó agrupar bajo diversos títulos. Los volúmenes hasta ahora publicados se congregan bajo el nombre de *Reflexiones y Observaciones*. Con ellas, Heidegger no persigue una tematización directa de lo que debe ser pensado, sino más bien lo siguiente:

Estas «reflexiones» y todas las anteriores no son «aforismos» en tanto «sabidurías de la vida», sino avanzadas poco visibles y posiciones de retaguardia en la totalidad de un intento en una meditación todavía indecible para la conquista de un camino en torno al preguntar nuevamente inicial, el cual, nombra el pensar *ontológico-histórico*, a diferencia del pensar metafísico (GA 95, *Reflexiones X*: 274/ 232).

Este señalamiento, redactado al inicio de sus “Reflexiones X”, deja ver claramente la correlación entre lo que se dice y la manera en la cual se dice. No se trata justamente de un «estilo», ya que éste también es visto por Heidegger como una aparición moderna en tanto «modo de la autoconciencia» (*Reflexiones VII- 57: 53/ 52*); se trata de corresponder a un pensar no metafísico que en su despliegue incluye también los modos de nombrar. La tendencia en la tematización metafísica fue el sistema, mientras que el pensar ontohistórico se expresa —como lo indicará Heidegger— en la serie de tratados del ser, como ensambles en la simplicidad de lo que acaece históricamente. Esto se mantiene como guía a lo largo de lo anotado en los *Cuadernos negros*, ya que ahí se trata sólo de «intentos de un sencillo nombrar: no un enunciar, ni mucho menos aún apuntes para un sistema planificado» (*GA 94: VII/ 9 trad.*), tal como lo señala al inicio de estos escritos.

En los pocos textos en donde Heidegger revisa su recorrido pensante, como es el anexo de *Meditación*, se menciona nuevamente el sentido de estas «reflexiones»: «aparentemente surgidas en instantes, contienen la marcha del incesante esfuerzo por la única pregunta» (*GA 66: 426/ 354*). Como sabemos, tal pregunta no es otra que la pregunta por el ser, más allá de toda ontología anclada en la metafísica occidental.

Los esfuerzos heideggerianos por nombrar la pregunta guía en su obra se despliegan en gran parte —como señalamos anteriormente— en un ámbito de cierta privacidad. La razón de ello es expresada por el autor mismo: «porque las experiencias y decisiones más íntimas permanecen lo esencial, por ello tienen que mantenerse al margen de lo público» (416/ 347).⁶⁸ De ese modo se entiende el hecho de que Heidegger haya mantenido una redacción paralela, conocida ahora como *Cuadernos negros*, a lo largo de su camino pensante. No se trata ciertamente de meras ocurrencias aisladas, sino de un camino que, aunque no es sistemático, sí expresa una búsqueda continuada por pensar lo simple del ser y desde lo cual relucen destellos en la obra pública.

Como hemos anticipado, en los escritos públicos, Heidegger busca desplegar caminos y accesos en torno a la pregunta fundamental por el ser. En esos intentos aparecen, especialmente en la década de los treinta, remisiones a los tratados sobre el ser (*Aportes a la filosofía, Meditación,*

⁶⁸ De hecho, ya en 1935 señala que la dimensión tratada en los escritos de la historia del ser y sus variadas referencias en los *Cuadernos negros* no son para el ámbito público.

etcétera). Sin embargo, la publicación de estos últimos dejó ver que había todavía un nivel mayor de referencias, ya que constantemente se hace alusión a las *Reflexiones*. En este sentido, podríamos decir que lo contenido en los *Cuadernos negros* constituye el nivel más íntimo del pensar heideggeriano, cuya proyección impacta todos los niveles de sus escritos.

De esta forma, la lectura contemporánea de la obra heideggeriana no puede omitir ya la consideración de todos estos estratos ni mucho menos el despliegue de líneas esenciales que dan la clave para comprender el sentido general de la pregunta fundamental del ser humano: *la pregunta por el ser*.

6

LOS MANUSCRITOS Y LA GUERRA

Nunca he tenido la ambición de pertenecer a los «filósofos» que escriben tratados y hacen de los caballos pensantes precisamente el objeto de su «ciencia». Pero tengo la idea de que puedo hacer algo por la filosofía [...] (H-R, 2002: 39).

6.1 El periodo preventivo

Como ya hemos visto, Heidegger al igual que Husserl solía poner por escrito lo pensado. De esa forma, el pensar de Martin Heidegger estaba plasmado fundamentalmente en sus manuscritos. Con excepción de algunos pocos manuscritos que se perdieron o fueron obsequiados por el propio Heidegger, se ha conservado la mayor parte de lo pensado por el filósofo de Friburgo. Sin embargo, tal logro ha sido fruto, en primer lugar, del respeto del propio Heidegger por lo pensado y, en segundo lugar, de todas las acciones emprendidas que se derivaron de ello. Quizás el periodo en torno a la Segunda Guerra Mundial fue el de mayor riesgo para la conservación de lo escrito. A continuación, se expondrán algunas acciones emprendidas que dejan ver el apego de Heidegger a su propia obra.

En 1938 inicia la preocupación de Heidegger por sus manuscritos. Esto se deja ver de dos formas: inicia la colaboración de Fritz Heidegger en la transcripción de lo escrito por su hermano; comienza la búsqueda de albergues en donde se pudiesen depositar los manuscritos.

A más de 40 años de la muerte de Heidegger, y ya casi concluida la publicación de su *Gesamtausgabe*, sale a la luz la importancia de personajes que han hecho posible tal empresa. Uno fundamental es Fritz Heidegger, quien a partir de 1938 inicia un trabajo determinante para la conservación de la obra filosófica de su hermano. Se trata de las transcripciones de escritos de Martin Heidegger, los cuales, debido al riesgo de la guerra podrían ser destruidos mediante algún bombardeo o saqueo. Por ello, Heidegger sugiere transcribir lo ya pensado en varios tantos y distribuirlos en diversos lugares. Así, aunque desapareciera una copia, se conservarían las otras.

Para reforzar la propuesta de conservación, los hermanos Heidegger inician la búsqueda de albergues en la región de Meßkirch o del lago de Constanza, con la finalidad de guardar una copia de los manuscritos. En la carta del 30 de septiembre de 1938, Heidegger confirma con Fritz que los manuscritos podrían ser guardados en la bodega de cerveza «Stark» en la calle Mengener de Meßkirch (H-H, 2016: 45 y 152). Ahí mismo indica que esto debe mantenerse en «secreto».

Para esta labor, el filósofo envía a su hermano Fritz dos cajas metálicas con sus manuscritos para ser resguardadas en Meßkirch. De acuerdo con la información del hijo de Fritz —el sacerdote Heinrich Heidegger—, las cajas estuvieron resguardadas en la casa y no en el banco: «teníamos en casa las dos cajas de hierro. Pero en el Banco Popular se habían alquilado también algunas cajas de caudales para manuscritos valiosos» (Zimmermann, 2007: 119-s.)

A partir de ahí iniciarán varios años de preocupación en torno al futuro de los manuscritos. El 6 de mayo de 1939, Heidegger escribe a su hermano indicando que «en las siguientes semanas habrá una gran inseguridad» (H-H, 2016: 50) y por ello enviará a la «caja» dos manuscritos más: *Meditación* y *Apuntes sobre la segunda de las consideraciones intempestivas de Nietzsche*. En ese punto reflexiona sobre lo escrito:

Aunque el trabajo se dificulta mucho mediante el hecho de que en los instantes decisivos del pensar no tengo a la mano lo más importante, aunque sólo sea para emplearlo como un salto en lo más agudo y denso, sin embargo estoy contento de tener los escritos en tan buen resguardo. Pues lo que puede suceder, no puede decirlo hoy nadie. Y probablemente todo irrumpirá en una gran brusquedad (51).

El 27 de mayo de 1939 Heidegger pide a su hermano mandar a fabricar dos cajas con dos y medio milímetros de cubierta de metal con el objetivo de guardar ahí más manuscritos: «sería muy bueno si llegaran las cajas, pues entonces todo estaría igualmente asegurado y en las vacaciones largas, en la medida en que todo esté tranquilo hasta esa fecha, podríamos ordenar y guardar todo minuciosamente» (52).

El 3 de septiembre de 1939, Heidegger indica a Fritz que la información sobre la ubicación de los manuscritos sea enviada a dos personas: a Robert Vetter —maestro en una escuela de comercio en Constanza— y a su alumno Hans Georg Gadamer, quien en ese momento era profesor en Leipzig. Heidegger no desaprovecha la oportunidad para tematizar nuevamente la relación entre su pensar y lo escrito, ya que indica que «lo esencial está en mi trabajo. El futuro de la historia occidental es tan oscuro como nunca; incluso si no se llegara a una catástrofe general» (53-s.).

Unos días después, el 14 de septiembre, la preocupación de los hermanos por los manuscritos se mantiene en vilo y ante preguntas de Fritz, Martin Heidegger responde: «no puedes hacer más de lo que has hecho hasta el momento por los manuscritos; el peligro de un ataque aéreo *no* creo que ahí *sea muy probable*; en cualquier caso, sería bueno que la caja 2 la llevaras a la señora Weisshaupt, de modo que no estén las dos juntas» (55). La señora Weisshaupt era la esposa del molinero de Meßkirch.

En esas fechas, Heidegger sopesa también el ofrecimiento de su seguidor Heinrich W. Petzet para resguardar los manuscritos en su casa de Icking, cerca de Múnich. Heidegger acepta que ahí sería el lugar más seguro, pero teme por el traslado (56). Con todo, el filósofo divisa una posibilidad de apoyo para tal empresa:

Quizás se le podría explicar al alcalde de Meßkirch o a la oficina análoga que el apoyo y aseguramiento de *manuscritos de la Universidad de Friburgo* tiene todavía un significado para el «pueblo»; así, si consiguiéramos la V roja para nuestro auto, se daría la posibilidad de transportar las cajas a Icking. [...] De la misma forma que los aparatos y los resultados de experimentos de los institutos de ciencias naturales, uno podría declarar mis manuscritos como bienes de la Universidad de Friburgo; en definitiva tampoco son mis entretenimientos literarios privados (56).

Este proyecto se lleva a cabo y en septiembre de 1939, los manuscritos son enviados a Icking. Pese a ello, en noviembre de 1940, Heidegger los tiene nuevamente consigo: «me han devuelto mi edición junto con los manuscritos enviados a Icking en septiembre de 1939» (68). Para esas fechas, nuestro autor considera que el peligro ya ha pasado: «mientras tanto la guerra sigue; pero creo que el peligro inmediato para los manuscritos se ha eliminado» (68).

6.2 Los años de guerra

A lo largo de los años de guerra, la preocupación por la conservación de los escritos también se deja ver en julio de 1942: «los manuscritos en las cajas deben ser aireados de vez en cuando para que no desarrollen humedad» (84).

Lo comentado en las cartas entre los hermanos Heidegger deja ver que un área segura en esos años de guerra lo constituyen las zonas alrededor del lago de Constanza. Heidegger guarda las cajas en Friedrichshafen, por lo menos hasta principios de 1944, cuando esa zona se ha convertido ya en un área de evasión:

Con la amenaza del oeste nos movemos naturalmente de inmediato en la zona de guerra. / Temo también que las regiones de Meßkirch y del lago de Constanza sólo porque cada vez más han llegado a ser una zona de evasión, peligro más y más. Un día no va a faltar un gran ataque sobre Friedrichshafen y los conocidos lances de montón deben ser almacenados en otro lugar. Calculando aeronáuticamente, la distancia entre Meßkirch y Friedrichshafen no es nada. / Por ello quisiera sugerir que quizás llevemos, lo más pronto posible, una caja a *Reute*, lugar que se halla bien oculto en el bosque y no tan accesible como por lo general son los pueblos. En la caja deberían estar las transcripciones escogidas (azules). [...] Liesel Schmid considera que lo mejor sería que alguien condujera aquí con dos o tres cajas como pertenencias personales; de la misma forma se podrían regresar (95).

El trabajo que realiza Fritz en esos años es de gran importancia para la obra de su hermano. Éste mismo así lo reconoce en dos cartas, una de 1943 y otra del año siguiente:

He leído mucho de las transcripciones (“Aportes” e “Inicio”). Cada vez tengo la impresión de que todo debería quedar, aunque se requiera de mucho tiempo para que los seres humanos estén dispuestos. Entonces también cada vez te agradezco nuevamente el trabajo insustituible que realizas con el «transcribir». Qué resultaría si cualquiera quisiera «transcribir» tal manuscrito. [...] Pero al mismo tiempo me parece también el recuerdo históricosiempre inevitable, porque el camino directo a mis pensamientos es casi intransitable para alguien contemporáneo (87-s).

He leído tus transcripciones (“Inicio” y “Evento”) en las horas de la noche. Fue un estímulo directo que en ello se perdió completamente el hecho de que yo mismo lo haya escrito. Todo depende sólo de que sea dicho y de que ahora se da la posibilidad de colocar a la saga en una figura que le corresponda. [...] Todo esto sólo puedo hacerlo con ayuda de las transcripciones. Veo todo claro ante mí. Pero no puedo obligarlo. Aquí imperan leyes que para el producir y hacer no tienen ninguna validez (94).

Por lo menos desde agosto de 1944, Heidegger presiente el peligro que corren sus manuscritos. Por ese motivo sondea alternativas al respecto y en septiembre da instrucciones a Fritz:

Como ya te había dicho, las cajas no pueden ser enterradas. Tampoco es bueno si todo está en un mismo lugar. Boll, Thalheim, Kreenheinstetten, Rohrdorf, también los «valles» serían propicios. Las transcripciones, excepto las tuyas, que se envíen a Heudorf y ante todo a Constanza; alguien podría conducir directamente hasta la casa de Leiner (Malhaus). También podrían albergarse manuscritos *transcritos*, que en parte se hallan en el banco, en casa de la señora Welte. Frecuentemente en Meßkirch he ponderado las cosas de aquí para allá y ahora lo hago nuevamente. Una y otra vez se dan otros puntos de vista. Una seguridad absoluta no hay en ningún lugar. [...] (105-s.).

Heinrich Heidegger indica que en ese periodo las dos cajas con manuscritos fueron resguardadas en el campanario de la iglesia de Bietingen: «mi padre y yo llevamos las dos cajas de hierro a Bietingen el 12 de septiembre de 1944» (Zimmermann, 2007: 120).

Al continuar la incertidumbre, Heidegger firma el 11 de noviembre un contrato para rentar la torre del jardín del castillo de su pueblo natal, Meßkirch, con la intención de guardar ahí los manuscritos. A finales de

1944 escribe a Elfride: «en caso de necesidad hay aquí también un refugio por si en Meßkirch no hubiera lugar. Por el frío, los trabajos en la torrecilla apenas si avanzan» (H-E, 2008: 236). Debido a la falta de material y de trabajadores, los arreglos en la torrecilla no concluirán, aunque Heidegger siga pagando su renta anual.

Por motivos de la guerra, Heidegger es enviado a la milicia popular y a su salida, en diciembre de 1944, solicita autorización a la Universidad de Friburgo para ir a Meßkirch y hacerse cargo de los manuscritos de forma directa. Heidegger estará en la región de Meßkirch y en valle alto del Danubio hasta junio de 1945. En la carta del 16 de diciembre de 1944, dirigida al rector, Heidegger destaca la importancia de los manuscritos:

Su excelencia:

Le pido licencia para mantenerme en mi lugar de origen Meßkirch hasta el restablecimiento de la actividad académica de la Facultad de Filosofía en Hegau, adonde es fácil de llegar desde aquí.

Después del llamado a la milicia popular mandé traer aquí todos los manuscritos que requiero para la actividad docente en este semestre. La nueva situación en la región alta del Rin hace necesario que los manuscritos, los cuales comprenden el trabajo de casi dos décadas y contienen en cada parte investigaciones inéditas, sean ahora albergados finalmente de modo que se eviten en lo posible los peligros más evidentes. Una posibilidad única para tal aseguramiento se halla en Konstanz. Como consecuencia de los agotamientos de las semanas pasadas, en este estado de salud avanzo sólo lentamente en la ejecución del aseguramiento, especialmente porque me faltan asistentes adecuados y mi hermano, quien vive aquí y por lo general administra mis manuscritos, está completamente ocupado debido a su trabajo.

En la esencia del trabajo filosófico yace el hecho de que sus productos dan la apariencia de estar ligados muy íntimamente con la persona que los trabaja y no se dejan objetivar como los establecimientos y trabajos de investigación de un instituto de ciencias naturales o de medicina. Pero en realidad mis trabajos no pertenecen a mi persona, sino que están al servicio del futuro alemán y a él pertenecen. Su aseguramiento debe exigir un cuidado adecuado. Por ese motivo le pido a su excelencia la autorización para utilizar el tiempo que queda hasta el restablecimiento de la actividad académica en el nuevo lugar, en albergar los manuscritos.

¡Salve Hitler!

Heidegger (*UAF B 3/522*)

La preocupación por los manuscritos en esos momentos se conjuntará con otros factores que mermarán el estado de salud de Heidegger, especialmente el hecho de que sus dos hijos estaban desaparecidos; de hecho, presos en Rusia. Sin embargo, la autorización para ausentarse de Friburgo, con la justificación médica, coincidirá con el hecho de que la Facultad de Filosofía se trasladará al Castillo Wildenstein, en la misma región del Danubio. Por ello, el Decano de la Facultad, el profesor Schuchardt, constatará la situación de Heidegger en un escrito del 1 de mayo de 1945:

Por este medio se hace constar que el señor profesor doctor Martin Heidegger se encontraba desde mediados de diciembre en Meßkirch para llevar a cabo trabajos científicos. Desde mediados de marzo está asignado laboralmente al castillo Wildenstein cerca de Beuron (valle del Danubio) para llevar a cabo cursos para candidatos a examen y realizar los exámenes. Incluso ahora se encuentra en el castillo Wildenstein con la mayor parte de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (*UAF B 3/522*).

Pese a la cercanía de los manuscritos, Heidegger no encuentra una alternativa ante el riesgo de la destrucción de su obra, incluso continuaba con la idea de enterrarlos. La carta del 2 de febrero dirigida a Elfride contiene reflexiones que hacen ver nuevamente la importancia de la obra:

Durante las últimas semanas, que me han suscitado una inquietud interna desde la ofensiva del Este, he intentado, pese a los obstáculos crecientes, hacer lo posible por los manuscritos. Por momentos, querría abandonarlo todo, pero no sé de nada que pueda ser más importante que esto para el futuro. Por momentos, he pensado que me estaba engañando a mí mismo, al considerar muchas cosas como importantes. Pero ahora que he revisado trabajos antiguos, que se remontan a dos decenios, y que he reconocido su íntima relación con lo alcanzado, ahora que puedo abarcar con la mirada el camino por el que he sido conducido a través de numerosos rodeos y extravíos, y cuando lo comparo con lo que, a pesar de todo, está allí, entonces me es imposible abandonar todo esto al azar. Sin duda, tampoco es dable hacer más que lo humanamente posible. Aún no me decido sobre qué debe hacerse con los cofres metálicos. «Enterrarlos» es de hecho demasiado riesgoso, ya que no podría accederse a las cosas durante mucho tiempo y podrían humedecerse en las cajas (H-E, 2008: 239-s.).

El 22 de febrero de 1945 ocurre el bombardeo de Meßkirch en donde el Banco Popular es destruido. En ese periodo Heidegger se encontraba como huésped con Margot von Sachsen-Meiningen en la casa forestal del conde Douglas, junto a las ruinas del castillo Hausen. Desde ahí se traslada a Meßkirch para rescatar los manuscritos: «en el ataque [...] fue destruido por completo el banco en donde se albergaban manuscritos. Mediante un echar mano veloz pude rescatar lo importante; dos armarios, en donde hay manuscritos —aunque ya copiados— todavía están bajo las ruinas. [...] A veces puedo meditar, pero no pensar; hay que estar en calma y esperar» (H-Fried, 2009: 100).

El sobrino Heinrich Heidegger narra así lo acontecido:⁶⁹

Entonces llegó el 22 de febrero de 1945: el inesperado ataque aéreo sobre Meßkirch, con 35 muertos. El edificio del Banco Popular fue destruido. En la caja fuerte del banco yacían por motivos de seguridad dos manuscritos. Por suerte el tío Martin pudo recuperarlos de manera intacta. Él se apresuró de inmediato al banco. [...] Inquietado por el evento de la guerra, el tío Martin trasladó los manuscritos que todavía se encontraban en Meßkirch y muchos de sus libros al Castillo Hausen cerca de Beuron, donde vivía, en la casa del guardabosque, la princesa Margot von Sachsen-Meiningen (Heidegger/ Stagi, 2012: 96 y 113).

Después de esa situación, Heidegger revive la necesidad de buscar albergue seguro para el trabajo de gran parte de su vida. Una propuesta que surge en esos meses es guardarlos en una gruta a orillas del Danubio cerca de Beuron. El 15 abril de 1945 se divisa también la posibilidad de incluir en ese resguardo los manuscritos de Hölderlin. Así lo relata Heidegger a Elfride:

Te contaba además que he encontrado al Dr. Hoffmann, bibliotecario de Stuttgart (de la Biblioteca Nacional), que se halla en Beuron en busca de un posible depósito para los manuscritos de Hölderlin. Hemos visitado juntos, acompañados por un director de museo, la gruta donde están mis manuscritos, bajo llave, en cajas de metal; a ambos les ha parecido un sitio perfecto. Ahora falta sólo

⁶⁹ En otro texto así lo narra: «tras el ataque aéreo del 22 de febrero de 1945, el propio Martin Heidegger sacó los manuscritos del edificio destruido, porque, afortunadamente, el armario acorazado no estaba cerrado con llave: eso lo vi yo» (Zimmermann, 2007: 120).

que dos volúmenes de cartas manuscritas sean traídos aquí desde Leutkirch, en Suabia (castillo de Zeil) y luego se cerrará la gruta y se borrarán todos los rastros que conducen a ella. Se hará un plano preciso de la zona, que será entregado a gente de confianza. En cuanto esté terminado, intentaré darte una copia a ti o a Picht./En medio de este enredo, pensar que mis trabajos descansan junto a los de Hölderlin, entre las rocas junto al Danubio, constituye un bello pensamiento (H-E, 2008: 244-s.).

Por lo que sabemos, esto no se llevó cabo y los manuscritos retornaron a Meßkirch con Fritz Heidegger. En las décadas siguientes no encontramos ningún plan aventurero, como el que acabamos de narrar, para el resguardo de sus manuscritos. El final de la historia de los manuscritos concluye con su resguardo en el Literaturarchiv Marbach, donde actualmente se encuentran. Aunque conviene señalar que se mantiene un acceso restringido y su apertura total está contemplada para el año 2046.⁷⁰

La importancia de Fritz respecto de los manuscritos lo señala Heidegger en un discurso con motivo del 70 aniversario el 6 de febrero de 1964:

Se añadió que tú te volviste colaborador en el mismo asunto que me ha atañido desde hace mucho y todavía me atañe. Visto desde afuera te hiciste cargo de la transcripción a una máquina de escribir de los manuscritos de las lecciones y trabajos, en parte difíciles de leer. Pero eso fue más que la elaboración de transcripciones, pues eso exigía otra cosa: la incorporación al curso del pensar, que también era desconocido e inaccesible para el mundo científico de aquella época y para los expertos. / Estas «transcripciones» me otorgaron cada vez el fundamento para repensar las preguntas. / El desciframiento de los manuscritos realizado por ti sigue siendo todavía la base para todas las ulteriores transcripciones de los manuscritos en una forma legible. / A mí mismo tu trabajo me dio la certeza de que los asuntos, que no quería confiar a ninguna persona ajena, estaban en buenas manos (*GA* 16: 596).

⁷⁰ Esta es la información que proporciona Bernhard H. F. Taureck en su introducción: *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger* (2008: 18).



7

LO SINIESTRO DEL ESTILO

*Tal vez mi maldición sea poseer dotes filosóficas,
ocupación ante la cual todo cae [...]
(H-E, 2008: 61-s.).*

7.1 Estilo y forma de ser

En una carta de Heidegger a Kurt Bauch, del 13 de marzo de 1937, el filósofo de Friburgo indica lo siguiente: «el estilo se “tiene” o no se tiene, y se tiene sólo en tanto se es el estilo» (H-Bauch, 2010: 41). De inmediato tal sentencia remite a Buffon cuando éste indicaba que «el estilo es el hombre mismo».⁷¹ Pero, ¿acaso se puede sostener tal aseveración en el caso de Heidegger?

La pretensión fenomenológica de la obra por parte de Heidegger presenta algunos aspectos que no pueden ser erradicados. Quizás uno principal que salta a la vista es el énfasis en el carácter formal de sus tematizaciones ontológicas ya desde sus primeras lecciones y pasando por *Ser y tiempo*. Ahí queda claro para Heidegger que el término «*Dasein*» no busca competir con otros vocablos ni en el marco de la filosofía ni en el ámbito de otros saberes. «*Dasein*» es el término que nuestro autor

⁷¹ Esto lo señala Buffon en su *Discurso sobre el estilo* pronunciado en su ingreso a la Academia Francesa, el 25 de agosto de 1753. Respecto del estilo en Heidegger ya se han llevado a cabo algunas aproximaciones; quizás las más significativas al respecto son los trabajos de P. Trawny y el compendio coordinado por P. Baur *et al.* *Die Stile Martin Heideggers*, Freiburg: Alber, 2013.

emplea para pensar el respecto ontológico del ente; se trata de una caracterización formal y no de contenido.

Heidegger detecta que hay diversas formas de abordar las cosas que enfrentamos en el mundo, especialmente a partir de la multiplicidad de referencias particulares; esto es, a partir de los respetos o los lados desde los que pueden ser tematizadas. Sin embargo, el *Dasein* en su respecto ontológico muestra el carácter formal en el que este ente está en el mundo: comportándose de una u otra manera. Precisamente las posibilidades de tematización de las ciencias parten de las posibilidades del comportarse del ente. Para pensar el movimiento, el ente ya se ha movido; para pensar la vida, el ente ya vive, etcétera. El *Dasein* entonces no se contrapone a otra determinación de este ente, ya que no busca una caracterización de contenido, sino formal: remite al hecho de que se comporta de una u otra forma. A partir de ahí Heidegger despliega el conocido análisis y detecta que no puede plantear una pregunta específica sobre el ser, porque estaría llena de presupuestos, pero descubre que el ente pregunta. Ya en el preguntar y en todo comportamiento se hallan elementos comunes: todo comportamiento siempre es un salir de sí hacia sí; todo comportamiento expresa una relación de sí; todo comportamiento es posible en tanto *ser-en-el-mundo*. A eso remite el hecho de que a este ente le va en su ser su propio ser. Se comporta, es decir porta su ser y esto lo hace al ser mera relación de ser,⁷² lo cual significa que al comportarse cuida su ser. Se trata de su ser en cada comportamiento. Al preguntar hay un interés en algo; puede ser que me interese saber por qué me inquieta el desconocimiento. Puede ser que quiera saber algo específico a partir de una necesidad práctica, como saber dónde hay un baño o un restaurante. En cada comportamiento se trata de mi ser, aunque no haya una tematización del propio preguntar. Hay algo que me lleva a no poder hacerme a un lado, sino a estar condicionado a tener que participar en todo comportamiento.

El comportamiento en este sentido muestra al ente: el ente aparece al comportarse. Hay, pues, una primera relación entre formas de aparecer y modos de comportamiento. El comportamiento hace aparecer al ente y por eso Heidegger, con la idea de proceder fenomenológicamente, se dirige a analizar al *Dasein* a partir de sus comportamientos. Y esto

⁷² Precisamente el énfasis en la «relación» será una de las críticas de autores que pretenden insertarse en el así llamado «nuevo realismo», como es el caso de M. Ferrariz. Éste argumenta que, si se habla de «relación» como el punto de partida más allá del sujeto y el objeto, se habla ahí sólo de «interpretación» con el consecuente «olvido» de la «realidad» (Cfr. “Realismo por venir”, en Teodoro, 2016: 55-ss).

también lo hace porque sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer. La forma en la que aparece algo no es indiferente para comprenderlo; de esta manera, el ente, pensado ontológicamente en una referencia al ser —*Dasein*—, debe ser aprehendido fenomenológicamente a partir de sus modos de aparición, que no son otra cosa que los modos de comportamiento. Con esto tenemos ya un cuestionamiento a la idea de que este ente es algo cerrado y determinado esencialmente desde una base o fundamento. Aquí, como hemos visto, la concreción busca aclarar los modos de aparición del ente y, por ende, no aceptar presuposiciones heredadas o yuxtapuestas.

De esta manera los modos de comportamiento en tanto modos de aparición del ente aprehendido respecto de su ser —*Dasein*— serán pensados en una dirección que permita desplegar el hilo conductor del ser. Los comportamientos podrían ser tematizados también a partir de una visión específica como sería la mecánica, la cinética, la social, la biológica, entre otras tantas. Heidegger aquí procede de la misma manera, es decir, tratando de ver aquello de lo que parten todos estos otros modos de aprehensión, que, como ya hemos anticipado, sería la dimensión ontológica vista formalmente como fenomenología.⁷³

Si este modo de proceder formal incluye a su vez el carácter intencional de todo análisis fenomenológico incipiente, entonces el modo del carácter formal no es secundario, sino determinante.⁷⁴ Precisamente en ese ámbito encontramos la escritura de Heidegger y su correspondiente modo de ejecución: el estilo.

El estilo no es entonces un asunto secundario, sino aquello que expresa como tal la forma del decir y escribir del ente que tematiza y que nombramos «autor». Si, como acabamos de ver, lo central de la determinación ontológica del *Dasein* no es el contenido, sino la forma o modo de ser, entonces el estilo se halla en esa dimensión y no en el contenido significativo del decir. Sabemos que los significados serán determinados a partir del modo de ser del ente y no de forma esencialista y yuxtapuesta desde una instancia externa. Así, el decir al ser dicho en el estilo, confi-

⁷³ Por eso Heidegger señalará en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* que «la ontología sólo es posible como fenomenología» (GA 2: 35/ 55).

⁷⁴ En su última lección en Marburgo así lo señala nuestro autor: «con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental» (GA 17: 260/ 261).

gura lo significado en ello y codetermina la comprensión de lo que está a discusión. De esta forma no se trata de algo ajeno ni insignificante, sino de un aspecto de carácter central. El poco interés en el estilo se debe al énfasis en el contenido tal como se ha mantenido a lo largo de la tradición. Si el modo de ser de la existencia del *Dasein* «da forma» a la esencia de ese ente y no puede ser dissociado de él, así el estilo al dar forma al contenido anticipa la manera en la que puede ser aprehendido lo ahí dicho. Por ello Heidegger cuestionará la supuesta neutralidad de los significados, en la medida en que siempre se insertan en el ámbito del decir.

La importancia del estilo lo deja ver Heidegger en una anotación de los *Cuadernos negros* repetida en una carta a K. Bauch. Ahí señala que «*estilo* es la certeza que el ser-ahí tiene de sí mismo en su legislación creadora» (GA 94: *Reflexiones IV* 70/ 211; H-Bauch: 41). Tal «certeza de sí mismo» es la forma de asegurar su «estar ahí»; sin embargo, sabemos, no está como algo presente, sino existiendo. Escribir en un estilo afianza su estar en tal comportamiento, el cual plasma lo pensado de cierta manera. Así, la norma que se aplica en ello es la creación y el estilo se rige por el pensar, el cual, cuando es auténtico, es necesariamente creación. No se trata, pues, de una «forma de expresión» que pudiese transmitir un contenido cualquiera; más bien, al escribir el *Dasein* se comporta creando y lo hace en un estilo. El *Dasein* afirma su carácter pensante, creativo, en el estilo correspondiente; por lo tanto, la escritura no puede dissociarse del estilo.

7.2 Estar fuera de lugar y estilo

La idea de estilo que defiende Heidegger indudablemente va de la mano de la idea de filosofía, ya que el pensar creativo se da en el estilo, como indicamos. Desde muy joven, prácticamente desde sus primeros cursos como docente en la Cátedra II de Filosofía en la Universidad de Friburgo, Heidegger da a conocer la idea de filosofía que guiará su trabajo:

[...] Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa — que puedo declarar batalla a muerte al Racionalismo — sin incurrir en el anatema de la irracionalidad — puedo hacerlo — debo hacerlo — y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad (H-E, 2008: 55-s).

Evidentemente, al hablar Heidegger de una «filosofía de la vida activa» no lo hace por incorporarse a una «filosofía de la vida» en boga, sino más bien para hacer una crítica a la filosofía vigente en su momento y abrir la posibilidad de una renovación de la misma, más allá de las polarizaciones tradicionales —como la del racionalismo o irracionalismo—. El punto es pensar la filosofía en relación con el que filosofa y su concreción creativa. La mencionada «creación de la personalidad» dirige la tematización a una propuesta en donde la filosofía no sea simplemente un contenido determinado, sino la forma o expresión de la vida misma.

Un año después de tal señalamiento, nuestro autor reitera su compromiso con la filosofía de la siguiente forma: «nunca me he colocado en el punto de vista católico estrecho, de modo que yo hubiese dirigido o siquiera dirigiera los problemas, su comprensión y solución desde puntos de vista acientíficos de modo tradicional o de otro raigambre. De acuerdo con una convicción libre y personal buscaré y enseñaré la verdad» (H-R, 2002: 42).

De esta forma, el filosofar del joven Heidegger no se apega ni a dogmas ni a planteamientos injustificados, sino que busca expresarse en una «convicción libre y personal» que propicie la tematización de la verdad. Frente a posiciones tradicionales en el trabajo filosófico, es relevante ver que el joven filósofo, ya en sus incipientes propuestas, enfatiza el hecho de que la filosofía va de la mano con el modo de ser del ser humano. No se trata pues de un quehacer superfluo, sino que el filosofar va acompañado de la vida misma y, en este sentido, la filosofía se convierte para el joven Heidegger en un problema fundamental; de vida o muerte. Así lo indica en su primera lección como asistente de Husserl, en 1919:

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta— o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (*GA 56/57*, en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*: 63 / 77).

El «salto» que se menciona no es otro sino el ejercicio radical del filosofar que cuestiona esquemas en donde la filosofía había pasado

a ser una mera ocupación cultural. Aquí, como se deja ver en el joven Heidegger, la filosofía adquiere un carácter vital que no confunde sus posibilidades con una tradicional «filosofía de la vida». Más bien se trata de colocar los problemas filosóficos como problemas concretos y estos incorporarlos a su ejercicio docente. Así lo señala Heidegger a su esposa, Elfride, en abril de 1919: «[...] he aprendido una cosa: a sumergirme en los problemas concretos — ahora la gran tarea es: hacer que los problemas concretos se conviertan en centro y en hilo conductor de mis clases [...]» (H-E, 2008: 108). Esto exige en esos momentos por lo menos dos condiciones: por un lado reiterar que la filosofía debe convertirse en «un tipo de vida personal» (108-s) y en eso se da ya una «liberación de los últimos residuos de los puntos de vista aprendidos» (H-B, 1990: 16).

Unos años más tarde, Heidegger congregará todos estos elementos en un *curriculum* intitulado *vita* de 1922:

Las investigaciones en las que se basan las lecciones trabajadas en forma completa tienen el objetivo de una sistemática interpretación fenomenológica-ontológica de los fenómenos fundamentales de la vida fáctica, la cual, según su sentido de ser, es comprendida como vida «histórica» y según sus modos fundamentales de comportarse en el trato con y en un mundo (mundo circundante, comundo y mundo propio) es llevada a una determinación categorial (*GA* 16: 44).

A partir de esto podemos ver que el tipo de vida personal que exige la filosofía se convirtió para Heidegger en el ejercicio docente en la universidad, en donde tal práctica no solía reiterar lo enseñado, sino abrir perspectivas desde el modo de ver fenomenológico. Esto conduce a desplegar problemas concretos que cuestionan la nebulosidad de lo presupuesto y que se plasman en investigaciones expuestas como lecciones.

Así, lo que vemos en el inicio filosófico de Heidegger es un afán por escribir a partir de las exigencias de su facticidad. Por eso le indicaba a Löwith en 1921 lo siguiente: «solamente hago lo que tengo que hacer, lo que considero necesario, y lo hago tal como puedo; no maquillo mi trabajo filosófico como tarea cultural para un “hoy general”» (H-L, 2017: 52). Se trata pues de escribir a partir de las exigencias de los problemas mismos y no a partir de proyectos específicos. Sin embargo, ¿en dónde radica el criterio para aquello que tenía que hacer?

En 1922 en otra carta a Löwith nuestro autor deja ver que lo que tiene que hacer lo hace por una exigencia que le sobreviene y supera cualquier justificación: «[...] necesito un respiro antes del siguiente arranque, ante el cual tengo algo de miedo, pues a veces me asalta como una especie de locura. Con Jaspers tuve una conversación al respecto: “que uno no sabe lo que uno propiamente hace” — lo propiamente es lo otro — lo que por así decir le habla a uno por la cabeza desde atrás» (H-L, 2017: 65).

Es curioso que Heidegger enfatice que «hace lo que tiene que hacer» aunque en ello «no sabe lo que hace». Un año más tarde planteará nuevamente esta rara experiencia de la siguiente forma: «cuando mejor he trabajado ha sido cuando simplemente me dejo azuzar por el trabajo — todo es *a menudo tan siniestro* — que literalmente me desvanezco [mir *schwindelt*]” (H-L, 2017: 88, *cursivas mías*).

Que este proceder no es esporádico, lo confirma el testimonio del propio Heidegger en 1936 al indicarle a Elfride lo siguiente: «en verdad, el trabajo no es más que la manera en la que me dispongo para lo que adviene, que es *casi siniestro por momentos*; constituye un fluir al que apenas puedo sustraerme y todo el tiempo no debo hacer más que aferrarme» (H-E, 2008: 202, traducción modificada).⁷⁵

El «dejarse azuzar» que constituye la disposición para el trabajo se caracteriza por su carácter siniestro o aterrador (*unheimlich*). Pero, ¿en qué consiste este carácter siniestro del modo de trabajo plasmado en el estilo? Precisamente en el hecho de que en ello Heidegger no parte de un programa que structure su redacción a partir de ciertos objetivos, sino, como ya vimos, se trata de un «no saber lo que hace» al escribir; es decir, en un dejarse poseer por lo que debe ser dicho y escrito. Tal posesión fue descubierta por el mismo Heidegger posteriormente: «lo llamo Eros, el más antiguo de los dioses según la palabra de Parménides [...]»

⁷⁵ Todavía en otoño de 1937 Heidegger hace una anotación en sus *Cuadernos negros* sobre su experiencia de trabajo: «este triste otoño, que incluso impide que los árboles resplandezcan en su moribundo oro, solo puede superarlo el trabajo, si es que él mismo pasa a ser una luminiscencia interna del corazón y no se queda en mera fatiga. Ciertamente, esta luminiscencia nunca podemos forzarla, pero sí podemos aguardarla. Sin embargo, esta espera no debe ser nunca una inactividad, sino que siempre debe llegar a ser una disposición a que suceda aquello que crece por encima del mero esfuerzo. Las horas buenas solo vienen a través del trabajo mismo, de sus malogros a trechos y de sus estancamientos temporales. Así es como el trabajo pasa a ser la única manera auténtica de tendernos al rayo de la iluminación. Brindarnos esta postura de tendernos es el misterio del trabajo» (*GA 94, Reflexiones IV - 150: 254/ 200*).

Los aletazos de este dios me rozan cuando doy un paso esencial en mi pensar y me aventuro por caminos inexplorados» (H-E, 2008: 271).

De esta forma, el estilo de Heidegger presenta una doble complicación. Se trata del modo de ser del *Dasein* —la existencia— en donde éste se expresa como tal: como estar fuera de sí. Así, el decir y escribir originario del *Dasein*, esto es, al no estar confundido con otros modos de ser —como el estar ahí de las cosas—, muestra ya su estar fuera de sí del existir. El estilo es por tanto un estilo que corresponde a la existencia y es de carácter existencial. Empero, al tener que estar ya en medio de otros entes que no existen, el *Dasein* tiende a ocultar su estar fuera de sí y más bien se asimila al estar presente de lo que hay y por ende se identifica con la generalidad de lo presente. Tal generalidad impacta también en sus comportamientos al nivelarlos con base en una ontología de la presencia. De este modo, al estilo se le oculta su carácter de expresión de la forma de ser del *Dasein* y pasa a nivelarse con los contenidos de lo presente. Ahí, como indicamos al inicio, ocurre ya un dominio del contenido en tanto significado; por ello lo central pasa a ser el contenido y concretamente la información ahí dada sin importar el modo de ser dicho. La época moderna y contemporánea en tal nivelación ha posibilitado que la lectura del periódico y de un libro de filosofía sean vistos de la misma forma, ya que en ambos se trataría sólo de un determinado orden de palabras.

Más allá del estilo como comportamiento de la existencia, en Heidegger ocurre una experiencia siniestra del modo de trabajar. El profesor de Friburgo habla en estos casos de un acontecimiento «*unheimlich*» que usualmente se traduce como *siniestro*, *aterrador* o *terrible*. Etimológicamente refiere a un «no tener hogar». De ahí que algunos traductores optan por hablar de lo «*inhóspito*»; otros buscan interpretar este no tener morada o lugar, como estar *desazonado*. Como ya señaló el mismo Heidegger, esta experiencia es una «especie de locura» en donde el saber que proyecta lo que escribe se ve obnubilado y poseído por tal fuerza que lo conduce a hacer algo que no sabe.⁷⁶ Por eso en tal experiencia se hablaba de un no saber lo que se hace. Lo siniestro de tal hacer es que rompe con el saber hacer de la familiaridad del hogar. En ello uno está en cierta zona de *confort* que posibilita el dominio del tema y en ello «se sabe lo que se dice o escribe». La experiencia creativa que acomete a

⁷⁶ En otro texto y desde otra perspectiva, el autor ha abordado la «locura» en Heidegger bajo la forma de «eros» y «manía». Cf. Xolocotzi/Tamayo, 2012.

Heidegger exige un quiebre con el saber acostumbrado y al andar nuevos caminos del pensar; también ocurre un rompimiento con el hogar conocido. El estilo plasma, mediante el pensar creador, tal experiencia de posesión descrita como siniestra. Es así un estar fuera de lugar que lleva al extremo la posibilidad propia del modo de ser del *Dasein* en tanto existencia. Si ésta ya es un estar fuera de sí, la experiencia siniestra lleva al clímax tal posibilidad en el caso de los creadores.

Si nos detenemos en esto, podemos ver que en la experiencia creativa no se trata de partir de lo acostumbrado y mantenerse como *persistir* en ello o alejarse sobrepasando al ente; más bien lo que ocurre es un *pro-poner* en sentido estricto, a saber: un *crear*. De acuerdo con Heidegger, tanto el pensador como el poeta son creadores en la medida en que dicen por primera vez lo no-dicho. Pero esto no-dicho no es lo que está almacenado esperando ser expresado, más bien los creadores están abiertos a lo que adviene y logran responder a aquello que interpela en la entidad y en la posibilidad del ente. Por ello, la manifestación entitativa y el correspondiente descubrimiento del ente es tematizado, ahora como algo que acontece, como algo histórico. Lo que adviene en la creación remite a lo acontecido en la historia. El pensar, al crear históricamente, devela la dimensión *puesta* de la entidad y la tematiza como lo *presupuesto*. Lo *puesto* es visto desde el pensar como *pro-puesto* en tanto lo descubre no solamente en su funcionalidad horizontal —cosa que ya hacía la metafísica que ve en dirección a la entidad—, sino que tematiza el carácter histórico de ese horizonte.

Así, lo que el pensador ve al crear es aquello que lo interpela; por eso la actitud del pensador consiste en un estar a la escucha y no en estar dirigido a lo ya dado. El pensador está abierto a lo que adviene y este modo de apertura es precisamente lo que caracteriza al temple dispuesto afectivamente. Asimismo, el pensador al estar a la escucha, padece los guiños que señalan al olvido. Esto, que Heidegger llama también «experiencia fundamental», es precisamente la visión histórica más profunda de nuestro estar en el mundo. Por ello no es casual que Nietzsche y Hölderlin sean para Heidegger ejemplos fundamentales en esta meditación.⁷⁷

La dificultad de esta dimensión se deja ver en el abandono radical de lo acostumbrado. Por ello el acceso desde lo acostumbrado, ya sea desde el ver cotidiano, desde los centelleos de la sabiduría o incluso desde la

⁷⁷ Gadamer solía decir que «Nietzsche trastornó a Heidegger» y von Herrmann recuerda que «Hölderlin le soltó la lengua» (Cfr. Gadamer, 1996: 19; von Herrmann, 1994: 26).

filosofía académica, es insuficiente para la perspectiva del pensar que propone Heidegger. Éste es tachado de «poesía», «mística», «mítica» o «deformación», en sentido peyorativo como contraposición a un ver aprehensible tradicional que filosofa. Valorar al pensar como poesía, mítica o mística impide de entrada toda posibilidad de acceso a él, ya que de inmediato es transformado en algo otro. Esta transformación prejuzgada se apoya en un modo de ver determinado epocalmente. Así, el trabajo creador del pensador necesariamente tiene que ser incomprendido, ya que lo que hace al crear es precisamente salir de la comprensión histórica determinada y proponer lo que adviene. Por eso Heidegger indicaba lo siguiente: «los seres humanos entienden algunas cosas sólo al malinterpretarlas» (GA 97, *Anmerkungen III*: 229). La oposición de los sofistas a Platón y la crítica de algunos científicos a Heidegger, tienen en común el hecho de tomar como punto de partida para su crítica una visión del mundo, en la cual no tiene lugar lo *pro-puesto*. Sólo se permite interpretar a partir de lo *puesto* y eso puesto tiene carácter histórico que a su vez no es advertido por aquellos que se mueven en él. Se da ahí la positividad del pensar apoyado en la aprehensión del ente en su entidad; es decir, en su ser como presencia.

Insertarse en el ámbito de lo *pro-puesto* y desafiar la positividad de lo puesto, significa para Heidegger pensar contra lo ya planteado tanto por él mismo como por la propia tradición. A eso se refiere en uno de sus poemas alrededor de 1947: «pensar contra sí mismo» (GA 13: 81). Así, el crear que *pro-pone* necesariamente se dirige a lo extraño y abandona en cierta forma lo comprensible del hogar. Y eso se constituye como lo más saludable y necesario: «[...] para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible» (GA 7: 218/ 196).

8

«MIS LECCIONES HAN SIDO CAMINOS DE BOSQUE». ASPECTOS DE LA APROPIACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Para ser sincero, no me interesa mi desarrollo, pero si hay que hablar de ello, no se debe interpretar a corto plazo a partir de la serie de lecciones y de lo que sólo allí se ha comunicado. Esa contemplación a corto plazo olvida hacia atrás y hacia adelante las perspectivas e impulsos centrales (H-L, 2017: 151).

8.1 Introducción

En sus *Anotaciones III* de alrededor de 1946, Martin Heidegger reflexiona intensamente sobre su obra. En uno de esos apuntes señala lo siguiente: «mis lecciones han sido caminos de bosque (*Holzwege*). Quien las recorre de otra forma las sobrevalorará, en lo bueno y en lo malo. Transitar las calles es fácil; pero accidentarse también» (*GA 97, Anmerkungen III: 240*).

Si recordamos el preámbulo que Heidegger coloca a su compendio intitulado precisamente *Holzwege* en 1954, ahí se indica que «*Holzwege*» es el nombre que los leñadores y guardabosques dan a los caminos en el bosque que siguen un trazado diferente, pero que parece ser igual a uno conocido. En general, se trata de esos caminos que se pierden en el bosque, por ello una antigua traducción al español de este texto buscaba indicar dicho fenómeno como: «sendas perdidas».

Si retomamos esa idea y la mencionada cita de los *Cuadernos negros*, las lecciones de Heidegger serían sendas perdidas, es decir, caminos que no conducen a una meta, sino que nos internan más en el bosque.

Sin embargo, ahora que se publican aspectos de lo más íntimo de su pensar y reflexiones sobre su propio andar, no deberíamos dejar ahí esta mención, cuanto más que se trata de anotaciones que el propio Heidegger hizo para sí. En primer lugar, la cita deja ver que las lecciones y seminarios desempeñan un papel central; más adelante veremos que éstas constituyen la mayor parte de su obra y también señalaremos —posteriormente— que se trata de una idea peculiar de obra que corresponde a la idea de filosofía e historia que está en juego, asunto por el cual se abre la posibilidad de entender las reticencias que Heidegger tuvo en torno a la publicación de una obra completa. En este sentido, hay una idea de lección y obra que contrasta con la idea común al respecto. La diferencia entre ambas —me parece— que ya está anticipada en la cita inicial en donde, por un lado, las lecciones pueden ser vistas como algo transitable que conduce a un lugar específico, como sería una introducción o interpretación específica sobre un libro o autor; pero también puede ser el ámbito en donde ocurre un accidente. Creo que el énfasis de Heidegger en el accidente, en la caída, remite a la idea de camino que está en juego. Un buen tránsito ocurre cuando uno va de un lugar a otro; es decir, cuando se llega a una meta. Ahí el camino es un medio para transitar y lograr ciertos objetivos, allende el camino mismo. El accidente, por su parte, no aprehende al camino como medio, sino que lo destaca como la permanencia porque no se sale del camino, no se llega a la meta. La posibilidad de accidentarse en las lecciones impide un tránsito que conduzca a una meta más allá de las propias lecciones. Si integramos la idea de camino como un camino de bosque, entonces se trata de caminos que nos internan en el bosque mismo, sin salir hacia una meta. Si el bosque es el pensar, y el camino son las lecciones, entonces éstas nos internan en el pensar sin salir del mismo. Evidentemente desde una visión externa si hablamos de accidente, se asociaría como un fracaso: no se pudo llegar a la meta. No obstante, desde una visión interna, se cuestionaría de entrada la posibilidad de metas ajenas al camino mismo.

Ahora bien, como ya anticipamos, una visión acostumbrada de las lecciones podría presentárnoslas como caminos que deben conducir a una meta; por ejemplo, la aclaración o interpretación de una obra o de cierta

filosofía. Pese a ello, esta visión exotérica no deja ver el carácter propio de estas lecciones. En este sentido, varias décadas de lectores ya han sido decepcionados al encontrar que las interpretaciones de Heidegger sobre Kant son unilaterales; que la lectura de los presocráticos parece ser una construcción; que su lectura de Aristóteles ejerce cierta violencia interpretativa. A pesar de que la lectura heideggeriana sobre Kant haya roto la hegemonía epistemológica en las interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*, o que su aproximación a Aristóteles haya rehabilitado la filosofía práctica o bien, que con sus lecciones sobre Nietzsche haya reabierto la posibilidad de interpretar filosóficamente su obra; tales aportes, aunque hayan tenido fuerte impacto, no alcanzan a aprehender los cursos en tanto sendas perdidas.

Pese al lado innovador que puede detectarse en las lecciones, la visión exotérica se mantiene en una idea de obra en tanto camino que conduce a una meta concreta: servir como introducción a un pensador o interpretar para facilitar la comprensión de la respectiva filosofía. Pero para tal asunto —como sabemos— Heidegger no sirve, ni siquiera hay una introducción a su propia obra. La única excepción lo constituye el intento realizado en los *Seminarios de Zollikon*, que más bien fueron espacios de diálogo con médicos y científicos, lo que exigió una estructura comprensible para legos. Las propuestas de introducción a sus obras, como sería el caso de *Kant y el problema de la metafísica* o *Introducción a la metafísica*, que de acuerdo con sus propias palabras estaban pensadas como introducciones a *Ser y tiempo*, caen nuevamente en textos que nos internan, mediante nuevas problematizaciones, en el bosque del pensar. Así, las lecciones de Heidegger de entrada no son sendas que conduzcan a un lugar ajeno al bosque; en este caso, el pensar mismo, sino que se caracterizan por conducir a un no-lugar por ser sólo una introducción al pensar mismo, por internarse más bien en el bosque y ya no buscar o lograr una salida.

Heidegger sabe que quienes conocen tales sendas perdidas son los que de alguna manera ya están familiarizados con las mismas: los leñadores y guardabosques. En *Holzwege* dice incluso que «ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque» (*GA* 5: 3/ 9). Si el bosque es el pensar, entonces los que estarían de alguna forma familiarizados con estos caminos serían los pensadores. Así, tendríamos dos maneras de entender estos caminos: extrínsecamente al verlos como meros caminos que conducen a un lugar; o bien, intrínsecamente como sendas perdidas que cesan en un no-lugar. Lo primero

es interpretado por quien no ha experimentado el pensar; lo segundo — como ya dijimos—, por los pensadores.

8.2 El campo de batalla del pensar

Desde el inicio de su carrera académica, Heidegger se identifica como un pensador; se da cuenta de sus posibilidades y, por ejemplo, ya en 1921, escribe a su alumno Karl Löwith lo siguiente: «visiblemente pierdo las ganas y aspiración a publicar y soy demasiado bueno para ser discutido y comentado ahí donde la filosofía simplemente es una bonita ocupación o una oportunidad para mostrar su talento» (H-L, 2017: 41). Un año más tarde escribirá a su esposa Elfride: «he alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia» (H-E, 2008: 133).

La medición de fuerzas con la que transitará los caminos del pensar la llevará a cabo Heidegger en el diálogo con los filósofos de la tradición. Sin embargo, esto acaece de modo peculiar. En sus *Anotaciones IV* de 1947, reflexiona sobre el carácter beligerante que toma el mencionado diálogo: «lo pensado de un pensador es el ataque a cualquier otro pensador. Quien habla pensantemente con un pensador, debe colocarse él mismo y su propio pensar en el campo de batalla, el cual es traído a la palabra en el diálogo» (*GA 97, Anmerkungen IV*: 334).

Si las lecciones en tanto sendas perdidas son diálogos pensantes, el transcurrir del camino se abre como un batalla mediante ataques. Pero antes hay que ver aquí varios aspectos: no se trata de un ataque unidireccional, sino que el diálogo puede establecerse precisamente porque un pensador se coloca para ser atacado; así no es que Heidegger sólo ataque a los pensadores de la tradición, sino que para que haya tal diálogo los pensadores también contraatacan. El filósofo contemporáneo se coloca, mediante su lectura, en el campo de ataque mismo en donde el pensar histórico de los pensadores mide sus fuerzas con lo interpretado. Hay en este sentido un ataque y un contraataque que supera la visión historiográfica. Evidentemente en este proceder de ataque y contraataque hay cierto grado de violencia. A eso se refiere Heidegger en su *Introducción a la metafísica* cuando indica que «la interpretación auténtica debe mos-

trar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Para ello la interpretación debe emplear necesariamente la violencia» (GA 40: 171/ 148-s.). Así, nuestro autor no ve al pensar genuino de forma neutral, sino como diálogo con la tradición misma en sus pensadores, de tal forma que la manera de proceder es mediante interpretaciones que irrumpen en lo dicho y en ese sentido hacen aparecer lo no-visto. Tal irrumpir en lo no-pensado es lo que Heidegger nombra violencia en tanto es un acto creador que «fuerza el acontecer de lo no sucedido» (170). Al respecto, en una cita de los *Cuadernos negros*, el filósofo de Friburgo indica que el pensar al ser colocado en el campo de batalla, es traído a la palabra en el diálogo. El ataque en el pensar se da entonces mediante la palabra y la contra-palabra, que en alemán es *Ant-wort*, respuesta. El diálogo se da entonces como un diálogo creador que parte de lo pensado para acceder a lo no-pensado mediante la contra-palabra; es decir, mediante la respuesta. Pero esta idea de ataque, violencia y contra-palabra es vista de modo externo sólo como fracasos en la interpretación. Quizá por ello Heidegger defenderá en múltiples ocasiones la posibilidad de la mala interpretación: «los seres humanos entienden algunas cosas sólo al malinterpretarlas» (GA 97, *Anmerkungen III*: 229).

Hemos anticipado que la violencia del ataque y contrataque se da en tanto se fuerza el acontecer de lo no dicho; es decir, se tematiza lo no dicho. Este proceso forma parte de la batalla y, sin embargo, hay otros elementos que están en juego en el diálogo pensante de la filosofía. En una entrada de los *Cuadernos negros* alrededor de 1946 así lo expone Heidegger:

En el diálogo con un pensador debemos atender una cuádrupla y con cada una de la lista ser cada vez más atentos, pues el rigor del pensar yace en esta atención de la escucha, no en el esfuerzo (esto es en forzar) del conceptualizar representador, que quiere un saber. Debemos poner atención a lo siguiente:

- 1) a lo dicho; eso ya es suficientemente difícil para los actuales
- 2) a lo no dicho
- 3) a lo impensado, pero por pensar (*zu-Denkende*)
- 4) a lo indecible, porque es lo por callar (GA 97, *Anmerkungen III*: 244).

Ya indicamos que Heidegger se ve a sí mismo como pensador y que su pensar se da como ataque contra los pensadores de la tradición. En este sentido, el campo de batalla para el establecimiento del diálogo crea-

tivo son precisamente sus lecciones y la estrategia en el ataque es lo que acabamos de citar. De tal manera se inicia revisando lo dicho por el pensador, que, a pesar de su dificultad, puede entenderse y transmitirse. Una vez que se ha captado lo dicho, el trabajo fenomenológico remite a lo no dicho por el pensar. Quizás ahí yace un rasgo peculiar del trabajo filosófico desde su inicio. Cuando Aristóteles diferencia a la *sophia* de la *episteme* en el muy recurrido libro VI de su *Ética Nicomaquea*, uno de los elementos que ahí señala es que la *episteme* es una *didaskalia* que puede transmitir los *archai*, mientras que la *sophia* tendría que abrirlos una y otra vez. Así, los principios —*archai*— mientan aquello sobre lo que se asienta el despliegue de un pensar, pero permanece como aquello no dicho. Se trata del presupuesto del que parte y sostiene a su propio pensar. Justamente uno de los ataques recurrentes de Heidegger en su batalla dialógica con los pensadores, es actualizar el principio de la falta de supuestos husserlian, no con la intención de abolir lo no-dicho, sino como señala al final del párrafo 62 de *Ser y tiempo*: para «reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos» (*GA* 2: 310/ 326). Así, el paso de lo dicho a lo no-dicho podríamos caracterizarlo como el camino fenomenológico del diálogo con los pensadores.

Sin embargo, Heidegger pasa de un ataque de carácter fenomenológico a uno hermenéutico; esto es, no basta develar los supuestos en tanto lo no-dicho por el pensador, en la medida en que se trata de un proceder estático que sólo convertiría lo no-dicho en lo dicho. Tanto lo no-dicho como lo dicho se mantienen en el esquema de la reflexión en donde se exige traer a la luz aquello no tematizado.

El camino filosófico de Heidegger descubre que el pensar no se agota en este paso reflexivo, sino que hay algo que escapa a tal determinación; es decir, que hay ámbitos que no se enmarcan en el esquema reflexivo del simple paso de lo no-dicho a lo dicho. Eso conduce entonces a divisar otro tipo de ataque en el pensar. Se trata de un ataque que supere en cierta forma las posibilidades reflexivas que sólo permiten el paso de lo no-dicho a lo dicho. Heidegger ve que tal estructura reflexiva está asentada en el modo de ser del ser humano vigente en la metafísica occidental —la subjetividad—, y que hizo de la razón el ámbito posible de la luz. Lo que podía ser pensado y dicho era lo colocado a la luz de la razón.

La superación de la estructura reflexiva asentada en la subjetividad, se da —como sabemos— a partir de una crítica a su modo de ser y los

alcances de su proceder. El despliegue que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* en torno al *Dasein*, sienta las bases para plantear un modo de ser radicalmente diferente al de la subjetividad y la reflexión: la existencia. Así, como ya se dijo, la estructura de ésta es ser *proyecto yecto*, que en otras palabras significa tener que ser dirigiéndome a ello. La preposición alemana central para comprender esto es «zu», que por un lado significa obligación y por otro lado dirección. Con lo cual, existir no significa otra cosa que estar dirigido necesariamente a mi ser al tener que ser. El estar dirigido es pensado por Heidegger como *proyecto*, mientras que el tener que ser es el estar *yecto*. De este modo, la existencia no es otra cosa que *proyecto yecto*. Dicha estructura de la existencia, al no ser ya la subjetividad, posibilita ámbitos de acceso más allá de la reflexión. Precisamente aquí se despliega la dimensión hermenéutica expuesta ya en *Ser y tiempo* en tanto «interpretación del ser del *Dasein*» (38/ 57) que otorga las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. De esta forma, queda claro desde aquí que las posibilidades del pensar van asociadas al modo de ser del pensador. Si el pensar sólo es visto en el ámbito de la subjetividad, entonces la batalla llegará solamente hasta la reflexividad que transforma lo no-dicho en lo dicho; empero, si se parte del pensar como expresión del *Dasein*, entonces el pensar mismo posee tal estructura; es decir, se abre como un *proyecto yecto*. En ese sentido, Heidegger indica que lo impensado de un pensador no puede ser aprehendido en forma reflexiva como algo que pudiese ser llevado a la luz de la razón mediante una tematización explícita que reparará la falta. Lo impensado en tanto aquello por pensar, posee el doble aspecto de la existencia: se trata de algo dirigido, pero en lo que a la vez estamos inmersos. En otro apunte de los *Cuadernos negros*, nuestro autor aclara esto:

Pensar — es decir, lo por-pensar quiere decir: experimentar lo impensado, lo que espera al pensar. Sin embargo, lo impensado no es algo nuevo, sino lo más viejo de lo viejo, para lo cual siempre somos demasiado jóvenes. Esto más viejo viene después de nosotros y a la vez se dirige a nosotros (GA 97, *Anmerkungen II*: 206).

Se trata de una doble cara que Heidegger en otros momentos nombra como lo adveniente y lo rememorante. El pensar se proyecta en torno a lo adveniente, pero a la vez está *yecto* en lo rememorante. El *proyecto yecto* del modo de ser de la existencia se devela en la rememoración

adveniente del pensar y precisamente lo rememorante (*Andenken*) es la forma en la que se permite lo adveniente. Así, no se trata en las lecciones de una interpretación de filósofos antiguos, sino de una forma en la que el pensar se lleva a cabo: como rememorar.

Lo «*zu denkende*» —lo por pensar— hay que pensarlo a partir de la estructura de la existencia: *en tanto proyecto yecto* teniendo que ser dirigiéndose a ello; es decir, dirigiéndose al advenir al tener que rememorar. Así, el modo de ser de la existencia tal como fue desplegado en *Ser y tiempo*, conduce a develar el carácter histórico del pensar en la obra posterior. Por ello nuestro autor enfatizará que las lecciones y seminarios tienen carácter histórico y no historiográfico (Cfr. *GA* 66:421/ 350), ya que lo histórico refleja la estructura de la existencia; mientras que lo meramente historiográfico se quedaría a nivel de la metafísica de la presencia, asunto que correspondería al esquema del ser humano en tanto animal racional.

Así, lo por pensar remite a lo histórico que sería el último punto a considerar en el diálogo con los pensadores; esto es, lo indecible en tanto se trata de lo por callar. Lo histórico en este caso sería el acontecer mismo.

Si en el diálogo con todo pensador deben estar en juego los cuatro elementos señalados, entonces la estrategia parte de la revisión de lo dicho, que como ya anticipamos, ha sido trabajo de la metafísica occidental; no obstante, lo no-dicho, en tanto tematización de los presupuestos y vuelta al origen, sería obra de la perspectiva fenomenológica. Pero lo no pensado en tanto lo por pensar es abordado desde un cambio de modo de ser del dialogante que conduce a ver lo pensado como lo adveniente respecto de lo rememorado. Esta estructura hermenéutica posibilita que el pensar corresponda al pensador en tanto *proyecto yecto*, y si esto es así, el pensar conserva como la estructura de la existencia. En el marco del advenir rememorante, Heidegger divisa un último paso en el diálogo con el pensador, y éste remite a lo indecible en tanto lo por callar que es la historia misma.

Si se ve este carácter cuádruple del diálogo con los pensadores de la tradición, entonces las lecciones y seminarios se comprenden en el carácter específico que hemos dicho. En ello yace su carácter histórico o de fundación de historia y no una dimensión historiográfica, en la que pueden ser fácilmente catalogados a partir de una visión externa.

Queda claro que para Heidegger la filosofía no puede ser una repetidora o embalsamadora de ideas —como también indicaba Franco Volpi—, sino

que el pensar consiste esencialmente en ser un diálogo con los pensadores. Ahí yace su carácter histórico que no debe entenderse sólo respecto del pasado. El pensar para Heidegger es un recordar adveniente que acontece en la tradición misma.

8.3 El carácter histórico de las lecciones

Con base en lo ya expuesto, la obra de Heidegger contiene peculiaridades en su conformación que la llevan a diferenciarse de obras en su comprensión común. En primer lugar, se trata de una colección de escritos heterogéneos que contiene textos de carácter exotérico y esotérico. Los textos de índole exotérica son las lecciones, conferencias y manuscritos de libros; mientras que los esotéricos están conformados por apuntes, anotaciones y escritos no pensados para una publicación inmediata. Ahora, a más de 40 años de la muerte de Heidegger, la edición de sus obras integrales abarca la publicación de ambos tipos de textos. Sin embargo, la sección más extensa la conforma una gran parte de los escritos exotéricos como son sus lecciones y seminarios.

De 102 volúmenes programados en la *Gesamtausgabe*, 47 volúmenes son de lecciones y seis seminarios. Todos estos volúmenes remiten a autores de la tradición filosófica occidental. Asimismo, hay volúmenes de otras secciones de la *Gesamtausgabe* que retoman las lecciones señaladas y las transforman en libros, como es el caso de *Kant y el problema de la metafísica* y los dos volúmenes sobre Nietzsche.

Más de la mitad de lo escrito por Heidegger contiene interpretaciones sobre autores de la tradición metafísica occidental, que van desde los presocráticos hasta Husserl. Sin exagerar, podemos decir, con pruebas, que Heidegger es el autor que junto con Hegel ha realizado la lectura e interpretación más dedicada de la filosofía occidental.

El camino de inmersión en la tradición que se deja ver en un seguimiento cercano y cronológico de las lecciones y seminarios, muestra un interés inicial por la filosofía contemporánea, especialmente la discusión con los neokantianos tanto de Baden como de Marburgo, las tesis de Dilthey y, de manera concreta, los impulsos recibidos de Husserl. En 1920 su interés se centra en pensar una teoría de la formación fenomenológica de conceptos, y así lo hace saber a Rickert: «todo mi trabajo,

el cual esencialmente se esconde en las lecciones específicas escogidas expresamente, se dirige a una investigación mayor sobre la relación entre intuición y expresión — lo que ahí me revolotea es una teoría de la formación fenomenológica de conceptos» (H-R, 2002: 50). Pese a ello, unos meses después, Heidegger cancelará este proyecto, ya que llegó «a la “conclusión” de que no basta con la “intuición”; de que tampoco es fructífero recurrir al “pensar”, determinado de modo vago y pálido» (52). Quizás esos sean los motivos por los que Heidegger retome sus investigaciones sobre fenomenología de la religión, el protocristianismo y san Agustín: «nuevamente he retomado mis estudios histórico-religiosos (especialmente el protocristianismo) y este semestre sostengo una lección sobre san Agustín y el Neoplatonismo — de tres horas semanales —, en el fondo obra todavía Lask, cuya interpretación de Plotino aunque sólo en sedimento, la considero valiosa» (54). En ese semestre estival de 1921, Heidegger inicia también un seminario sobre Aristóteles, *De anima*. En torno a sus interpretaciones sobre Aristóteles, Heidegger trabajará en un primer bloque por lo menos hasta 1924, época en la pensaba publicar su *Introducción a Aristóteles*: «me he decidido ahora a publicar a toda costa el Aristóteles, en la medida en que avance. Tengo que deshacerme del asunto, quizás de tal forma que mientras se imprima yo lo escriba de nuevo» (H-L, 2017: 107). A pesar de continuar en 1923 con sus «ejercicios filosóficos» sobre Aristóteles, inicia a su vez un ejercicio con textos selectos de *La religión dentro de los límites de la mera razón de Kant* (Xolocotzi, 2011: 91). En 1924 y 1925 continuará sus lecturas de Kant, aunque será en el semestre invernal de 1925-26 cuando nuestro autor sostenga un seminario sobre la *Lógica* de Hegel, pero con una introducción a Kant: «en el seminario de Hegel aún trataré primero a Kant, concretamente la *Crítica de la razón pura* (estética trascendental sobre el tiempo; además, lógica trascendental sobre el esquematismo y las analogías de la experiencia) (H-J, 2003: 47-ss.).

En 1925 inicia el interés concreto de Heidegger por Kant, no precisamente por la llegada de Hannah Arendt desde Königsberg, sino porque desde 1924 trabajaba en su tratado sobre el tiempo, que como sabemos se convertirá en *Ser y tiempo* en 1926, aunque publicado en 1927. Por lo que el mismo Heidegger señala y por sus interpretaciones en esos años, que su interés se centra en la cuestión del tiempo y en ello indica que se da la posibilidad de comprender algo al respecto:

Las prácticas sobre Hegel y Kant me han deparado una alegría inusual y estoy satisfecho de que sólo ahora haya llegado a los temas en los que al menos relativamente existe la posibilidad de comprender algo [...] Tengo algunos hegelianos en mis cursos prácticos, de los que por desgracia no obtengo ningún esclarecimiento — están tan hegelianizados que ni siquiera saben donde tienen la cabeza porque se han hegelianizado de una manera totalmente insustancial—. Pero lo mejor es que *me empieza a gustar realmente Kant* (47-ss.).

Durante 1926 y principios de 1927, nuestro autor estará concentrado en la publicación de *Ser y tiempo*, por lo que será hasta el invierno de 1927-28 cuando retome a Kant con su lección sobre la *Crítica de la razón pura* y al mismo tiempo iniciará su discusión con el idealismo alemán a través de un seminario sobre Schelling, al cual se había introducido —gracias a Jaspers— desde 1926; según consta en una carta dirigida a él en abril de ese año: «debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el *Tratado sobre la libertad*. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera» (51).

A pesar de que en 1927 y 1928 sostiene ejercicios sobre Aristóteles y Kant, así como lecciones en donde continúa con temáticas derivadas de *Ser y tiempo*, en 1929 se centra en el idealismo alemán: «actualmente dicto, por primera vez, un curso sobre Fichte, Hegel y Schelling — y se me abre otra vez un mundo—; la vieja experiencia de que los otros no pueden leer por uno» (100). Eso lleva a Heidegger a trabajar en esos años en diversas direcciones: en torno a vías abiertas en el proyecto metontológico como la acción política, la tematización del final de la metafísica a partir de Hegel y el retorno al inicio mismo del pensar con los presocráticos. Todo esto coincide ya en 1932 con la cancelación de la segunda parte de *Ser y tiempo* y el giro hacia el pensar ontohistórico. La tematización del final de la metafísica lo conducirá a tratar en sus lecciones a Hölderlin a partir de 1934 y a Nietzsche desde 1936:

Este curso es, después de larga meditación, un primer intento de una interpretación de las «obras» singulares (himnos). En ninguna parte lo intentado corresponde en lo más mínimo a la obra del poeta; sobre todo — y eso es lo decisivo— Hölderlin no es tomado aquí como un poeta entre otros —tampoco

como uno ahora supuestamente actual—, sino como el poeta del otro comienzo de nuestra historia venidera» (GA 66: 426/ 355).

Sin embargo, la otra vía para pensar el fin de la metafísica, desde Hegel, se alternará en las lecciones de esos años: «por eso continuaré en abril con mi curso sobre Hölderlin y espero así en un primer arranque hacer frente a todo el conjunto. Toda la lección ya está preparada [...] No pienso en una publicación. Para ello todavía no estoy a la altura del conjunto de la poesía. Al mismo tiempo me ocupo en el seminario para avanzados de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en el seminario para principiantes de la doctrina hegeliana del estado» (H-B, 1990: 84). La cuestión del inicio desempeñará un papel determinante que se muestra en el hecho de que las dos últimas lecciones de Heidegger como profesor ordinario serán sobre Parménides y Heráclito, de 1942 a 1944.

8.4 Conclusión

La revisión de la tradición no busca salir del pensar mismo para colocarse externamente como una introducción o exponer una interpretación novedosa; esta forma de proceder sería para Heidegger tratar a la tradición en forma historiográfica, cuando lo que hace es una meditación histórica.

Aunque la claridad en torno al carácter histórico de las lecciones será adquirida en el marco del pensar ontohistórico, queda claro que desde su inicio docente, Heidegger inauguró un modo de tratar la filosofía en sus cursos que caracterizará su trabajo posterior. Así lo recuerda en una entrada de 1942 en sus *Anotaciones I*: «desde 1920 rompí por primera vez en Alemania con el ajetreo usual de la lección histórico-filosófica e intenté interpretar sólo obras individuales y tratados de los pensadores» (GA 97, *Anmerkungen I*: 14).

Será precisamente el trabajo de preparación de las lecciones y seminarios lo que determine gran parte de su trabajo filosófico. Éste será el ámbito accesible, en la medida en que lo trabajado fue expuesto en el aula. Del diálogo con los pensadores es que Heidegger obtiene impulsos para su pensar. De ahí también provienen las pocas publicaciones que llevó a cabo en vida. Recordemos que al momento de morir, el legado de Hei-

degger contenía cinco sextas partes de su obra. Al igual que Husserl, Heidegger, sin tenerlo como meta, trabajo para su legado.

La idea de obra en tanto camino marca la pauta de su ritmo filosófico, el cual sólo se ceñirá al trabajo docente. Qué tan importante fue para él la docencia se deja ver en una entrada a sus *Anotaciones I* de finales de 1945 al enterarse de la prohibición docente. Ahí indica lo siguiente:

Después de 30 años de actividad docente, la separación de la docencia (no de la «universidad») no es de ninguna manera sencilla, tomando en cuenta que yo he sido docente de forma apasionada y también sé que la palabra hablada posee una supremacía sobre la palabra escrita en la cual mucho nunca se incorpora, aun cuando la presentación sea muy cuidadosa. Aunque por otra parte lo hablado carece de la duración y «surte efecto» de otra forma, también se transforma en lo irreconocible. Asimismo, el decir pensante requiere de la propia articulación rigurosa, la cual encuentra sólo en lo escrito una consistencia. Hay que dar a esta «articulación» todavía la fuerza y el tiempo restante, independientemente si también se da la posibilidad de «publicar» algo propio (*GA 97, Anmerkungen I: 57-s*).

La lucha entre lo hablado y lo escrito en su obra concluirá con la aprobación de la publicación de la *Gesamtausgabe*, en 1973, bajo la idea de que ésta tenga el propósito de «despertar la discusión sobre la pregunta por la cosa del pensar», de tal modo que la multiplicidad de los volúmenes de «testimonio de la cuestionabilidad permanente de la pregunta por el ser». Si la *Gesamtausgabe* cumple tal cometido, de ser camino y no tanto obra, lo dirá la tradición misma en la que Heidegger se ha insertado ya como un clásico de la filosofía.



FUENTES CONSULTADAS

I. Textos de Heidegger (*Gesamtausgabe*, GA)

- GA 1 *Frühe Schriften*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1978.
- GA 2 *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951. Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2012].
- GA 5 *Holzwege* (1935-1946), editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducido por J. Helena Cortés y Arturo Leyte como *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 1995].
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-1952), editado por F.-W. von Herrmann, 2000 [traducido por E. Barjau como *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal, 1994. Los capítulos “La pregunta por la técnica”, “Ciencia y meditación”, “Construir habitar pensar”, “La cosa” y “¿A qué se llama pensar”, también fueron traducidos por F. Soler y publicados en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997].
- GA 9 M. Heidegger (1967) *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, *Gesamtausgabe Bd.*[trad. cast.: *Hitos*, trad. Heléna Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2007].
- GA 11 *Identität und Differenz* (1955-1957), editado por F.-W. von Herrmann, 2006 [traducido por H. Cortés y A. Leyte y publicados en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988].

- GA 12 *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), editado por F.-W. von Herrmann, 1985 [traducido por I. Zimmermann como *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1987].
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), editado por Hermann Heidegger, 1983 [traducido por García Astrada, *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa*. Córdoba: Ediciones del copista, 2007].
- GA 14 *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), editado por F.-W. von Herrmann, 2007 [La primera parte está traducida por M. Garrido, J. L. Moli-nuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser*, Madrid: Tecnos, 2009].
- GA 15 *Seminare* (1951-1973), editado por Curd Ochwadt, 1986, [Tra-ducciones parciales: J. Muñoz y S. Más, *Heráclito*, Barcelona: Ariel, 1986; D. Tatán, *Seminario de Le Thor 1969*. Alción Editora, 1995; Carlos V. Di Silvestre, *Seminario en Zähringen 1973 en Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* no. 4 (2006)].
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) edi-tado por Hermann Heidegger, 2000.
- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), editado por F.-W. von Herrmann, 1994 [traducido por J. J. García Norro como *Introducción a la investigación fenomenológi-ca*. Madrid: Síntesis, 2008].
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), editado por Petra Jaeger, 1979 [traducido por Jaime Aspiunza como *Prolegóme-nos para la historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006].
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), editado por Klaus Held, 1978 [traducido por J. J. García Norro como *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009].
- GA 35 *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (SS 1932), editado por Peter Trawny, 2012.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), editado por Petra Jae-ger, 1983 [traducido por P. A. Ackermann como *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993].
- GA 42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (SS 1936), editado por Ingrid Schüssler, 1988 [traducido por A. Rosales, *Schelling: De la esencia de la libertad humana*. Caracas: Monte Avila, 1985].

- GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (WS 1937/38), editado por F.-W. von Herrmann, 1984 [traducido por Ángel Xolocotzi como *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"*. Granada: Comares, 2008].
- GA 54 *Parmenides* (WS 1942/43), editado por Manfred S. Frings, 1982 [traducido por Carlos Másmela como *Parménides*, Madrid: Akal, 2005].
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919) 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919), editado por Bern Heimbüchel, 1987 [El primer curso ha sido traducido por Jesús Adrián Escudero como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), editado por Hans-Helmuth Gander, 1992 [en proceso de traducción por Francisco de Lara como *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza].
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 [traducido por J. Aspiunza como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999].
- GA 66 *Besinnung* (1938/39), editado por F.-W. von Herrmann, 1997 [traducido por Dina V. Picotti como *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006].
- GA 94 *Überlegungen A*, editado por Peter Trawny, 2014 [traducido por Alberto Ciria como *Reflexiones VII- XI. Cuadernos negros. 1931-1938*. Madrid: Trotta, 2015]
- GA 95 *Überlegungen B*, editado por Peter Trawny, 2014 [traducido por Alberto Ciria como *Cuadernos negros. 1938-1939*. Madrid: Trotta, 2015]
- GA 96 *Überlegungen C*, editado por Peter Trawny, 2014.
- GA 97 *Anmerkungen A*, editado por Peter Trawny, 2015.

II. Otros textos de Heidegger

(1987) *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2006, p. 228 [traducido por Ángel Xolocotzi Yáñez como *Seminarios de Zollikon*. Barcelona/México: Herder, 2013].

III. Epistolarios de Heidegger (siglas)

H-AHeidegger, M./ Arendt, H., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2000.

H-BHeidegger, M. / Blochamnn, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1990.

H-BauchHeidegger, M. / Bauch, K., *Briefwechsel 1932-1975*, Friburgo de Br.: Alber, 2010.

H-BultHeidegger, M./ Bultmann, R., *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona: Herder, 2011.

H-Bult-aHeidegger, M. / Bultmann, R., *Briefwechsel 1925-1975*, Fráncfort del Meno: Klostermann, 2009.

H-EHeidegger, M. / Elfride, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, trad. Sebastián Sfriso, Buenos Aires: Manantial, 2008.

H-Fried.Heidegger, M. / Friedrich, H., *Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und dem Freiburger Romanisten Hugo Friedrich*, en *Heidegger- Jahrbuch 4*, 2009.89-139

H-HHeidegger, M. / Heidegger, F., En *Heidegger und der Antisemitismus*. Homolka, W /Heidegger A, ed. Friburgo de Br.: Herder, 2016.

H-JHeidegger, M. / Jaspers, K., *Correspondencia (1920-1963)*, trad.J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2003.

H-KlosHeidegger, M. / Klostermann, V. *Epistolario Inédito*. Albergado en el Archivo literario de Marbach.

H-LHeidegger, M. /Löwith, K. *Briefwechsel 1919-1973*, Friburgo de Br.: Alber, 2017.

H-LarHeidegger M. / Larese, Epistolario inédito albergado en el Staatsarchiv del Kanton Thurgau en Suiza.

- H-PodHeidegger, M. / Podewils, Clemens von, *Epistolario inédito* albergado en la Academia Bávara de las Bellas Artes.
- H-RHeidegger, M. / Rickert, H., *Briefe 1912-1933*, Fráncfort del Meno: Klostermann, 2002.
- H-SHeidegger, M. / Stenzel, *Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)*. En *Heidegger Studies* 16, Berlin, 2000

IV. Archivos y legados consultados (siglas)

UAF Universitätsarchiv Freiburg.
UAF B Actas personales

V. Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, P. (2013) / [1962] *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF.
- BAUR, P. (2013) *Die Stile Martin Heideggers*, Friburgo de Br.: Alber.
- BERNET, R. (2003) "Desiring to know through Intuition", en *Husserl Studies* 19, pp. 153- 166.
- BIEMEL, W. (1977) *Heidegger*, Hamburgo: Rowohlt.
- BUNGE, M. (2008), "Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico", en *El País*. Recuperado el 4 de abril de 2008 de <http://el-pais.com/diario/2008/04/04/cultura/1207260003_850215.html>.
- DERRIDA J.(1967) *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du singe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Quadrigue/PUF, 2003.
- DUQUE, F. (1994), *La humana piel de la palabra. Introducción a la filosofía hermenéutica*, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- _____ (2002), *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer y Sloterdijk*, Madrid: Tecnos.
- ESPINET, D. (2009), *Phänomenologie des Hörens*, Tubinga: Siebeck.
- FINK, E. (1966) *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Nijhoff.

- FRANCE-LANORD, H. (2007) *Paul Celan und Martin Heidegger. Vom Sinn eines Gesprächs*, Friburgo de Br.: Rombach.
- GADAMER, H-G. (1996) “Heidegger und Nietzsche. “Nietzsche hat mich kaputtgemacht””, en *Aletheia* 9.
- GROSSER, F. (2011), *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, Múnich: C. H. Beck.
- HEFFERNAN, G. *Bedeutung und Evidenz*, Bonn: Bouvier, 1983 p. 49.
- HEIDEGGER, H. / STAGI, P., (2012) *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*, Meßkirch: Gmeiner-Verlag.
- HELD, K. (1989) “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie” en A. Gethmann-Siefert / O. Pöggeler (ed.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 111-139.
- HERRMANN, F.-W. Von (1994) *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- _____ (2004), *Subjekt und Dasein*, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- _____ (2015) *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri*, Brescia: Morcelliana.
- HOMOLKA, W /HEIDEGGER A, (2016) *Heidegger und der Antisemitismus*, Friburgo de Br.: Herder.
- HUSSERL, E (1973) (Band XIV) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dordrecht: Nijhoff.
- _____ (Band XIX.I) (2013) *Investigaciones lógicas II*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza.
- IRELAND, A. (2014) “Naming Φύσις and the ‘Inner Truth of National Socialism’: A New Archival Discovery”, en *Research in Phenomenology* 44, pp. 315-346.
- JUARROZ, R. (2002). *Undécima Poesía vertical*, Valencia: Pre-textos.
- KLOSTERMANN, V. Ed. (2000) *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- MARION, J.-L. (1989) *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, París: PUF.
- MARTÍNEZ MATÍAS, P. (2008), “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a los límites del lenguaje en la obra temprana de Martín Heidegger”, en *Diánoia* no. 61 (noviembre 2008), pp. 111-147.
- MEILLASSOUX, Q. (2015) *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra.

- NESKE, G. Ed. (1977) *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen: Neske.
- NIETZSCHE, F. (1983) *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- ØVERENGET E. (1998) *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht: Kluwer.
- PAZ, O. (1956) *El arco y la lira*, México: FCE.
- PETZET, H. (1983) *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Fráncfort del Meno: Societäts-Verlag.
- RICOEUR, P. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, D. F.: Siglo XXI.
- ROSSI, A. *Lenguaje y significado*, México: FCE, 1989.
- SANTIESTEBAN, C. Coord. (2013) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, México: ALDVS-UACH.
- STRÖKER, (1987) *Phänomenologische Studien*, Fráncfort del Meno: Klostermann, pp. 16-ss.
- TAURECK, B. Ed. (2008) *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- TEODORO, M. (2016) *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI.
- TRAWNY, P. (2014), *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*, Fráncfort del Meno: Klostermann.
- XOLOCOTZI, A. (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
- _____ (2007) *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México: Plaza y Valdés.
- _____ (2009) *Fenomenología viva*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____ (2011) *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: Ítaca.
- _____ TAMAYO, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid: Trotta.
- _____ (2013) *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés.

- ZABOROWSKI, H. (2010), *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fráncfort del Meno: Fischer.
- ZIMMERMAN, H. D. (2005). *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, München: Beck.
- _____ (2007). *Martin y Fritz Heidegger*, Barcelona: Herder.

EL AUTOR

Ángel Xolocotzi Yáñez

Nació en la Ciudad de México en 1969. Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde se tituló con mención honorífica en 1996. A partir de 1997 realizó estudios de doctorado en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, en donde obtuvo el título de doctor en Filosofía *summa cum laude* (mención honorífica) en 2001 bajo la asesoría del último asistente personal de Martin Heidegger: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. A partir de ese año se incorporó como profesor de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México) en donde, entre múltiples funciones, fue director de la *Revista de Filosofía*. Paralelamente inició su labor docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como profesor de asignatura tanto en la licenciatura como en el posgrado. De 2006 a 2008 fue becario de la Fundación Alexander von Humboldt en Alemania y a su regreso se incorporó como profesor de tiempo completo a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en donde ha sido coordinador de la maestría y doctorado en Filosofía. Responsable del Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” y director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del *KAAD* (1997-2000, 2004) y del *DAAD* (2009) en Alemania y ha sido merecedor del O’Gorman Grant por parte de la Columbia University (2010). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel

iii) así como del Padrón de Investigadores de la BUAP. Tiene en su haber más de 150 conferencias y ponencias, así como 50 capítulos de libro y 30 artículos en revistas indexadas y arbitradas. Ha traducido 3 libros de Heidegger, entre los cuales se encuentra *Seminarios de Zollikon* y ha coordinado más de 15 libros sobre temáticas relativas a la fenomenología y la hermenéutica. Asimismo, ha publicado 10 libros de su autoría, entre ellos: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México, Plaza y Valdés, 2004); *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México, Plaza y Valdés, 2007); *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra* (en autoría con Luis Tamayo, Madrid: Trotta, 2012); y *Heidegger. Del sentido a la historia* (en autoría con R. Gibu, V. Huerta y P. Veraza, Madrid: Plaza y Valdés, 2014). De 2013 a 2015 fue Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) y en 2013 recibió el Premio Estatal de Ciencia y Tecnología que otorga el Estado de Puebla, México, en la modalidad de Investigación en Ciencia Básica (Área de Ciencias Sociales y Humanidades). Desde 2016 es Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

ÍNDICE

Prólogo 15

Introducción: el acontecer del lenguaje y el poder de la escritura..... 19

PRIMERA PARTE: EL LENGUAJE

1. La síntesis fenómeno-lógica: experiencia vivida, donación de la cosa y significación lingüística 29

1.1 Introducción 29

1.2 La intuición sensible..... 30

1.3 La intuición categorial..... 35

1.4 El paralelismo con Husserl 38

1.5 Conclusión..... 43

2. Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo 45

2.1 Introducción 45

2.2 Ser: diferencia con el ente..... 47

2.3 Comprensión, interpretación y lenguaje..... 49

2.4 Ser-en-el-mundo y lenguaje..... 54

2.5 Conclusión..... 57

3. Lenguaje sin presencia. Decir filosófico y decir poético en Heidegger..... 61

3.1 Introducción 61

3.2 El rehusarse del lenguaje..... 67

3.3 Conclusión..... 70

4. La cercanía del mundo. Reflexiones sobre el decir filosófico 73

4.1 La difícil escritura filosófica 73

4.2 El decir cotidiano y el decir científico.....	74
4.3 El decir poético	75
4.4 El decir filosófico.....	77
4.5 Conclusión.....	77

SEGUNDA PARTE: LA ESCRITURA

5. Heidegger, los escritos y las publicaciones.....	83
5.1 El Legado	83
5.2 La Gesamtausgabe.....	86
5.3 Los escritos de Heidegger.....	89
5.4 El conflicto de las publicaciones	91
5.5 El caso de los <i>Cuadernos negros</i>	97
6. Los manuscritos y la guerra.....	105
6.1 El periodo preventivo	105
6.2 Los años de guerra.....	108
7. Lo siniestro del estilo.....	115
7.1 Estilo y forma de ser	115
7.2 Estar fuera de lugar y estilo.....	118
8. «Mis lecciones han sido caminos de bosque». Aspectos de la apropiación heideggeriana de la filosofía occidental.....	125
8.1 Introducción	125
8.2 El campo de batalla del pensar	128
8.3 El carácter histórico de las lecciones.....	133
8.4 Conclusión.....	136

FUENTES CONSULTADAS

I. Textos de Heidegger (Gesamtausgabe, <i>GA</i>).....	139
II. Otros textos de Heidegger	142
III. Epistolarios de Heidegger (siglas).....	142
IV. Archivos y legados consultados (siglas)	143
V. Bibliografía secundaria.....	143

EL AUTOR

Ángel Xolocotzi Yáñez	147
-----------------------------	-----

4.2 El decir cotidiano y el decir científico.....	74
4.3 El decir poético	75
4.4 El decir filosófico.....	77
4.5 Conclusión.....	79

SEGUNDA PARTE: LA ESCRITURA

5. Heidegger, los escritos y las publicaciones.....	83
5.1 El Legado	83
5.2 La <i>Gesamtausgabe</i>	86
5.3 Los escritos de Heidegger	89
5.4 El conflicto de las publicaciones	91
5.5 El caso de los <i>Cuadernos negros</i>	97

6. Los manuscritos y la guerra	105
6.1 El periodo preventivo	105
6.2 Los años de guerra	108

7. Lo siniestro del estilo.....	115
7.1 Estilo y forma de ser	115
7.2 Estar fuera de lugar y estilo.....	118

8. «Mis lecciones han sido caminos de bosque». Aspectos de la apropiación heideggeriana de la filosofía occidental.....	125
8.1 Introducción	125
8.2 El campo de batalla del pensar	128
8.3 El carácter histórico de las lecciones.....	133
8.4 Conclusión.....	136

FUENTES CONSULTADAS

I. Textos de Heidegger (<i>Gesamtausgabe</i> , GA)	139
II. Otros textos de Heidegger	142
III. Epistolarios de Heidegger (siglas).....	142
IV. Archivos y legados consultados (siglas)	143
V. Bibliografía secundaria.....	143

EL AUTOR

Ángel Xolocotzi Yáñez	147
-----------------------------	-----

Últimos títulos publicados en la serie de Argumentos

327. LA CRISIS CAPITALISTA Y LOS DESAFÍOS PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO <i>Rubén Ibarra Escobedo (coord.)</i>	328. GOBERNABILIDAD Y NUEVOS DESAFÍOS PARA EL DESARROLLO SOCIAL <i>Rubén Ibarra Reyes (coord.)</i>	329. INNOVACION EDUCATIVA Situaciones para el aprendizaje de las matemáticas <i>Evelina Reséndiz Balderas y María Guadalupe Simón Ramos</i>	330. TRANSMIGRANTES CENTROAMERICANOS EN TAMAULIPAS <i>Simón Pedro Izcara Palacios y Karla Lorena Andrade Rubio</i>	331. GLOBALIZACIÓN Auge y retroceso <i>Simón Pedro Izcara Palacios</i>	332. GLOBALIZACIÓN Y DESARROLLO <i>Karla Lorena Andrade Rubio (coord.)</i>	333. LA HABITACIÓN DE LOS ESPEJOS: Investigación y comunicación en las ciencias sociales y humanas <i>Consuelo Patricia Martínez Lozano (coord.)</i>	334. INNOVACION EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS <i>Sergio Correa Gutiérrez (P.A.)</i>	335. LA PSIQUE EN EL MEDIEVO <i>Patricia Correa Ayala</i>	336. PROBLEMÁTICAS Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN SINALOA <i>Rosalinda Gámez Gastélum y Jesús Enrique Sánchez Zazueta (coords.)</i>	337. APUNTES SOBRE LA LIBERTAD <i>Daniel Cerna Álvarez</i>	338. LA ALTERNANCIA POLÍTICA DE LAS GUBERNATURAS EN MÉXICO <i>Orlando Espinosa Santiago</i>	339. ESTUDIOS CONSTITUCIONALES DESDE UNA PERSPECTIVA DEL DERECHO PARLAMENTARIO <i>Claudia E. Robles Cardoso (coord.) (P.A.)</i>	340. EL PAPA FRANCISCO Del conservadurismo al reformismo <i>Jorge Gutiérrez Chávez</i>	341. PERSPECTIVAS SOCIOCULTURALES SOBRE EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA EN LA EDUCACION <i>Daniel Solís Domínguez (coord.)</i>	342. PROCESOS EDUCATIVOS EN CONTEXTOS DE DESIGUALDAD, DISCRIMINACIÓN, EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA Perspectivas y prácticas desde los y las estudiantes <i>Daniel Solís Domínguez</i>	343. ACTORES SOCIALES <i>Ivy Jacaranda Jasso Martínez, Brigitte Lamy y Vanessa Freitag (coords.)</i>	344. IDENTIDADES Y PATRIMONIOS Encrucijadas entre lo material y lo intangible <i>Alejandro Martínez de la Rosa (coord.)</i>	345. CIUDADANÍA Y GRUPOS VULNERABLES EN MÉXICO <i>Katya Rodríguez, Carmen Rea Campos y Juan Russo (coords.)</i>	346. DESARROLLO DESDE LO LOCAL Y DINÁMICAS TERRITORIALES <i>Juan Antonio Rodríguez González, Lorena del Carmen Álvarez-Castanón, David Tigle Zamora y José Luz Coronado Ramírez (coords.)</i>	347. DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA Entre el ideal utópico y las realidades políticas <i>Alex Ricardo Caldera Ortega y Armando Chaguaceda Noriega (coords.)</i>	348. EDUCACIÓN Y SALUD Evidencias y propuestas de investigación en Sonora <i>Raquel García Flores, Sonia Verónica Morán Lozoya, Jesús Tánori Quintana y Teresa Iveth Sotelo Quiñonez (coords.)</i>	349. EL MITO COMO OPERADOR SIMBÓLICO VOL. II El origen del vínculo social (mito y complejidad humana) <i>Paloma Bragdon</i>	350. ORGANIZACIONES Y GLOBALIZACIÓN <i>Juan de Dios González Ibarra y Silvia Cartujano Escobar (coords.)</i>	351. CULTURA DE LA VIOLENCIA Y FEMINICIDIO EN MÉXICO <i>Ma. Aidi Hernández García y Fabiola Coutiño Osorio (coords.)</i>	352. MI PUNTO DE VISTA <i>Sören A. Kierkegaard</i>	353. VESTIR Y DESVESTIR: Mujeres, moda y sexualidad en Querétaro (1940-1960) <i>Olivia Solís Hernández</i>	354. METODOLOGÍAS PARA LA FORMACIÓN ARTÍSTICA <i>Irma Fuentes Mata (coord.)</i>	355. SHAKESPEARE VS. IBSEN <i>Victor Grovas Hoji</i>	356. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL Un análisis desde la perspectiva de los stakeholders en Tamaulipas <i>Yesenia Sánchez Tovar y Mariana Zerón Félix (coords.)</i>
--	---	---	---	--	---	--	--	--	---	---	--	--	--	---	--	---	---	--	--	---	--	---	---	---	---	--	--	---	--

*Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,*

Ciudad de México, en abril de 2018

El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.