

**“EL CAMINO EN EL CAMPO” DE MARTIN HEIDEGGER:
“LO SENCILLO” COMO UNA POSIBILIDAD DE
COMPRENSIÓN DEL SENTIDO DEL SER.**

Angélica Natalia Crespo Vargas

Universidad Santo Tomás
División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía
Bogotá D.C., Colombia

2015

**“EL CAMINO EN EL CAMPO” DE MARTIN HEIDEGGER:
“LO SENCILLO” COMO UNA POSIBILIDAD DE
COMPRENSIÓN DEL SENTIDO DEL SER.**

Angélica Natalia Crespo Vargas

Tesis Doctoral presentada como requisito parcial para optar al título de:
Doctora en Filosofía

Director:
Ángel María Sopó Ph.D.

Línea de Investigación:
Filosofía en América Latina
Grupo de Investigación:
***Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina- Fray
Bartolomé de Las Casas, O.P.***

Universidad Santo Tomás
División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía
Bogotá D.C., Colombia

2015

*A mis padres... por mostrarme, antes
que Heidegger, el ser desde lo sencillo...*

Nota de Aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Jurado

Director

Bogotá, D.C., Agosto 28 de 2015

Resumen

La presente tesis doctoral tiene como objetivo explorar el fenómeno de “*lo sencillo*”, que Heidegger describe en su texto de 1949, *Der Feldweg*, y que se erige como una posibilidad de comprensión del sentido del ser. Para seguir este camino, Heidegger propone aplicar los pasos de su método fenomenológico: *Destrucción*, *Reducción* y *Construcción*. Este recorrido habrá de develar nuevas formas de pensar, mirar e interpretar los entes, de tal manera que, desde ellos, se revele para el *Dasein*, todo el valor ontológico que despliega “*lo sencillo*” como acceso al ser.

Palabras clave: Fenomenología, camino, sencillo, pensar-pensante, destrucción, reducción, construcción, serenidad, pobreza, habitar, verdad redonda.

Abstract

This thesis aims to explore the phenomenon of “*the simple*” which Heidegger describes in his 1949 text, *Der Feldweg*, and stands as a possibility of understanding the meaning of Being. To follow this road, Heidegger proposes to implement the steps of the phenomenological method: *Destruction*, *Reduction* and *Construction*. This tour will be unveiling new ways of thinking, looking and interpreting beings, so that from them, is revealed to the *Dasein*, all the ontological value that “*the simple*” displays as access to Being.

Keywords: Phenomenology, road, single, think, destruction, reduction, construction, serenity, poverty, inhabit, truth round

Abstrakt

Diese Arbeit zielt darauf ab, das Phänomen dass Heidegger beschreibt in dem Text „Der Feldweg“ (1949): „Das Einfach“. Es steht als eine Möglichkeit, um das Verständnis der Bedeutung des Seins zu erklären. Heidegger schlägt einen Weg vor: der phänomenologischen Methode zu implementieren: Zerstörung, Reduktion und Konstruktion. Dieser Wegstrecke präsentiert erstmals neue Möglichkeiten um die Wesens zu zeigen. Damit kann der Dasein alle die ontologische Werte, dass “das Einfache” zeigt zu erleben, wie Zugang zu Sein.

Stichwort: Phänomenologie, Weg, Einfach, denken, Zerstörung, Reduktion, Konstruktion, Gelassenheit, Armut , wohnen, runde Wahrheit

Índices de Ilustraciones

Índice de Fotos

Foto N° 1. Vladimir Rodríguez	7
Foto N° 2. Johanna Kempf y Friedrich Heidegger. Padres de Martin Heidegger.	109
Foto N° 3. Panorámica de Messkirch y el Campanario de la Iglesia de San Martin	111
Foto N° 4. Heidegger y su vestimenta de campesino	114
Foto N° 5. Heidegger sentado en el banco de madera del camino en el campo	170
Foto N° 6. Heidegger en “El camino en el campo“	230
Foto N° 7. Martin Heidegger, September 1966, Digne Meller-Marcovicz / Der Spiegel.....	236

Índice de Figuras

Figura N° 1. El pensar-pensante destruye la noción lineal de tiempo.....	122
Figura N° 2. El tiempo es el apriori del ser. La condición de posibilidad que cubre al ser-ahí en toda su dimensión pasada, presente y futura.....	124
Figura N° 3. El roble y la torre de la Iglesia de San Martín se erigen en el camino como el vínculo que integra al ser-ahí con la temporaneidad, con el apriori del ser.	127
Figura N° 4. Un segundo nivel ontológico: Las estructuras fundamentales del ser, que se encuentran protegidas por el apriori del tiempo.	129
Figura N° 5. La temporalidad ontológica de los entes del camino permite que sean concebidos, más que por su realidad, desde su posibilidad.	152
Figura N° 6. Para el pensar-pensante el lenguaje no es comunicación.....	153
Figura N° 7. Lo que une a los entes del camino, en el tercer y más cercano nivel, es un mundo, cobijado, primero, por el a priori del tiempo ontológico, y segundo, por las estructuras del ser.	159
Figura N° 8. El desasimiento, la Gelassenheit, deja entre paréntesis los entes. Los “deja ser”.	169
Figura N° 9. Mediante la Gelassenheit el ser-ahí logra fundirse con la totalidad y el surgimiento de sentido de todo lo viviente.	171
Figura N° 10. La experiencia vinculante de la verdad redonda rodea al ser-ahí y lo vincula con el corazón imperturbable de la desocultación.....	201
Figura N° 11.....	213
Figura N° 12. Finalmente la verdad se desoculta, mediante “lo sencillo”, como una nueva variante de comprensión del sentido del ser.	220

Índice de Cuadros

Cuadro N° 1. Trazos de lo sencillo. Angélica Crespo	3
Cuadro N° 2. “Los Comedores de patatas”	82
Cuadro N° 3. “El Sembrador”	83
Cuadro N° 4. “La Vendimia”	83
Cuadro N° 5. “Paisaje rural”	84
Cuadro N° 6. “Bosque”	84
Cuadro N° 7. “Las botas de la labradora”	85
Cuadro N° 8. “Cuarto amarillo”	88
Cuadro N° 9. “Los Girasoles”	89
Cuadro N° 10. “Las botas de la labradora”	224

Tabla de contenido

<i>Resumen</i>	V
Abstract	V
Abstrakt	V
<i>Índices de Ilustraciones</i>	VI
<i>Índice de Fotos</i>	VI
<i>Índice de Figuras</i>	VII
<i>Índice de Cuadros</i>	VIII
“EL CAMINO EN EL CAMPO” DE MARTIN HEIDEGGER:	1
EPÍGRAFE	2
INTRODUCCIÓN	8
REFLEXIONES PREVIAS SOBRE LAS BÚSQUEDAS HEIDEGGERIANAS. 8	
§ 1. Sobre el ser amenazado por el ente	8
§ 2. Sobre la importancia de volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser.....	11
§ 3. Sobre la mirada técnica de la historia de la ontología.....	15
§ 4. El pensar-pensante como fundamento de la nueva mirada sobre el ser	21
§ 5. Origen de “El camino en el campo”.....	30
§ 6. Propuesta de traducción de „Der Feldweg“	33
§ 7. Aclaración filológica de esta nueva traducción de “El camino en el campo”.....	56
§ 8. Sobre “lo sencillo” como fenómeno en el que convergen las búsquedas heideggerianas en torno al ser.....	60
CAPÍTULO I	65

<i>“LO SENCILLO” Y SU ETIMOLOGÍA</i>	<i>65</i>
<i>§ 9. “Lo sencillo” como “Das Ein-fach”. La etimología de la totalidad.</i>	<i>65</i>
<i>§ 10. “Lo sencillo” como “sem-genus”. La etimología del aparecer.....</i>	<i>68</i>
<i>§ 11. “Lo sencillo” como “instante”</i>	<i>73</i>
<i>LA PROVINCIA Y EL NUEVO MÉTODO FENOMENOLÓGICO</i>	<i>76</i>
<i>§ 12. La “Tierra”, la Provincia y “El camino en el campo”.</i>	<i>79</i>
<i>§ 13. El pensar propio del “mundo de arriba”.....</i>	<i>87</i>
<i>§ 25. Proyección circular del ser-ahí.....</i>	<i>92</i>
<i>§ 15. El método fenomenológico de Heidegger.</i>	<i>94</i>
<i>a. La Destrucción fenomenológica de Heidegger.....</i>	<i>98</i>
<i>b. La Reducción fenomenológica de Heidegger.</i>	<i>101</i>
<i>c. La Construcción fenomenológica de Heidegger</i>	<i>104</i>
<i>§ 16. “Lo sencillo” en la vida de Heidegger.....</i>	<i>108</i>
<i>§ 17. Una interpretación del pensar-pensante heideggeriano</i>	<i>114</i>
<i>CAPÍTULO III</i>	<i>117</i>
<i>PRIMER PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO</i>	<i>117</i>
<i>LA DESTRUCCIÓN: DESMONTAJE DE CONCEPTOS DE LA ONTOLOGÍA TRADICIONAL EN “EL CAMINO EN EL CAMPO”</i>	<i>117</i>
<i>§ 18. Recapitulación</i>	<i>117</i>
<i>§ 19. La Destrucción fenomenológica.....</i>	<i>119</i>
<i>§ 20. La destrucción de la noción vulgar de tiempo</i>	<i>121</i>
<i>§ 21. La destrucción de la diferencia ontológica que separa el sujeto del objeto y la esencia de la existencia.....</i>	<i>129</i>
<i>A. Destrucción de la tesis kantiana “el ser no es un predicado real”: La diferencia entre realidad y existencia.....</i>	<i>132</i>
<i>a. Volver a pensar si el ser es realmente una “posición”.....</i>	<i>132</i>
<i>b. Volver a pensar la intencionalidad de la percepción.</i>	<i>139</i>
<i>B. Destrucción de la tesis medieval que propone la dualidad entre esencia-existencia y entre sujeto-objeto.....</i>	<i>144</i>
<i>C. Destrucción de la tesis de la ontología moderna que diferencia entre res extensa y res cogitans.</i>	<i>147</i>

§ 22. Destrucción de la noción que asume el lenguaje como pura comunicación	153
CAPÍTULO IV.....	157
SEGUNDO PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO	157
LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA: MOSTRAR “LO SENCILLO” EN “EL CAMINO EN EL CAMPO” POR FUERA DEL DISCURSO DE LA METAFÍSICA	157
§ 23. Recapitulación	157
§ 24. La reducción fenomenológica y la nueva mirada del ente	158
§ 25. El Maestro Eckhardt: el fenómeno de “lo sencillo” desde la mirada de la “Gelassenheit”.....	162
§ 26. Friedrich Hölderlin: el fenómeno de “lo sencillo” desde la mirada del “morar poético”.....	173
§ 27. El Maestro Basho: El fenómeno de “lo sencillo” a partir de la “comprensión en acto de la totalidad” del haiku.....	183
§ 28. Parménides: El acto de experiencia de “lo sencillo” a partir de la “Verdad Redonda”	200
CAPÍTULO V.....	209
TERCER PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO Y CONCLUSIONES GENERALES	209
LA CONSTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA: EL ACONTECIMIENTO DEL SER DE “LO SENCILLO”.....	209
§29. Recapitulación	209
§30. La construcción fenomenológica del sentido del ser.....	211
§31. El “quién” y los “modos de ser” de “lo sencillo” en la estructura “ser-en-el-mundo”.....	213
§32. La Verdad como desocultación en “El camino en el campo”. El acontecimiento del ser de “lo sencillo”.....	219
§33. “Lo sencillo” como fundamento de la Cuaternidad.....	225
CONCLUSIONES	232
BIBLIOGRAFÍA.....	237

<i>OBRAS Y ESCRITOS DE HEIDEGGER</i>	<i>237</i>
<i>OBRAS SOBRE HEIDEGGER</i>	<i>240</i>
<i>OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS</i>	<i>242</i>
<i>TEXTOS DIGITALES.....</i>	<i>243</i>
<i>OTRAS PÁGINAS WEB CONSULTADAS.....</i>	<i>244</i>

**“EL CAMINO EN EL CAMPO” DE MARTIN HEIDEGGER:
“LO SENCILLO” COMO POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN DEL
SENTIDO DEL SER**

*„Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden
und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den
Menschen ein und braucht doch ein langes
Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben
verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller
gewachsenen Dinge, die um den Feldweg
verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer
Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister
Eckehardt sagt, Gott erst Gott.“*

Martin Heidegger „Der Feldweg“

*«Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de
lo grande. Sin intermediarios y repentinamente
penetra en el hombre, y requiere, sin embargo, una
larga maduración. Oculta su bendición en lo
inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de
todas las cosas crecidas que pertenecen junto al
sendero, nos otorga mundo. En lo tácito de su
lenguaje, Dios es recién Dios, como lo señala el
Maestro Eckhardt, ese viejo maestro de la vida y
de los libros.»*

Martin Heidegger. “El Camino en el Campo”

EPÍGRAFE

Andeutung blieb die ganze Vorlesung. Ich folgte immer nur einer undeutlichen Wegspur, aber ich folgte. Die Spur war ein kaum vernehmbares Versprechen, das eine Befreiung ins Freie ankündete, bald dunkel und verwirrend, bald blitzartig wie ein jäher Einblick, der sich dann auf lange Zeit hinaus wieder jedem Versuch, ihn zu sagen, entzog.

(MARTIN HEIDEGGER, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12, Unterwegs zur Sprache, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. P. 130)

El curso entero no era más que alusión. No hice más que seguir unas huellas imprecisas, pero las seguía. Estas huellas eran una promesa casi inaudible que anunciaban una liberación hacia lo abierto, a veces era oscura y desorientadora, a veces como un relámpago de súbita intuición que luego, durante mucho tiempo, eludía toda tentativa de decirla.

(MARTIN HEIDEGGER, *De camino al habla*, versión castellana Yves Zimmermann, 1, -Odós-, Segunda edición revisada: 1990, Traducido de la sexta edición alemana de 1979, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, *De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor*, p. 124.)

«Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo libre; tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar, durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo.» (Sp 137).

(Citado en: PÖGGELER, OTTO, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Título original: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Alianza Universidad, Nueva edición revisada y ampliada, Segunda edición, con un nuevo Epílogo (a la tercera edición alemana) y actualización de notas. Traducción y notas de Félix Duque, con un nuevo Apéndice sobre «Los últimos años de Heidegger», Alianza Editorial. Segunda edición en "Alianza Universidad": 1993, Madrid, España, p. 19)

El curso fue de sólo referencias. Yo sólo seguía, una y otra vez, la huella imprecisa. Esa huella era una promesa casi imperceptible que anunciaba una apertura hacia la libertad. Unas veces oscura y desconcertante, otras, relampagueante como un parpadeo súbito, se ocultaba largo tiempo impidiendo cualquier intento de nombrarla.

(Angélica Crespo, 2015).



Cuadro N° 1. Trazos de lo sencillo. Angélica Crespo

Un punto fundamental propició el nacimiento y desarrollo de la presente investigación: la forma particular como se da el sentido de camino en *“El camino en el campo”*. Camino muy diferente al que funda Descartes para comprender el pensamiento moderno en *“El Discurso del Método”*, entendido como firmeza, ubicación y seguridad en un trayecto lineal de la razón.

*«Pero inmediatamente me di cuenta de que, mientras quería pensar así que todo era falso, era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad: yo pienso luego existo era tan firme y tan segura, que todas las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.»*¹

Este nuevo camino propuesto por Heidegger pretende otorgarle un nuevo sentido al pensar. Ahora pensar es caminar y caminar es pensar. Por primera vez, es posible separar y describir los elementos del camino que no son otra cosa que los elementos del pensar. *“El camino en el campo”* tiene huellas, desvíos, movimiento, zonas de luz, zonas de sombra, que hablan de presencias, ausencias, antiguos caminantes o inconclusas caminatas realizadas en otros tiempos. Algunos lugares del camino se iluminan, otros siguen permaneciendo encubiertos. Con cada paso el caminante aleja y desaleja pasados recorridos, o simplemente, cuando la ruta se oscurece, se aleja de ella para buscar nuevas claridades.

Caminar, caminante y camino son ahora susceptibles de interpretarse como “el pensar”, “el pensante” y “lo pensado”. Pero no de manera obvia. Pues en *“El camino en el campo”* todo está cobijado por un enigma: El enigma de “lo sencillo”:

¹ **Descartes, Rene.** *“Discurso del método”*. Bogotá: Ed. Norma, 1992. Pg. 48

«Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre, y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas que pertenecen junto al sendero, nos otorga mundo. En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios, como lo señala el Maestro Eckhardt, ese viejo sabio de la vida y de los libros.»²

Es a partir de “lo sencillo” que se hace tan diferente esta interpretación heideggeriana del camino, y por tanto, del pensar. Y es precisamente este misterio el que pretendemos desentrañar en la presente investigación. Pues cobijado por el enigma de “lo sencillo” el camino se da como un acontecimiento vivo que se va formando en el tiempo mediante el caminar constante del caminante que va, viene, retorna, se anticipa y se detiene, una y otra vez, sobre la senda.

“El camino en el campo” no pretende estar pre-configurado sino que se va dando mientras se camina sobre él. Así mismo, a medida que el caminar forja el camino, las cosas también se van ubicando, se van haciendo, se van instalando en la ruta del que camina. En el ir y venir de su caminar, el caminante le va otorgando siempre una nueva mirada y un nuevo sentido a todo aquello que se ha ido acomodando en el camino. Tanto los hechos como los objetos se van formando juntos, con el camino y con quien camina.

Los lugares que otros han marcado, los objetos que poco a poco se han ido convirtiendo en referencia, los puntos en que otros se han detenido, hacen que caminar sea también recorrer la senda que otros han tomado. Porque nada en *“El camino en el campo”* apareció porque sí. Tanto el camino como el pensar están constituidos por elementos que fueron colocados por otros

² Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). Parágrafo IX. Pg. 45.

previamente. Todo lo que yace en el camino y en el pensar se fue ubicando poco a poco obedeciendo a una necesidad propia de recorridos anteriores. Algunas veces fue necesario el reposo, el silencio, la serenidad, la trascendencia. En otras ocasiones, fueron indispensables el trabajo, el recuerdo, la ensoñación, el juego. Y todas estas huellas se esconden y aparecen, se dibujan y desdibujan cada vez que un nuevo caminante vuelve a internarse en el camino.

Pero todo esto se da bajo el enigma de “*lo sencillo*”, que permite que el camino sea en sí mismo un permanente misterio. ¿Cuál es el origen del camino? ¿Cómo se ha venido haciendo? ¿Cómo se ha ido formando todo lo que allí habita? ¿A dónde nos lleva el camino? ¿A dónde nos lleva el caminar? Caminar y pensar son lo mismo. Luego es el pensar el que está inserto en el enigma de lo perenne y de lo grande que permite que éste sea también en sí mismo. Entonces se hace legítimo preguntar a partir de “*lo sencillo*”: ¿Cuál es el origen del pensar? ¿Cómo se ha venido haciendo? ¿Cómo se ha ido fundando todo lo que allí habita? ¿A dónde nos lleva el pensar? ¿A dónde nos lleva lo pensado? ¿Cómo, desde ese nuevo pensar, puede plantearse la pregunta que interroga por el sentido del ser?

Presento también aquí mis más sinceros agradecimientos al grupo de profesores del “*Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás*”, en especial al Doctor Ángel María Sopó, quien me guio y orientó con profunda paciencia y sabiduría en el desarrollo de esta investigación. Al Doctor Antonio González de la “*Fundación Xavier Zubiri*” de Madrid, quien me otorgó luces invaluable en el ámbito de la ontología y la etimología, y al Doctor Luis Alvarenga de la “*Universidad Centroamericana José Simeón Cañas*” de San Salvador, con quién compartí valiosas interpretaciones de “*lo sencillo*” para el contexto latinoamericano.

A mis padres, mis hermanos, mi esposo y en general, a toda mi familia, gracias por haber entendido mis ausencias y los prolongados silencios a los que me convocó por largo tiempo “*lo sencillo*”.



Foto N° 1. Vladimir Rodríguez

...Y a Vladimir Rodríguez... el niño pescador salvadoreño que conocí vendiendo cisnes hechos de conchas de mar en una playa desolada, que no sabía leer ni escribir su nombre, y en cuyos ojos tan profundos, luminosos y especiales, me confronté dolorosamente con lo sencillo como un reto para nosotros, los privilegiados; como una meta por cumplir en la vida real de aquellos cuyo despojo, llega a ser tan grande, que quizás nunca lleguen a tener acceso a un camino en el campo.... A menos que estemos nosotros, los favorecidos, con un nuevo conocimiento y una nueva pedagogía, simplemente para decirles que sus vidas sí tienen un sentido... Que también allí, en lo más extremo de su pobreza y su sencillez, habita igualmente el ser...

INTRODUCCIÓN

REFLEXIONES PREVIAS SOBRE LAS BÚSQUEDAS HEIDEGGERIANAS

§ 1. Sobre el ser amenazado por el ente

«El comienzo en el comienzo *tiene en sí la historia intermedia de la primacía del ente ante el ser como entidad. Esta historia intermedia es la historia de la verdad del ente como “metafísica”*. El comienzo en el comienzo es ocaso.»

Martin Heidegger.³

El pensamiento de Martin Heidegger parte de una denuncia: la filosofía occidental se ha olvidado de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. El “es” de los entes ha dejado de ser visto, entendido y tratado como el núcleo fundamental de la reflexión ontológica debido a que, a lo largo de la historia de la ontología, el ser se ha confundido con el ente. El ente ha sido más importante, logrando amenazar, disminuir y ocultar al ser. Se ha pretendido, que al igual que el ente, el ser sea estable y seguro. El ente se ha mostrado y nombrado demasiado ocultando al ser en la oscuridad de lo no visto y lo no dicho.

Frente a la sobre-exposición del ente, se tiende a creer que todo “es”. Con afán y avaricia la filosofía quiso “explicar” los entes, “saber” el cómo y el por

³ Heidegger, Martin. “Sobre el Comienzo”. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2007. p. 96

qué de sus enigmas, “entender” sus insondables misterios. Los entes “son” de una, otra y múltiples formas. Y ese “es” siempre es coherente, lógico, claro, autosuficiente, y sobre todo, definitivo. El ser se explica mediante razones, explicaciones y argumentos otorgados bajo el signo de lo definitivo, intentando igualarse a las “verdades eternas”.

La sorpresa, la admiración y la alegría, suscitados por el ente y explorados por la filosofía primera, han sido olvidados. El “es” de los entes, su “ser”, ya no nos convoca búsquedas, preguntas, admiración, alegría, o desocultamiento. El “es” de los entes se ha reducido a instrumento argumentativo y esclarecedor, siempre explicable, demostrable y definible.

Incluso el ser-ahí queda peligrosamente separado de su ser cuando cae bajo la mirada totalizante de lo que Heidegger denomina “el Uno”, el ente normalizador por excelencia, el “ser ahí” en estado de caído, poseedor de la mirada técnica que unifica y masifica:

«El “ser sí mismo” del “ser-ahí” se definió formalmente como un modo de existir, es decir, no como un ente “ante los ojos”. El quién del “ser-ahí” no soy regularmente “yo mismo”, sino que es el “uno mismo” (...) El uno oculta incluso el descargar de la elección expresa que practica tácitamente. Queda indeciso quién eligió “propiamente”. A este ser arrastrado sin elegir por nadie, por obra del cual se hunde el “ser-ahí” en la impropiedad, sólo puede hacérsele dar marcha atrás retrocediendo expresamente el “ser-ahí” en busca de sí mismo desde el “estado de perdido” en el uno (...) Pero como el “ser-ahí” es perdido en el uno, tiene antes que hallarse. Para hallarse, en general, tiene que “mostrársele” o “atestiguársele” él mismo en su posible propiedad.»⁴

⁴ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 291-292

Las posibilidades de despliegue del ser se restringen cuando la mirada eminentemente técnica del Uno normalizador (sentido común) le impide al ente que se proyecte como un “sí propio”. Para el Uno no existe la pregunta que interroga por el sentido del ser. Su presencia apaga la potencia ontológica del ente y su *ἀλήθεια* imposibilitando así el vacío propiciador de significación y el desocultamiento del ser en su posible propiedad.

«El “uno” es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el “ser ahí” urge a tomar una decisión. Pero por simular el “uno” todo juzgar y decidir, le quita al “ser ahí” del caso la responsabilidad. El “uno” puede darse el gusto, por decirlo así, de que “uno” apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El “uno” “fue” siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido “nadie”. En la cotidianidad del “ser ahí” es lo más obra de aquel del que tenemos que decir que no fue nadie.

El “uno” “descarga” así al “ser-ahí” del caso en su cotidianidad. No sólo esto; con este descargar del ser sale el “uno” al encuentro del “ser ahí”, en tanto en éste se halla ínsita la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil. Y por este salir constantemente el “uno” al encuentro del “ser ahí” del caso con su descargar del ser, conserva y consolida su tenaz dominio.

Todos son el otro y ninguno él mismo. El “uno”, con el que se responde a la pregunta acerca del “quién” del “ser ahí” cotidiano, es el “nadie”, al que se ha entregado en cada caso ya todo “ser ahí” en el “ser uno entre otros”.»⁵

Si se pregunta por el ¿Qué es? ¿Cómo es? ¿Quién es? ¿Por qué es? ¿Para qué es? algún ente de la realidad, las ciencias del Uno tienen la respuesta. Si se pregunta por el roble, la botánica tiene respuestas. Si se pregunta por

⁵ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 144

el banco de madera, el diseño tiene respuestas. Si se pregunta por la colina, la geografía tiene respuestas. Si se pregunta por el hombre, la antropología tiene respuestas. La omnipresencia del ente y sus respectivas explicaciones impide que simplemente se haga presente un silencio en el que quede libre la pregunta “¿es?”.

Esta peligrosa distancia entre el ser y el ente es lo que Heidegger denomina *Diferencia Ontológica*, cuyas particularidades analizaremos en los capítulos siguientes. Y su postura al respecto será contundente. No hay diferencia entre el ser y el ente. Ambos son uno y lo mismo. Pero es indispensable pensar y mirar de forma diferente para que el ente pueda ser sí mismo dentro de sus más genuinas posibilidades de existencia.

§ 2. Sobre la importancia de volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser

«Este paso por delante de la huella del ser [Seyn] tendría, evidentemente, a causa de su íntima inicialidad, que llevar al ente a un brillo esencial, en el cual abandonara todo poderío, y en el reflejo de la dignidad del ser [Seyn] resurgiera a una única simplicidad de sus cosas.»

Martin Heidegger.⁶

Ante esta disminución y ocultamiento del ser frente a la extrema “visibilidad” y “definición” del ente, Heidegger plantea la pregunta original por el sentido del ser de los entes. La incapacidad de experimentar el silencio y el vacío

⁶ Heidegger, Martin. “Sobre el Comienzo”. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2007. p. 48

frente a los entes es el fundamento del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, que denuncia Heidegger.

*«La mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la “metafísica” (...) No sólo falta la respuesta a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la pregunta misma.»*⁸

Distanciándose radicalmente de la interrogación por el ente, Heidegger dirige la pregunta hacia el ser dejando abierta la posibilidad de que la respuesta evoque un vacío, un silencio en medio de la existencia misma.

¿El roble “es”?... ¿”Es” el roble?... Pero algo sigue manteniéndose oculto. ¿El banco de madera “es”?... ¿”Es” el banco de madera?... Y un lugar de lo óntico de ese banco se conserva como silencio y como enigma. ¿La colina “es”?... ¿”Es” la colina?... También aquí, como en todos los entes del mundo, la respuesta le deja espacio al vacío desde donde el ser del ente se genera como posibilidad.

*«Esta diferenciación, empero, entre ser y ente, por más que haya sido practicada a todo lo largo de la filosofía, sólo se hace patente cuando Heidegger la distingue y la sitúa. La pregunta por el ser es, por tanto, la pregunta de Heidegger, su pregunta, y no la de Platón, Aristóteles, Kant o Nietzsche. Por eso ya en 1927, en la introducción de Sein und Zeit, la llama “pregunta por el sentido del ser”.»*⁹

⁷ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 11

⁸ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 14

⁹ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 60.

La pregunta por el sentido del ser se concibe ahora como *ἀλήθεια*, como surgimiento y desocultamiento. Como posibilidad anterior y posterior de vacío y silencio (*Ser y Tiempo* §42 y §60). La reflexión que Heidegger plantea en torno a la jarra es fundamental para entender la manera como puede plantearse de nuevo la pregunta por el sentido del ser: la jarra puede usarse porque está vacía. Sólo si el ente mantiene algo de sí como vacío, posibilidad y silencio, puede allí gestarse de nuevo la pregunta por lo que “es”.

«La pared y el fondo de los que consta la jarra y gracias a los cuales la jarra se mantiene en pie no son propiamente lo que acoge. Pero si esto último descansa en el vacío de la jarra, entonces el alfarero, que con el torno da forma a la pared y al fondo, lo que hace no es propiamente la jarra. Lo único que hace es moldear la arcilla. No... moldea el vacío. Para él, hacia él y a partir de él moldea la arcilla dándole una forma. El alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, es aprehender lo inasible del vacío y producirlo en la figura del recipiente como lo que acoge. El vacío de la jarra determina cada uno de los gestos de la actividad de producirla. La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.

Pero ¿está realmente vacía la jarra?»¹⁰

¿Qué es lo cósmico de la cosa? ¿Qué es la cosa en sí? Algo que se tiene a sí mismo mediante lo indeterminable. Únicamente cuando el pensar-pensante ha retenido la cosa en cuanto tal, teniendo en cuenta su vacío, es posible volver a indagar sobre las más genuinas posibilidades de su ser. El fenómeno de “lo sencillo”, tal como lo expone Heidegger en “*El camino en el*

¹⁰ Heidegger, Martín. "Vorträge und Aufsätze-Günter Neske Pfulfingen Das Ding", 1954. Traducción de Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. Pg.4. En: <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20COSA.pdf>

campo” propiciará el silencio y el vacío de los entes, que se tienen a sí mismos, otorgándoles así la posibilidad de que la pregunta por “lo que son” se desoculte como *ἀλήθεια*.

Para que esto suceda, el pensar debe volver a concebirse como luz iluminadora del ser y no sólo como alimento para el ente. La siguiente imagen que Heidegger consigna en “*El retorno al fundamento de la metafísica*”, nos aclara aún más, junto con la imagen de la jarra, en qué habrán de consistir las búsquedas ontológicas, que a partir de “lo sencillo”, el pensar-pensante quiere propiciar en torno a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

«Nosotros preguntamos, para permanecer en la misma imagen: en qué terreno encuentran su apoyo las raíces del árbol de la filosofía? ¿De qué suelo reciben las raíces, y a través de ellas el árbol todo de la filosofía, las fuerzas y los jugos alimenticios? ¿Qué elemento preña, disimulado en el terreno y en el suelo, las raíces sustentadoras y nutricias del árbol? ¿Sobre qué descansa y se mueve la metafísica? ¿Qué es, vista desde sus fundamentos, la metafísica? ¿Qué es, en principio, metafísica? Ella piensa al ente como ente. En todas partes donde se pregunta que el ente sea, se halla a la vista al ente como tal. La representación metafísica debe estar vista a la luz del ser. La luz, es decir, aquello que un pensamiento tal experimenta como luz, no se halla más a la vista del pensamiento; pues él representa al ente sólo en el respecto del ente. Desde este respecto pregunta el pensamiento metafísico por la fuente del ente y por un autor de la luz. Esta misma vale por suficientemente aclarada, puesto que proporciona a todo respecto la visión del ente¹¹(...)»

Puesto que la metafísica pregunta al ente como ente, permanece cabe el ente y no se vuelve al ser como ser. Como raíz del árbol, envía todos los jugos y fuerzas al tronco y a sus ramas. Las raíces

¹¹ Heidegger, Martin. “*El retorno al fundamento de la metafísica*”. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. En: *Ideas y valores*, n.º 3 y 4, Bogotá, 1952, p. 207

se extienden en el suelo y el terreno para que, con ello, por el crecimiento del árbol, pueda este separarse y abandonarlos. El árbol de la filosofía crece en el terreno de la raíz de la metafísica. El terreno y el suelo son el elemento por el cual la raíz del árbol es esencialmente, pero al crecimiento del árbol puede recoger en sí el suelo de la raíz, porque desaparece la arboreidad en el árbol. O mejor, las raíces se pierden en los más finos hilos, en el terreno. El suelo es suelo para la raíz; en él se olvida a sí misma para favorecer al árbol. La raíz pertenece al árbol, aunque por su naturaleza se entregase al elemento del suelo. Ella prodiga su elemento a sí misma y a aquel. No esta vuelta como raíz al suelo; mucho menos reside su esencia en crecer y ramificarse vuelta hacia él. Es probable que el elemento no sea elemento sin que la raíz se hunda en él (...) La metafísica no piensa al ser mismo en tanto en cuanto se representa al ente como ente. La filosofía no se recoge en su fundamento. Lo deja en abandono, sin duda, a través de la metafísica.»¹²

Así, no será posible para Heidegger volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser sin abandonar primero los fundamentos de la metafísica, que por favorecer el “ramaje” de los entes se olvida de nutrir las raíces sustentadoras del ser.

§ 3. Sobre la mirada técnica de la historia de la ontología

«El calcular técnico y lo que es de igual esencia, historiográfico, nos ha despojado de toda capacidad de pensar el tiempo como espacio tiempo a partir de la verdad del ser [Seyn] y la verdad misma como evento del comienzo.»

Martin Heidegger.¹³

¹² Heidegger, Martin. “El retorno al fundamento de la metafísica”. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. En: *Ideas y valores*, n.º 3 y 4, Bogotá, 1952, p. 208.

¹³ Heidegger, Martin. “Sobre el Comienzo”. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2007. Pg. 29

Para plantear adecuadamente la pregunta que interroga por el sentido del ser, Heidegger vuelve a la noción de verdad como desocultación, como *ἀλήθεια*, tal como fue concebida en Grecia. Para tal fin, Heidegger se da a la tarea de esclarecer la historia misma de la ontología para entender en qué momento se transformó la mirada sobre el ser.

¿Cuándo se dejó de entender la verdad como apertura? ¿Desde cuándo empezó a ser tan importante mirar exclusivamente al ente?

*«Tal es, en efecto, la interpretación de la filosofía que hace Heidegger, cuando dice que el asunto fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser. Pero antes de él, ¿no lo había dicho nadie! Según Heidegger, la filosofía es un intento más que bimilenario por responder o, más bien, corresponder, a una pregunta que aún no había sido hecha en ninguna parte, que es la pregunta que él hace. Pero antes de él no se hacía.»*¹⁴

La mirada sobre el ser fue rezagada a lo oculto, lo no pensado y lo no dicho, cuando la verdad empezó a ser vista e interpretada como certeza. La mirada cartesiana fue la que empezó a interpretar con desproporcionada importancia al ente, y a sumergir en el olvido la pregunta que interroga por el sentido del ser.

«El episodio esencial de la historia que se inicia con la alethêia de los griegos no es su fijación en el latín veritas, sino sobre todo, en el origen del mundo moderno, la mutación cartesiana de la verdad en certeza. Sólo es verdadero, según Descartes, aquello que para nosotros es cierto. Ahora bien, hay una gran diferencia entre quien tiene la certeza de que está ante el mar, porque sus sensaciones visuales, olfativas, auditivas y táctiles sólo se pueden explicar por esa razón, y quien, cuando descubre que está ante el mar, prorrumpe en el grito que lanzaron con voz unánime los

¹⁴ **Beaufret, Jean.** “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 28

soldados de Jenofonte, al alcanzar la cumbre de un promontorio: ¡Thalassa!, “¡el mar!”.

¿Quién está de verdad ante el mar? ¿El cartesiano cuando está absolutamente cierto de ello o el soldado de Jenofonte para quien el mar se descubre? En realidad, lo que se descubre es mucho más –y no menos– que aquello de lo cual estamos absolutamente seguros.»¹⁵

Esta peligrosa cualidad de la mirada que a lo largo de la historia de la filosofía buscó la certeza como valor fundamental, es lo que Heidegger va a definir como la explicación técnica del mundo. La técnica de Heidegger no hace referencia a la simple composición y disposición industrial y mecánica de los objetos, o su impacto tecnológico en la dimensión física y material del mundo. La técnica es la disposición de la mirada, el pensamiento y el espíritu de un nuevo tipo de hombre que busca ver, entender y valorar, mediante una interpretación matemática, todo cuanto observa, analiza y siente.

«...nada es más acorde a esa manera que tiene el hombre moderno de medir la cosa con la mirada, que su interpretación matemática. ¿Puede haber algo más satisfactorio, desde el punto de vista “ego cogitativo”, que decir: respecto de cualquier cosa, lo único que hay que saber es cómo responder a la pregunta cuánto?»¹⁶

La técnica acude constantemente al “es” para asegurar la naturaleza de su proyecto matemático. La mirada de la técnica entiende el “es” como lo obvio, comprensible y permanente, desde la dimensión de lo cuantificable. No hay nada más universal, obvio y evidente por sí mismo que el “es” con el que la mirada técnica penetra y desintegra la totalidad de los entes.

¹⁵ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 107, 108

¹⁶ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 40

«Para Platón, dos y dos son cuatro porque la cosa se me aparece en lo abierto; para Descartes dos y dos son cuatro porque tengo una certeza “egocogitativa” de ello.»¹⁷

Por esto para Heidegger la pregunta que interroga por el sentido del ser ha caído en el olvido. La búsqueda totalitaria de la certeza, que pregunta desde el proyecto matemático de la naturaleza, ha impedido plantear la pregunta por el ser a partir de la *ἀλήθεια* y ha olvidado preguntar:

¿El roble “es”? ¿El banco de madera “es”? ¿La colina “es”?

Habíamos olvidado preguntar por el ser de los entes porque previamente, la certeza técnica ya los había “desintegrado” científicamente; estaban “atomizados” como respuesta, prueba y dato científico. Pero los entes no habían sido albergados. La mirada técnica no supo esconderlos ni salvaguardarlos en su ser.

El roble, la yerba, la colina, al igual que todos los entes de la naturaleza, incluso el hombre mismo, dejaron de ser custodiados por la mirada fundamentada en el poder desocultador, propiciador de la *ἀλήθεια*. Diseccionados en su esencia hasta la saciedad, los entes fueron entendidos pero no queridos. Explicados pero no preservados. Y el ser se vio entonces amenazado por el ente y por la mirada de la técnica que lo convirtió en certeza, sobredimensionando su valor racional y productivo. El ser fue despojado del don de la custodia. No deja de parecernos inquietante el diagnóstico que ofrece Jean Beaufret, sobre el mundo de la técnica denunciado por Heidegger:

¹⁷ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 43

«...la mutación de la verdad en certeza es el motor invisible de la promoción de las matemáticas a un primer plano, en virtud de lo cual se convierten en la clave de todas las demás ciencias. Y ésta promoción hace posible el mundo de la técnica como mundo del cálculo universal del ente...»¹⁸

Heidegger plantea una nueva relación con el ser destruyendo la historia de la ontología, con un cambio de mirada al preguntarse por el sentido de la pregunta que interroga por el ser y dando un paso atrás, en un regreso que lleve hacia los fundamentos mismos de la metafísica para volver a preguntar por el sentido del ser.

Heidegger propone una nueva mirada fenomenológica como fundamento de una nueva relación que libere al hombre de su actitud técnica y productiva, y lo coloque, como ser-ahí, en el camino que habrá de conducirlo, en el punto de partida, hacia la pregunta que interroga por el sentido del ser.

«La diferencia entre el Dasein en el sentido de Heidegger y el “yo pienso” de Descartes está en que el “yo pienso”, armado de su intuitus, como dice Descartes, mide con la mirada la cosa puesta ante él como objeto, mientras que el Dasein se abre, por decirlo así, adonde por eso mismo están las cosas. Al fin y al cabo, una cosa es atraer aquello de que se está hablando (a saber, las cosas) hasta ponerlo ante la mira, y otra, abrirse a la presencia misma de las cosas. Eso que Heidegger llama Dasein, “ser-el-ahí” significa que las cosas de que hablo son tales, respecto de mí, que nada me separa de ellas a la manera de un entrepaño o una pantalla.»¹⁹

En el texto “*El final de la filosofía y la tarea del pensar*”, el cuestionamiento fundamental de Heidegger apunta en la siguiente dirección: Ahora que la

¹⁸ Beaufret, Jean. “*Al encuentro de Heidegger*”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 111

¹⁹ Beaufret, Jean. “*Al encuentro de Heidegger*”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 32

filosofía ha entrado en su “estado final”, entendido como la consumación de la metafísica, ¿qué tarea le queda a la filosofía y al pensar?

«Pero, fuera de la posibilidad última, que es la descomposición de la filosofía en el desarrollo de las ciencias tecnificadas, ¿hay para el pensar una posibilidad primera, de la que ciertamente debía partir el pensar filosófico, pero de la cual no estaba, sin embargo, como filosofía, en condiciones de hacer el ensayo y de intentar la empresa?»²⁰

La pregunta que interroga por el sentido del ser ha caído en el olvido, peligrosamente desterrada de la realidad del hombre actual. De ahí que Heidegger afirme:

«Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que todavía no pensamos.»²¹

¿El indiscutible progreso de la ciencia? ¿El éxito vertiginoso del pensamiento técnico? No hay tal. Para Heidegger, el pensar metafísico sobre el ser padece de una terrible tardanza, de un vergonzoso destierro de los caminos originales. Mucho más, cuando la modernidad ligó a la velocidad del pensamiento técnico el “opinar uniforme”, el “opinar unilateral”. El pensamiento de “vía única” que se restringe y se conforma con conceptos, designaciones y precisiones:

«En efecto, es cierto que lo dicho hasta ahora, y toda la exposición que ha de seguir, nada tiene que ver con la ciencia, y nada tiene que ver con ella precisamente si nuestra disquisición aspira a ser un pensar. El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto,

²⁰ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en: “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros”. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 126

²¹ Heidegger, Martin. “¿Qué significa Pensar?”. Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 17

para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa (...)²² En general, nos basta con quedarnos en ese plano, que da satisfacción a las exigencias del hablar usual dentro de la comprensión corriente. Una comprensión que no quiere perder tiempo demorándose en el sentido de las palabras particulares. Más bien, las palabras se desperdician incesantemente, y se consumen en la disipación. Y eso contiene una sorprendente ventaja. Pues con ayuda de las palabras gastadas, todos pueden hablar sobre todo.»²³

Carente de vacío y de silencio, el hablar de la metafísica no piensa. Las palabras de la comprensión vulgar son el árbol “frondoso” que describe Heidegger al que le falta el sustento de las raíces del ser.

§ 4. El pensar-pensante como fundamento de la nueva mirada sobre el ser

«El pensar inicial según la historia del ser [Seyn] de lo que este título nombra como interrogación, el preguntar inicial puede decir[lo] así ser y tiempo es lo mismo. Ser es el comienzo. Tiempo es el comienzo. El comenzar [Anfangnis] del comienzo.»

Martin Heidegger.²⁴

Este final de la filosofía no lo entiende Heidegger desde una perspectiva de cierre o culminación sino como el “lugar” desde donde habrá de posibilitarse el nacimiento de un nuevo pensar.

«La antigua significación de la palabra alemana Ende (final) es la misma que la de la palabra Ort (lugar): Von einem Ende zum

²² Heidegger, Martin. “¿Qué significa Pensar?”. Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 19

²³ Heidegger, Martin. “¿Qué significa Pensar?”. Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 123

²⁴ Heidegger, Martin. “Sobre el comienzo”. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2007. Pg. 165

*anderen significa: de un lugar a otro. El final de la filosofía es lugar –el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar.»*²⁵

De ahí, que en un intento por rastrear las huellas de lo que la técnica ocultó como lo no-dicho y lo no-pensado a lo largo de la historia de la ontología, Heidegger proponga el pensar-pensante como una vía de acceso al ser concebido ya no como certeza o proyecto matemático sino como desocultación de sentido para el ser-ahí.

Podemos afirmar entonces que el pensar de Heidegger no parte sólo de una denuncia: el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que paralelamente, nos otorga un nuevo camino para andar hacia otro tipo de respuesta: el pensar-pensante, entendido como una nueva disposición fenomenológica del hombre, que habrá de plantear de nuevo la pregunta crucial y definitiva: ¿El ser “es”? ¿Cómo es su verdad?

*«¿Qué significa aquí “indagar sobre la verdad”, ciencia de la “verdad”? (...) Si la verdad está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental. ¿No se presentará el fenómeno ya dentro del análisis fundamental preparatorio, dentro de la analítica del “ser-ahí”? ¿En qué relación óntica y ontológica está la “verdad” con el “ser-ahí” y con la determinación óntica de éste que llamamos comprensión del ser? ¿Cabrá sacar de ésta la razón por la que el ser acompaña necesariamente a la verdad y ésta al ser?»*²⁶

Este acercamiento al origen esencial de la pregunta que interroga por el sentido del ser de los entes habrá de ubicar no sólo al hombre sino a la

²⁵ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en: “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros.” Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 132

²⁶ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2010. Pg. 234

misma tradición filosófica en un plano de libertad con respecto al pensamiento metafísico y a la historia entendida como linealidad y acumulación sistemática de datos y respuestas. Ahora, a partir del pensar-pensante, el ser-ahí se compromete con su dimensión afectiva y creadora. Se vincula con sus afectos y su libertad para preguntarse por el nuevo sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, a partir de la existencia. ¿Qué significa pensar? ¿Qué dice la palabra “pensar”?

*«La palabra *gidanc*, *der Gedanc*, del alemán antiguo, no sólo dice más en la línea de la significación usual que acabamos de mencionar, sino que lo dice de manera distinta (...) Der Gedanc significa: el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, que llega hacia fuera hasta lo más lejano y hasta el último trance, y esto en forma tan decidida que, bien pensado, no permite que se introduzca la distinción entre un interior y un exterior.*

*En la palabra *der Gedanc*, oída en su rasgo esencial, habla a la vez la esencia de lo que indican las dos palabras que se nos insinúan con facilidad cuando escuchamos el verbo “pensar” (*denken*): pensamiento y memoria (*Gedächtnis*), pensamiento y gratitud (*Dank*).»*²⁷

Este mandato de diluir los límites entre lo interior y lo exterior es tan fuerte y radical en la propuesta filosófica de Heidegger, que incluso la fenomenología es ahora entendida bajo las luces del pensar-pensante. Heidegger no deja el “es”, el ser de los entes, en manos de ningún saber racional que se justifique a partir del método científico moderno. De ahí que se haga necesario pensar el método mismo de la fenomenología a partir de otro orden, premisas y estructura, como lo veremos en el Capítulo I.

²⁷ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 211

«Lo que nos da que pensar una y otra vez es lo que más urge pensar. Acogemos lo que ello nos da, su don, por el hecho de que pensamos lo que más urge pensar. Pensando nos atenemos así a lo más urgente del pensamiento. Lo conmemoramos. De esta manera recordamos aquello a lo que agradecemos la dote de nuestra esencia, el pensar (...) Cuando pensamos lo que más urge pensar, recordamos aquello que lo más urgente de pensar nos da como tarea del pensar. Este recordar, que como pensar es ya la auténtica gratitud, para agradecer no necesita retribuciones ni méritos. [En] La gratitud (...) se da una ofrenda en correspondencia, una ofrenda por la que dejamos de propio que permanezca en su esencia lo que genuinamente da que pensar.»²⁸

Un pensar que conmemora, recuerda, agradece y se ofrece a sí mismo como ofrenda y gratitud que preserva lo esencial.

«Ningún camino del pensamiento, ni siquiera el del pensamiento metafísico, parte de la esencia humana, y luego desde allí al ser o, a la inversa, parte desde el ser y vuelve desde allí al hombre. Más bien, todo camino del pensar transcurre siempre ya dentro de la relación entera del ser y la esencia del hombre, pues en caso contrario, no es ningún pensar.»²⁹

Para Heidegger no es posible plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser sin formular paralelamente un cuestionamiento sobre qué significa pensar. Habrá que dejar de lado la mirada y el pensamiento técnico para que el “es”, el ser, deje de revelarse como una certeza científica y definidora. Será necesario dar un paso atrás y salirse del pensamiento tradicional de la ciencia, la historia y la filosofía para ubicarse en una nueva dimensión del pensar. Es fundamental abandonar los ámbitos en los que se manejan tan innumerables verificaciones racionales sobre el ente para poder

²⁸ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 213

²⁹ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 105

volver a preguntar libremente, en el ámbito de la desocultación, por el “es”, por el ser.

*«El rasgo distintivo del pensar metafísico, del pensar que sondea el ente hasta su fondo, consiste en que tal pensar, que parte de lo que está presente, lo representa en su estado de presencia y así lo expone, a partir de su fundamento, como estando bien fundado.»*³⁰

Alejándose por completo de la seguridad del pensar metafísico, Heidegger insiste que se requiere un pensar que no busque la fundación de la verdad en el carácter presencial del ente sino prepararlo, desde las profundidades de su olvido, para la llamada a la desocultación de su ser.

«Mas, ante todo, este pensar, aunque sólo fuera posible, sigue siendo muy poca cosa, pues su tarea tiene el carácter de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto»³¹ (...) El pensar que es sólo preparación no quiere ni puede predecir ningún porvenir. Solamente intenta, de cara al presente, hacer escuchar, en un preludio, algo que, desde el fondo de las edades, justo al comienzo de la filosofía, ya fue dicho por ésta, sin que propiamente lo pensase»³²(...) Si, por el contrario, interrogamos en dirección a aquello que permanece impensado en la llamada zur Sache selbst, entonces nos resulta posible atender a otra cosa: allí donde la filosofía ha llevado su asunto propio al saber absoluto y a la evidencia última, precisamente allí se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto, y algo tal que pensarlo no puede pertenecer ya a la actividad propia de la filosofía.

³⁰ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 132

³¹ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 136, 137

³² Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 137

¿Qué es, pues, de una vez, lo que permanece impensado tanto en el asunto propio de la filosofía como en el método que le es no menos propio?»³³

El pensar-pensante se prepara para invocar lo impensado del ente. Se aleja del terreno firme en que el *ego cogito* le otorga al sujeto la seguridad de una sustancia. El pensar-pensante no busca explorar el ente a partir de lo que está presente. Esto quiere decir que tendremos que “desacomodarnos”, “desarraigarnos” de la supuesta firmeza de las respuestas anteriores para aventurarnos libremente, y no sin peligro, por el camino de un aprendizaje constante de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

«Aprender significa: poner nuestro hacer y omitir en correspondencia con aquello que de esencial se nos adjudica en cada caso. Para que seamos capaces de lograrlo, hemos de ponernos en camino. Y si nos entregamos a la empresa de aprender a pensar, en el camino que tomamos al hacerlo, sobre todo no hemos de engañarnos precipitadamente sobre las preguntas cruciales, y hemos de entregarnos a preguntas donde se busca aquello que no puede encontrarse mediante ningún invento.»³⁴

En esto consiste el fundamento del pensar-pensante. Haciendo a un lado la certeza técnica y el pensar científico, Heidegger reivindica el “es”, el ser, pensado como comienzo y como camino. Contrario a la mirada técnica que sucumbe ante la tentación de la certeza fija, inmóvil y eterna, el pensar-pensante, a partir del cual podrá volver a pensarse el sentido del “es”, siempre es movimiento. Su trayectoria y su labor ontológica es un camino que sigue huellas y que vuelve, una y otra vez, al punto original, mediante la fuerza propiciatoria de la pregunta que interroga por el sentido del “es”.

³³ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros”. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 141

³⁴ Heidegger, Martin.. “¿Qué significa Pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 19

Antes de plantearnos cuál es el sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser que olvidó la mirada técnica y el pensamiento racional, Heidegger insiste en que hay que preguntarnos por el sentido mismo del pensar.

¿Qué significa pensar? ¿Qué nuevo hombre, contexto, intuiciones e interpretación de la historia de la filosofía se requieren para propiciar el pensar-pensante? ¿Qué hay que aportar para estar en condiciones de pensar de acuerdo con la esencia de ese pensar? ¿Qué nos convoca ahora a que pensemos?

A diferencia de la tradición científica, histórica y filosófica occidental que fundamenta el “es”, el ser, describiendo, ordenando, jerarquizando, clasificando y rotulando los entes, mediante las anteriores preguntas, el sustento ontológico del pensar-pensante pregunta: ¿El roble “es”? ¿El banco de madera “es”? ¿La colina “es”?

Entendido así, Heidegger propone que el constante sustento del nuevo pensar habrá de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, mediante un ponerse en camino, para hacer camino, y tener camino, no a través de lo seguro, sino de la constante incertidumbre de las huellas que aparecen y desaparecen.

«A diferencia de un progreso constante, en el que sin darnos cuenta pasamos de una cosa a otra y todo queda aproximadamente como estaba, el salto nos lleva súbitamente a aquel lugar donde todo es diferente, de modo que allí nos sentimos extraños. Lo empinado, lo escarpado, es lo que de pronto sube o baja con gran desnivel. Eso marca el borde del abismo. Aunque en ese salto no nos caigamos, nos sobresalta el

término del aterrizaje. Y así es bueno que ya al principio de nuestro camino se anuncie lo que sobresalta³⁵ (...) El asunto del pensamiento no es sino desconcertante en todo momento. Y es tanto más desconcertante cuánto más nos mantenemos de cara a él sin ningún género de prejuicios. Para eso se requiere la disposición a escuchar, que nos permite pasar por encima del opinar usual y llegar al campo libre.»³⁶

Para que estemos en condiciones de pensar de acuerdo con la esencia de este “hacer camino” necesitamos aprender a ponernos frente al vacío de los entes y propiciar junto con ellos una invocación, una promesa, una llamada, un recogimiento, un poner y percibir³⁷ de antemano, recurriendo a la fuerza propiciadora del pensar-pensante.

Recordemos que, a diferencia del pensamiento técnico que “destroza” al ente para indagarlo, definirlo, conocerlo, y ponerlo al servicio del hombre, el pensar-pensante quiere albergar, esconder, custodiar y salvaguardar el ente. Este nuevo pensar propuesto por Heidegger quiere enseñarnos a “habitar” genuinamente en todos aquellos entes que seamos capaces de custodiar en la memoria fundante y renovadora.

«La memoria en el sentido del recuerdo humano habita en lo que custodia todo lo que da que pensar. Lo llamamos la custodia. Ella esconde y alberga lo que nos da que pensar. Solamente la custodia abre como don lo que ha de pensarse, lo más merecedor de pensarse (...) Éste es el fundamento esencial de la memoria.»³⁸

Mediante este nuevo pensar ha quedado completamente desvirtuado el proyecto matemático de la naturaleza que mira los entes a partir de la

³⁵ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 75

³⁶ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 76

³⁷ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 136

³⁸ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?” Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 136

pregunta: ¿cuánto?³⁹ El pensar-pensante no tiene nada que ver con el proyecto científico que se justifica a sí mismo como el más verdadero.⁴⁰ De ahí que Heidegger sea radical al afirmar que la ciencia no piensa. Pues el pensamiento racional es adversario del pensar-pensante. Jean Beaufret aclara esta diferencia con una contundente afirmación:

«Ser pensante significa pensar más allá de Descartes, o, más bien, río arriba con respecto a él –lo cual indica hasta qué punto la ciencia no piensa, pues, sin saberlo, ella sólo se instrumenta a partir de Descartes y ni siquiera lo ve a él (...)»⁴¹

Beaufret describe el pensar de Heidegger como un remontarse “río arriba” en la historia de la filosofía. A diferencia del pensamiento técnico que avanza vertiginosamente y que fundamenta sus logros en el valor de la velocidad, el pensar heideggeriano es un constante detenerse para devolverse hacia el origen. Mirar hacia atrás. Detenerse. Hacer silencio. Interpretar el vacío. Preguntarse. Continuar.

Habiéndonos acercado a la crítica que Heidegger plantea en torno al ser amenazado por el ente, a la importancia de volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, al pensar-pensante y al nuevo método de la fenomenología, comenzaremos a explorar uno de los fenómenos más inquietantes y menos explorados en el pensar heideggeriano: el fenómeno de “lo sencillo” que Heidegger consigna en su texto de 1949: “El camino en el campo”.

³⁹ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 74

⁴⁰ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 87

⁴¹ Beaufret, Jean. “Al encuentro de Heidegger”. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984. Pg. 90

§ 5. Origen de “*El camino en el campo*”

“*El camino en el campo*” (“*Der Feldweg*”) es un texto de tres cuartillas escrito originalmente por Martin Heidegger en 1949. Allí describe el corto pero fecundo sendero que recorre en forma circular los alrededores de su casa natal de Messkirch, comenzando desde la puerta misma, frente al jardín. Mediante la descripción de su breve recorrido, Heidegger exalta la presencia de un crucifijo tallado, un roble, un banco de madera y la Iglesia de San Martin, donde jugaba de niño.

Usando un lenguaje eminentemente poético y metafórico, ligado siempre al simbolismo nórdico de los bosques, Heidegger plasma en “*El camino en el campo*” su más profunda convicción sobre lo que significa para el ser-ahí el hecho de poder acceder a otra temporalidad, a una nueva forma de ver y a la fecundidad ontológica del pensar-pensante. Es decir, el diálogo entre el ser y el tiempo.

De acuerdo con la „*Gesamtausgabe*” (I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften, 1910-1976*, Band 13, „*Aus der Erfahrung des Denkens*”. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, Erkehr Verlag, Seite, 87.), Martin Heidegger leyó en público “*El camino en el campo*” por primera vez en Frankfurt am Main en 1953, en la conmemoración del centenario de la muerte del compositor alemán, nacido también en Messkirch, Conradin Kreutzer. En la página 247 del mismo tomo 13 de la „*Gesamtausgabe*”, aparece la siguiente nota con respecto a „*Der Feldweg*”:

«*Der Feldweg* (1949) Zuerst in: „*Conradin Kreutzer, Stadt Messkirch, genehmigt unter Nr. 323 durch die Militärregierung für das land Baden. Ohne Seitenzahlen, Messkirch (o.J.) (Angang 1949). Dann im Oktober 1949 als Privatdruck in 400 unverkäuflichen Exemplaren vom Verlag Vittorio Klostermann*»

verlegt. Danach unter dem Titel „Der Zuspruch des Feldweges“ im Sonntagsblatt, Jahrgang 2, Nr. 43, S. 5 am 23. 10. 1949 in Hamburg erschienen und unter dem Titel „Der Feldweg“ in „Wort und Wahrheit.“»⁴²

Aquí se aclara que el texto fue leído como homenaje al Maestro Kreutzer y que el título original con el que Vittorio Klostermann publicó los primeros 400 ejemplares, fue *“El llamado del camino en el campo”*. Luego, también en 1949, en Hamburgo apareció publicado definitivamente con el título *“El camino en el campo”* en el texto *“Palabra y verdad”*.

Por la temática que expone y por la manera en que está escrito, *“El camino en el campo”* marca un antes y un después en el contenido filosófico y en la forma como Martin Heidegger expone su pensamiento. Antes de *“El camino en el campo”*, Heidegger indaga las problemáticas que conlleva aplicar el pensamiento científico a la filosofía. Temas como el nihilismo, la metafísica, la voluntad de poder, la verdad, la problemática del ser y del conocimiento, son algunas de sus principales indagaciones.

Luego de 1949, cuando Heidegger da a conocer *“El camino en el campo”*, hace saber que sus preocupaciones habrán de centrarse ahora en la importancia ontológica del lenguaje poético y su vínculo inexorable con el pensamiento. Publica *“La vuelta” (Die Kehre)* (1949), *“La cosa” (Das Ding)* (1949), *“Construir, habitar, pensar” (Bauen, Wohnen, Denken)* (1951), *“Poéticamente habita el hombre” (Dichterisch wohnet der Mensch)* (1951), *“¿Qué significa pensar? (Was heisst denken?)* (1951), *“Hacia la pregunta del*

⁴² *“El camino en el campo”* (1949) aparece primero en: *“Conradin Kreutzer, Poblado de Messkirch”*, consignado con el número 323 durante el régimen militar del poblado de Baden. Sin numeración en las páginas, sólo se indica el año 1949. Luego, en octubre de 1949, se hizo una edición privada de 400 ejemplares en la editorial de Vittorio Klostermann. Luego, aparece en Hamburgo bajo el título de *“El llamado del sendero del campo”* en Sonntagsblatt, tiraje 2, No. 42, Pg. 5. Y el 23 de octubre de 1949 vuelve a aparecer como *“El sendero del campo”* en *“Palabra y verdad”*.

ser” (*Zur Seinsfrage*) (1955), “*Serenidad*” (*Gelassenheit*) (1955), “*La palabra*”, (*Das Wort*) (1958) “*De camino al habla*” (*Der Weg zur Sprache*) (1959), “*El final de la filosofía y la tarea del pensar*” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*) (1964), “*De la experiencia del pensar*” (*Aus der Erfahrung des Denkens*) (1947) entre otros textos, donde expone la importancia que tiene para el pensar el hecho de que el ser pueda reorientarse a partir de una nueva concepción del espacio y el tiempo promovida por el poder fundador del lenguaje poético. Es decir, mediante una nueva fenomenología que se asuma y se entienda desde la circularidad fundadora del pensar-pensante.

„*Der Feldweg*” es una obra esencial dentro del pensar heideggeriano. Pues a partir de él se hace más explícita la „*Kehre*”, el giro que desde 1929 da el pensar-pensante heideggeriano hacia la hermenéutica ontológica. El trayecto circular del camino y las metáforas de los lugares presentes en “*El camino en el campo*” hacen posible rastrear la continuación del *giro* que propone Heidegger en 1929 hacia la interpretación y hacia una nueva fenomenología fundamentada en la proyección circular del ser-ahí, en el poder ontológico del lenguaje fundador y en la destrucción de la historia de la ontología.

¿Y cómo habrá de darse este *giro*? Mediante el retorno a los valores campesinos (tal como lo expresa en el texto de 1934, “¿*Por qué permanecemos en Provincia?*”) y a “lo sencillo” como una nueva dirección ontológica. Pues así como estamos postulando “*El camino en el campo*” como el texto determinante del giro hermenéutico heideggeriano, así mismo, el fenómeno de “lo sencillo” se erige dentro del texto como el acontecimiento ontológico a partir del cual será posible comprender el mundo de la vida y el sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser. El pensar-pensante se concibe ahora desde “lo sencillo”.

§ 6. Propuesta de traducción de „*Der Feldweg*”

Un logro filológico importante de la presente investigación doctoral consiste en proponer una traducción del texto “*Der Feldweg*”. Actualizar una vez más no sólo el lenguaje sino el sentido del texto es fundamental para volver a interpretar todo aquello que tiene para decirnos en nuestro presente el recorrido circular del pensar que nos propone “*El camino en el campo*”.

Proponemos el siguiente esquema comparativo de lectura por párrafos citados en números romanos (del I al XVII), para que el lector pueda ir llevando una secuencia de estas cinco formas en que ha sido interpretado y traducido “*El camino en el campo*”. La traducción que nosotros ofrecemos, identificada con el subtítulo “CRESPO”, será la quinta de una selección de cuatro traducciones que se han propuesto para “*Der Feldweg*” desde 1979. El esquema funciona de la siguiente manera:

Luego del texto original de Heidegger, el lector irá encontrando las distintas traducciones en orden cronológico. La primera, de Abel Posse y Sabine Langenheim, que apareció en 1979. La segunda, de Florentino Pino, de 1987. La tercera, de Olegario González, es del 2002. La cuarta, de Carlota Rubés, es del 2003 y la quinta, que aquí proponemos, sería la del 2015.

Luego, se ofrecerá una aclaración filológica sobre por qué en la traducción que aquí proponemos se hicieron los cambios y las interpretaciones respectivas.

HEIDEGGER

LANGENHEIM Y POSSE

„DER FELDWEG“.

EL SENDERO DEL CAMPO

(**MARTIN HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983, *Der Feldweg* (**1949**), pp. 87-90)

(**MARTIN HEIDEGGER**, traducción de Sabine Langenheilm y Abel Posse publicado inicialmente en el diario “EL PAÍS” de Argentina en **1979** y reproducida posteriormente por la REVISTA ECO, No. 219, Bueholz, Bogotá, en enero de 1980, p. 225)

PINO

GONZÁLEZ

EL CAMINO DEL CAMPO

EL CAMINO DEL CAMPO

(**MARTIN HEIDEGGER**, introducción y traducción de Florentino Pino Canales, revista DIÁLOGO FILOSÓFICO, No. 8, **1987**, Madrid, España, p 132-138, título original: *Der Feldweg* Vittorio Klostermann, Francfort, 6 ed., 1978.)

(**MARTIN HEIDEGGER**, traducción de Olegario González de Cardedal, ACONTECIMIENTO. Revista de pensamiento personalista y comunitario, Año XVIII, Número 62, **2002**/1, Instituto Emmanuel Mounier., www.mounier.org, <http://www.mounier.es/revista/html/numero062.html> Artículo en: www.mounier.es/revista/pdfs/062015016.pdf pp. 15-16)

RUBÍES

CRESPO

**CAMINO DE CAMPO
DER FELDWEG**

EL CAMINO EN EL CAMPO

(**MARTIN HEIDEGGER**, traducción de Carlota Rubíes. Edición bilingüe, Herder; 1 edición, Barcelona, **2003**, p. 55)

(**CRESPO VARGAS, ANGÉLICA NATALIA**, Propuesta de traducción para este trabajo de investigación. 2015)

I.

HEIDEGGER

Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Die alten Linden des Schloßgartens schauen ihm über die Mauer nach, mag er um die Osterzeit hell zwischen den aufgehenden Saaten und erwachenden Wiesen leuchten oder um Weihnachten unter Schneewehen hinter dem nächsten Hügel verschwinden. Vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu. An dessen Saum vorbei grüßt er eine hohe Eiche, unter der eine roh gezimmerte Bank steht.

PINO

Va desde el portal del patio hasta Ehnried. Los antiguos tilos del jardín del castillo lo contemplan tras las murallas, durante el tiempo de Pascua, cuando brilla claramente entre las mieses que crecen y los prados que despiertan; y por la Navidad, cuando desaparece entre remolinos de nieve tras la colina. Al llegar a la cruz, gira hacia el bosque, y a su lado saluda a una gran encina, bajo la cual hay un banco toscamente trabajado.

RUBÍES

Del portón del jardín sale hacia el Ehnried. Los viejos tilos del jardín del castillo por encima del muro le miran alejarse, así en Pascua cuando reluce entre los sembrados que brotan y los prados que despiertan, como en Navidad cuando bajo la nevisca desaparece detrás de la colina más cercana. A la altura del crucifijo tuerce hacia el bosque. Al paso por su linde, saluda a un viejo roble bajo el que hay un banco de madera de tosca entalladura.

LANGENHEIM Y POSSE

Corre desde el portón del jardín hacia el Ehnried. Los viejos tilos del parque del castillo lo siguen con su mirada por encima de la muralla, ya cuando reluce claro hacia Pascuas entre los sembrados nacientes y los prados que despiertan, ya cuando se pierde, hacia Navidad, detrás de la colina cercana bajo las nevadas. Al llegar al crucifijo campestre, dobla hacia el bosque. Al bordearlo, saluda al roble alto, a cuyo pie hay un banco de rústica carpintería.

GONZÁLEZ

Parte desde el portón del jardín real hacia Ehnried. Los viejos tilos del jardín del palacio lo miran por encima de los muros, lo mismo cuando en tiempo de Pascua brilla claro entre los sembrados que crecen y las praderas que se despiertan, que cuando por Navidades desaparece entre los remolinos de nieve detrás de la colina más cercana. Al llegar a la cruz de los caminos, dobla en dirección al bosque. Al pasar por la linde saluda a una encina erguida, bajo cuya copa hay un banco, totalmente labrado.

CRESPO

El camino en el campo nace en la reja del jardín dirigiéndose hacia el Ehnried. Los viejos tilos del parque lo cubren cuando se ilumina en época de Pascuas entre los sembrados nacientes y los prados que despiertan, o cuando desaparece, en Navidad, tras la colina cercana, bajo las nevadas. Al llegar a la cruz, el camino gira hacia el bosque. Al bordearlo saluda al gran roble que da sombra a un banco de madera.

II.

HEIDEGGER

Darauf lag bisweilen die eine oder die andere Schrift der großen Denker, die eine junge Unbeholfenheit zu entziffern versuchte. Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg. Denn er geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes.

LANGENHEIM Y POSSE

Sobre él había, a veces, algún escrito de los grandes pensadores que una joven ignorancia trataba de descifrar. Cuando los enigmas se agolpaban sin salida, el sendero del campo ayudaba. Pues guiaba serenamente el pie en lo sinuoso, a través de la amplitud de la sobria campiña.

PINO

Sobre él se encontraba, con frecuencia, algún escrito de los grandes pensadores que una joven ineptitud intentaba descifrar. Cuando las preguntas se acumulaban y no se vislumbraba salida alguna, el camino del campo ayudaba: dirigía los pasos en silencio, por los giros del camino, a través de la anchura de la tierra árida.

GONZÁLEZ

De vez en cuando reposaban sobre él uno u otro escrito de los grandes pensadores, que la inexperiencia de un joven intentaba descifrar. Si unos sobre otros se amontonaban los enigmas y no se encontraba ninguna salida, entonces el camino del campo ayudaba. Porque él dirige el paso en una senda dócil, sereno a través de la anchura de esta tierra enjuta.

RUBÍES

Encima de él de vez en cuando se encontraba algún que otro escrito de los grandes pensadores que una joven torpeza intentaba descifrar. Para cuando los enigmas agolpaban no se vislumbraba salida, ahí estaba siempre el camino de campo. Silencioso guía el paso por la senda ondulante a través del vasto y árido campo.

CRESPO

Sobre el pequeño banco reposaba, a veces, algún escrito de los grandes pensadores que una joven torpeza intentaba descifrar. Cuando los interrogantes se acumulaban sin solución, el camino en el campo se erigía como una ayuda, pues él guiaba serenamente los pasos en la amplitud de la tierra seca.

III.

HEIDEGGER

Immer wieder geht zuweilen das Denken in den gleichen Schriften oder bei eigenen Versuchen auf dem Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht. Dieser bleibt dem Schritt des Denkenden so nahe wie dem Schritt des Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht.

LANGENHEIM Y POSSE

Renovadamente -de cuando en cuando- va el pensamiento a los mismos escritos o en tentativas propias, por la huella que el sendero traza a través de los campos. Éste queda tan próximo del paso del que piensa como del paso del campesino que en la madrugada sale a guadañar.

PINO

El pensar retorna siempre a los mismos escritos o a las propias tentativas por la vía que el camino extiende entre las parcelas y que permanece tan cerca del paso del pensador como del paso del labrador que sale a segar al alba.

GONZÁLEZ

Una y otra vez, de cuando en cuando, vuelve el pensar a los mismos escritos o por los propios intentos a lo largo del sendero que el camino rural lleva a través de la campiña. Este camino permanece tan cercano al paso del pensador como al paso del campesino, que al amanecer sale a segar sus prados.

RUBÍES

Una y otra vez el pensamiento recorre, ora sumido en aquellos escritos ora en tentativas propias, la senda que el camino traza a través de los campos. Éste permanece tan próximo al paso del pensador como al paso del campesino que, al amanecer, marcha a segar.

CRESPO

Algunas veces –intentándolo por sí mismo- el pensar vuelve a aquellos escritos y retoma la huella que el camino traza a través de los campos, quedando entonces tan cercano de la huella del pensador como el paso del campesino que sale a segar al despuntar el día.

IV.

HEIDEGGER

Oefter mit den Jahren entführt die Eiche am Weg zum Andenken an frühes Spiel und erstes Wählen. Wenn zu Zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonnige Waldblößen den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt. Hier hantierte er bedächtig in den Pausen seines Dienstes bei der Turmuhr und den Glocken, die beide ihre eigene Beziehung zu Zeit und Zeitlichkeit unterhalten.

PINO

A veces, con los años, la encina invita al recuerdo de los primeros juegos y de las primeras decisiones. Como cuando alguna vez una encina caía en medio del bosque bajo el golpe del hacha, y el padre buscaba con presteza entre la leña, por los claros soleados, el fragmento útil para su taller. Ahí se entretenía, cavilante, durante el descanso de su servicio a la torre del reloj y a las campanas, que mantienen su particular relación con el tiempo y la temporalidad.

RUBÍES

A menudo y con los años, el roble del camino desvía los recuerdos hacia los juegos de la infancia y las primeras decisiones. Cuando a veces un roble, en medio del bosque, caía bajo el golpe del hacha, el padre, presuroso, rastreaba el bosque y los claros soleados en busca del estéreo que se le había asignado para su taller. Allí trabajaba pausadamente durante los descansos de su servicio en el reloj del campanario y en las campanas, que sostenían ambos su propia relación con el tiempo y la temporalidad.

LANGENHEIM Y POSSE

Frecuentemente -con los años- el roble del camino induce al recuerdo de los juegos primeros y del primer elegir. Cuando -a veces- caía bajo los golpes del hacha un roble en medio del bosque, el padre se apuraba a buscar a través de la foresta y los soleados claros la madera que se le había asignado para su taller. Allí operaba lenta y cuidadosamente en las pausas de su trabajo, al ritmo del reloj de la torre y de las campanas, pues ambos sostienen su propia relación con el tiempo y la temporalidad.

GONZÁLEZ

Más frecuentemente con los años, la encina al borde del camino nos lleva a recordar el juego temprano o una primera elección. Si de tiempo en tiempo, en medio del bosque, una encina caía talada bajo los golpes del hacha, el padre buscaba a toda prisa, cruzando por entre el matorral y a través de los soleados claros del bosque, la suerte de madera que le había sido asignada para llevársela a su taller. Aquí trabajaba él sosegadamente en las pausas de su oficio, al oír la hora del reloj o las campanas, cada una de la cuales mantiene su propia relación al tiempo y a la temporalidad.

CRESPO

Con el paso de los años, el roble del camino ha ido suscitando el recuerdo de los primeros juegos y las primeras decisiones. Algunas veces, cuando un roble caía bajo el golpe del hacha en medio del bosque, el padre se apuraba a recoger la madera para su taller entre la arboleda y los claros luminosos. Luego trabajaba lenta y cuidadosamente, inmerso en las pausas de su labor, al ritmo del reloj de la torre y de las campanas, atestiguando así la relación que ambos mantienen con el tiempo y la temporalidad.

V.

HEIDEGGER

Aus der Eichenrinde aber schnitten die Buben ihre Schiffe, die mit Ruderbank und Steuer ausgerüstet im Mettenbach oder im Schulbrunnen schwammen. Die Weltfahrten der Spiele kamen noch leicht an ihr Ziel und fanden wieder an die Ufer zurück. Das Träumerische solcher Fahrten blieb in einem ehemals noch kaum sichtbaren Glanz geborgen, der auf allen Dingen lag. Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen.

PINO

De la corteza de la encina los pequeños tallaban sus barcos, que dotados de un banco de remeros y un timón, surcaban el arroyo de Metten o la fuente de la escuela. Los viajes por el mundo de aquellos juegos podían llegar fácilmente a su destino, y encontraban al volver la ribera. La fantasía de aquellos viajes permanecía escondida en una claridad entonces apenas visible y que reposaba encima de todas las cosas. Su reino estaba demarcado por los ojos y las manos de la madre. Era como si la callada solicitud materna protegiera toda la realidad.

RUBÍES

Con la corteza del roble los muchachos construían sus barcos que, equipados con banco de remero y timón, flotaban en el arroyo o en la fuente de la escuela. Los viajes por el mundo de los juegos aún alcanzaban fácilmente su destino conseguían regresar siempre a la orilla. Lo ensoñador de estos viajes permanecía oculto en un otrora apenas visible resplandor que cubría todas las cosas. Ojo y mano de la madre delimitaban su reino. Como si su preocupación no dicha velase por todas las criaturas.

LANGENHEIM Y POSSE

De la corteza del roble, empero, cortaban los niños sus barcos, que, provistos de remo y timón, navegaban en el arroyo Mettenbach o en la fuente Schulbrunnen. En los juegos, los viajes a través del mundo llegaban todavía fácilmente a su meta y lograban encontrar de vuelta las costas. La ensoñación de aquellos viajes permanecía envuelta en un brillo entonces todavía apenas visible, pero que existía sobre todas las cosas. Ojo y mano de la madre delimitaban su reino. Era como si su tácito cuidado abrigara toda esencia.

GONZÁLEZ

De la corteza de la encina tallaban los niños sus barcos que, equipados con su banco de remos y su timón, flotaban en el Mettenbach o en la fuente de la escuela. Los viajes por el mundo de los juegos llegaban todavía fácilmente a su meta y regresaban de nuevo a sus orillas. Lo ensoñado de tales viajes permanecía oculto en un brillo, entonces apenas todavía visible, que reposaba sobre todas las cosas. Su reino se extendía hasta donde llegaban el ojo y la mano de la madre. Era como si un cuidado nunca pronunciado protegiera a todos los seres.

CRESPO

De la corteza del roble cortaban los niños sus barcos, que provistos de remo y timón, navegaban en el arroyo de Metten o en la fuente Schulbrunnen. En los juegos, aquellos viajes a través del mundo llegaban fácilmente a su meta y lograban encontrar las costas de vuelta. Aunque en aquel entonces la ensoñación de aquellas travesías permanecía envuelta en un brillo apenas visible, palpitaba, sin embargo, sobre todas las cosas. El ojo y la mano de la madre establecían los límites de aquel reino. Era como si su silencioso cuidado abrigara toda esencia.

VI A.

HEIDEGGER

Jene Fahrten des Spieles wußten noch nicht von Wanderungen, auf denen alle Ufer zurückbleiben. Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst.

LANGENHEIM Y POSSE

Aquellos viajes del juego no sabían aún de las travesías en las cuales toda orilla queda atrás. Pero, en cambio, la dureza y el perfume de la madera del roble empezaban a hablar más perceptiblemente de la lentitud y constancia con las cuales crece el árbol.

PINO

Aquellos viajes de juego nada sabían todavía de aquellos otros viajes en los que toda ribera queda atrás. Mientras tanto, la consistencia y el olor de la madera de la encina empezaban a decir, de distinta forma, la lentitud y la constancia con la que crece el árbol.

GONZÁLEZ

Aquellos viajes del juego no sabían todavía nada de éxodos, en los cuales las riberas de las que se partía eran abandonadas para siempre. Entretanto la dureza y el olor de la madera de encina comenzaron a hablar sensiblemente de la lentitud y constancia con las que el árbol crece.

RUBÍES

Aquellos viajes del juego aún desconocían los paseos en los que toda orilla queda atrás. Entretanto la dureza y el olor de la madera de roble empezaron a hablar más perceptiblemente de la lentitud y constancia con las que crece el árbol.

CRESPO

Aquellas travesías de los juegos ignoraban aún los viajes en los que toda orilla queda atrás. No obstante, la dureza y el perfume de la madera del roble empezaban a hablar más perceptiblemente de la lentitud y la constancia a partir de las cuales el árbol se transforma.

VI B.

HEIDEGGER

Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; daß alles Gediegene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde.

PINO

La encina misma decía que sólo en este crecer se fundamenta todo lo que permanece y fructifica: que crecer quiere decir abrirse a la inmensidad del cielo y, al mismo tiempo, echar raíz en la oscuridad de la tierra; que todo lo pleno únicamente madura cuando el hombre es simultáneamente las dos cosas: abierto a la llamada del cielo altísimo, y escondido en la protección de la tierra que lo sostiene.

RUBÍES

El roble mismo decía que sólo en un crecimiento tal reside lo que perdura y da frutos; que crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la oscuridad de la tierra; que todo lo que es genuino prospera sólo si el hombre es a la vez ambas cosas, dispuesto a las exigencias del cielo supremo y amparado en el seno de la tierra sustentadora.

LANGENHEIM Y POSSE

El roble mismo decía que sólo en tal crecimiento está fundamentado lo que perdura y fructifica: que crecer significa abrirse a la amplitud del cielo y -al mismo tiempo- estar arraigado en la oscuridad de la tierra; que todo lo sólidamente acabado prospera sólo cuando el hombre es de igual manera ambas cosas: dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora.

GONZÁLEZ

La encina misma habló de que todo lo que perdura y fructifica está fundado solamente en tal crecimiento; que crecer quiere decir: abrirse a la inmensidad del cielo y a la vez arraigar en la oscuridad de la tierra; que todo lo florecido sólo florece si el hombre está igualmente disponible, tanto a la llamada del cielo altísimo como, al mismo tiempo, acogido bajo la protección de la tierra que lo porta y sostiene.

CRESPO

El roble mismo decía que sólo en tal devenir se fundamenta lo que fructifica y perdura: que desarrollarse significa abrirse a la amplitud del cielo y -al mismo tiempo- estar arraigado en la oscuridad de la tierra; que todo lo firmemente realizado prospera sólo cuando el hombre está al mismo tiempo: dispuesto a la invocación del cielo supremo y protegido bajo el cuidado de la tierra sustentadora.

VII.

HEIDEGGER

LANGENHEIM Y POSSE

Immer noch sagt es die Eiche dem Feldweg, der seines Pfades sicher bei ihr vorbeikommt. Was um den Weg sein Wesen hat, sammelt er ein und trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu.

Eso es lo que sigue diciéndole el roble al sedero que pasa con seguridad a su lado. El camino recoge todo lo que tiene sustancia en su entorno y le aporta la suya a quien lo recorra.

PINO

GONZÁLEZ

Todavía lo dice hoy la encina al camino del campo, que seguro en su cauce pasa ante ella. Todo lo que tiene su esencia cerca del camino, éste la recoge y entrega a todo el que pasa su propio ser.

Todavía se lo sigue diciendo la encina al camino del campo, que pasa a su lado seguro de su sendero. El camino recoge todo lo que tiene su ser en torno a él, y va entregando a cada uno que pasa por él lo que le pertenece.

RUBÍES

CRESPO

Todavía el roble sigue diciéndoselo al camino de campo que, seguro de su senda, pasa a su lado. El camino congrega todo lo que existe a su alrededor y a todo el que por él transita le aporta lo suyo.

Eso es lo que una y otra vez le dice el roble al camino que yace decidido a su lado. El camino recoge todo lo que tiene esencia en su entorno y le otorga la suya a quien lo recorra.

VIII A.

HEIDEGGER

*Dieselben Äcker und Wiesenhänge
begleiten den Feldweg zu jeder
Jahreszeit mit einer stets anderen Nähe.
Ob das Alpengebirge über den Wäldern
in der Abenddämmerung wegsinkt, ob
dort, wo der Feldweg sich über eine
Hügelkette schwingt, die Lerche in den
Sommermorgen steigt, ob aus der
Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter
liegt, der Ostluft herüberstürmt,*

LANGENHEIM Y POSSE

Los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al sendero en cada estación con una vecindad siempre distinta. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que -donde el sendero salta sobre la ondulación de la colina- ascienda la alondra en la mañana estival; sea que el viento del Este llegue atormentado desde la región donde está la aldea natal de la madre;

PINO

Los mismos sembrados y la falda de los prados, con una proximidad siempre diferente, acompañan al camino por cada estación del año. Tanto si los bordes de los Alpes se hunden a lo lejos, por encima del bosque en el crepúsculo, o si la alondra se dirige, las mañanas de verano, hasta donde el camino se tuerce en la falda de una colina, o si el viento de levante sopla tempestad desde donde está el pueblo de la madre,

GONZÁLEZ

Los mismos sembrados y laderas del prado acompañan el camino del campo en cada época del año con una cercanía siempre distinta. Si las cumbres de los Alpes se hunden sobre los bosques difuminándose en el ocaso de la tarde; si allí, donde el camino del campo se eleva con las ondulaciones de una loma, la calandria se levanta en la mañana veraniega; o si la brisa del Este llega hasta nosotros desde la comarca donde está la aldea de la madre

RUBÍES

Los mismos campos y prados acompañan al camino en cada estación con una proximidad siempre diferente. Sea que los Alpes, por encima del bosque, se hundan en el atardecer, sea que la alondra levante el vuelo al amanecer estival allí donde el camino de campo salva la falda de una colina, sea que el viento del este llegue rugiendo desde las tierras en las que se encuentra el pueblo natal de la madre,

CRESPO

En cada estación, los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al camino en una innovadora cercanía. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que -donde el camino se hace uno con la ondulación de la colina- vuele la alondra en la montaña veraniega; sea que el viento del este llegue frenético desde la región donde reposa la aldea natal de la madre;

VIII B.

HEIDEGGER

ob ein Holzhauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Führen des Feldweges heimwärtsschwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben:

PINO

o si un leñador al atardecer arrastra su fardo de leña hacia el hogar, o si el carro de hierba se cimbra entre las rodadas del camino, o si los niños recogen las primeras primaveras a orilla de los prados, o si la niebla arrastra durante todo el día su opacidad y gravidez sobre las parcelas, siempre y por todas partes la palabra de lo idéntico envuelve el camino.

RUBÍES

sea que un leñador, al caer la noche, arrastre su haz de leña al hogar, sea que la segadora, contoneándose, regrese a casa por los surcos del camino de campo, sea que los niños junten las primeras flores de primavera en los márgenes del prado, sea que la niebla vaya avanzando durante días por los campos cubriéndolos con sus sombras y lóbreguez, siempre y por doquier envuelve al camino de campo el aliento de lo mismo:

LANGENHEIM Y POSSE

sea que un leñador cargue al anochecer, rumbo a la cocha del hogar, su haz de leña; sea que regrese, el carro de la cosecha balanceándose en los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de primavera; sea que la niebla mueva sobre la campiña durante días su lóbreguez y su peso; siempre y en todas partes rodea al camino del campo el consejo alentador de lo mismo.

GONZÁLEZ

o si un leñador durante la noche se lleva a escondidas su haz de desbrozo; si un carro trae la cosecha hasta casa por los carriles del camino del campo; si los niños cogen los primeros ramilletes de flores en la orilla de los prados; si la niebla a lo largo del día introduce su oscuridad y pesadumbre sobre los sembrados, siempre y desde todas las partes permanece en torno al camino la misma proclamación (*Zuspruch*):

CRESPO

sea que un leñador cargue al anochecer, rumbo a la cocina del hogar, su haz de leña; sea que regrese la carreta de la cosecha balanceándose por entre los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de primavera; sea que la niebla deslice durante días sobre el campo su oscuridad y su pesadez; siempre y en todas partes, rodea al camino del campo el consejo alentador de lo mismo:

IX.

HEIDEGGER

Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.

PINO

Lo sencillo contiene el secreto de lo que es permanente y grande. Entra en el hombre sin mediaciones, pero necesita una larga maduración. En la invisibilidad de lo siempre idéntico se esconde su bendición. La grandeza de todas las cosas que han crecido y habitan al lado del camino, desprende mucho. En el silencio de su decir, como dice el antiguo maestro de letras y de vida, Eckhardt, Dios es auténticamente Dios.

RUBÍES

Lo sencillo encierra el enigma de lo que permanece y es grande. Entra de improviso en el hombre y requiere una larga maduración. En lo imperceptible de lo que es siempre lo mismo oculta su bendición. La vastedad de todo lo que ha crecido y habita los alrededores del camino, dispensa mundo. Sólo en lo no dicho de su lenguaje Dios es Dios, según dice Meister Eckhart, el viejo maestro de lecturas y de la vida.

LANGENHEIM Y POSSE

Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas, que permanecen junto al sendero, otorga mundo. En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios, como lo señala Meister Eckhardt, ese viejo maestro de la vida y de los libros.

GONZÁLEZ

Lo Simple (*das Einfache*) guarda el secreto de lo que permanece y de lo Grande. Cuando menos se lo espera vuelve, introduciéndose en los hombres y necesita sin embargo un largo crecimiento. Esconde su bendición en la inapariencia de lo que permanece siempre idéntico a sí mismo. La anchura de todas las cosas que han crecido, y permanecen en torno al camino, crean el mundo. En lo no hablado de su habla, como dice el viejo maestro de lectura y de vida Eckhart, Dios llega a ser verdaderamente Dios.

CRESPO

Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas que pertenecen al camino, nos otorga mundo. En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios, como lo señala El Maestro Eckhardt, el viejo sabio de la vida y de los libros.

X A.

HEIDEGGER

Aber der Zuspruch des Feldweges spricht nur so lange, als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist.

LANGENHEIM Y POSSE

Pero el consejo alentador del camino del campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son siervos de su origen, pero no sirvientes de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino del campo, trata en vano de ordenar el globo terráqueo con sus planes.

PINO

Pero la palabra del camino únicamente invita en tanto haya hombres que, nacidos en su atmósfera, le puedan escuchar. Estos dependerán de su tradición, pero no serán servidores de intrigas. El hombre, con sus planes, intentará inútilmente conducir a un orden la esfera de la tierra, si no atiende a la invitación del camino del campo.

GONZÁLEZ

Pero esa palabra que el camino del campo nos dirige sólo habla mientras haya hombres que, nacidos en su aire, la puedan oír. Ellos son servidores de su origen pero no siervos de maquinaciones. En vano intenta el hombre poner el orbe de la tierra en orden por medio de sus planes, si él no está coordinado a la palabra que le dirige el camino del campo.

RUBÍES

Pero el aliento del camino de campo sólo habla mientras existan hombres que, nacidos en su aire, puedan oírle. Están sujetos a su origen pero no son siervos de manejos. El hombre, cuando no está en la estela del aliento del camino de campo, en vano planifica e intenta imponer un orden a la tierra.

CRESPO

Sin embargo, el consejo alentador del camino en el campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son oyentes de su origen, pero no cómplices de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino en el campo, trata en vano de sistematizar la tierra con sus planes.

X B.

HEIDEGGER

Die Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen gefällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos. Den Zerstreuten erscheint das Einfache einförmig. Das Einförmige macht überdrüssig. Die Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Das Einfache ist entflohen. Seine stille Kraft ist versiegt.

LANGENHEIM Y POSSE

Amenaza el peligro de que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre deviene así distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada.

PINO

Amenaza el peligro de que los hombres de hoy tengan el oído duro para oír su voz. Solamente les llega el ruido de sus máquinas al que tienen como la voz de Dios. Así pues, el hombre se confunde y se desvía. A los confusos la sencillez les parece monotonía, y la monotonía aburre. Los amargados encuentran tan solo uniformidad. Lo sencillo ha huido. Su silenciosa fuerza se ha roto.

GONZÁLEZ

Existe el peligro de que los hodiernos permanezcan duros de oído para su lenguaje. Sólo roza su oído el ruido de los aparatos, que ellos toman casi por la palabra de Dios. Así el hombre se queda disperso y descaminado. A los distraídos lo Simple les parece monótono. Lo monótono crea aburrimiento. Los así desazonados sólo encuentran siempre lo mismo. Lo Simple se les ha escapado. Su potencia silenciosa está agotada.

RUBÍES

Amenaza el peligro de que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos que, casi, tienen por la voz de Dios. Así el hombre se dispersa y pide su camino. A los dispersos lo sencillo se les antoja uniforme. Lo uniforme hastía. Los desencantados solo encuentran lo indistinto. Lo sencillo se ha evadido. Su callada fuerza se ha agotado.

CRESPO

Amenaza el peligro que los hombres de hoy permanezcan sordos al lenguaje del camino en el campo. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre se vuelve así, distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada.

XI.

HEIDEGGER

Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum kennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldweges die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern, die sich das menschliche Rechnen erkünstelt und zur Fessel des eigenen Tuns gemacht hat.

LANGENHEIM Y POSSE

Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán. Gracias a la suave fuerza del sendero del campo, podrán alguna vez perdurar frente a las fuerzas colosales de la energía atómica, artificio del cálculo humano y atadura de su propia acción.

PINO

Es verdad que disminuye el número de aquellos que aún reconocen la sencillez como un bien propio y conquistado. Esos pocos permanecerán. Algún día podrán, con la suave violencia del camino del campo, resistir a la gigantesca fuerza de la energía atómica que el cálculo humano ha proyectado y construido como una cadena para sus propios actos.

GONZÁLEZ

Es verdad que disminuye rápidamente el número de quienes todavía conocen lo Sencillo como algo propio que ellos han conquistado. Pero estos pocos serán en todas partes los que permanecerán (*die Bleibenden*). Estos, a partir del suave poder del camino del campo, pueden sobrevivir a la gigantesca potencia de la energía atómica, que el cálculo humano se ha apropiado para convertirlo en freno de su propia obra.

RUBÍES

Disminuye rápidamente, por cierto, el número de los que todavía reconocen lo sencillo como su bien adquirido. Pero en todas partes los pocos serán los que permanecerán. Un día, gracias al tranquilo poder del camino de campo, perdurarán más allá de las fuerzas titánicas de la energía atómica, que fue apañada por el cálculo humano y convertida en yugo de su propio obrar.

CRESPO

Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán. Gracias a la suave fuerza del camino en el campo, podrán alguna vez perdurar frente a las fuerzas colosales de la energía atómica, artificio del cálculo humano y atadura de su propia acción.

XII.

HEIDEGGER

Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit. Sie wehrt dem Unfug des nur Arbeitens, der, für sich betrieben, allein das Nichtige fördert.

LANGENHEIM Y POSSE

El buen consejo del sendero del campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende, en el lugar adecuado. La turbia melancolía hacia una última serenidad. Combate la necedad del mero trabajar que, efectuado sólo porque sí, fomenta únicamente la inanidad.

PINO

La invitación del camino del campo despierta un sentido que ama lo que es libre, y que sabe superar la tristeza por el buen rumbo que lleva hasta la última claridad. Ella le protege del encerrarse en el puro trabajar, que hecho por sí mismo, se afana por nada.

GONZÁLEZ

La palabra que dirige el camino del campo suscita un sentido que ama el espacio libre y, en el lugar oportuno, salta incluso sobre la tribulación hasta alcanzar la última serenidad. Esta se defiende contra la sensatez que no conoce nada más que el trabajo hasta el extremo de que, buscado por el mismo, sólo produce el vacío (*das Nichtige*).

RUBÍES

El aliento del camino de campo despierta un sentido que ama lo libre y que, en el lugar propicio, todavía consigue salvar la aflicción hacia una última serenidad. Se rebela contra la necedad del mero trabajar que, ejercido sí solo, fomenta únicamente lo fútil.

CRESPO

El buen consejo del camino en el campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende, en el lugar adecuado, la fecunda melancolía hacia una última serenidad. Combate la necesidad del mero trabajar, que al realizarse sólo porque sí, fomenta únicamente el cansancio del sinsentido.

XIII.

HEIDEGGER

LANGENHEIM Y POSSE

*In der jahreszeitlich wechselnden Luft des
Feldweges gedeiht die wissende
Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig
scheint.*

En el aire del sendero del campo, que
cambia según la estación, prospera la
sabia serenidad, cuyo aspecto parece a
veces melancólico.

PINO

GONZÁLEZ

Al aire del camino del campo, cambiante
en cada estación, madura esa sabia
claridad, cuyo rostro se muestra con
frecuencia taciturno.

En el aire del camino del campo, que va
cambiando a lo largo del año, crece la
alegría que sabe de verdad y cuyo gesto
con frecuencia aparece melancólico.

RUBÍES

CRESPO

En el aire del camino de campo, que
cambia según las estaciones, madura la
sabia serenidad con un mohín que, a
menudo, parece melancólico.

En el aire del camino en el campo, que
cambia según la estación, prospera la
sabia serenidad, cuyo aspecto parece, a
veces, melancólico.

XIV.

HEIDEGGER

Diese heitere Wissen ist das „Kuinzige“. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg. Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert.

PINO

Esta sabia claridad es la piedra angular. (Heidegger utiliza el sustantivo «Kuinzige», vocablo que parece es solamente utilizado en el área de Messkirch y que significa el ir al núcleo de una cosa, a su estricta esencia.) Nadie la adquiere si previamente no la posee, y los que la tienen, la tienen por el camino del campo. Sobre su curso se juntan la tormenta invernal y el día de la cosecha, se encuentran la exaltación creadora de la primavera y el morir indolente del otoño, se contemplan uno a otro los juegos de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero todo se aclara en un solo acorde, cuyo eco, en silencio, difunde el camino del campo.

RUBÍES

Este saber sereno es lo «Kuinzige». (Lo que significa la palabra se baraja en diferentes ámbitos, incluso en las esferas más altas del pensamiento, donde se refiere a la agudeza por lo que es esencial y que se muestra en lo inaparente anulando toda contradicción hacia una unidad superior, al tiempo que permanece en constante movimiento; y todo ello a la manera de ser de la Alta Suabia.) Quien no lo tiene no lo obtiene. Quienes lo tienen, lo obtuvieron del camino de campo. En su senda se encuentran la tormenta de invierno y el día de la siega, coinciden lo vivaz y excitante de la primavera con lo quedo y feneciente del otoño, están frente a frente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero todo rebosa serenidad al unísono, cuyo eco el camino de campo lleva calladamente de aquí para allá.

LANGENHEIM Y POSSE

Este saber sereno es la serenidad campesina. No la adquiere quien no la posea. Los que la poseen, la tienen del sendero del campo. Sobre su senda se encuera trae la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el morir calmo del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia, cuyo eco el sendero del campo lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda serenada.

GONZÁLEZ

Este saber alegre es «lo útil para nada y necesario para todo». Quien no lo tiene, ése no lo alcanza. Los que lo tienen, lo tienen recibido del camino del campo. Andando por su sendero, se encuentran la tormenta de invierno y el día de la cosecha; se cruzan lo conmovedor y despertante de la primavera con el desasido morir del otoño; se miran cara a cara el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Sin embargo, todo queda gozosamente serenado en una única consonancia, cuyo eco esparce con su silencio el camino del campo en todas las direcciones.

CRESPO

Este saber amable es la “serenidad campesina”. No la adquiere quien no la posee. Los que la poseen, la tienen del camino en el campo. Sobre su senda se encuentran la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el apacible morir del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia, cuyo eco el camino en el campo lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda armonizado.

XV.

HEIDEGGER

LANGENHEIM Y POSSE

Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden.

La sabia serenidad es un portal hacia lo eterno. Su puerta gira en goznes que han sido alguna vez forjados de los enigmas de la existencia por un herrero conocedor.

PINO

GONZÁLEZ

La sabia claridad es un portal hacia la eternidad. Sus hojas giran en las bisagras que un día fueron forjadas por un hábil herrero desde los secretos de la existencia.

La alegría consciente es un portón que abre a lo Eterno. Su puerta gira en torno a los goznes que han sido fraguados en el yunque de un herrero experimentado, partiendo de los enigmas de la existencia.

RUBÍES

CRESPO

La sabia serenidad es una apertura a lo eterno. Su puerta se abre sobre los goznes antaño forjados con los enigmas de la vida por un herrero experto.

La sabia serenidad es un portal hacia lo eterno. Su puerta gira sobre bisagras, forjadas con los enigmas de la existencia por un herrero conocedor.

XVI.

HEIDEGGER

Vom Ehnried her kehrt der Weg zurück zum Hofgartentor. Über den letzten Hügel hinweg führt sein schmales Band durch eine flache Senke hin bis an die Stadtmauer. Matt leuchtet es im Sternenschein. Hinter dem Schloß ragt der Turm der St. Martinskirche. Langsam, fast zögernd verhallen elf Stundenschläge in der Nacht. Die alte Glocke, an deren Seilen oft Bubenhände sich heißgerieben, zittert unter den Schlägen des Stundenhammers, dessen finster – drolliges Gesicht keiner vergißt.

PINO

De Ehnried vuelve el camino hasta el portal del patio. Allá, por encima de la última colina, su estrecho curso conduce, a través del valle, hasta la muralla de la ciudad. Brilla opaco a la luz de las estrellas. Tras el castillo se levanta la torre de la iglesia de San Martín. Lentamente, casi vacilantes, resuenan once campanadas en la noche. La antigua campana, en cuya cuerda con frecuencia las criaturas se han despellejado las manos, tiembla bajo los golpes del martillo de las horas, cuyo rostro, entre serio y grotesco, nadie olvida.

RUBÍES

Desde el Ehnried el camino regresa al portón del jardín del castillo. Por encima de la última colina su angosta cinta conduce a través de una quebrada a la muralla de la ciudad. A la luz de las estrellas su brillo es tenue. Detrás del castillo se eleva el campanario de la iglesia de San Martín. Lentamente y como si vacilasen, se pierden en la noche las once campanadas. La vieja campana, en las cuerdas de la cual más de un muchacho se desolló las manos, vibra bajo los golpes del martillo de las horas cuyo aspecto sombrío gracioso nadie olvida.

LANGENHEIM Y POSSE

Desde el Ehnried regresa el sendero al portón del jardín. Pasando por la última colina, su estrecha cinta conduce por una llana hondonada hasta la muralla de la ciudad. Brilla opaco en el resplandor de las estrellas. Detrás del castillo se eleva la torre de la iglesia de San Martín. Lentamente, casi con retardo, resuenan once campanadas en la noche. La vieja campana cuyas sogas frecuentemente frotaron manos de niño hasta calentarse, tiembla bajo los golpes del martillo de las horas, cuya cara sombría-graciosa nadie olvida.

GONZÁLEZ

El camino del campo retorna desde Ehnried hasta la puerta del jardín real. Pasando por encima de la última colina su estrecha cinta, conduce a través de una hondonada lisa hasta los muros de la ciudad. El brillo de las estrellas alumbra pálido. Detrás del castillo se alza la torre de la iglesia de San Martín. Lentamente, como rezagándose, se van perdiendo a lo lejos las once campanadas en la noche. La campana mayor, en cuyas cuerdas las manos de los monaguillos muchas veces se han calentado hasta arder, tiembla bajo los golpes del martillo que da las horas y cuyo gesto, entre ceñudo y cómico, nadie olvida

CRESPO

Desde el Ehnried regresa el camino al portón del jardín. Pasando por la última colina, su estrechez conduce por una llana hondonada hasta la muralla de la ciudad. El Matt brilla opaco bajo el resplandor de las estrellas. Detrás del castillo se eleva la torre de la Iglesia de San Martín. Lentamente, casi con retardo, resuenan once campanadas en la noche. La vieja campana cuyas sogas tantas veces frotaron manos de niño hasta calentarse, tiembla bajo los golpes del martillo de las horas, cuya cara sombría y graciosa nadie olvida.

XVII.

HEIDEGGER

Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt – Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?

LANGENHEIM Y POSSE

Su silencio se vuelve aún más silencioso con la última campanada. Alcanza a aquellos que en dos guerras mundiales fueron sacrificados antes de tiempo. Lo sencillo se ha vuelto aún más sencillo. Lo siempre mismo extraña y libera. El consejo alentador del sendero del campo es ahora muy claro. ¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios?

PINO

Tras la última campanada el silencio se hace todavía más silencio. Llega hasta aquellos que fueron sacrificados en las dos guerras mundiales. Lo sencillo se ha hecho aún más sencillo. Lo siempre idéntico desliga y libera. La voz del camino del campo es ahora completamente clara: ¿habla el alma? ¿habla el mundo? ¿habla Dios?

GONZÁLEZ

Con el último golpe el silencio cada vez más profundo y el sosiego más sosegado se extiende hasta aquellos que fueron sacrificados ante el altar del tiempo en las dos guerras mundiales. Lo Sencillo se ha hecho todavía más sencillo y lo Simple más simplificado. Lo que es siempre idéntico sorprende y libera. La palabra que nos dirige el camino del campo es ahora totalmente clara. ¿Es el agua la que habla? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?

RUBÍES

Con el último toque, el silencio se hace más silencio. Llega hasta aquéllos que antes de tiempo fueron sacrificados por dos guerras mundiales. Lo sencillo es ahora más sencillo. Lo que es siempre lo mismo extraña y libera. Ahora el aliento del camino de campo es muy nítido. ¿Es el alma que habla? ¿Es el mundo que habla? ¿Es Dios que habla?

CRESPO

El silencio se vuelve aún más silencioso con la última campanada. Alcanza a aquellos que en dos guerras mundiales fueron sacrificados antes de tiempo. Lo sencillo se ha vuelto aún más sencillo. Lo siempre mismo extraña y libera. El consejo alentador del camino del campo es ahora muy claro. ¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios?

XVIII.

HEIDEGGER

LANGENHEIM Y POSSE

Alles verspricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.

Todo habla de la renuncia a lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace atorar en un largo origen.

PINO

GONZÁLEZ

Todo dice la renuncia en lo idéntico. La renuncia no quita. La renuncia da. Da la fuerza inagotable de lo sencillo. Su voz crea hogar en una antigua procedencia.

Todo dice la renuncia que conduce hacia lo mismo. La renuncia no quita, sino que da. La renuncia da la potencia inagotable de lo sencillo. La palabra del camino nos otorga patria al implantarnos en un originario Origen.

RUBÍES

CRESPO

Todo habla de la renuncia en lo mismo. La renuncia no quita. La renuncia da. Da la fuerza inagotable de lo sencillo. El aliento hace morar en un largo origen.

Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia otorga. Otorga la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.

§ 7. Aclaración filológica de esta nueva traducción de “*El camino en el campo*”

Cuando el lector atento e interesado haya consultado las traducciones a las que nos referimos, se dará cuenta de los cambios de léxico y de escritura que se proponen en la presente traducción. Para facilitar la fluidez del texto y poder adaptarlo a una más genuina musicalidad y belleza del idioma español, fueron varias las modificaciones morfosintácticas que se realizaron. El cambio de lugar de un sustantivo, de un adjetivo, o de un simple artículo, respondió en la mayoría de los casos a una necesidad de armonía idiomática.

Es por esto que la presente aclaración filológica tiene como objetivo explicar sólo aquellos términos que pueden involucrar con su uso una variación radical en el pensar heideggeriano. De ahí que sean sólo seis los cambios que resaltamos con subrayado dentro del texto por considerarlos filosóficamente pertinentes:

1. El título: “*El camino en el campo*”:

La traducción de “camino” que aquí proponemos retoma la intuición de Olegario González, Florentino Pino y Carlota Rubiés, de traducir “*Weg*” por “camino”. Dado que éste es un término fundamental para entender el pensar heideggeriano, quisimos conservarlo en la presente traducción.

2. El artículo definido “El” de “*El camino en el campo*”:

Todos los traductores, excepto Carlota Rubíes, utilizan el artículo “El” para introducir ya sea el “camino” o el “sendero” del campo. El hecho de que la traductora haya omitido el artículo nos llevó a reflexionar sobre las implicaciones que tiene para el pensar heideggeriano su omisión. Cuando Heidegger nombra su texto “*Der Feldweg*”, nos quiere dar a entender que su “camino en el campo” no es cualquier camino. Es “*Der*” *Feldweg*. Es ese y sólo ese: el camino del pensar-pensante. De ahí que se haga fundamental retomar el artículo “El”.

3. El uso de la preposición “en”:

Para traducir “*Feldweg*” todos los traductores usaron “camino” o “sendero” (Abel Posse) “del” campo. Sólo Carlota Rubíes optó por la traducción “Camino de campo”.

Debido al protagonismo que en la presente tesis doctoral tendrá el campo y el mundo de la provincia como origen ontológico del pensar heideggeriano, nuestra traducción optó por definir “*Der Feldweg*” como “El camino *en* el campo”. El artículo “del” por el que optaron Abel Posse, Olegario González y Florentino Pino nos da a entender que el camino “pertenece al campo”, “proviene del campo”. La opción por el “de” que tomó Carlota Rubíes nos da a entender que el camino “está compuesto por”, “hecho de” campo. Para ella, el camino está “causado por” el campo.

Consideramos que ninguna de las dos opciones interpreta realmente el sentido con el que Heidegger quiere vincular los términos “camino” y “campo”. Recordando nuevamente lo que aclaramos en el párrafo anterior, “caminar”, “caminante” y “camino” se interpretan como “pensar”, “el pensante” y “lo pensado”. Lo que Heidegger pretende que sea “lo pensado” por “el pensante” mediante el “pensar” sólo puede darse y tener lugar “en” el

campo, en el ámbito ontológico de la serenidad campesina. A esto lo denomina “posición”:

*«Sólo hay que decir que, quien pretenda haber comenzado a filosofar, tiene que haber depuesto aquel pensamiento ilusorio de que el hombre sin ubicación, o como se dice, “desubicadamente”, podría siquiera sólo plantear un problema, por no decir ya resolverlo. Pretender filosofar en la posición de la falta de posición como una objetividad presuntamente auténtica y superior, es o bien pueril, o bien, como sucede casi siempre, una falsificación. El ocultamiento de la cosa misma, es decir, del ser de lo ente, sólo cede a una acometida que tenga su punto de partida fundado y su cauce unívoco y unilateral, auténticamente humano. No estar liberado de toda posición (algo fantasioso), sino recta elección de la posición, valor para la posición, intervención y afianzamiento de la posición, es la tarea que, ciertamente, se realiza sólo en el trabajo filosófico, ni antes ni después.»*⁴³

Mucho más acertado que suponer que el camino “proviene del” campo, o “está hecho” de campo, es afirmar que, en efecto, el camino heideggeriano “puede ser” y “habitar” únicamente “en” el campo. El mundo campesino no es una mera opción para el camino. Es su única alternativa, su absoluta condición genuina de posibilidad. Por eso, sin lugar a dudas, en la presente traducción el camino está “en” el campo, y sólo allí, en el mundo de la provincia, puede interpretarse lo verdaderamente pensado.

4. Interpretar “*wachsen*” (crecer) como “devenir”.

Otro cambio relevante consistió en cambiar en el párrafo **VI B**, el verbo “*wachsen*” (crecer) por “constante devenir”. Esto para interpretar mejor lo que el árbol representa como el devenir innato de la trascendencia, entendida como movimiento y cambio incesante. En este punto, todas las

⁴³ Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” Barcelona: Ed. Herder, 2007. Pg. 83

demás traducciones optaron por conservar la noción de que “el árbol”, simplemente, “crece”.

5. Interpretar “*Wesen*” como “esencia”.

En el párrafo VII, se tomó la decisión de traducir “*Wesen*” por “esencia” para dar a entender que “el camino recoge todo lo que tiene “esencia” en su entorno y le otorga la suya a quien lo recorra.” Sólo la traducción de Florentino Pino coincide con la nuestra. Las otras optaron por interpretar que el camino recoge todo lo que tiene “sustancia” (Abel Posse), “ser” (Olegario González), o “todo lo que existe” (Carlota Rubiés). Nuestra opción se apoya en el hecho de que la fenomenología, interpretada desde el pensar-pensante, busca “esencias”⁴⁴ y se las otorga a quien “camina”; es decir, a quien “piensa” ubicado “en” el campo, en el ámbito exclusivo de la trascendencia y la serenidad.

*«Heidegger insiste en el sentido verbal de *Wesen*, entendido ahora como un “venir a la presencia”. No se trata, por tanto, de una cualidad, sino de una actividad.»⁴⁵*

6. ¿Qué es “*das Kuinzige*”?

En el párrafo XIV Heidegger propone un término polémico por ser un regionalismo exclusivo del sur de Alemania y no fácil de contextualizar a partir del alemán cotidiano: “*das Kuinzige*”. La frase original afirma: “*Diese heitere Wissen ist das Kuinzige*” Olegario González lo traduce como: “*lo útil para nada y necesario para todo*”; lo que contextualizado, se lee como: “Este saber alegre es lo útil para nada y necesario para todo”. Florentino Pino lo

⁴⁴ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 49

⁴⁵ Escudero, Jesús Adrián. “*El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico*” 1912-1927”. Barcelona: Ed. Herder, 2009, Pg. 203

traduce como: “esa sabia claridad es la piedra angular”, aclarando lo siguiente a pie de página:

«Heidegger utiliza el sustantivo “Kuinzige”, vocablo que, parece, es solamente utilizado en el área de Messkirch y que significa el ir al núcleo de una cosa, a su estricta esencia»⁴⁶

Carlota Rubiés, por su parte, conserva el término original y traduce: “Este saber sereno es lo “Kuinzige””, añadiendo también en un pie de página que,

«lo que significa la palabra se baraja en diferentes ámbitos, incluso en las esferas más altas del pensamiento, donde se refiere a la agudeza por lo que es esencial y que se muestra en lo inaparente anulando toda contradicción hacia una unidad superior, al tiempo que permanece en constante movimiento; y todo ello a la manera de ser de la Alta Suabia.»⁴⁷

Nosotros utilizamos la palabra en el sentido de “serenidad campesina” que le otorga Abel Posse. En los próximos capítulos el lector comprenderá más claramente el por qué.

§ 8. Sobre “lo sencillo” como fenómeno en el que convergen las búsquedas heideggerianas en torno al ser

En este punto es pertinente volver a preguntar: ¿Qué sucede ahora con “lo sencillo” como el fenómeno fundamental de “El camino en el campo”? ¿Cómo, a partir de una nueva interpretación lingüística y filosófica del

⁴⁶ Pino, Florentino. “El camino del campo”. Revista DIÁLOGO FILOSÓFICO, No. 8, 1987. Madrid. Pg. 137

⁴⁷ Rubiés, Carlota. “Camino de campo” Edición bilingüe, Barcelona: Herder; 1 edición, , 2003, p. 53

contexto en que lo expone Heidegger, podemos volver a plantear preguntas en torno al ser, al ente, al tiempo y al pensar-pensante?

En el § 7 de *Ser y Tiempo* Heidegger amplía su propuesta sobre el método fenomenológico de la investigación. Allí describe cuidadosamente lo que entiende por “fenómeno”.

*«Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que cuando se mira a poner en libertad el ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo. Éste tiene que mostrarse igualmente en la forma de acceso que genuinamente le sea inherente. Y así se vuelve el concepto vulgar de fenómeno fenomenológicamente capital. El problema previo de asegurar “fenomenológicamente” el ente ejemplar, problema que es el punto de partida de la analítica propiamente tal, está planteado ya por la meta de ésta.»*⁴⁸

En el fenómeno de “lo sencillo”, tal y como lo expresa en el texto de 1949 “*El camino en el campo*”, Heidegger muestra el encuentro entre el pensar-pensante y la pregunta que interroga por el sentido del ser para liberarlo de la amenaza del ente. En el develamiento de la verdad de este fenómeno, Heidegger concentra lo que ha dicho en torno al ente, al ser, al tiempo y a la historia de la ontología.

¿Cómo liberar al ser de la amenaza del ente? ¿Cómo volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser? ¿Cómo liberar al hombre de la mirada técnica instaurada por la historia de la filosofía? ¿Cómo lograr que el pensar-pensante sea el fundamento de la nueva mirada hacia el ser?

⁴⁸ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2010. Pg. 47, 48

Todas estas preguntas fundamentales para el pensar-pensante heideggeriano encuentran en el fenómeno de “lo sencillo” una respuesta. Es por esto que Heidegger quiere “hacerlo comparecer” antes que de él emane libremente el ser. En la presente investigación trataremos de mostrar “lo sencillo” mediante el acceso genuino que le sea inherente por el nuevo método propuesto por Heidegger para la fenomenología: *La Destrucción, la Reducción y la Construcción*.

Recordemos que para Heidegger, “*más alta que la realidad está la posibilidad*”⁴⁹. Es por esto que “lo sencillo” será entendido, en su más estricta interpretación, como posibilidad. Es posible, que en “lo sencillo”, el ser deje de estar amenazado por el ente. Quizá, “lo sencillo” permita plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. Tal vez, “lo sencillo” libere al hombre de la mirada técnica instaurada por la historia de la ontología. Puede ser, que mediante “lo sencillo”, el pensar-pensante propicie una nueva mirada del ser. Es probable, que “lo sencillo” dé la pauta para interpretar de otra manera el método fenomenológico. Pues fiel al espíritu de la *ἀλήθεια*, “lo sencillo”, en “*El camino en el campo*” aparece y se oculta, colocándonos frente a la pregunta: ¿“lo sencillo” “es”? Por ahora, “lo sencillo” es simplemente un “anunciarse” que aspira a ser un fenómeno genuino en cuanto se muestra por sí mismo.

«La expresión “apariencia” puede por su parte significar dos cosas: primero, el aparecer, en el sentido del anunciarse en cuanto no-mostrarse, y luego, aquello mismo que anuncia – aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra de suyo. Y finalmente puede usarse aparecer para designar el genuino sentido de fenómeno en cuanto un mostrarse⁵⁰ (...) Fenómeno –el mostrarse en sí mismo- significa una señalada

⁴⁹ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 49

⁵⁰ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 40

forma de hacer frente a algo. Apariencia, por lo contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo –y que es ella misma un ente-, de tal suerte que lo que hace referencia (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es “fenómeno”.»⁵¹

Heidegger aclara entonces que “fenómeno”, el mostrarse en sí mismo, significa una señalada forma de hacer frente a algo.

«Lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitante, aunque no explícitamente, cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo (las “formas de la intuición”) son los fenómenos de la fenomenología.»⁵²

El tiempo y el espacio también tendrán la posibilidad de mostrarse a sí mismos mediante el fenómeno de “lo sencillo”. Así, en las páginas siguientes, siguiendo las huellas que Heidegger nos propone en “*El camino en el campo*”, y files a la nueva mirada propuesta por el pensar-pensante y el método fenomenológico heideggeriano, el fenómeno de “lo sencillo” será albergado, custodiado, salvaguardado, a fin de llegar a entenderlo como posibilidad, es decir, como variante de comprensión del sentido del ser.

“Lo sencillo” será entonces, en la presente investigación, lo que nos dé qué pensar. Y haber hallado ese “algo merecedor de pensarse” es tener por fin una luz para iniciar una andadura por las sendas del pensar-pensante heideggeriano.

«A lo que nos da que pensar lo caracterizamos como merecedor de pensarse. Pero aquello que es merecedor de pensarse no sólo ocasionalmente, y en un sentido limitado en cada caso, sino que

⁵¹ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 41

⁵² Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 42

*de suyo, y, con ello, desde tiempos inmemoriales y siempre da que pensar, es lo merecedor de pensarse por antonomasia. Lo llamamos lo más merecedor de pensarse. Lo que esto da que pensar, el don que nos otorga, no es nada menos que el hecho de que es ello mismo lo que nos llama al pensamiento.»*⁵³

Nos da que pensar el hecho de que, el pensador que con vehemencia plantea la necesidad de volver a hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser, en el texto *“El camino en el campo”*, vincule directamente el fenómeno de “lo sencillo” con asuntos de crucial relevancia como el tiempo, el espacio, la conservación, el enigma, la permanencia, la grandeza, la iluminación, la serenidad, el misterio, la libertad, la renuncia y la pobreza.

Sin lugar a dudas, “lo sencillo” nos da qué pensar... ¿“Lo sencillo” “es”? ¿En qué consiste ese “es”? ¿Cómo mirarlo? ¿Cómo es “lo sencillo”? ¿Qué oculta? ¿Qué revela? ¿Cómo se manifiesta? ¿Cómo se comporta “lo sencillo”? ¿Cómo nos interpela? ¿De qué forma nos convoca? ¿Por qué Heidegger lo hace merecedor de vincularse directamente con el ser, con el pensar-pensante y con *“El camino en el campo”*?

“Lo sencillo”... Acabamos de invocarlo... Acabamos de llamarlo... Si no lo llamamos, si no lo invocamos, no aparece... Quiere decir que ya “lo sencillo” viene en camino. Que no tardará en aparecer. Y viene desde *“El camino en el campo”*, desde el pensar-pensante y desde la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta llamada que le hacemos al fenómeno de “lo sencillo”, es por lo tanto, a partir de la presente investigación, una invocación, una promesa, un recogimiento, que nos conduce a una nueva interpretación de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

⁵³ Heidegger, Martin. *“¿Qué significa Pensar?”* Madrid: Ed. Trotta, 2005. Pg. 121

CAPÍTULO I

“LO SENCILLO” Y SU ETIMOLOGÍA

«Me parece como si ahora nosotros mismos, más que hablar sobre el habla, hubiéramos intentado dar algunos pasos en una marcha que se confía a la esencia del Decir.»

Martin Heidegger. *De camino al habla*⁵⁴

Una de las premisas heideggerianas es aquella de que “*el lenguaje es la casa del ser*”. Cualquier reflexión que se haga sobre el ser debe comenzar, de una u otra forma, en las entrañas mismas del lenguaje. Partiendo de los intereses fenomenológicos de la presente investigación, el lugar inicial donde habrá de empezar a explorarse aquello de ¿cómo es “lo sencillo”? será en su propia etimología. Será el lenguaje mismo el que nos indique el horizonte de los caminos fenomenológicos que habrán de ser explorados en la presente investigación.

§ 9. “Lo sencillo” como “*Das Ein-fach*”. La etimología de la totalidad.

Según el diccionario etimológico de Julius Pokorny⁵⁵, en alemán, “*lo sencillo*” se traduce como “***Das Ein-fach***” (*Ein*: uno; *Fach*: lado, cara, faz.) Así, “lo sencillo”, a partir de la etimología alemana se entiende como una “*unidad completa de sentido*”. “Lo sencillo” es aquello que “*en una cara*”, “*de una vez*”, a partir de “*una sola faz*” se ofrece como una totalidad de sentido. “*Fach*”, a su vez, se describe como procedente de las siguientes raíces:

⁵⁴ Heidegger, Martin. “*De camino al habla*”. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1990. Pg. 139

⁵⁵ Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, En: http://indoeuropean.info/pokorny-etymological-dictionary/p%C4%81%CC%86k%CC%82-_und_p%C4%81%CC%86%C4%9D.htm

- De la raíz indoeuropea “**Pâk**”, que traduce: compactar, atrapar, atar, unir, apretar.
- Del latín “**Pacisco**”, que traduce: pacto, pactar.
- Del griego “**ᾗπαξ**”, que traduce: paz, tranquilidad, serenidad.

Entendido desde estas tres raíces etimológicas, todo aquello que es “*Das Ein-fach*”, compacta, atrapa, sujeta, mantiene unido el sentido, “pacta” con la totalidad. Y por reunir en sí mismo la totalidad y la claridad de un sentido completo, es también portador de paz, tranquilidad y serenidad. Pacífico, tranquilo y sereno, “*Das Einfach*” se descubre plenamente y viene a la presencia sin sombras ni dobleces de sentido.

Así, “lo sencillo” se erige desde esta primera interpretación etimológica como una ontología del acontecer. Su fundamento es la *ἀλήθεια*. Pues en ella la totalidad y el ser están integrados. A partir de una totalidad de sentido, el ser “se hace presente”. Ahora los fenómenos se le ofrecen al hombre como desocultamiento.

«Los miembros de la totalidad del todo estructural se han vuelto aún más ricos y con ello aún más urgente la cuestión existencial de la unidad de tal totalidad.

¿Cómo debemos concebir esta unidad? ¿Cómo puede existir el “ser ahí” con unidad en medio de los mencionados modos y posibilidades de su ser? Evidentemente sólo si este ser es él mismo en medio de sus posibilidades esenciales, si en cada caso este ente soy yo. El “yo” parece “mantener junta” la totalidad del todo estructural.»⁵⁶

⁵⁶ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 345

No hay que olvidar que en el pensar-pensante heideggeriano, las cosas vienen a la presencia a partir de la interacción constante del ser-ahí con el entorno cercano que funda el mundo con la carne y la palabra. Y como ya lo expusimos en la Introducción, no será el pensar racional, lógico, certero, apropiador y manipulador el que vincule las cosas en la cercanía antropológica del hombre. Tendrá que ser el pensar-pensante, la palabra propiciadora, la que genere la apertura de los fenómenos hacia el sentido del habitar primero. Y esta *ἀλήθεια* ofrecida por el lenguaje es susceptible de explorarse en el camino de la etimología.

«La [ἀλήθεια], el no-ocultamiento, en el que a través del filosofar debe transformarse el ocultamiento de lo ente, no es una cosa cualquiera ni menos aún la propiedad de un enunciado y de una proposición, o eso que se da en llamar un valor, sino aquella realidad, aquel suceso al que sólo conduce el camino... del cual, asimismo, dice uno de los más antiguos grandes filósofos: “que discurre fuera del sendero habitual de los hombres”. (Parménides, Fragmento 1, 27)»⁵⁷

Mediante lo “*Ein-fach*” el mundo se le ofrece al hombre como una unidad absoluta de sentido, como un todo original y siempre único presente en los fenómenos y que tiene lugar fuera del camino habitual de los hombres. El mundo se percibe ahora a partir de una indiscutible sensación de compañía. En su texto el “*El origen de la obra de arte*”, Heidegger afirma:

«El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Un mundo que no se funda sobre la base firme de la tierra, un mundo aéreo y quimérico, no puede garantizar al hombre una morada estable. El hombre debe vivir con y entre las cosas, violentarlas, dejándoles ser lo que son.»⁵⁸

⁵⁷ Heidegger, Martin. “*De la esencia de la verdad*” Barcelona: Ed. Herder, 2007. Pg. 25

⁵⁸ Heidegger, Martin. “*Caminos de Bosque*”. Madrid: Ed. Alianza, 2008. Pg. 43

“*Das Einfach*” coloca al ser-ahí frente al estímulo del mundo, en el morar activo de la totalidad ubicándolo en un plano de comunidad; porque ahora, “*de una vez*”, “*a partir de una cara*”, el ser-ahí es con lo otro y con los otros; es convocado “*en acto*” a dialogar con la realidad total del mundo.

*«Los actos son algo que no es psíquico. A la esencia de la persona es inherente el existir sólo en la ejecución de los actos intencionales, no siendo, pues, por esencia objeto. Toda objetivación psíquica, por tanto todo tomar los actos por algo psíquico, equivale a una despersonalización. La persona se da siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido. El ser psíquico no tiene por consiguiente nada que ver con el ser persona. Los actos se ejecutan, la persona es ejecutora de actos.»*⁵⁹

Los objetos y las realidades quedan insertos en la totalidad que los rodea propiciando el permanente acontecer del sentido.

§ 10. “Lo sencillo” como “sem-genus”. La etimología del aparecer.

Según el diccionario Corominas⁶⁰, “*sencillo*” también se deriva del latín “*singellus*”, diminutivo de “*singulus*”, que significa, al igual que “*einfach*”, “*uno cada vez*”, “*una sola faz*”. A su vez, este “*singulus*” contiene el sentido de “*sem-genus*” (*sem*: uno, el mismo; *genus*: género, de un solo género, que genera, que surge).

⁵⁹ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 60

⁶⁰ Corominas, Joan. “*Breve diccionario etimológico de la lengua española*” Barcelona: Ed. Gredos, 2004. Pg. 185.

Esta segunda variación de la etimología de “lo sencillo”, nos remite al “*genus*”, al “*generar*”, al “*surgir*”, a lo que acontece en la simplicidad de un acto único en el que el sentido es “*total*”, de “*un solo género*”, “*uno sólo*” y “*uno cada vez*”. A partir de esta etimología, “lo sencillo” no se guarda nada para sí por el simple hecho de ser total y no tener partes ni dobleces. “lo sencillo” acontece “*de una vez*” como una totalidad de sentido, dejando surgir todo lo contenido en él. Sentido, que al surgir, también “*es uno*”, “*del mismo género*” y “*siempre el mismo*”.

Desde este segundo momento, podemos deducir entonces, que “lo sencillo” es fundamento del “*aparecer*” del “*venir a la presencia*”. En “lo sencillo” “*aparece*” el sentido de forma transparente como “*desgarramiento originario*” entre el aparecer mismo y lo que aparece. En las profundidades de “lo sencillo” se fermenta el “*acontecimiento del sentido*”, el “*acontecimiento de la verdad*”, el “*acontecimiento del ser*”.

Recordemos que para Heidegger, cuando el logos se hace palabra, puede cubrir o encubrir la verdad, por la simple razón de que el lenguaje es ente. Así, partiendo de lo más básico de su etimología, “lo sencillo”, se nos anuncia desde ya como un ente desencubridor en el que el ser-ahí, también a partir de su carne, se descubre como totalidad.

«La carne es el surgir mismo localizado corporalmente, acotado como cuerpo y, al mismo tiempo, sensible como cuerpo. La carne no está “dentro” del cuerpo, sino que acontece “corporalmente”. Dentro y fuera, a lo largo de toda la piel y en el surgir de todos los actos. El cuerpo, como carne, es el surgir mismo localizado en un aquí y ahora que, a su vez, surge como cuerpo. Y, sin embargo, la

carne tiene una dimensión que no surge, que es el surgir mismo acotado en el cuerpo.»⁶¹

El “*genus*” se relaciona directamente con el concepto de “carne” entendida como “cuerpo vivo”. Porque lo que surge, se genera, me interpela “de una sola vez”, y “completamente” en mi dimensión corpórea y existencial. Mediante el “*genus*” se le da una gran importancia al cuerpo, no de un “sujeto”, sino al de una “persona” cargada no de dimensiones racionales y subjetivas, sino de dimensiones y expectativas vitales y corporales. De ahí la “presencia de la carne” como una condición fundamental para que el ser-ahí pueda recibir la “totalidad en acto” de lo que “surge”.

Esta recepción se fundamenta, principalmente, en la admiración. Lo que surge, aparece y acontece en “lo sencillo” se presenta como admiración por el hecho de confrontarnos “de una vez” con el sentido originario del mundo, con el sentido primero que une al ser-ahí con las cosas. El “*sem-genus*” coloca a “lo sencillo” como un ámbito de intersección entre el pensamiento y las cosas.

Mediante el “*genus*” la corporeidad misma convoca al ser-ahí a estar abierto y atento al acontecimiento total del sentido, a ser prácticamente omnipresente para poder así recibir de las cosas, con profunda admiración, sus texturas, sus colores, sus formas, sus olores, y poder así, completarlas con el sentido, también total, de su propia experiencia.

«La unidad de los esquemas horizontales del advenir, el sido y el presente se funda en la unidad extática de la temporalidad. El horizonte de la temporalidad toda define aquello sobre el fondo de lo cual es esencialmente abierto el ente fácticamente existente.

⁶¹ **González, Antonio.** “Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis” Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014. Pg. 217

Con el “ser ahí” fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un “poder ser”, abierto dentro del horizonte del sido el “ser ya” y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura. La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el plexo original de las referencias de los “para” con el “por mor de”. Esto implica que sobre la base de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad es inherente al ente que es en cada caso su “ahí” lo que se llama un mundo abierto.»⁶²

El “genus” posibilita que la verdad se haga presente y salga de su ocultamiento y de su olvido partiendo de lo cercano y lo inmediato. Así, la corporeidad que propone el “genus”, no es más que una omnipresencia que convoca al cuerpo vivo a ser y a estar en todas partes, atento siempre a los diálogos fenomenológicos que habrá de establecer con la realidad a partir de los actos que se presentan “de una vez” y “completamente”, generando así la afinidad primera entre el hombre y el mundo.

Se plantea así, la necesidad profunda que tiene el sentido de relacionar al ser-ahí directamente con los fenómenos fundacionales de la realidad. Lejos de ser el ejecutor de una actividad lejana, racional y contemplativa, a partir del “sem-genus” el ser-ahí está llamado a construirse a partir de la interacción que pueda, quiera, y sea capaz de establecer con las cosas; es decir con las “cosas- sentido”⁶³. “Lo sencillo” entonces se convierte en “ἐνέργεια”⁶⁴, en “acto que surge” con la potencia del sentido originario. “Lo sencillo” “produce” sentido “de una sola vez” en una entelequia que es principio y fin. Esta “ἐνέργεια” presente en el “sem-genus” pone al ser-ahí en contacto con el mundo. Este nuevo vínculo entre la “corporeidad” del

⁶² Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 395

⁶³ González, Antonio. “Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis” Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014. Pg. 194

⁶⁴ González, Antonio. “Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis” Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014. Pg. 31

hombre con la totalidad de lo que surge, será lo que Heidegger habrá de definir como lo “a la mano” (*Vorhandenes*) que sustenta la realidad del cuerpo vivo.

*«Lo que Heidegger se propone entonces es ver las cosas desde la perspectiva del ocuparse (*Besorgen*) con ellas. De aquí surge la famosa distinción heideggeriana entre lo *Zuhandenes* y lo *Vorhandenes*, que literalmente podríamos traducir como la diferencia entre lo que está “a la mano” y lo que está “ante la mano”. El primer contacto con las cosas tendría el carácter de una *Zuhandenheit* en la que las cosas están inscritas en el uso que hacemos de ellas. Así, por ejemplo, el martillo forma parte de nuestro martillar. No estamos ante una mirada teórica de las cosas, sino ante un trato inmediato donde no atendemos más que a la funcionalidad del martillo. No nos preguntamos qué es un martillo; simplemente martillamos. Sin embargo, en determinadas situaciones se produce lo que Heidegger llama una ruptura (*Bruch*). De pronto el martillo no funciona, está estropeado. Solamente entonces captamos qué era el martillo, para qué servía y qué es lo que ahora le falta. Lo *Zuhandenes* se convierte en algo presente ante nosotros como un *Vorhandenes*.»⁶⁵*

Cuando se parte del “*sem-genus*”, la realidad del objeto no es nada si el ser-ahí no es capaz de captar en él la esencia en acto del sentido, si no es capaz de encontrar en él la interacción de la totalidad con el significado mediante sus propias sensaciones y la transparencia del sentido. Pues el “*sem-genus*” de “lo sencillo” es un “surgir transparente”. Pareciera que no vemos “lo sencillo” ni su “acontecer”. Y sin embargo, su sentido impregna nuestra carne a partir de una coherencia “total”, “de una sola cara” y que nos conecta con la “verdad primera” del origen.

⁶⁵ **González, Antonio.** “Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis” Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014. Pg. 195

Así, la relación del ser-ahí, esto es, de la persona con las “cosas-sentido”, resulta siendo más rítmica que visual; pues esta interacción establece un vínculo para que, aquel que se involucre con los objetos, pueda también captar el surgimiento de las múltiples posibilidades de sentido. Así, “lo sencillo” es esencialmente dinámico, el sentido que emana de él siempre surge, brota y deviene acontecimiento.

Este es el fundamento del ser-siendo de Heidegger. Sin hombre no hay mundo y sin mundo no hay hombre. Pero hace falta “hacerse carne” para experimentar “de una sola vez” los efectos de esa relación que siempre es nueva en un “aquí” y en un “ahora” específicos y totales para el cuerpo vivo. Así, podríamos también arriesgarnos a afirmar que el acontecer y el surgir fundador que vuelven a propiciarse con el “*genus*” presente en “lo sencillo”, salva de la soledad no sólo a las cosas, sino a nosotros mismos. Pues somos nosotros, quienes podemos hallar ahora el bienestar de la cercanía del mundo mediante la intencionalidad “en acto” de la experiencia, de la apertura y de la donación.

§ 11. “Lo sencillo” como “instante”

Lo “*Einfach*” y el “*sem-gens*” nos convocan a entender también “lo sencillo” como un “aquí” y un “ahora”, como el instante que se erige a su vez como llegada y punto de partida del surgir y del acontecer. Podemos afirmar que el “instante” de lo “*Einfach*” y del “*sem-genus*” contiene la esencia del tiempo. “Lo sencillo” es entonces inmediato, discontinuo y propiciador perpetuo de la donación, al igual que el tiempo mismo.

«La temporación no significa un “uno tras otro” de los éxtasis. El advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente.

La temporalidad se temporacía como advenir presentante que va siendo sido (...) La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “fuera de sí” en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su “ahí”.»⁶⁶

“Lo sencillo” se hace actual y activo en el instante de lo “*Einfach*” y el “*sem-genus*”, la vida escapa de la contemplación pasiva. Ahora, mediante “lo sencillo” la vida es impulso “en acto” del sentido, donación de significado del acto mismo, que interpela al sujeto para que construya sus diálogos con el mundo fundamentándose en la sucesión de actos creadores. El pasado y el porvenir están determinados por la presencia de lo “*Einfach*” y del “*sem-genus*” en las que el ser-ahí da y recibe. Lleno de totalidad, voluntad y donación, en este instante se fermenta la fuerza del ser y el sentido del tiempo.

El hombre recibe la donación de las cosas en la riqueza del instante que le ofrece “lo sencillo”. “En un mismo acto” ambos dan y reciben los dones del sentido, logrando así fundar conjuntamente el mundo. Es un esfuerzo, un querer, y una co-sensación mutuos. Un co-tocar entre el hombre y las texturas, entre el mundo y los sabores, y entre mundo con el instante de la percepción.

Tanto el instante de lo “*Ein-fach*” como el del “*sem-genus*” convocan al ser-ahí a concebir las relaciones con las “cosas-sentido” no como monotonía ni como repetición sino como persistencia y regeneración. En “lo sencillo” surge un “querer hacer durar” el tiempo inventándolo, reiterando una y otra vez su carácter renovable a partir del hábito en que se fortalece el acto dado “de una sola vez”.

⁶⁶ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 379

Se hace indispensable entonces volver a entender los actos como realidades que se impregnan en la carne misma. Volver a concebir la experiencia corpórea de lo “*Einfach*” y del “*sem-genus*” como lo presente, como el núcleo ontológico de la existencia misma del hombre, es comenzar a entender “lo sencillo” como influencia, esencia y proyección.

El instante de “lo sencillo” me influencia y me constituye, pero también, me construye y me proyecta. El pasado y el futuro emanan de la misma fuente. En lo “*Ein-fach*” las causas sobreviven y se proyectan; en el “*sem-genus*” los proyectos se recuerdan y se sueñan; en “lo sencillo” las nostalgias se añoran y se esperan. Esto precisamente lo resalta Heidegger cuando afirma:

*«La interacción con el mundo, lejos de realizarse en el vacío, se refiere un grupo humano histórico, es fundación, es desvelamiento de lo que constituye el subsuelo histórico de un pueblo, de aquello en lo que el ser-ahí está ya proyectado como histórico, "su" tierra y "su" mundo; finalmente, como regalo y fundación es, siempre comienzo verdadero, un salto por encima de lo venidero, si bien como encubierto.»*⁶⁷

Interacción, realización, propiciación, desvelamiento, proyección y comienzo que dentro del pensar-pensante encuentran sus semillas en la etimología de “lo sencillo”.

⁶⁷ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte” En: “Caminos de bosque”. Madrid: Ed. Alianza, 2008 p. 44

CAPÍTULO II

LA PROVINCIA Y EL NUEVO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

«Por las tardes, cuando durante la pausa del trabajo me siento con los campesinos en torno de la estufa o en la mesa junto del rincón donde está la imagen del Señor, casi nunca hablamos. En silencio fumamos nuestras pipas.»

Martin Heidegger. *¿Por qué permanecemos en provincia?*⁶⁸

En 1933 Heidegger decidió rechazar el ofrecimiento que le hizo la Universidad de Berlín para dar allí una cátedra. Prefirió quedarse en la Provincia. En 1934, él mismo relata el episodio anterior en el brevísimo texto de dos páginas, *“¿Por qué permanecemos en Provincia?”*⁶⁹, donde describe un alto valle de la Selva Negra habitado por campesinos y rodeado por árboles.

«En una abrupta cuesta de un amplio y alto valle de la Selva Negra se levanta un pequeño refugio de esquiadores (“kleine Skihütte”) a 1.150 m. de altura sobre el nivel del mar. Su planta mide de 6 a 7 m. El bajo techo recubre tres cuartos: la cocina, el dormitorio y un gabinete de estudio. En el estrecho fundo del valle y en la ladera opuesta, igualmente abrupta, yacen dispersos los cortijos de los campesinos, ampliamente emplazados, con el gran techo que pende sobre ellos. Cuesta arriba se extienden las praderas y las dehesas hasta el bosque

⁶⁸ Heidegger, Martin. *“¿Por qué permanecemos en provincia?”*. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

⁶⁹ Heidegger, Martin. *“¿Por qué permanecemos en provincia?”*. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

con sus viejos, enhiestos y oscuros abetos. Todo lo domina un claro de cielo soleado en cuyo resplandeciente espacio dos azores se elevan trazando círculos.»⁷⁰

Éste es para Heidegger su mundo de trabajo filosófico. Desde allí se abre el ámbito de la realidad de la montaña. La marcha de un constante laborar permanece hundida en el acontecer del paisaje. Con vehemencia, Heidegger sostiene que el quehacer filosófico tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos:

«Mi trabajo se asemeja al del joven campesino cuando sube la pendiente remolcando el trineo de montaña y luego, una vez bien cargado con leños de aya, lo dirige a su cortijo en peligroso descenso; al del pastor cuando con su andar lentamente meditabundo arrea su ganado pendiente arriba; al del campesino cuando en su cuarto dispone en forma adecuada las innumerables tablillas para su techo (...) Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta (...) La totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos.»⁷¹

Para Heidegger, la tarea del pensar encuentra la hora propicia y su sustancia en la bronca de la tormenta. La búsqueda de la pregunta se erige como un instante tempestuoso cuando,

⁷⁰ Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

⁷¹ Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

«La propia existencia se encuentra en su trabajo en medio de una soledad genuina que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.»⁷²

El contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña, la vasta noche del otoño en la austera sencillez de los llanos cubiertos de nieve, acompañan al pensador cuando se enfrenta a lo más arduo de su oficio: hallar un camino para su pensar.

La inmediatez y originalidad de la comprensión de su propio pensar encuentra para Heidegger un lugar fundamental en la memoria campesina (*“bäuerliche Gedanken”*). Ella tiene la fidelidad (*“Treue”*) de lo sencillo, lo seguro y lo incesante. El lenguaje campesino, enérgico y lleno de imágenes, conserva su esencia y significado en las viejas palabras y sentencias.

«¿Qué alberga el espíritu de un auténtico lenguaje? Él custodia en su seno las sencillas pero fundamentales relaciones con Dios, con el mundo, con los hombres y las obras y ocupaciones de éstos. Lo que el espíritu del lenguaje alberga en sí es aquello sublime que impera a través de todo y desde donde cada cosa tiene su origen de modo tal que ella vale y fructifica.»⁷³

La pregunta fundamentada en la memoria campesina, en la sencillez y fidelidad del pensar-pensante, custodia y hace fructificar las esencias del mundo.

⁷² Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

⁷³ Heidegger, Martin. “Hebel, el amigo de la casa”. En: “La experiencia del pensar”. Buenos Aires: Ed. Del copista. 2000. Pg. 59

§ 12. La “Tierra”, la Provincia y “El camino en el campo”.

En este punto se hace indispensable reflexionar sobre lo que Heidegger denominó “*Tierra*”, entendiendo que,

*«De lo que dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la Tierra se presenta como aquello que acoge.»*⁷⁴

Fiel, como siempre, al mundo de la provincia, Heidegger nos remite al mundo campesino cuando insiste con vehemencia, que no es posible para el pensar-pensante comprender la verdad como desocultación, sin haber entendido antes, que esa verdad, yace oculta en la “*Tierra*” que la acoge. Todo lo que surge y habrá de surgir ante la “nueva mirada” del ser-ahí, yace oculto y protegido primero en ella.

¿Y qué mejor metáfora de este concepto de “*Tierra*” que el camino mismo? Allí habrá de tener lugar para Heidegger el grandioso y tan esperado “acontecimiento del ser”; en su ámbito “lo sencillo” habrá de erigirse como variante de comprensión del sentido del ser. De ahí que, en un primer momento, ese ser que habrá de acontecer como verdad, está oculto, albergado y protegido en las entrañas de la “*Tierra*”.

⁷⁴ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En “Caminos de Bosque”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg.30

Los tilos, la colina, el roble, el banco de madera, las cortezas, los sembrados, los árboles, la cocina del hogar, el haz de leña, los surcos, las flores, son “Tierra”. Lugar donde “lo sencillo” da acogida a todo lo que “surge como totalidad” (“*Das Einfach*”) en un dinamismo constante de sentido. Esta “Tierra”, como matriz ontológica, como posibilidad fecunda del acontecimiento del ser, no es la tierra material y productiva que el pensamiento técnico concibe como recurso y utilidad. Esta “Tierra”, vista e interpretada desde el pensar-pensante,

*«Se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra (...) La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La Tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la Tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo (...) La Tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como ésa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la Tierra se mantiene constantemente cerrada.»*⁷⁵

La “Tierra” ontológica se mantiene cerrada para cuidar y albergar el ser, que sólo el pensar-pensante puede invocar y convocar al desocultamiento, al acontecimiento.

«Todas las cosas de la Tierra, y ella misma en su totalidad, fluyen en una recíproca consonancia. Pero este fluir no es una manera de borrarse. Lo que aquí fluye es la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia a todo lo que se presenta. Así, cada una de las cosas que se cierran en sí mismas se desconocen en la misma medida. La Tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo. Traer aquí la Tierra significa

⁷⁵ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En “*Caminos de Bosque*”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg. 33

*llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo.»*⁷⁶

La ardua tarea del pensar implica también llevar la pregunta a lo abierto para develar su esencia. “Lo sencillo” en “*El camino en el campo*” es la “*Tierra*” que se cierra, porque precisamente, está preservando lo esencial. Por eso, con preocupación, Heidegger denuncia que,

*«Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino en el campo, trata en vano de sistematizar la tierra con sus planes. Amenaza el peligro que los hombres de hoy permanezcan sordos al lenguaje del camino en el campo. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre se vuelve así, distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada. Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán.»*⁷⁷

Sólo pocos pensadores entienden que es precisamente en la “*Tierra*”, en la cercanía de lo que llamamos “materia”, donde se oculta el “*Das Ein-fach*”, “el sem-genus”, el “*pacisco*” y el “*ἄπας*” del sentido. Entre “los pocos que permanecerán” se encuentra para Heidegger el pintor holandés Vincent Van Gogh.

Van Gogh pertenece al selecto grupo de los que todavía conocen el mundo de la provincia, los caminos del campo y “lo sencillo” como su propiedad

⁷⁶ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En “*Caminos de Bosque*”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg. 34

⁷⁷ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XB**. Pg. 47.

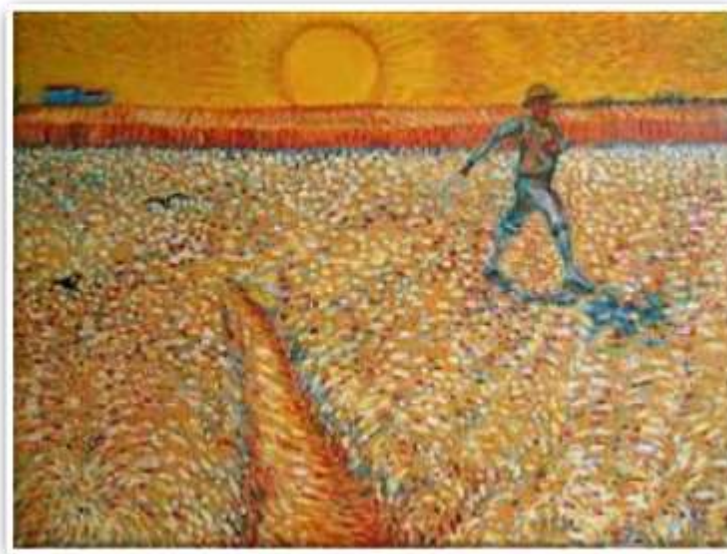
adquirida. El pintor también visualiza, que sin tal arraigo esencial a la “*Tierra*” como matriz del ser, no es posible la desocultación de las esencias. El tema central de la obra pictórica de Van Gogh es el mundo de la provincia y el hombre que encuentra sus fundamentos en la cercanía material del mundo. “*Los comedores de patatas*”, “*El Sembrador*”, “*La Vendimia*”, “*Paisaje rural*”, “*Bosque*”, entre otros, son “la existencia misma”, la vida que se incrusta en “lo sencillo” para mostrarse como “totalidad de surgimiento del sentido”.

Van Gogh, al igual que Heidegger, no reflexiona nostálgicamente sobre el mundo campesino. Ambos exaltan la labor manual, el hacer, el vínculo indisoluble entre la mano y el espíritu. Los campesinos de Van Gogh son pobres, están sucios, recién llegan de un día marcado por el arduo trabajo; sobrevivieron, un día más, como el pensar genuino, a la bronca tormenta.

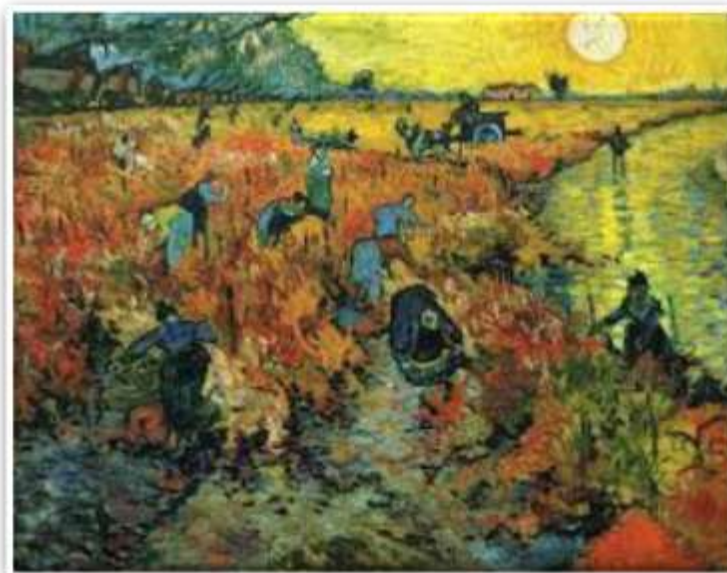


Cuadro N° 2. “*Los Comedores de patatas*”⁷⁸

⁷⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Los_comedores_de_patatas#/media/File:Van-willem-vincent-gogh-die-kartoffeleesser-03850.jpg



Cuadro N° 3. "El Sembrador"⁷⁹



Cuadro N° 4. "La Vendimia"⁸⁰

⁷⁹ <http://www.artehistoria.com/v2/obras/5718.htm>

⁸⁰ <https://conlamenteabierta.files.wordpress.com/2012/07/elvic3b1edorojo.jpg>



Cuadro N° 5. "Paisaje rural"⁸¹



Cuadro N° 6. "Bosque"⁸²

Esta mirada vinculante del campesino con el entorno es la que Heidegger resalta en su texto *"El origen de la obra de arte"* (1936), cuando centra la labor de su pensar en el cuadro de Van Gogh, *"Las botas de la labradora"*.

⁸¹ <http://www.theartwolf.com/exhibitions/van-gogh-thyssen.htm>

⁸² <http://www.theartwolf.com/exhibitions/van-gogh-thyssen.htm>



Cuadro N° 7. "Las botas de la labradora"⁸³

Las botas de la labradora pertenecen a la provincia, al camino en el campo. Heidegger exalta en ellas, como en toda la obra de Van Gogh, la intuición de "lo sencillo" como totalidad vinculante con la materialidad del mundo. Al respecto escribe:

«En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la Tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal.»⁸⁴

Al igual que en los tilos, la colina, el roble, el banco de madera, las cortezas, los sembrados, los árboles, la cocina, la leña y las flores, en "Las botas de la labradora" se desoculta una "totalidad de sentido", un "surgimiento completo

⁸³ <http://temakel.net/trmheideggeror.htm>

⁸⁴ Heidegger, Martin. "El origen de la obra de arte". En "Caminos de Bosque". Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg.33

de significado". Frente a la "Tierra", frente a los entes del camino, el ser-ahí se vincula directamente con el mundo.

«El hombre histórico funda sobre la Tierra su morada en el mundo. Un mundo que no se funda sobre la base firme de la Tierra, un mundo aéreo y quimérico, no puede garantizar al hombre una morada estable. El hombre debe vivir con y entre las cosas, violentarlas, dejándoles ser lo que son.»⁸⁵

En "El camino en el campo" los entes reposan sobre la base firme de la "Tierra". También ellos, con su materia, con sus texturas, con sus colores, con sus aromas constituyen la facticidad del mundo. Y al igual que el campesino, lo que el pensador necesita es la sencillez y la libertad del pensar; el tacto reservado respecto a su propio ser, ubicándose en un mundo que no es posterior sino previo a la experiencia, donde las cosas fructifican desde su origen.⁸⁶

La provincia se erige entonces como el mundo comprendido previamente; el lugar donde los entes y el ser-ahí devienen intramundanos gracias al pensar-

⁸⁵ Heidegger, Martin. "El origen de la obra de arte". En "Caminos de Bosque". Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg. 36

⁸⁶ "Vimos que, para comprender el ente más próximo y todo ente que venga a nuestro encuentro y su entramado de útiles en su entramado de funcionalidad, necesitamos de una comprensión previa de la totalidad funcional, del entramado de significación, esto es, del mundo en general. A partir del mundo comprendido así, previamente, volvemos al ente intramundano. Porque, en tanto que existentes, ya hemos comprendido el mundo de antemano, podemos comprendernos y encontrarnos a nosotros mismos de forma constante en un modo específico por medio del ente que encontramos como intramundano. Porque, en tanto que existentes, ya hemos comprendido el mundo de antemano, podemos comprendernos y encontrarnos a nosotros mismos de forma constante en un modo específico por medio del ente que encontramos como intramundano. El zapatero no es el zapato, pero la herramienta del zapatero, perteneciente al entramado de útiles de su mundo circundante, es inteligible como tal herramienta sólo a partir del mundo que en cada caso pertenece a la constitución de existencia del Dasein como ser-en-el-mundo. El zapatero no es el zapato pero, al existir él es su mundo; su mundo es lo único que hace posible descubrir un entramado de útiles como intramundano y confrontarse con él. Son primariamente las cosas, no como tales, tomadas aisladas, sino como intramundanas, donde y a partir de las cuales nos encontramos a nosotros mismos. Por ello la cotidiana comprensión de sí del Dasein no depende tanto de la extensión y penetración de nuestro conocimiento de las cosas como de la inmediatez y originalidad del ser-en-el-mundo." Heidegger, Martin. "Los problemas fundamentales de la fenomenología". Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 214, 215

pensante, que al igual que el trabajo del campo, ubica el sentido en el ámbito de la totalidad funcional de la “Tierra”.

§ 13. El pensar propio del “mundo de arriba”

Para desplegar su potencia propiciadora, el pensar-pensante debe recuperar su independencia alejándose del pensamiento certero de la ciudad y su falsa creencia corruptora. Por eso, la provincia es, para Heidegger, el “mundo de arriba”, donde el pensar, vinculado a la “Tierra”, es libre de manifestarse según su propia ley, fuera de las manos manipuladoras de la razón cosmopolita y homogenizante.

«El mundo de la ciudad (“Städtische Welt”) está en peligro de sucumbir a una falsa creencia (“Irrglauben”) corruptora. Una impertinencia muy ruidosa y muy activa y muy delicada parece, a menudo, preocuparse por el mundo y la existencia (“Dasein”) del campesino. Pero con ello se niega precisamente lo que ahora sólo hace falta: mantener la distancia de la existencia campesina (“bäuerlichen Dasein”); abandonarla – ahora más que nunca- a su propia ley; ¡fuera las manos!; para no arrastrarla en una falsa habladuría de literatos sobre lo popular (“Volkstum”) y amor a la tierra (“Bodenständigkeit”). El campesino ni quiere ni necesita en ningún caso esta exagerada amabilidad ciudadana. Lo que ciertamente necesita y quiere es el tacto reservado respecto a su propia ley (“Eigenständigkeit”) y a su independencia. Pero muchos de los procedentes de la gran ciudad y de los transeúntes –y no en último término los esquiadores- se comportan a menudo en el pueblo o en la casa del campesino como si se “divirtieran” en sus salones de recreo de la gran ciudad. Tal ajetreo destruye en una noche más de lo que puede fomentar jamás un adocenamiento científico de varios decenios sobre lo popular (“Volkstum”) y las costumbres y usos del pueblo (“Volkskunde”).

Dejemos toda intimación condescendiente y todo falso culto de lo popular (“Volkstümelei”); aprendamos a tomar en serio allá arriba aquella existencia sencilla y dura. Sólo entonces nos podrá volver a decir algo.»⁸⁷

Tomar en serio la existencia sencilla y dura de “allá arriba” para que pueda volver a decir algo. Tomar en serio el pensar-pensante, sencillo y duro. Sólo si se deja de entender como diversión intelectual y se le otorga el respeto de regirse por su propia ley, el pensar tendrá la posibilidad de decir algo nuevo, mediante la reflexión sobre lo “*Ein-fach*” y el “*sem-genus*”, fundamentado en la totalidad y en la vinculación del ser-ahí con el surgir cercano del sentido. Nada distinto a lo que propone Van Gogh cuando desoculta la verdad de los entes desde la sencillez de la cercanía.



Cuadro N° 8. “Cuarto amarillo”⁸⁸

Al igual que el trabajo campesino, fundamentado en la importancia de lo que se erige como lo “a la mano”, para Heidegger el lenguaje y el pensar-

⁸⁷ Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

⁸⁸ <http://www.artehistoria.com/v2/obras/3340.htm>

pensante son un traer a la presencia desde una actitud ontológica abierta, segura e incesante que es capaz de decir algo, precisamente por poder pensarse a cada instante desde la fecundidad de la cercanía. Para Heidegger, el nuevo preguntar de la ontología se torna sencillo, esencial. Pues la elaboración de cada pensamiento es el arduo preguntar que parte siempre del reto del comienzo. El esfuerzo por acuñar las palabras y por lograr que el pensar-pensante fructifique al margen del pensar científico se parece a la tormenta que arrecia contra la resistencia de los abetos que luchan por mantenerse. O también, como los girasoles de Van Gogh, que luchan por permanecer en el ser-siendo.



Cuadro N° 9. "Los Girasoles"⁸⁹

«Y el trabajo filosófico no transcurre cual la apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos (...) Los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono

⁸⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Los_girasoles#/media/File:Vincent_Willem_van_Gogh_128.jpg

quedarse sólo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo; pero sí soledad. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia ("ureigene Macht") que no nos aísla sino que arroja la existencia humana ("Dasein") total en la extensa vecindad de todas las cosas ("des Wessens aller Dinge").

Es posible convertirse fuera en una "celebridad" (Berühmtheit) en un santiamén mediante los periódicos y las revistas. Este es siempre, por cierto, el camino más seguro por el que el querer más auténtico sucumbe al malentendido y llega al olvido profunda y rápidamente.»⁹⁰

Mediante el diálogo con el mundo de la provincia, Heidegger quiso colocar las principales motivaciones de su pensar en el plano del silencio, el vacío y la soledad creadora. Pues es en el mundo de la provincia se esconden los fundamentos de su particular concepción del ser-ahí, vinculada con la cotidianidad del mundo campesino.

Antes de ubicar, en 1939, el pensar-pensante en *"El camino en el campo"*, Heidegger, en 1934, está reflexionando desde la provincia sobre su propio trabajo filosófico; piensa su propio pensar y se enfrenta al problema de la decisión: ¿Por qué permanecemos en provincia? ¿Por qué decidirse a pensar a la manera campesina? Porque es preciso abandonar los ámbitos de lo sobreentendido y volverse a enfrentar con la tormenta, con la pregunta que interroga por el sentido del ser, que yace en la cotidianidad fáctica de la *"Tierra"*, de lo existente mismo: en el valor ontológico del hábito.

⁹⁰ Heidegger, Martin. *"¿Por qué permanecemos en provincia?"*. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

§ 24. El hábito

«La totalidad fenoménica de la apertura, desde la cual se significa todo aparecer fáctico apuntando a su aquí, constituye ella misma una peculiar trama de remisiones. El cómo de tal significar por remisiones aparece con el carácter de lo habitual en cada ocasión. La presencia, así como la manifestación de lo que aparece, son conocidas (...), y no en el sentido de que se tenga conocimiento de ello o acerca de ello, sino tal como uno conoce aquello en lo que uno mismo, de acuerdo con lo que se aparece, tiene experiencia. La cotidianidad domina a través de todos los distintos aspectos concretos de los nexos de remisiones. Todos nos arreglamos en cada ocasión, conocemos a otros, de igual manera que los demás le conocen a uno. Este conocer el mundo común es un conocer normal, medio, que se desarrolla en la cotidianidad y sirve siempre a ésta. Este hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en.»⁹¹

No será el pensamiento de la ciudad el que propicie de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. Tendrá que ser el pensar “de allá arriba”, el que, al tornarse sencillo, esencial, arduo y severo vuelva a arrojar la existencia en la extensa vecindad de todas las cosas.

Sin embargo, en 1934, ubicado en la provincia, Heidegger no tiene todavía la palabra ni el lenguaje. Aún no se revela plenamente la metáfora del camino. No ha llegado a la distinción entre filosofía y pensar. Su pensar-pensante sigue siendo un *encontrarse* con el preguntar mismo en la bronca tormenta de la profundidad nocturna.

⁹¹ Heidegger, Martin. “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”. Madrid: Alianza Editorial, 1999. Pg. 127.

“Lo que designamos ontológicamente con el término “encontrarse” es ópticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo (...) Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del “ser-ahí” como el nudo hecho de “que el “ser-ahí” es y ha de ser”. Se hace patente el puro hecho de “que es”; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad. La circunstancia de que no menos cotidianamente el “ser-ahí” no “caiga en la cuenta” de semejantes estados de ánimo, es decir, no “busque” que le “abran” lo que “abren”, ni se preste a que lo coloquen ante lo “abierto” por ellos, no es una instancia en contra del fenómeno del afectivo “estado de abierto” del ser del “ahí” en su “que es”, sino una prueba de él (...) El “que es y ha de ser” “abierto” en el “encontrarse” del “ser-ahí” no es ese “que es” que se expresa ontológico-categorialmente en la “efectividad” inherente al “ser ante los ojos”. Ésta sólo se vuelve accesible en un fijar la vista en ella. El “que es” “abierto” en el “encontrarse” ha de concebirse, en cambio, como una determinación existencial de aquel ente que es en el modo del “ser en el mundo”.⁹²

El pensar-pensante en la provincia es aún un “que es y ha de ser”. Heidegger continúa buscando los fundamentos de “lo sencillo”, la ley interior que habrá de propiciar la pregunta que interroge de nuevo por el sentido del ser.

§ 25. Proyección circular del ser-ahí.

Ubicándose en la “Tierra”, en el mundo de la provincia como el lugar de trabajo del pensador, para Heidegger es indispensable concebir un método que se adapte a la nueva dinámica del pensar y que pueda interpretarse como un camino que va y viene hacia el origen. No es casualidad que

⁹² Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 151, 152

Heidegger conciba la exégesis del sentido del ser a partir de un método que finaliza donde comienza: en el ente intramundano.

«El mundo no es posterior, sino previo, en el estricto sentido de la palabra. Previo a lo que está develado y es entendido ya desde el comienzo en todo Dasein existente, antes de todo captar este o aquel ente; es previo en tanto en cuanto está siempre ya develado, ante nosotros. El mundo, en tanto que es lo ya previamente develado, es algo con lo que no nos ocupamos, algo que no aprehendemos, algo que, por el contrario, es tan comprensible de suyo que nos olvidamos totalmente de ello. El mundo es lo que está ya de antemano develado y es desde donde volvemos al ente con el que tenemos que tratar y con el que nos confrontamos. Podemos encontrar el ente intramundano sólo porque, en tanto que existentes, estamos ya en el mundo. Siempre comprendemos el mundo si nos mantenemos en un entramado de funcionalidad. Entendemos algo como el para-qué, el entramado formado por el para-qué, que designamos como el entramado de significatividad.»⁹³

Para Heidegger la analítica existencial en general debe explicitarse desde un proyectar circular que propicie el pensar desde el fenómeno de la propiedad y la totalidad: “*El camino en el campo*” que parte de la puerta del jardín y allí regresa.

«¿No resulta así finalmente del todo patente que el problema ontológico fundamental que hemos desarrollado se mueve dentro de un círculo? Sin duda mostramos ya al hacer el análisis de la estructura del comprender en general que aquello que se censura con la inadecuada expresión “círculo” es inherente a la esencia distintiva del comprender mismo. A pesar de todo, tiene esta investigación que volver ahora expresamente sobre el “argumento del círculo”, con vistas a

⁹³ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Pg. 208

*aclarar la situación hermenéutica de los problemas ontológico-fundamentales.»*⁹⁴

Esto aclara que la estructura ontológica del ente tiene su centro en el ser de la misma existencia, que obliga a una cierta comprensión de lo que ha de comprenderse.

§ 15. El método fenomenológico de Heidegger.

Para entender el nuevo método fenomenológico, el ser-ahí necesita preguntarse por el nuevo sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser a partir de la existencia.

*«Lo que significa pensar determina el mandato de pensar. Pero el mandato que encomienda el pensamiento a nuestra esencia no es ninguna coacción. El mandato lleva nuestra esencia a lo libre, y lo hace en forma tan decisiva, que lo que nos llama al pensamiento, nos da por primera vez la libertad de lo libre, para que allí pueda habitar lo humanamente libre.»*⁹⁵

Es la libertad de la provincia cuyo mandato llega a ser tan fuerte y radical en la propuesta fenomenológica de Heidegger, que incluso el método de la ontología tendrá que ser entendido bajo las luces de la libertad del camino. Heidegger no quiere dejar el “es”, el ser de los entes en manos de ningún saber racional que se justifique a partir del método científico moderno. De ahí que sea necesario pensar el método mismo de la ontología según un cierto orden, premisas y estructura. La búsqueda de la verdad no puede fundamentarse en la certeza instaurada por Descartes y adoptada por la mirada técnica del mundo.

⁹⁴ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 341, 342

⁹⁵ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 209

«Al igual que cualquier otro método científico, la fenomenología crece y se modifica en virtud de los progresos sobre los temas investigados que con su ayuda se efectúan. El método científico nunca es una técnica. Tan pronto como se convierte en una, decae de su propia esencia.»⁹⁶

Como lo citamos en la Introducción, lejos del absolutismo epistemológico de la subjetividad, el método fenomenológico es pensado bajo los fundamentos ontológicos del pensar-pensante que explica el momento original en que los entes se desocultan en su verdad original y logran fundar un mundo. Heidegger propone no una Reducción de “los actos de conciencia”, como lo propuso Husserl, sino una reducción de los “actos de la experiencia”. Para Heidegger no puede haber una reflexión fenomenológica “despojada de mundo” como lo exige la *Epoje* de Husserl. Pues ahora el pensar, el conocimiento y la verdad, son una forma del vivir mismo.

«El método de la ontología, es decir, el de la filosofía en general, se caracteriza por no tener nada en común con el método de ninguna otra ciencia, todas las cuales, en tanto que ciencias positivas, tratan del ente. Por otro lado, el análisis del carácter de verdad del ser muestra precisamente que también el ser asimismo se funda en un ente, a saber, el Dasein. Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein (...) La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión a priori, la aprioridad, el ser previo. Como a priori, el ser es anterior a los entes. Hasta hoy no se ha aclarado el sentido de este a priori, es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad. No se ha preguntado por qué las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de algo anterior y cómo es posible tal anterioridad. La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden temporal del

⁹⁶ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 47

*tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al “mundo trastocado».*⁹⁷

Partir del ser para volver a él mismo mediante el recorrido de un camino. Este es el espíritu de la propuesta metodológica de Heidegger: Caminar por la senda del pensar-pensante, trabajando con esfuerzo para llevar adelante el proyecto filosófico de “*Ser y tiempo*” (§44): indagar sobre el fenómeno de la verdad mediante una ciencia que le sea propia con todas sus posibilidades y variantes.

*«Ser –no entes- sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el “ser ahí” es. El ser y la verdad “son” igualmente originales. Lo que signifique: el ser “es”, el ser, que debe distinguirse de todo ente, es cosa que únicamente puede preguntarse en concreto una vez aclarados el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser en general. Únicamente entonces cabe también exponer originalmente lo que es inherente al concepto de una ciencia del ser en cuanto tal, con sus posibilidades y variantes. Y al definir esta ciencia y su verdad, habrá que definir ontológicamente la ciencia como descubrimiento de los entes y su verdad. Más aún no se ha dado la respuesta a la pregunta acerca del sentido del ser.»*⁹⁸

Entendido el pensar-pensante como un diálogo fecundo con el mundo, Heidegger expone un nuevo método fenomenológico para remontarnos “río arriba” y elaborar una ciencia del ser. Al proponer la Destrucción, la Reducción y la Construcción como el camino de su nuevo método fenomenológico, Heidegger no está haciendo nada distinto a interpretar el “*sem-genus*” des-encubridor del trabajo de la provincia, trasladado a lo “*Ein-fach*” de la dura labor del pensar. Heidegger está pensando “lo sencillo”.

⁹⁷ Heidegger, Martin. “*Los problemas fundamentales de la fenomenología*”. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Pg. 45, 46

⁹⁸ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 251

«¿Qué es, pues, de una vez, lo que permanece impensado tanto en el asunto propio de la filosofía como en el método que le es no menos propio?»⁹⁹

“Lo sencillo” permanece impensado. Desde él nos remontaremos hacia las vertientes originales del ser, mediante la Destrucción, la Reducción y la Construcción del nuevo método fenomenológico.

«Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología. Y el método de la ontología resulta cuestionable en sumo grado, mientras se pretenda pedir consejo acerca de él a las ontologías de la tradición histórica u otros intentos semejantes. Con el uso del término de ontología tampoco se habla en favor de una disciplina filosófica determinada que esté en relación con las restantes. No se trata en absoluto del problema de una disciplina previamente dada, sino a la inversa: es la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas requerida por las “cosas mismas” de donde puede salir, si acaso, una disciplina (...) El título “fenomenología” expresa una máxima que puede formularse así: “¡a las cosas mismas!”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas”.»¹⁰⁰

Luego de haber aclarado lo que significa para Heidegger el mundo de la provincia, quizá se aclare un poco más por qué su pensar se alejó radicalmente de la fenomenología de Husserl, entendida como ciencia estricta. Ahora el método de la ontología y el carácter de verdad del ser,

⁹⁹ Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en “Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Pg. 141

¹⁰⁰ Heidegger, Martin. “Ser y tiempo” México: FCE, 2014. Pg. 37, 38

antes de existir por sí mismos, deben fundamentarse como posibilidad en el *a priori* del tiempo.

a. La Destrucción fenomenológica de Heidegger.

El método fenomenológico heideggeriano quiere volver a propiciar el pensar-pensante como un pensar desencubridor que emana desde la vastedad misma de la *“Tierra”*. Por eso se asemeja al trabajo campesino: “arduo”, “severo”, “sencillo” y “esencial”. A partir de su método, Heidegger quiere recordarle a la ontología que acuñar las palabras y las esencias requiere por parte del pensar-pensante un esfuerzo y una sinceridad tan grandes como el que mantienen los abetos contra la tormenta.

Por eso la Destrucción de la antigua tradición ontológica es fundamental. Porque a partir de ella es posible volver a pensar el ser. La arrogancia racional y subjetiva de la historia de la ontología había dado por hecho la facilidad y el carácter obvio del preguntar certero. La razón, plena de sí misma, hizo de la pregunta por el sentido del ser un asunto obvio y desvinculó al hombre del mundo.

Por el contrario, en la provincia se desdeña el saber que ignora lo práctico y desliga al hombre de su acción en el mundo. La memoria campesina valoriza la relación vital del hombre con el útil y su carácter de “a la mano”. Esto será lo que el pensar-pensante de Heidegger interpretará como la Destrucción Fenomenológica: ¡Fuera las manos! y dejar el ente a su propia ley, otorgándole así al pensar la capacidad de volver a interpretar el mundo sin los presupuestos teóricos anteriores, casi siempre inhibidores del *“ein-fach”* y el *“sem-genus”* que involucran al ser-ahí con el mundo a partir del “surgir” y la “totalidad de sentido”.

*«Por ello ocurre que toda exposición filosófica, incluso la más radical, que intenta comenzar desde el principio, está penetrada enteramente por conceptos tradicionales, y, por consiguiente, por horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar, como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser y de la comprensión del ser, que pretenden comprender. Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción, esto es, una deconstrucción [Abbau] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos (...) La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella.»*¹⁰¹

Desde este primer momento del nuevo método fenomenológico, se hace urgente liberar los entes de la tradición metafísica, del pensamiento técnico que, desde la antigüedad, ha accedido al “es” a partir de la razón, la lógica, la representación, y una interpretación del ser-ahí sesgada por el peso y la mirada unificadora de la tradición.

«Pero la exégesis preparatoria de las estructuras fundamentales del “ser-ahí” tomado en su forma de ser inmediata y “de término medio”, que es también aquella en que es inmediatamente histórico, hará patente lo siguiente: el “ser ahí” no tiene sólo la propensión a “caer” en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el “ser ahí” “cae”, a una con ello, en su

¹⁰¹ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 48, 49

tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir. Y no es lo último de lo que esto es válido aquella comprensión que tiene sus raíces en el más peculiar ser del “ser-ahí”, la ontológica, y sus posibilidades de desarrollo.

La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “trasmite” tan poco accesible que más bien lo encubre (...) Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.

Este poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación y exhibición de su “partida de nacimiento”, no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico. La destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus límites, que les están dados fácticamente con la manera de hacer la pregunta en todo caso y la limitación del posible campo de la investigación impuesta de antemano por esta manera.»¹⁰²

Sumido en la tradición de la mirada técnica del mundo, el ser-ahí ha olvidado la pregunta: ¿“lo sencillo” “es”? Ablandar la tradición, endurecida ante esta pregunta, variante de comprensión del sentido del ser, implica para Heidegger abandonar la ciudad, salirse de sus límites, e insertar el pensar en la “Tierra”, en la libertad propiciadora del mundo de la provincia.

¹⁰² Heidegger, Martin. “Ser y tiempo” México: FCE, 2014. Pg. 31, 32, 33

b. La Reducción fenomenológica de Heidegger.

Mediante la Reducción, como segundo paso del método fenomenológico, el pensar-pensante “llama”, “invita”, “convoca”, se enfoca, se centra en el ser del ente, para mirarlo, contemplarlo y entenderlo por fuera del discurso de la metafísica asumiendo una nueva mirada que habrá de interpretarlo por fuera del pensar técnico que históricamente ha tratado el “es” de los entes como simple unidad de propiedades, principios y causas primeras.

*«El ser debe ser comprendido y tematizado. El ser es en cada caso el ser de un ente y, por consiguiente, es accesible, de entrada, sólo partiendo de un ente. Por esta razón, la mirada fenomenológica debe dirigirse a un ente, pero de tal manera que el ser de ese ente pueda ponerse en descubierto y quepa llegar a una posible tematización. La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica, se dirige primero y necesariamente al ente, pero después se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser de ese ente. El componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como reducción fenomenológica.»*¹⁰³

La Reducción fenomenológica convoca al pensar-pensante a reducir la mirada hacia el objeto mismo, hacia su uso primero y su carácter de “a la mano”, de una forma siempre nueva y renovada.

«Sin embargo, el método de la ontología, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo llamamos fenomenología (...) Lo que

¹⁰³ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 46, 47

deberíamos hacer es recorrer otra vez el camino realizado, pero con expresa reflexión sobre él. Pero lo que es esencial, ante todo, para nosotros, es haber recorrido el camino una vez para, por una parte, aprender el asombro científico ante el enigma de las cosas, y, por otra, desvanecer todas las ilusiones que anidan de forma especialmente tenaz en la filosofía.»¹⁰⁴

En “*El camino en el campo*” los tilos, la colina, el banco de madera, son siempre “lo mismo”, y a la vez, “algo siempre nuevo” desde la mirada campesina que todavía tiene lugar para el asombro. En el trabajo del campesino, como en el del pensar genuino, se hace presente, de una forma siempre nueva, el sentido. En el mundo “de allá arriba” el pensar-pensante propicia la Reducción Fenomenológica porque mira siempre desde la nada original en la que se fortalecen el ser y el tiempo.

«Para Husserl la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado [Unverborgenheit].»¹⁰⁵

La mirada heideggeriana consiste en contemplar el ente para proyectarlo, no hacia la soledad y el aislamiento de la conciencia, sino hacia el develamiento

¹⁰⁴ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 389, 390

¹⁰⁵ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 47

del mundo mismo en que se encuentra como ente y se valida como ente intramundano.

«En el estrecho fondo del valle y en la ladera opuesta, igualmente abrupta, yacen dispersos los cortijos de los campesinos, ampliamente emplazados, con el gran techo que pende sobre ellos. Cuesta arriba se extienden las praderas y las dehesas hasta el bosque con sus viejos, enhiestos y oscuros abetos. Todo lo domina un claro cielo soleado en cuyo resplandeciente espacio dos azores se elevan trazando círculos.

Este es mi mundo de trabajo (“Arbeitswelt”) visto con los ojos mirones del huésped o del veraneante. Yo mismo nunca miro realmente el paisaje.»¹⁰⁶

¿Qué tan reveladora puede resultar en este punto una afirmación así?:

«Yo mismo nunca miro el paisaje.»¹⁰⁷

Sencillamente, que quien ya transita por los caminos del pensar-pensante no mira el mundo con ojos vacíos de turista o visitante; no necesita pretender que se deleita con la superficialidad de los colores, los olores y las formas. Por el contrario, quien ya pertenece a la “Tierra”, asciende desde una compenetración artificial con el mundo contemplado, hacia la sensación ontológica de transformación continua, en la que el pensar-pensante percibe el devenir mismo de las esencias.

¹⁰⁶ Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

¹⁰⁷ Heidegger, Martin. “¿Por qué permanecemos en provincia?”. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: <http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf>

La pesadez, la dureza, el crecimiento, la luminosidad, los murmullos y las vibraciones de los entes, se perciben, se intuyen, se anhelan y se presienten ya no con “los ojos mirones de huésped” sino con esa nueva mirada a la que nos convoca Heidegger con la reducción fenomenológica. Mirada que puede incluso prescindir del acto biológico de la vista, para acercarse al ente desde la fecundidad inicial de su nada, su vacío y su silencio.

c. La Construcción fenomenológica de Heidegger

En esta misma dirección, la construcción fenomenológica también encuentra para Heidegger sus fundamentos en el mundo de la provincia. La construcción del sentido de los fenómenos encuentra un paralelo con el mundo campesino, donde se le otorga un sentido siempre nuevo a la relación del ser-ahí con el entorno.

Es en la Construcción fenomenológica donde Heidegger habrá de ubicar uno de los puntos centrales de su pensar: definir la verdad como desocultamiento. Y mediante del mundo de la provincia, la verdad no es otra cosa que el constante “surgimiento” de sentido, la *ἀλήθεια* permanente del ser, de todo aquello que constituye al mundo como lo que “es”. Sentido y verdad que son “desocultados” por el poder fundador del “hacer”, de un pensar-pensante que pregunta permanentemente por el origen e involucra al ser-ahí con las esencias del plexo de útiles que constituyen la cotidianidad de su mundo.

«No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto, en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado. Precisamente cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se

*vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite. La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es sólo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar.»*¹⁰⁸

Construcción, que para poder realizarse plenamente, requiere que el ser-ahí esté volcado corpóreamente hacia “lo sencillo” como “totalidad en acto” del sentido, del fenómeno. Construcción imposible de pensarse sin lo “*Ein-fach*”, sin aquello que “de una vez”, a partir de “una sola cara”, involucra al ser-ahí existencialmente con la unidad plena del significado del “*sem-genus*”. Pues el “acontecimiento de la verdad”, el “acontecimiento del sentido” que tiene lugar a partir de la construcción fenomenológica, no es posible sin el “*sem-genus*”, sin el “*singullus*”, sin “lo sencillo” como “intuición en acto” de la totalidad de sentido que vincula al hombre con la “*Tierra*” para luego desocultarle un mundo.

En este tercer momento del método fenomenológico, atendiendo libremente a la llamada del pensar-pensante, el “es”, el ser de los entes, se desoculta, acontece como verdad, se abre, se muestra, se despliega a partir de una *ἀλήθεια*. La Construcción que propone Heidegger nos coloca entonces frente a una nueva posibilidad de comprensión de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Pregunta invocada y encontrada mediante el método inherente a los fenómenos, siempre y cuando éstos sean concebidos e invocados mediante el pensar-pensante:

«La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien, de tal suerte, que este ente pueda mostrarse en sí mismo y por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el

¹⁰⁸ Heidegger, Martin. “*Los problemas fundamentales de la fenomenología*”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 390

*ente tal como es “inmediata y regularmente” en su “cotidianidad” de “término medio”. En ésta, deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales que se corroboren determinantes del ser del “ser-ahí” fáctico.»*¹⁰⁹

Para Heidegger la pregunta que interroga por el sentido del ser debe volver a pensarse desde lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el instante, la “totalidad” y el “surgir” de un acto arduo y silenciosamente heroico; desde la pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva que día a día enfrentan al hombre con la grandiosidad y la complejidad del mundo.

*«El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe siempre ser traído bajo la mirada en una libre proyección [Entwurf]. Designamos este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la construcción fenomenológica.»*¹¹⁰

Por eso Heidegger cuestiona y niega el hecho de que sólo a partir de la conciencia sea posible acercarse “a las cosas mismas”, y propone una nueva metodología, con miras a propiciar una *ἀλήθεια*, es decir, un desocultamiento de la experiencia del sentido del ser en la que el mundo se hace presente como posibilidad existencial.

«No demasiado, sino demasiado poco “supone” la ontología del ser-ahí cuando parte de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada. Demasiado corto alcanza la mirada cuando hace de “la vida” su problema y luego y ocasionalmente se toma en consideración también la muerte. Artificial y dogmáticamente mutilado está el

¹⁰⁹ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 26, 27

¹¹⁰ Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 47

*objeto temático cuando se lo limita “ante todo” a un “sujeto teórico” para completarlo luego “por el lado práctico” en una “ética” adicional. Lo anterior bastará para aclarar el sentido existencial de la situación hermenéutica de una analítica originaria del ser-ahí.»*¹¹¹

Mediante el método fenomenológico heideggeriano se quiere liberar el fenómeno de la mirada certera del pensamiento técnico. Primero, mediante una contundente destrucción de la historia de la ontología, luego, mediante la reducción de una nueva mirada, y finalmente, mediante la Construcción de un nuevo sentido en el que la verdad se presenta como desocultación del ser.

*«Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua.»*¹¹²

Pues fiel a la dinámica ontológica del pensar-pensante que se fundamenta en el incesante comienzo, propiciador de la pregunta que interroga por el sentido del ser, el “es”, la ontología, tiene para Heidegger un fundamento óntico. Es decir, que tiene que partir del ente.

«La ontología tiene un fundamento óntico (...) De manera que la “primera tarea” dentro de la dilucidación del carácter científico de la ontología es “mostrar su fundamento óntico” y el carácter de éste fundar. La segunda es la caracterización del modo de conocimiento que se lleva a cabo en la ontología como ciencia del ser, esto quiere decir, “la elaboración de las

¹¹¹ Heidegger, Martin. “Ser y tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 343

¹¹² Heidegger, Martin. “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 48

*estructuras metódicas de la distinción ontológico trascendental.»*¹¹³

Esta nueva estructura metodológica, no lineal, ni deductiva tiene como fin propiciar la ascensión del ser desde las profundidades del ente mediante el pensar-pensante de la esencia, para descender de nuevo al ente y propiciar el desocultamiento de una verdad, que lejos de ser certera o definitiva, le otorgará al ente la posibilidad de seguir concibiéndose como posibilidad en el tiempo y el espacio.

§ 16. “Lo sencillo” en la vida de Heidegger.

La vinculación ontológica que Heidegger mantiene con la provincia no es una simple “pose tardía”. La memoria campesina y su fidelidad a “lo sencillo” fueron desde siempre para el pensador, un lugar vital. El padre de Heidegger, Friedrich Heidegger (1851- 1924), fue tonelero y sacristán de la Iglesia del pueblo: la Iglesia de San Martín, llamada así en honor a San Martín de Tours (316- 397) y a quien el pensador habrá de deberle su nombre. La madre, Johanna Kempf (1858- 1927) era ama de casa.

¹¹³ Heidegger, Martin. *“Los problemas fundamentales de la fenomenología”*. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 45



Foto N° 2. Johanna Kempf y Friedrich Heidegger. Padres de Martin Heidegger.¹¹⁴

Cuando nacieron sus hermanos, María y Fritz, la familia Heidegger veía pasar los días entre el trabajo del campo y las labores de la Iglesia, que se encontraba a sólo unos pasos de la casa. La condición modesta y sedentaria de la familia, hace que el trabajo del campo sea fundamentalmente de subsistencia.

«Heidegger reconoció durante toda su vida la humildad y pobreza de su origen social y se sintió siempre deudor de esa sencillez: “Procedo de un hogar pobre y sencillo”, escribía en una carta a las autoridades civiles de Friburgo.»¹¹⁵

Para los Heidegger, la casa familiar es, de hecho, una prolongación de la vida del campo y de la vida de la Iglesia. En la familia son *uno sólo* el trabajo de la mano y el espíritu. La “totalidad” de sentido “que surge de una vez” y que décadas más tarde el pensador habrá de relacionar con el fenómeno de “lo sencillo”, es una vivencia cotidiana. “En una sola cara”, “de una sola vez”,

¹¹⁴ <https://panathinaeos.wordpress.com/tag/todtnauberg/>

¹¹⁵ **Cancelo, José Luis.** *Prólogo de “El Misterio del Campanario” de Martin Heidegger.* Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones. Pg. 157

el hacer del campo y la reflexión trascendente constituyen para la familia Heidegger una “unidad indisoluble” de significado existencial. Hugo Ott, en su texto *“Martin Heidegger”*, evidencia el vínculo profundo e indisoluble que desde sus primeros años, el primogénito de la familia tuvo con el mundo y el pensar de la provincia.

«En la primera infancia los lugares de juego preferidos de Martin eran la granja, con sus múltiples rincones, y la escuela vecina con sus jardines. En una carta escrita a su primo Gustav Kempf, el mismo Heidegger escribe: “¡Qué dulce es habitar entre las cosas familiares de nuestros antepasados y experimentar en su memoria las palabras y obras de los ancestros!”. La carta muestra lo estrechamente ligados que están los recuerdos del viejo filósofo con una parte esencial de sus orígenes y su tierra natal.”»¹¹⁶

La distancia que separa la casa y la iglesia es de aproximadamente unos veinte metros. Allí, como lo dejara consignado el mismo Heidegger en su escrito de 1956, *“El misterio del campanario”*, la infancia y la Navidad se llenaban de alegría y de enigmas cuando los niños encendían las velas, los faroles, y se preparaban para subir a la torre a “decir la misa”.

¹¹⁶ Ott, Hugo. *“Martin Heidegger”*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Pg. 56.



Foto N° 3. Panorámica de Messkirch y el Campanario de la Iglesia de San Martín ¹¹⁷

«En las tempranas horas de la Navidad, hacia las tres y media, aproximadamente, de la madrugada, llegaban a la casa del sacristán los chicos encargados de tocar las campanas... la emoción comenzaba en la casa misma del sacristán cuando los chicos, una vez saciados, encendían los faroles allí en el pasillo (...) Era entonces cuando entraban en acción las matracas para llamar a los oficios religiosos y a la oración (...) Aquella misteriosa fuga, en la que se entrelazaban las festividades de la Iglesia y sus Vigilias, el curso de las estaciones del año y las horas de cada día, las de la mañana, mediodía y las de la tarde, evolucionaba con tal ritmo que un tañido de campana penetraba permanentemente los jóvenes corazones, los sueños, las oraciones y los juegos. Es indudablemente ella la que porta en sí, protege, oculta y conserva uno de los misterios más encantadores, saludables y duraderos del campanario, y nos lo regala como algo que está constantemente en camino, se despliega y crece, irreplicable, hasta llegar al último tañido en el interior del amparo insondable del Ser.» ¹¹⁸

¹¹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Messkirch#/media/File:Ansicht_Messkirch_2012.JPG

¹¹⁸ **Heidegger, Martin.** "El Misterio del Campanario". Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones. Pg. 154, 157

Estos recuerdos son el eco de las celebraciones más significativas para los niños, en especial para los de ascendencia suaba. Johanna Heidegger, por su parte, fiel a la tradición, preparaba con cuidado, cada año, la mesa con café, leche y pastas.

*«Durante semanas enteras, tal vez incluso, durante todo el año, los chicos gozaban pensando en aquella hora que habrían de transcurrir en la casa del sacristán. ¿Dónde podría estar oculto su encanto? Ciertamente no en aquello que “saboreaban” los chicos llegados a la casa tan de madrugada en la noche invernal. Algunos hubieran recibido cosas mejores en sus propias casas. Era, sin embargo, lo otro, lo singular y distinto de la casa, lo desacostumbrado del instante, la espera del sonar de las campanas, y la expectación de la misma fiesta.»*¹¹⁹

En “lo sencillo” presente los faroles, la mesa servida, las campanas, las velas, la casa, los toneles, y por tanto, en los juegos, las actividades y el quehacer de cada día, confluyen para Martín y los otros niños, el mundo del campo y el de la trascendencia. José Luis Cancelo, autor del prólogo de *“El misterio del campanario”* evoca al respecto un interesante suceso:

«A raíz del Concilio Vaticano I, la comunidad católica de Messkirch experimentó en sí misma una dolorosa escisión. Los que no aceptaban, entre otras cosas, la infalibilidad del Papa, pasaron a constituir la iglesia de los “viejos católicos”. La Iglesia de San Martín pasó a manos de ellos. Los católicos tuvieron, entonces, que improvisar una Iglesia acondicionando diez graneros. Era una “iglesia de emergencia” dedicada al corazón de Jesús y en la cual fue bautizado Heidegger el día 29 de septiembre de 1889. En 1895 la comunidad de los “viejos católicos” había disminuido tanto que se vieron obligados a

¹¹⁹ Heidegger, Martín. *“El Misterio del Campanario”*. Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones. Pg. 160

*devolver la Iglesia de San Martín. El sacristán de los “viejos católicos”, sin duda para encontrar un encuentro molesto con el sacristán católico Friedrich Heidegger, entregó, el primero de diciembre, las llaves de la Iglesia al mismo Heidegger, entonces un niño de seis años. A Heidegger le gustaba recordar, como una autoalabanza ingenua e inocente, este episodio: él, un niño de seis años, había recibido las llaves de la Iglesia. Aunque Heidegger recordara a veces el caso, no pretendía con ello insinuar simbolismos impertinentes, sino sencillamente, el agrado que encontraba en reconocerse como hijo del sacristán y el honor que experimentaba al sentirse portador de algo de las llaves de algo tan importante como la iglesia.»*¹²⁰

También la imagen personal que Heidegger construyó de sí mismo es una constante actualización de “lo siempre mismo” del mundo de la provincia. Autores como Hugo Ott, Walter Biemel y Luis Fernando Moreno Claros, entre otros, resaltan la forma como Heidegger trasladaba a la ciudad su vestimenta de campesino.



¹²⁰ Cancelo, José Luis. Prólogo de “El Misterio del Campanario” de Martin Heidegger. Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones. Pg. 157

«Según varios testimonios harto fiables, el propio Heidegger tenía mucho de campesino tanto en su aspecto exterior como en su manera de ser. Se cuenta que en cierta ocasión un famoso profesor impartió una conferencia, y que al final, comentó alborozado a sus colegas que en las primeras filas de oyentes se había sentado un “hombrecillo del campo” que parecía haber seguido con inusitada atención sus palabras: sin saberlo, se estaba refiriendo a Heidegger. El filósofo solía vestir trajes muy peculiares, cortados según el patrón del modelo regional, algo que resultaba chocante a los estudiantes, pues generalmente sólo las gentes sencillas se aferraban a ese tipo de indumentaria. Por lo demás, tanto apego a semejante manera de vestir denotaba un exagerado sentimiento provinciano y nacionalista.»¹²²

“Lo sencillo”, de la vestimenta de Heidegger es una “totalidad de sentido” genuina al construirse no sólo como discurso, sino al representar el mundo cotidiano del ser-ahí. La reflexión sobre su traje no consiste en determinar si estamos hablando de telas baratas o modas poco lujosas. “Lo sencillo” aquí, se refiere a lo que surge, al “sem-genus”, a lo que acontece como sentido en la “totalidad” ontológica del ser-ahí. La vestimenta de Heidegger interpreta el mundo campesino, como metáfora del hombre volcado hacia “el surgir del hacer” para quien cualquier tipo de “ideología del yo” es totalmente vanidosa e irrelevante.

§ 17. Una interpretación del pensar-pensante heideggeriano

Un nuevo pensar, un nuevo método: una decisión radical que habría de generar todo tipo de seguidores y retractores. Heidegger y su pensar-

¹²¹ <http://enredadosenlaweb.com/2012/08/la-cabana-de-heidegger/>

¹²² **Moreno Claros, Luis Fernando.** “*Martin Heidegger: el filósofo del ser*” Madrid: Ed. Adaf, 2002. pg. 44

pensante: una propuesta seguida por muchos y debatida por miles. Sin embargo, a los ojos de Hannah Arendt, quien de cerca conoció las luchas de Heidegger por huir de lo cosmopolita y fundar su pensar en el mundo de la provincia, nada mejor que la metáfora de la *“madriguera del zorro”*¹²³ para ejemplificar lo que implica, para cualquier pensador “recién llegado”, acceder a la “guarida” del “zorro Heidegger”.

“Heidegger comenta con orgullo. “La gente dice que Heidegger es un zorro”. La verdadera historia del zorro Heidegger es la siguiente:

Había una vez un zorro tan carente de astucia que no sólo caía constantemente en las trampas sino que estaba incluso incapacitado para distinguir entre lo que era una trampa y lo que no lo era. Ese zorro tenía además un defecto, su pellejo no estaba bien hecho, de modo que carecía por completo de la protección natural contra las inclemencias de la vida de los zorros. Una vez que este zorro hubo correteado durante toda su juventud por las trampas de otra gente y no le quedaba ya un trozo de piel sano, decidió retirarse enteramente de la vida de los zorros y se puso manos a la obra en la construcción de su zorrera. En su espeluznante desconocimiento de qué es y qué no es una trampa, y su increíble experiencia con las trampas, llegó a un pensamiento completamente nuevo e inaudito entre los zorros. Se construyó una trampa como madriguera y se metió en ella, la hizo pasar por una construcción normal (no por astucia, sino porque siempre había considerado las trampas de otros como sus madrigueras), pero decidió ser inteligente a su manera y preparar la trampa construida por él, que estaba hecha sólo a su medida, para que pudiese ser también una trampa para otros. Esto indicaba de nuevo un gran desconocimiento del mundo de las trampas: en su trampa no podía entrar nadie porque él estaba dentro. Esto le dio

¹²³ Arendt, Hannah. *“Diario filosófico”* (1950-1973) Barcelona: Ed. Herder. 2006. Pg. 900

*rabia; sabemos en definitiva que todos los zorros, a pesar de su astucia, caen en trampas. ¿Por qué una trampa para zorros, construida por el más experto de todos ellos, no había de ser tan eficaz como las trampas preparadas por los hombres cazadores? Sin duda, porque la trampa no se daba a conocer con suficiente claridad. Así pues, nuestro zorro tuvo la ocurrencia de adornarla con esmero y de poner por todas partes signos diáfanos que decían con toda claridad: venid todos hacia acá, aquí hay una trampa, la más bella del mundo. A partir de ese momento, estaba completamente claro que ningún zorro podía caer en esa trampa por ignorancia. No obstante, llegaron muchos, pues la trampa servía a nuestro zorro de madriguera. Si querías visitarle en la madriguera, en su casa, tenías que acudir a su trampa. Es evidente que todos menos él podían salir de allí. Sin duda, la trampa estaba construida a su medida. Pero el zorro, que vivía en la trampa, decía con orgullo: ¡mirad cuántos vienen a mi trampa!, soy el mejor de todos los zorros. Y en ello había algo de verdad: nadie conoce tan bien las trampas como el que vive en una de ellas de por vida.”*¹²⁴

El zorro en la “Tierra”. El pensador en el mundo de la provincia. El pensar-pensante en “El camino en el campo”. El reto de acceder al “mundo de arriba”.

¹²⁴ Arendt, Hannah. “Diario filosófico” (1950-1973). Barcelona: Ed. Herder. 2002. Pg. 390, 391

CAPÍTULO III

PRIMER PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO

LA DESTRUCCIÓN: DESMONTAJE DE CONCEPTOS DE LA ONTOLOGÍA TRADICIONAL EN “*EL CAMINO EN EL CAMPO*”

§ 18. Recapitulación

En el primer capítulo de la presente investigación dejamos claro en qué consistía el significado profundo de “lo sencillo” mediante su etimología, en el segundo capítulo establecimos las relaciones profundas que guarda el método fenomenológico con las intuiciones vitales que el pensador adquirió del mundo de la provincia.

Comprendimos en qué consistía la apropiación particular que Heidegger hizo de “lo sencillo” en su propio camino vital. Posteriormente, ampliamos estas reflexiones hacia el método fenomenológico, donde establecimos el vínculo entre el pensar-pensante y el trabajo del campo.

Entendimos que para acercarnos al fenómeno de “lo sencillo”, teníamos que pensar el tiempo, el espacio y el ser-ahí de forma diferente. Hablamos de la proyección circular en la que está inscrito “lo sencillo” como “*das Ein-fach*” y “*sem-genus*”. Hicimos referencia a un tipo de hombre involucrado con el mundo, volcado hacia el “hacer” y la construcción de sí mismo, no mediante una subjetividad, sino desde un constante intercambio de sentido corpóreo con el mundo. Dejamos claro que en el caso particular de Heidegger, su pensar-pensante se comprende mejor si se parte de la estrecha relación que mantuvo con el mundo de la provincia, donde,

*«Los miembros de la totalidad del todo estructural se han vuelto aún más ricos y con ello aún más urgente la cuestión existencial de la unidad de tal totalidad.»*¹²⁵

Insertos en la proyección circular del ser-ahí, nos instalaremos finalmente en la circularidad ontológica donde yace *“El camino en el campo”*. Nos internaremos en el camino siguiendo, los pasos del método fenomenológico heideggeriano y analizaremos las interpretaciones que adquiere “lo sencillo” dentro del pensar-pensante de Martin Heidegger como una explicación del sentido del ser mediante el “surgir” y la “totalidad” del sentido.

En el capítulo anterior afirmamos que el método fenomenológico heideggeriano estaba vinculado con las dinámicas del “hacer” en el mundo campesino. Dijimos que el hombre de la provincia “no quiere tener en cuenta” la historia, desdeña el saber que ignora lo práctico desligando al hombre de su acción en el mundo, y que desde allí, interpretamos la dinámica ontológica de esta nueva metodología. Pues la provincia y el pensar-pensante involucran al hombre con el mundo mediante el surgir y la totalidad del sentido presente en “lo sencillo”.

¿Cómo traduce Heidegger esta intuición del método al lenguaje del pensar-pensante? El hombre es un ser-ahí y el habitar campesino, ejemplificado en el mundo de la provincia, se erige como una metáfora de la estructura “ser-en-el-mundo”.

Mediante la fenomenología, entendida como el “método propio de la ontología”, que busca indagar perpetuamente por el origen, la concepción del mundo es interpretada como una estructura en estrecha relación con el ser-

¹²⁵ Heidegger, Martin. *“Ser y Tiempo”*. México: FCE, 2014. Pg. 343

ahí fáctico. La concepción del mundo no es impuesta, inventada, imaginada ni supuesta, sino delimitada, mostrada y determinada a partir del comportamiento inherente al ser-ahí mismo. Y esa delimitación es metódica. Con ella habrá de ponerse en evidencia las estructuras del ser; es decir, el fin y los límites del ser-ahí.

*«La filosofía puede, y quizás debe mostrar, entre muchas otras cosas, que a la naturaleza esencial del ser-ahí pertenece algo así como una concepción del mundo. La filosofía puede y debe delimitar lo que constituye en general la estructura de una concepción del mundo. Pero nunca puede desarrollar y poner esta o aquella determinada concepción del mundo. De acuerdo con su naturaleza, la filosofía no es la elaboración de una concepción del mundo, pero tiene, quizá por eso mismo, una relación elemental y de principio con todas las construcciones del mundo, no sólo teoréticas, sino también las fácticamente históricas.»*¹²⁶

El saber teórico de la ontología es el que Heidegger pretende rescatar a partir de la fenomenología como método. El pensar-pensante puede y debe ser una concepción del mundo pero entendida ya no a partir de los entes sino del ser.

§ 19. La Destrucción fenomenológica

La destrucción, como primer momento del método fenomenológico, consiste para Heidegger en el “desmontaje” crítico de los conceptos tradicionales que a lo largo de la historia ha manejado la ontología, y que, en un primer momento, resulta necesario utilizar en dirección a las fuentes desde donde

¹²⁶ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la Fenomenología”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 37

estos conceptos se generaron. Es decir, que a partir de este primer paso metodológico, habremos de resignificar gradualmente la pregunta que interroga por el sentido del ser partiendo de los errores con los que ha sido interpretada por la historia de la ontología. En el texto *“La tesis de Kant sobre el ser”*, Heidegger consigna lo siguiente:

«Si recordamos una vez más la historia del pensar europeo-occidental, descubrimos que la pregunta por el ser, como pregunta por el ser del ente, es dual. Por un lado pregunta: ¿Qué es el ente en general como ente? Las consideraciones en torno a esta pregunta, en el curso de la historia de la filosofía se llevan a cabo bajo el título de ontología. La pregunta “qué es el ente”, pregunta al mismo tiempo: ¿cuál es y cómo es el ente en el sentido del ente supremo? Es la pregunta por lo divino y por Dios.»¹²⁷

Para Heidegger es indispensable plantear la destrucción en términos de una ruptura con los condicionamientos y presupuestos otorgados por la tradición ontológica, logrando que el ente vuelva a ser digno de una pregunta desde su dimensión trascendente. La tradición nos somete y nos hace ver como innecesario el tener que preguntarnos por el origen logrando que la pregunta por el sentido del ser caiga en el olvido. Como lo aclara en el § 6, de *Ser y Tiempo*,

«La tradición considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las fuentes originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen (...) La consecuencia es que el ser ahí ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que

¹²⁷Heidegger, Martin. *“La tesis de Kant sobre el ser”*
http://cmap.upb.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1154442556421_431131448_14627. Pg. 6, 7

*hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él.»*¹²⁸

Será fundamental olvidarnos de todas las formas como anteriormente ha sido entendida la ontología. Desde las tesis modernas de la lógica, pasando por la ontología medieval y la kantiana, tendremos que colocar al ser frente a una nueva “nada”, original y fecunda, para que la ontología pueda, desde “lo sencillo”, volver a mirar el mundo “por primera vez” en busca del *apriori* y de las estructuras originales que constituyen un nuevo sentido del ser.

¿Cómo habrá de interpretarse entonces ese colocar frente a una nueva “nada” ontológica el roble, el campanario, y el banco de madera? ¿Cómo analizar junto con ellos el sentido del ser descubriendo una temporalidad y unas estructuras que les sean propias? La respuesta la plantea Heidegger recurriendo a tres destrucciones fundamentales:

1. La destrucción de la noción vulgar de tiempo.
2. La destrucción de la diferencia ontológica.
3. La destrucción de la noción de lenguaje entendido sólo como comunicación”.

§ 20. La destrucción de la noción vulgar de tiempo

Para llegar a saber cómo “lo sencillo” nos acerca a una interpretación del sentido del ser en *“El camino en el campo”*, es indispensable destruir la noción vulgar de tiempo. ¿Pero qué entiende Heidegger por “vulgar”? La interpretación común, que define el tiempo como linealidad, acumulación y cronología:

¹²⁸ Heidegger, Martin. *“Ser y Tiempo”*. México: FCE, 2014. Pg. 31

*«Por tener en el fechar midiendo una especial primacía el presentar lo presente, es por lo que la lectura métrica del tiempo en el reloj se expresa también en un señalado sentido con el ahora. En la medición del tiempo (...) Este tiempo “universalmente” accesible en los relojes resulta así encontrado delante como, cabe decir, una multiplicidad de ahoras “ante los ojos”, sin que la medición del tiempo sea dirigida temáticamente al tiempo en cuanto tal (...) El tiempo mundano es más “objetivo” que todo posible objeto, porque, como condición de posibilidad de los entes intramundanos, resulta “objetivado” horizontal-extáticamente en cada caso.»*¹²⁹



Figura N° 1. El pensar-pensante destruye la noción lineal de tiempo.

Resulta indispensable que el tiempo ligado a “lo sencillo” en *“El camino en el campo”* no sea una cronología ni una objetivación horizontal accesible universalmente en cualquier reloj. Para que el ser-ahí interprete el ente desde “lo sencillo” tiene que haber comprendido primero el ser. Pero no debemos olvidar, que aunque estemos ya ubicados en el camino, el pensar-pensante de Heidegger insiste en que, sin importar dónde se encuentre, el ser-ahí no sabe que ya ha entendió el ser. Esto anterior ha sido olvidado por el ser-ahí fácticamente existente. Entonces, si el ser que siempre ha sido comprendido “anteriormente” ha de convertirse en un objeto, la objetivación

¹²⁹ Heidegger, Martin. *“Ser y Tiempo”*. México: FCE, 2014. Pg. 449,452

de esto que es anterior, de esto que ha sido ignorado, ha de poseer el carácter de un volver a lo ya interpretado en otro momento y previamente.¹³⁰

Este tiempo circular recoge dentro de sí toda una dinámica propiciadora que interpreta el pasado, el presente y el futuro articulándose todos en el instante de un mismo movimiento ontológico.

*«Al ser-ahí es inherente como constitución óptica un ser pre-ontológico. El ser-ahí es en el modo de siendo, comprendiendo lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el ser-ahí en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser, es el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se necesita de una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del ser-ahí que comprende el ser.»*¹³¹

Esta primera destrucción de la noción vulgar de tiempo nos empieza a conducir a la tesis de que “lo anterior a todo anterior posible es el tiempo” ya que éste es la condición de posibilidad de toda noción de anterioridad. Hablamos entonces del tiempo ontológico, o lo que Heidegger llama, la temporaneidad de la comprensión del ser, mediante la cual se puede esclarecer por qué las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo *apriori*. El tiempo es ahora el primer nivel que cubre, recibe y luego refleja, de vuelta hacia el ser-ahí, toda posible proyección de su propio ser.

¹³⁰ Heidegger, Martin. “Problemas fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed. Trotta, 2000. Pg. 385.

¹³¹ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 27

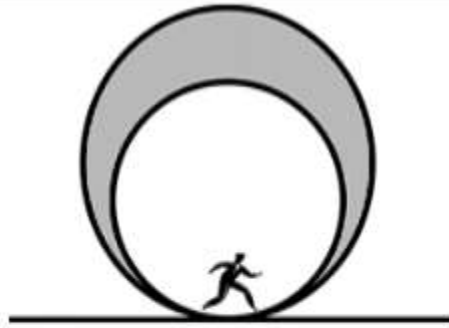


Figura N° 2. El tiempo es el *apriori* del ser. La condición de posibilidad que cubre al ser-ahí en toda su dimensión pasada, presente y futura.

*«La temporalidad se temporacía en cada éxtasis totalmente, es decir, en la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad, en cada caso se funda la totalidad del todo estructural integrado por la existencia (...) La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “fuera de sí” en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su “ahí”».*¹³²

Entonces comienza nuestro recorrido por *“El camino en el campo”* sabiendo que somos un ser-ahí fácticamente existente, salidos de la linealidad vulgar y cronológica del tiempo horizontal. Guiados por el pensar-pensante, nos ubicamos en una sincronía comprensiva con lo cercano. Cubierto por el *apriori* del tiempo ontológico, nos recibe en el camino la totalidad de lo *“Einfach”* y el surgimiento del *“sem-genus”*, encarnados en la permanencia y la repetición de “lo siempre mismo”. Nos hemos salido de la concepción vulgar lineal, acumulativa y cronológica del tiempo y nos hemos colocado en el origen de una proyección circular que habrá de conducirnos a la exégesis del sentido del ser por medio de “lo sencillo”:

¹³² Heidegger, Martin. *“Ser y Tiempo”*. México: FCE, 2014. Pg. 378, 379

«En cada estación, los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al camino con una innovadora cercanía. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que –donde el camino se hace uno con la ondulación de la colina- vuele la alondra en la montaña veraniega; sea que el viento del este llegue desesperado desde la región donde reposa la aldea natal de la madre; sea que un leñador cargue al anochecer, rumbo a la cocina del hogar, su haz de leña; sea que regrese la carreta de la cosecha balanceándose por entre los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de primavera; sea que la niebla deslice durante días sobre el campo su oscuridad y su pesadez; siempre y en todas partes, rodea al camino en el campo el consejo alentador de lo mismo:

*Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas que pertenecen junto al camino, nos otorga mundo.»*¹³³

En “*El camino en el campo*” los sembrados, la pradera, los árboles, la colina, la cocina, el prado, las flores, los tilos, el banco de madera están insertos en la circularidad del tiempo ontológico. En especial el roble y el reloj de la torre:

«Algunas veces, cuando un roble caía bajo los golpes del hacha en medio del bosque, el padre se apuraba a recoger la madera para su taller entre la arboleda y los claros luminosos. Luego trabajaba lenta y cuidadosamente, inmerso en las pausas de su labor, al ritmo del reloj de la torre y de las campanas, atestiguando así la relación que ambos mantienen

¹³³ Heidegger, Martin. “*El camino en el campo*”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). Parágrafo VIIIA, VIIIB, Pg. 43, 44.

con el tiempo y la temporalidad (...) Aquellas travesías de los juegos ignoraban aún los viajes en los que toda orilla queda atrás. No obstante, la dureza y el perfume de la madera del roble empezaban a hablar más perceptiblemente de la lentitud y la constancia a partir de las cuales se transforma el árbol. El roble mismo decía que sólo en tal movimiento se fundamenta lo que perdura y fructifica: que desarrollarse significa abrirse a la amplitud del cielo y –al mismo tiempo- estar arraigado en la oscuridad de la tierra; que todo lo firmemente realizado prospera sólo cuando el hombre está al mismo tiempo: preparado para la petición del cielo supremo y protegido bajo el cuidado de la tierra sustentadora.»¹³⁴

Este tiempo, interpretado desde el instante de “lo sencillo”, es movimiento, constancia, *ἐνέργεια* y dinamismo; “totalidad” del tiempo que se impregna “de una vez” en “lo siempre mismo” del camino. Al destruir la noción vulgar, acumulativa y lineal de tiempo, “lo sencillo” se convierte en lo “*Ein-fach*” de la nueva temporaneidad que habrá de reflejarse en los entes como el “*sem-genus*” del ser.

Un tiempo que es total, pleno, “de una sola cara” y que constituye el a priori del ser. El tiempo ontológico en que están sumergidos los entes, antes de ser comprendidos desde la totalidad de su ser. Nos referimos ahora a la posibilidad anterior desde donde puede volver a preguntarse por el “¿es?” de los entes.

«La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí mismo. Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los “éxtasis” de la temporalidad.»

135

¹³⁴ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo IV, VIA. Pg. 38, 40.**

¹³⁵ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 363

Para que los sembrados, la pradera, los árboles, la colina, el prado, las flores, los tilos, el banco de madera, el roble y el reloj de la torre conserven el enigma de lo perenne y de lo grande que les otorga “lo sencillo”, tienen que estar primero “salidos de sí mismos”, cobijados por un tiempo no lineal ni cronológico, sino ontológico, circular, cercano y propiciador, que habrá de conducirlos a la exégesis del sentido del ser. Entendido como el *apriori* del ser de todos los entes del camino, el tiempo ontológico,

“oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo y requiere una larga maduración.”¹³⁶

Las figuras del roble y el reloj de la torre se convierten en lo que podríamos llamar “los pilares” que sostienen en el camino la “cúpula circular del tiempo” y que propician el diálogo del ser-ahí con el ser, el intercambio permanente de la cotidianidad con el tiempo.



Figura N° 3. El roble y la torre de la Iglesia de San Martín se erigen en el camino como el vínculo que integra al ser-ahí con la temporaneidad, con el apriori del ser.

¹³⁶ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta).
Parágrafo IX. Pg. 45.

En “*El camino en el campo*” la temporaneidad todo lo cubre de forma lenta, cuidadosa, pausada y constante. Al igual que la corteza del roble, el tiempo del ser protege y perfuma la existencia del ser-ahí y su actuar sobre la tierra, mediante lo que perdura y fructifica en lo “*Ein-fach*” y el “*sem-genus*” de la cotidianidad.

*«La cotidianidad mienta, patentemente, aquella forma de existir en que el ser-ahí se mantiene “todos los días”. Y sin embargo, no significa el “todos los días” la suma de los “días” que son concedidos al ser-ahí en el tiempo de su vida. Aunque el “todos los días” no debe ser comprendido en el sentido del calendario, con todo resuena también semejante determinación temporal en la significación de “cotidiano”. Primariamente mienta, empero, el término “cotidianidad”, una forma de la existencia que domina al ser-ahí “durante su vida” (...) La cotidianidad mienta la forma con arreglo a la cual el ser-ahí se deja “ir viviendo al día”, sea en todas sus maneras de conducirse, sea sólo en algunas indicadas de antemano por el “ser-uno-con-otro”. A esta forma es inherente, además, el complacerse en lo habitual (...) Lo “de mañana” de que resulta expectante el “curarse de” cotidiano es lo de un “eterno ayer”. La monotonía de la cotidianidad toma por renovación lo que en cada caso trae justamente el día. La cotidianidad determina al ser-ahí.»*¹³⁷

Es en la cotidianidad donde se manifiesta “lo sencillo” como un hábito en el que el tiempo ontológico propicia “en una sola cara” el surgimiento de un sentido que contiene el ayer, el hoy y el mañana. Este tiempo ontológico, al igual que “la jarra heideggeriana”, a la que ya nos referimos, es vacío, silencio y posibilidad, que permite que los entes del camino puedan volver a preguntarse, desde este *apriori*, por su ser.

¹³⁷ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 400

§ 21. La destrucción de la diferencia ontológica que separa el sujeto del objeto y la esencia de la existencia

Para Heidegger, el ser tiene siempre el carácter de lo anterior. El ser-ahí es el centro de una proyección circular en la que el primer nivel lo constituye el todo protector de la temporalidad ontológica. Para entender en qué consistía este tiempo en que habría de proyectarse el ser, fue necesario destruir la antigua noción de tiempo aristotélico, lineal y cronológico.

En este segundo momento, Heidegger quiere que nos ubiquemos un nivel por debajo del *apriori* del tiempo ontológico para explorar en qué consisten las “*estructuras fundamentales del ser*”, que también tendrán que ser interpretadas por el pensar-pensante que involucra incesantemente al ser-ahí con su mundo circundante.

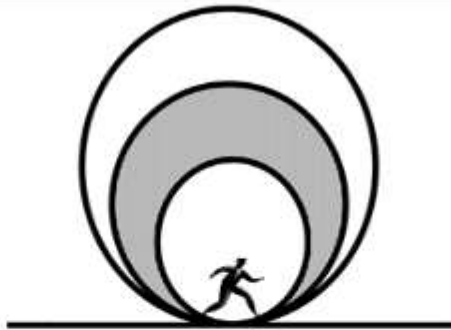


Figura N° 4. Un segundo nivel ontológico: Las estructuras fundamentales del ser, que se encuentran protegidas por el *apriori* del tiempo.

Por debajo del *apriori* del tiempo ontológico, la estructura fundamental del ser-ahí es el “ser-en-el-mundo”. Allí, como en la provincia, se erige todo aquello que Heidegger concibe como lo “a la mano”. Esta estructura es experimentada ópticamente por el ser-ahí, cuyo ser es, en cada caso, su

posibilidad. La esencia del ser-ahí reside en su existencia entendida siempre como posibilidad. La estructura fundamental “ser-en-el-mundo” está constituida, a su vez, por lo que Heidegger llama “existenciarios”: el ser-con, el ser-en, el ser-sí-mismo, el ser-ante-los ojos, el ser-cabe y el curarse-de, entre otros.¹³⁸

Sumergido en la estructura “ser-en-el-mundo” y sus correspondientes existenciarios, al igual que el campesino en la provincia, el ser-ahí se convierte en un *quién* susceptible de definirse existencialmente y de construirse a partir de diversos modos de ser como son: el conocimiento, la sorpresa, la impertinencia, la insistencia, el comprender y el interpretar.

Este *quién*, que es el ser-ahí que en cada caso soy yo mismo, está desde el comienzo, “arrojado en el mundo”. El campesino ha estado desde siempre en la provincia. Es decir, que desde un comienzo, está determinado por el habitar en, detenerse en, estar habituado a, familiarizado con; por el frecuentar y cultivar algo, entendiendo, comprendiendo, interpretando los entes de cierta manera sí, de cierta manera no, estando con *lo otro*, alejando y desalejando significados.

«El ser-ahí es inmediata y regularmente poseído por su mundo. Esta forma de ser del absorberse en el mundo, y con ella el básico “ser-en” en general, son lo que determina esencialmente el fenómeno tras del cual vamos ahora con esta cuestión: quién es el que en la cotidianidad es el “ser-ahí”. Todas las estructuras del ser del “ser-ahí”, por ende también el fenómeno que responde a esta cuestión del “quién”, son modos del ser del “ser-ahí”. La caracterización ontológica de estos modos es una caracterización existencial. De aquí que sea menester formular exactamente la cuestión y señalar el camino por el que traer a la vista un nuevo campo de fenómenos de la

¹³⁸ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 67

*cotidianidad del “ser-ahí” (...) El “quién” se responde con el yo mismo, el “sujeto”, el “sí mismo”. El “quién” es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad. Ontológicamente lo comprendemos como lo “ante-los-ojos” en cada caso ya y constantemente en una región cerrada.»*¹³⁹

Cubiertos primero, por el *apriori* de una nueva temporalidad ontológica, en este segundo nivel, buscaremos definir el *quién* y los respectivos *modos de ser* que “lo sencillo” construye como variante del ser. Inserto en el tiempo ontológico y ubicado en la estructura “ser-en-el-mundo”, ¿cómo es el *quién* del ser-ahí en “*El camino en el campo*”? ¿Cuáles son sus modos de ser en “lo sencillo”?

Para saberlo, es indispensable realizar una nueva destrucción: la destrucción de la diferencia ontológica, que desde la tradición filosófica, ha entendido como “diferentes” y “separados”:

- El ente y el ser.
- El sujeto y el objeto.
- La realidad y la existencia.

En la estructura “ser-en-el-mundo” es indispensable que estas diferencias sean superadas. Para Heidegger, la reflexión cuidadosa que debe darse sobre la diferencia ontológica, es uno de los puntos fundamentales de su pensar-pensante. En el texto “*Heidegger como Maestro Fenomenológico*” Walter Biemel consigna la siguiente afirmación hecha por el pensador:

¹³⁹ Heidegger, Martin. “*Ser y Tiempo*”. México: FCE, 2014. Pg. 129, 130

*«Si tuviera que decir cuál es el temple fundamental de mi pensar nombraría dos momentos: Primero, estar abierto al diálogo con la historia del olvido de la diferencia ontológica; y segundo, estar dispuesto para el advenimiento de una transformación del olvido de la diferencia.»*¹⁴⁰

El diálogo con la historia ontológica que ha olvidado preguntar por el sentido del ser y la consecuente transformación de este olvido mediante la superación de la diferencia ontológica, se harán evidentes en el presente capítulo. El ser-ahí que ingresa en *“El camino en el campo”*, sumergido en el *apriori* del tiempo, no debe interpretarse a sí mismo ni a los entes desde la separación, o la diferencia. “Lo sencillo” como variante del ser y reivindicación de lo *“Ein-fach”*, llevará al ser-ahí, a que se interprete desde la totalidad que lo vincula con los entes en la cercanía del mundo. Y para que esto suceda, en el texto *“Problemas fundamentales de la fenomenología”* (1927)¹⁴¹, Heidegger propone la destrucción de las siguientes tesis de la historia de la ontología:

A. Destrucción de la tesis kantiana “el ser no es un predicado real”: La diferencia entre realidad y existencia.

a. Volver a pensar si el ser es realmente una “posición”.

Según Heidegger, aunque Kant intentó diferenciar entre realidad y existencia como categorías, ninguna de las dos definiciones logró profundizar verdaderamente en el ámbito de la ontología. Para Heidegger, es un error de la tradición filosófica que la realidad sea una determinación ontológica que

¹⁴⁰ Biemel, Walter. *“Heidegger como maestro fenomenológico”*. En Revista TAULA No. 13-14. Pg. 16

¹⁴¹ Heidegger, Martin. *“Problemas Fundamentales de la fenomenología”*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

pueda aplicarse a todo ente, ya sea este un ente efectivo o un ente posible. También es un desacierto excluir la existencia, como algo “no real”.

Partiendo de este quiebre que plantea Kant, Heidegger insiste en que lo importante es determinar el sentido ontológico de la realidad y preguntar cómo ha de entenderse el nexo entre la realidad y la existencia a fin de que se pueda poner de manifiesto su carácter absoluto de posibilidad, de fundación constante de la totalidad. Esto implica volver a pensar la noción de “posición” ligada al ser y a la existencia. En “*La tesis de Kant sobre el ser*”, afirma:

*«Ser-esto significa, pues, realidad. ¿Cómo entonces el ser no es tenido por un predicado real? Para Kant la palabra “real” tiene todavía el significado originario. Mienta aquello que pertenece a una res, a una cosa (Sache), a la quiddidad (Sachgehalt) de una cosa (Ding). Un predicado real, una determinación que pertenece a la cosa, es, por ej. El predicado “pesado” con respecto a la piedra, tanto si la piedra existe o no. En la tesis de Kant “real” significa, pues, lo que hoy mentamos cuando hablamos de política realista que trabaja con hechos, efectividades. Realidad significa para Kant no efectividad (Wirklichkeit), sino quiddidad (Sachheit). Un predicado real es el que pertenece a la quiddidad de una cosa y puede atribuírsele. Nos representamos la quiddidad de una cosa en su concepto. Podemos representarnos lo que nombra la palabra piedra, sin que lo representado tenga que existir como una piedra justamente presente. Existencia, Dasein, es decir, ser, dice la tesis de Kant, “no es evidentemente un predicado real”. Lo manifiesto de este enunciado negativo se desprende en cuanto pensamos la palabra “real” en el sentido de Kant. El ser no es nada real. »*¹⁴²

¹⁴² Heidegger, Martin. “*La tesis de Kant sobre el ser*”
http://cmap.upb.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1154442556421_431131448_14627. Pg. 8

Para Kant, el sujeto no puede ser pensado sin lo que se dice en el predicado. De ahí que el ser no sea un predicado real. Pues no es un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. “El ser no es un predicado real” significa que el “es” no es un predicado de una res, no es un predicado en absoluto, sino simple posición. Así, cuando Kant afirma que “ser es igual a posición”, y “existencia igual a posición absoluta”, está reduciendo el ser a la posición de una cosa meramente relativa. Al decir, que el ser no es un predicado real, se está diciendo que el ser en general no es predicado de ninguna cosa. Pues nada se le añade a la cosa con el hecho de decir que “es”. Pues si (A es B), el “es” está puesto de manera relativa, es una posibilidad entre otras tantas.

*«Si se añadiera algo, lo que existiese no sería lo mismo, sino algo más de lo que yo había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces.»*¹⁴³

Palabras de Kant que extrae Heidegger de la “*Crítica de la razón pura*”. El ser o la existencia, por el contrario, es definida por Kant no como un predicado real sino como una “determinación”, como la posición absoluta de una cosa; ella no pertenece en absoluto al complemento de un concepto sino que aumenta la cosa, la res, en su contenido. La cosa en sí misma se está poniendo libre de relación. Si “A existe”, si “A subsiste”, A se encuentra en una posición absoluta. La proposición existencial no se refiere a determinaciones reales de las cosas ni a sus relaciones, sino que lo que se pone en la proposición existencial y es añadido a la mera representación, al concepto, es una relación de la cosa efectiva conmigo misma.

¹⁴³ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la fenomenología*”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 65

Kant aclara que en la posición de la existencia debemos salir del concepto. Pues la relación puesta en la relación absoluta es la referencia del objeto existente mismo con su concepto. Heidegger enfatiza la siguiente afirmación de la *“Crítica de la Razón Pura”*:

*«En algo existente no se pone nada más que en algo meramente posible; (pues en este caso estamos hablando de sus predicados), pero se pone más mediante algo existente que mediante algo meramente posible, pues esto (lo existente) alcanza también a la posición absoluta de la cosa misma.»*¹⁴⁴

Así, el esfuerzo fenomenológico de Heidegger está destinado a mostrar, primero, el nexa que hay entre el “estar descubierto el ente” y el “estar revelado su ser”; y segundo, a mostrar cómo en “el estar revelado el ser”, se funda la posibilidad del “estar descubierto el ente”, proporcionando así el principio, el fundamento de ese carácter de descubierto. Este mostrar la diferencia entre el “estar revelado” y el “estar descubierto” fija entonces la diferencia entre el ser y el ente; es decir, lo que Heidegger llama el gran error histórico de la ontología: La diferencia ontológica. Pues para él, el ser del ente está, al mismo tiempo, revelado y descubierto.

Como vemos, Kant entiende el ser en el sentido de existencia. Es decir, el ser como “posición” y el ser como “posición absoluta”. Y recordemos que Kant insiste en que la posibilidad es mera posición, en tanto que la efectividad, la existencia, es posición absoluta. Es decir que, en últimas, para Kant el ser es simple posición.

«¿Cómo ha de comprenderse, con mayor precisión, la interpretación kantiana de que el ser es igual a la posición y la

¹⁴⁴ Heidegger, Martin. *“Problemas Fundamentales de la fenomenología”*. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 68

existencia igual a la posición absoluta? ¿Es válida? ¿Qué se requiere para una fundamentación más detallada de esta interpretación? (...) ¿Es esta explicación, ser igual a posición, transparente en todos los aspectos? Mediante lo dicho: ser igual a posición, ¿está todo a la luz o en la oscuridad? ¿No se pierde todo en una indeterminación? ¿Qué quiere decir posición? ¿Qué puede significar esta expresión?»¹⁴⁵

Partiendo de esto, Heidegger inicia la destrucción de la tesis “el ser no es un predicado real” mediante el siguiente planteamiento:

«Hasta donde llega la percepción y lo unido a ella según las leyes empíricas, hasta allí alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas (...) La percepción es el único carácter de la efectividad.»¹⁴⁶

Basado en esta reflexión, Heidegger concluye que, para Kant, la efectividad, la existencia, el ser como posición absoluta, es igual a facultad cognoscitiva, igual a percepción. El carácter específico de la posición absoluta se muestra como “percepción”. Pues la “percepción” termina por ser aquello que lleva en sí mismo el alcance suficiente para llegar a la existencia, a la efectividad, a la existencia de las cosas.

Al constituirse como una forma del comportamiento del sujeto, la “percepción” “se añade a la cosa” que se quiere significar, colocando así al sujeto en una relación percipiente con la cosa, en una relación aprehensiva que acepta la cosa en sí misma y por sí misma. La cosa es puesta en relación con el conocimiento logrando así que lo existente, lo subsistente, lo

¹⁴⁵ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 70, 72

¹⁴⁶ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 74

real, el ser, se muestre como algo efectivo. Entonces, al continuar con la destrucción de la tesis kantiana, Heidegger se pregunta:

«¿Cómo puede Kant decir que “existencia” es igual a “posición absoluta”, igual a “percepción”, y que “percepción” y “posición absoluta” son el único carácter de la “efectividad”?»¹⁴⁷

Para Heidegger está más que claro que la existencia no es una percepción. Pues la percepción es un ente, un comportamiento de un yo que es algo efectivo en un sujeto efectivo. La percepción no es la existencia, sino aquello que percibe lo existente, lo subsistente y se relaciona con lo percibido. La existencia no es equivalente a la percepción ni en el sentido de percibir ni en el sentido de lo percibido. Sin embargo, Heidegger se pregunta si la percepción, tal como la entiende Kant, se refiere al “percibir”, a “lo percibido”, o al “ser-percibido” de lo percibido. Ninguna de las tres interpretaciones logra tampoco acercarse al verdadero significado de existencia, aunque Heidegger admite que el “ser-percibido” es el que más podría acercarse al carácter abierto de la existencia.

Surge entonces para Heidegger una nueva pregunta: ¿Cómo puede lograrse una determinación adecuada de los fenómenos de la “percepción” y de la “posición” a los que alude Kant en su esclarecimiento de la “efectividad” y de la “existencia”? Habrá de ser desde un análisis suficiente del “ser percibido” y del carácter de “ser-puesto” como pueda aclararse el ser.

«Si logramos esclarecer suficientemente, de acuerdo con todas sus estructuras esenciales, el descubrir lo subsistente, la percepción, la posición absoluta, entonces será también

¹⁴⁷ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 75

*posible, de este modo, al menos toparse con algo como la existencia, como la subsistencia.»*¹⁴⁸

Esto debido a que el ser no puede interpretarse como posición ni la existencia como percepción. Pero para poder llegar a ese esclarecimiento, al descubrimiento de esas estructuras, es fundamental que la ontología deje de pensarse desde los conceptos y los esquemas de las ciencias positivas. Es imposible pensar el ser a partir de configuraciones que sólo pueden aprehenderlo como un ente. Según Heidegger, Kant no pudo llegar a definir el ser porque se basó en el montaje teórico y conceptual de la psicología, que sólo es una ciencia más del ente. La psicología en la que se basó Kant no estaba lo bastante fundada apriorísticamente porque le faltaba la ontología del ser-ahí humano. Crítica que Heidegger extiende a toda la metafísica.

“Cuando la metafísica representa al ente, siempre se ha transparentado el ser. El ser ha venido siempre como estado de no oculto (...) El ser no es pensado en su esencia desveladora, esto es, en su verdad. Empero, la metafísica habla en sus respuestas a sus preguntas por el ente como tal, desde la inadvertida patencia del ser. Por ello puede llamarse la verdad del ser la base en la cual se apoya la metafísica como raíz del árbol de la filosofía, base de la cual se nutre.

*Puesto que la metafísica pregunta al ente como ente, permanece cabe el ente y no se vuelve al ser como ser.”*¹⁴⁹

Las ciencias positivas no están dispuestas para el ser. Es por esta razón que para Heidegger se requiere con urgencia una “ciencia del ser”. Una ciencia

¹⁴⁸ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 78

¹⁴⁹ Heidegger, Martin. “El retorno al fundamento de la metafísica”.
file:///C:/Users/sistemas/Documents/Dialnet-ElRetornoAlFundamentoDeLaMetafisica-5040927%20(1).pdf. Pg. 207

con estructuras, métodos y conceptos propios que pueda examinar la estructura de los comportamientos del ser-ahí y determinar cómo la “intencionalidad” y la “percepción” se fundamentan ontológicamente en la constitución fundamental de ese ser-ahí.

b. Volver a pensar la intencionalidad de la percepción.

Para lograr concebir una “ciencia del ser”, para Heidegger es indispensable “destruir” la antigua concepción de la intencionalidad que la caracteriza como una relación entre un sujeto psíquico y un objeto físico, y preguntarse: ¿Cuál es la verdadera esencia de la intencionalidad? ¿Cuál es su modo de ser? Una premisa importante que quiere demostrar Heidegger es que el sujeto mismo está estructurado intencionalmente y que la intencionalidad misma es, en tanto que estructura de los comportamientos, una estructura del sujeto que se comporta.

La relación intencional no surge sólo mediante la subsistencia efectiva de los objetos, sino que se encuentra en el percibir mismo. Pues desde Descartes la filosofía ha caído en el error de creer que la “intencionalidad” es una “determinación del sujeto” y una “relación de comportamiento entre dos entes”. Partiendo de esta crítica, podría decirse que el intento de la fenomenología de Heidegger consiste en responder las siguientes preguntas:

«¿Cómo puede este yo, con sus vivencias intencionales, salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo trascender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? ¿En qué consiste esa trascendencia? ¿Qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la trascendencia? ¿Cómo salimos desde las vivencias intencionales, en el interior, en el sujeto, hacia fuera, a las

*cosas, en tanto que objetos? ¿Cómo se relacionan con el objeto las vivencias y aquello a lo que éstas se dirigen en tanto que intencionales, lo subjetivo de las sensaciones, de las representaciones? ¿Cómo se relacionan las vivencias intencionales, que pertenecen a la esfera subjetiva, con los objetos?»*¹⁵⁰

Heidegger plantea estas preguntas con el fin de “destruir” la subjetivización errónea que se ha hecho de la “intencionalidad”; es decir, la “separación entre el sujeto y su esfera inmanente”; la distinción entre “un adentro y un afuera”. El objetivo ya no es preguntarse cómo es que las vivencias intencionales llegan a algo externo, sino profundizar en el hecho de que “el comportamiento intencional mismo ya se comporta con respecto a algo subsistente.”

*«No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la trascendencia (...) El sujeto sólo queda determinado en su naturaleza esencial mediante el carácter de la intencionalidad y de su trascendencia, examinado sin prejuicios.»*¹⁵¹

¿En qué consiste entonces la estructura intencional de la percepción? Heidegger opta por definir la percepción partiendo del ser-percibido. Percepción es entonces lo efectivo descubierto, es la condición necesaria del acceso a la subsistencia. Pero aclara, desde Kant, que el ser percibido tampoco es un “predicado real” y que una de las tareas metódicas que habrá que realizar será el poder aclarar cómo pertenece entonces el ser percibido a lo subsistente.

¹⁵⁰ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 91, 92

¹⁵¹ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 93

*«Quizá el ser-percibido pertenezca al comportamiento intencional del ser-ahí, o, dicho de otro modo, que no sea nada subjetivo pero tampoco nada objetivo, aunque debemos siempre afirmar que el ente percibido, lo subsistente, es percibido, tiene el carácter del ser-percibido. El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido, y sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al ser-ahí y a su existencia intencional, y sin embargo no es nada subjetivo.»*¹⁵²

Surge entonces para Heidegger una nueva pregunta: ¿Cómo puede algo pertenecer, en cierto modo, a un “ente subsistente”, sin ser “algo subsistente”, y a la vez, siendo esto, pertenecer al ser-ahí sin significar algo subjetivo? El esclarecimiento de la posibilidad de semejante fenómeno misterioso se encuentra en la naturaleza esencial del tiempo. Y es aquí cuando Heidegger introduce su tesis de que el “carácter de revelado de la subsistencia” pertenece a la existencia del ser-ahí.

*«El ser percibido pertenece al comportamiento intencional perceptivo. Esto hace posible que lo subsistente sea encontrado en sí mismo. El percibir descubre el ente subsistente y permite encontrarlo en el modo de un determinado descubrir. La percepción aparta de lo subsistente su encubrimiento y lo libera a fin de que se pueda mostrar en sí mismo. Este es el sentido de todo mirar en torno natural y de todo orientarse natural sobre algo; y lo es, sin duda, porque, de acuerdo con su propio sentido intencional, este modo de descubrir se encuentra en el percibir mismo.»*¹⁵³

¹⁵² Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 99

¹⁵³ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la fenomenología”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg.100

Para Heidegger el percibir es entonces un liberar lo subsistente para que eso subsistente pueda venir al encuentro.

*«El trascender es un descubrir. El ser-ahí existe como descubriente. El carácter de descubierto de lo subsistente es lo que hace posible su liberarlo como algo que se encuentra. El ser-percibido, esto es, la específica liberación de un ente en la percepción es un modo de estar-descubierto en general. El modo de descubrir y el modo de estar-descubierto de lo subsistente debe evidentemente estar determinado por el ente que descubre y por el modo de ser de éste.»*¹⁵⁴

Además, este descubrir tiene que “adecuarse” también al ente que ha de descubrirse. El “modo” de la posible descubribilidad de lo subsistente en la percepción debe “estar prescrito ya” en la misma percepción, es decir, el descubrimiento perceptivo de lo subsistente “debe comprender ya”, de antemano, algo como la subsistencia. En la intención del percibir debe hallarse ya previamente algo como la “comprensión de la subsistencia”. La intención está dirigida al descubrimiento de lo subsistente en la subsistencia.

Así, tan pronto como ingresamos en “*El camino en el campo*”, Heidegger nos convoca a destruir los antiguos fundamentos de la diferencia ontológica cuando nos dice que,

*«El camino recoge todo lo que tiene esencia en su entorno y le otorga la suya a quien lo recorra.»*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la fenomenología*”. Madrid: Ed.Trotta, 2000. Pg. 100

¹⁵⁵ Heidegger, Martin. “*El camino en el campo*”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo VII**. Pg. 42.

Para poder otorgar y recibir la sustancia del camino, se hace indispensable “saber oír” el “consejo alentador” que allí se gesta. ¿Y qué es ese consejo alentador? Nada más y nada menos que “la voz” del pensar-pensante, no lineal, racional, inquisidor, manipulador y que no pretende separar el ser del ente, el sujeto del objeto, la esencia de la existencia. El “consejo alentador” es el pensar integrador, circular y propiciador que quiere concebir los entes del mundo como parte inseparable de la totalidad a la que pertenecen.

*«Sin embargo, el consejo alentador del camino en el campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son siervos de su origen, pero no sirvientes de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino en el campo, trata en vano de sistematizar la tierra con sus planes. Amenaza el peligro que los hombres de hoy permanezcan sordos al lenguaje del camino en el campo. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre se vuelve así, distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada. Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida.»*¹⁵⁶

Según Heidegger, sólo pocos hombres pueden “oír” el pensar-pensante, el pensar que integra los entes en la “totalidad” de “lo sencillo” disolviendo toda posible diferencia ontológica. Pero para que el hombre pueda estar en el orden del “buen consejo” del camino en el campo, Heidegger nos convoca a propiciar otra destrucción de la tradición ontológica.

¹⁵⁶ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). Parágrafo XA, XB, XI. Pg. 46, 47, 48.

B. Destrucción de la tesis medieval que propone la dualidad entre esencia-existencia y entre sujeto-objeto.

En este segundo momento Heidegger nos convoca entonces a destruir, primero, la tesis de la ontología medieval según la cual a la constitución del ser de un ente le pertenecen la “*quiddidad*” (esencia) y la “subsistencia” (existencia). Con respecto a la destrucción de esta segunda tesis, el camino metodológico que plantea Heidegger comienza por hacer una revisión histórica de la forma como algunos representantes de la escuela tomista abordaron el problema de la relación entre esencia y existencia, y por tanto, entre: “ente finito-ente infinito”, “Dios-criatura”, “ente que es por sí mismo-ente que es por otro”, “ente necesario-ente condicional”, “ente que existe en razón de su esencia-ente que existe mediante la participación”, “ente no creado-ente creado”, “ente dotado de efectividad-ente dotado de posibilidad”.

Pero antes de profundizar en las distinciones hechas por Tomás, Duns Escoto y Suárez, Heidegger quiere delimitar los conceptos “esencia” y “existencia” de acuerdo con la comprensión que de ellos se tuvo en la Antigüedad y en la Escolástica.

Primero, el concepto de ente (*ens*) debe comprenderse desde el “concepto formal” que se refiere a la forma, a la aprehensión, al concebir el ser (*conceptus formalis entis*); y desde el “concepto objetivo” que se refiere al significado, a lo aprehensible, a la comprensión del ser (*conceptus objectivus entis*). Según esto, el objeto de la ontología es este concepto objetivo que apunta a lo universal del ente, a lo más simple e inmediato, al significado de ser en general tomado en su abstracción más completa, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado. Este concepto objetivo constituye el aspecto subsistente del ente y no puede ser definido; su ser sólo puede ser esclarecido a partir de la descripción.

Segundo, si se parte de la forma lingüística, “ente es” el participio de *sum*, “existo”, “soy”. Es decir, que el “ente” es un algo al que le corresponde la subsistencia, la efectividad; ente es aquello que teniendo una determinada realidad, existe; es el existente mismo, el ente, la *res*. El ente está determinado a través de un modo de ser. El ente, es entonces, *existencia*.

Por otro lado, para entender lo que la *esencia* significa, hay que tener claro que “*ens*” y “*res*”, “ente” y “cosa”, no significan lo mismo, pero son convertibles. Todo lo que “es”, es “*ens*” y “*res*”. Es decir, “tiene ser” y “tiene ser como” esto o aquello. La “*res*” se comprende como “esencia”. “*Res*” es la “esencia dotada de contenido”, la “*quidditas*”, la “constitución *quiditativa*”. La esencia es la *realidad*. Pero, ¿qué es la realidad (la esencia)? ¿En qué consiste esta constitución *quiditativa* que pertenece a todo ente?

La “*quidditas*”, la “realidad”, la “esencia”, es aquello a lo que nos volvemos en un ente cuando respondemos la pregunta “¿qué es?”. Al respecto aclara Heidegger:

*«Cada cosa, la ventana, la mesa, antes de ser efectiva, “era” ya lo que es, y “tiene ya que haber sido” para hacerse efectiva. Debe haber sido respecto de su constitución quiditativa, pues sólo en la medida en que es pensable como posible de hacerse efectiva, puede haber llegado a ser efectiva.»*¹⁵⁷

Sin embargo, Heidegger agrega otras definiciones a partir de las cuales se puede entender la “realidad”, la “*quidditas*”, la “esencia”: Además de “*quidditas*”, la “realidad” es también, primero, “definición”:

¹⁵⁷ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 118

«La quiddidad, que es delimitable en la definición, es lo que le otorga a cada cosa su determinación y una diferenciación neta frente a todas las demás; es lo que constituye su separabilidad, su figura. Esta “definición” queda mejor determinada con mayor precisión como “forma”, que remontándose al “eidos” griego, es entendida como “lo que la cosa muestra”, “aquello que es visto”, “lo que está en la raíz”, “lo radical”, “la naturaleza de las cosas”, “aquello a partir de lo cual quedan determinadas y prefijadas todas las propiedades y actividades de la cosa.»¹⁵⁸

Heidegger aclara que a lo largo de la historia filosófica, la “existencia” como tal, no ha sido debidamente tratada ni profundizada. El ser es “*actualitas*”; es decir, “*actu*”, “*agere*”, “obrar”. La “existencia” es el “carácter de efectuado”, la “efectividad” que se encuentra en el carácter de efectuado. Esta “*actualitas*” es la “*ἐνέργεια*” griega. Y es mediante la “*actualitas*”, mediante la “efectividad”, que una cosa, un mero posible, un determinado “qué”, es puesto y situado fuera de las cosas. Heidegger aclara:

«Mediante la actualidad lo efectuado se hace independiente, está por sí mismo, separado de la causación y de las causas. De esta manera, un ente en tanto que efectivo, es un resultado subsistente por sí mismo (...) es algo “efectivo” fuera de la nada.»¹⁵⁹

Coincidiendo con el sentido de la “posición absoluta” de Kant, la escolástica interpreta la “existencia” como “el carácter que pertenece a la cosa de estar situada fuera de las causas que la efectúan y de la nada”. Y así como la “*quiddidad*”, la realidad, la esencia, responde a la pregunta *¿qué es?*, la existencia, la “*actualitas*”, la efectividad, responde a la pregunta de si algo

¹⁵⁸ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 119

¹⁵⁹ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 120

“¿es?” Estas dos preguntas le pertenecen a todo ente: un *qué* (esencia) y un posible *cómo* (existencia, subsistencia).

“Lo sencillo” entonces, como una variante categórica del ser, nos plantea a partir de la destrucción las siguientes preguntas: ¿De qué forma se fusiona lo “*quiditativo*” con el “modo de ser” de “lo sencillo”? ¿Quién es el hombre que construye “lo sencillo”? Porque como lo hemos venido aclarando, al ser-ahí le pertenece algo más que la constitución “*quiditativa*” (esencia, ουσία). El ser-ahí no está constituido por una “*quididad*” sino por una “*quisidad*”, por un *quién*. La respuesta no da una “cosa” sino “un tú, un yo, un nosotros”. Se tiene que mostrar entonces, mediante la destrucción de esta tesis, en qué sentido “todo ente” puede ser preguntado por su “*qué*” y también por su “*quién*” es decir por su “modo de ser”.

¿Cuál habrá de ser entonces el “modo de ser” de lo sencillo en “*El camino en el campo*”? ¿Cuáles son sus estructuras? Y ¿quién es el ser-ahí a partir del camino, el campanario, el roble, el pequeño banco de madera? Antes de proponer nuestra posible respuesta tendremos que propiciar junto con Heidegger una tercera destrucción de la tradición ontológica.

C. Destrucción de la tesis de la ontología moderna que diferencia entre *res extensa* y *res cogitans*.

Esta tercera destrucción de los fundamentos de la diferencia ontológica, implica también la destrucción de la tesis de la ontología moderna según la cual los modos básicos del ser son el “ser de la naturaleza” (*res extensa*) y el “ser del espíritu” (*res cogitans*). Al destruirla, también se pretende “construir una nueva mirada ontológica”, en la que sujeto y objeto puedan unirse sin que se interponga ninguna diferencia.

Mediante la destrucción de las tesis anteriores, Heidegger ha querido demostrar que la ontología, erróneamente, interpretó y comprendió el “ser del ente”, la “efectividad” de lo efectivo, como “subsistencia”. El ente ontológicamente ejemplar es “*La Naturaleza*” en su más amplio sentido, los productos naturales y los utensilios fabricados a partir de ella, lo disponible, los objetos. Pero ignorando la naturaleza, la filosofía moderna trasladó la mirada hacia el sujeto, hacia el yo. Sin embargo, Heidegger aclara que este “giro hacia el sujeto” no significó, en absoluto, interpretar el concepto de ser teniendo a la vista el “modo de ser del sujeto”.

La filosofía moderna no convirtió el “modo de ser del sujeto” en problema ontológico, ni le interesó conocer y aclarar de qué manera las estructuras del ser pueden ser aclaradas desde el ser-ahí. Descartes no se planteó la cuestión del ser del sujeto, y sus interpretaciones fueron hechas reactualizando las categorías expuestas por la filosofía antigua y la filosofía medieval. Para Heidegger no existió, por lo tanto, el tan famoso “giro filosófico” de la filosofía moderna. Pues, según él, los nuevos problemas filosóficos siguieron siendo planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos.

*«Llegó a ser simplemente un modo de pensamiento que intentó, con la ayuda de los conceptos ontológicos tradicionales, alcanzar un conocimiento óntico positivo de Dios, del alma y de la naturaleza.»*¹⁶⁰

Uno de los puntos cruciales de la filosofía moderna fue la distinción entre “sujeto y objeto”, entre “*res cogitans* y *res extensa*”. Es decir, que partiendo de esta distinción, el “ser del sujeto” es distinto de la “subsistencia”,

¹⁶⁰ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg.161

quedando así sin definir la forma como se concibe ahora la “efectividad”, la “subsistencia”, el “ser del yo” y el “ser del sujeto”. Y advierte Heidegger:

*«Debe ponerse entonces un límite fundamental a la equiparación de ser con efectividad o subsistencia, o dicho en otras palabras, hay que poner límites a la ontología antigua. Se hace urgente la cuestión de la unidad del concepto de ser frente a la doble equivocidad del ser vista antes.»*¹⁶¹

Ligado todavía a la ontología tradicional, vimos que Kant sigue entendiendo el “yo” como *lo subsistente*, como el “ente auténtico”, como la “ουσία”, como aquello que es “disponible en sí mismo”, lo “producido”, lo que siempre “se presenta por sí mismo”, lo que “proyace”, el “*subjectum*”, el cuerpo y el alma que siguen siendo considerados separadamente como sustancias. Siguiendo la tradición de Descartes, Kant considera también la “*res cogitans*” y la “*res extensa*” como sustancias finitas. El espíritu, los objetos, las personas, las inteligencias, y por tanto, la persona, son seres finitos que constituyen “lo subsistente” y se relacionan todas mutuamente desde la “causalidad”.

Sólo conocemos toda cosa del mundo por su capacidad de “causar”. No a partir de las cosas mismas. Sólo la “causalidad del efecto” y las determinaciones a partir de las cuales se produce, nos llevan al conocimiento. Pero lo sustancial de la cosa misma permanece desconocida. Sólo los accidentes, los efectos de las cosas unas sobre otras, se manifiestan y son, por consiguiente, perceptibles. Cada sustancia tiene su límite en la siguiente y la vida se reduce prácticamente a un choque de sustancias. Así, la espontaneidad y la receptividad determinan el comportamiento de las sustancias finitas incluyendo al hombre. La sustancia es “afección”. Las sustancias finitas no aprehenden de otro ente más que lo

¹⁶¹ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg.162

que éste propone “al que aprehende” como efecto de sí mismo. Sólo es accesible y aprehensible “el lado externo”, nunca el interno.

Este revelador planteamiento de Kant, suscita en Heidegger una nueva pregunta orientada a la destrucción de esta peligrosa tesis de la ontología:

*«¿Por qué no puede la substancia finita aprehender el componente substancial, el auténtico ser de otra substancia? Sencillamente porque los seres finitos no pueden conocer por sí mismos otras cosas, porque no las crean.»*¹⁶²

Es decir, que sólo el Creador puede captar cognoscitivamente la substancia de otra cosa. Sólo el *producir* establece la relación primaria y directa con el ser de un ente. Y esto implica que el “ser” de un ente no significa más que su “carácter de producido”. La incognoscibilidad del ser de las substancias, de las cosas subsistentes en su propio ser se funda en que “son producidas”.

*«El ser de las cosas finitas, sean cosas o personas, es concebido, desde el principio, en tanto que carácter de ser producido en el horizonte del producir. Se lo concibe en una dirección de explicación, que sin coincidir enteramente con la elaborada por la ontología antigua, sin embargo forma parte de ella, y de ella proviene.»*¹⁶³

Según Heidegger esta concepción de Kant se desprende directamente de la ontología medieval por el hecho de concebir la “persona” como “substancia finita” y por entender la “finitud” como la necesaria “dependencia de la receptividad”, esto es, la “imposibilidad de ser uno mismo el creador y el productor de otro ente”. Esta interpretación es similar a la concepción de la

¹⁶² Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la Fenomenología”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 190

¹⁶³ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la Fenomenología”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 191

ontología antigua mediante la *ousíā* y de todas las otras determinaciones que se dieron de la esencia de los entes; la producción, ligada al modelo arquetípico establecido por el *εἶδος*. También aquí, según Heidegger, el ente se entiende erróneamente como el carácter de “ser producido”.

Lo preocupante a partir de esta tesis de la ontología tradicional radica en el hecho de que la existencia misma del hombre sea entendida a partir del carácter del “ser producido”. Pues la determinación primaria del sujeto desaparece y se establece el pensamiento de que el ser del ser-ahí siempre está determinado por su ser subsistente en algún sentido. En este punto Heidegger insiste en que hay que tener en cuenta que el ser del ser-ahí no es traído a la existencia por sus propias fuerzas y que es fundamental pensar también el “modo de ser” de la persona, del hombre que existe fácticamente como unidad de la “*personalitas psicologica*”, “*transcendentalis*” y “*moralis*”.

Todo esto quiere decir que, ubicados en “*El camino en el campo*”, cubiertos por el *apriori* de la temporalidad ontológica, y decididos a escuchar el “consejo alentador” del pensar-pensante, Heidegger quiere que en el camino se haga patente el nexo entre realidad y existencia para que pueda ponerse de manifiesto su “carácter absoluto de posibilidad”.

Los tilos, los sembrados, los prados, la colina, las flores y el banco de madera “existen” y son, a la vez, “reales”. A pesar de estar presentes como “entes” del camino, ahora es posible también propiciar, una y otra vez, su “existencia”. Pues recordemos que ellos ya no están insertos en el tiempo lineal, vulgar, acumulativo y cronológico que los desgasta, sino que viven y palpitan en la fuerza fundadora de la temporalidad circular y ontológica, que propicia una y otra vez su existencia, su “inagotable posibilidad”.

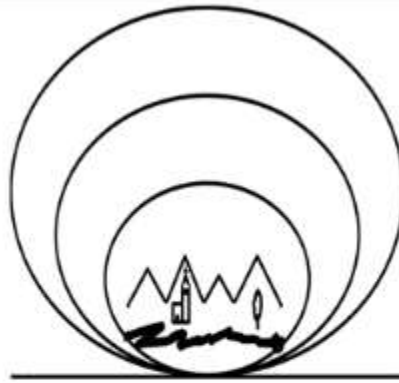


Figura N° 5. La temporalidad ontológica de los entes del camino permite que sean concebidos, más que por su realidad, desde su posibilidad.

El ser de estos entes ya no es una posición meramente relativa, sino que pertenece por completo y totalmente a ellos mismos. En *“El camino en el campo”* los entes están “revelados”, y al mismo tiempo, “descubiertos”.

Los tilos, los sembrados, los prados, la colina, las flores y el banco de madera son a la vez “esencia y existencia”, “finitos e infinitos”, “entes creados y entes no creados”, “entes dotados de efectividad y entes dotados de posibilidad”. Antes de ser efectivos, todos los entes del camino “eran lo que ya son”. Tuvieron ya que “haber sido” respecto de su condición *quiditativa* para volver a hacerse efectivos, una y otra vez, en el camino. Su respectiva existencia no está situada fuera de las causas de las que surgen. El “qué” de sus respectivas esencias y el “cómo” de sus existencias se condensan en lo “*Ein-fach*” y en el “*sem-genus*” e un mismo surgir, una misma totalidad.

El ser-ahí que ingresa en *“El camino en el campo”*, es “*res extensa*” y “*res cogitans*”; es naturaleza y espíritu unidos mediante un específico “modo de ser”. Por el específico “modo de ser” de “lo sencillo”, el ser-ahí que camina

por la senda es a la vez “criatura y creador”. Lejos de ser simplemente “producida”, aquí la existencia es el intento permanente del ser-ahí por construirse infinitamente a partir de la moralidad y la trascendencia del “modo de ser” de “lo sencillo”. ¿En qué consiste ese “modo de ser” de “lo sencillo” en la estructura “ser-en-el-mundo” presente en *“El camino en el campo”*? Para saberlo, tendremos que ponerle fin a la diferencia ontológica con una última y radical destrucción fenomenológica.

§ 22. Destrucción de la noción que asume el lenguaje como pura comunicación

Dirigiendo su crítica contra el fenómeno del *logos* en su totalidad, Heidegger insiste en que no basta con caracterizar las relaciones entre las palabras, las significaciones y el pensamiento en general, como la relación formal entre un signo y lo designado. Pues, desde el principio, al *logos* le pertenece la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y lo ente. El “es” no es un puente entre sujeto y predicado, sino que desde el comienzo instaura una unidad entre “lo que se dice y el ente dicho”, entre “lo que se piensa y lo pensado”, entre “lo que se enuncia y lo enunciado”; es decir, entre “el camino y lo caminado”.



Figura N° 6. Para el pensar-pensante el lenguaje no es comunicación

Para Heidegger, enunciar es un comportamiento intencional del ser-ahí. Y como ya lo expusimos, toda relación intencional tiene dentro de sí una comprensión específica del ser del ente con el que se relaciona ese comportamiento intencional como tal. Por eso, para Heidegger el lenguaje debe y necesita ser mucho más que un simple transmitir de palabras y representaciones, de un sujeto a otro.

Para Heidegger, para que algo pueda ser el objeto posible de una proposición enunciativa, aquello sobre lo que esta proposición trate debe estar “ya dado de antemano” a la proposición enunciativa como “develado” y “accesible” de algún modo. La proposición enunciativa como tal no devela primariamente, sino que, de acuerdo con su sentido, se refiere siempre a lo previo dado como develado.

*«Pero en la medida en que un ente se da de antemano a un ser-ahí como descubierto, tiene, como hemos mostrado antes, el carácter de la intramundinidad. El comportamiento intencional en el sentido del enunciar sobre algo, de acuerdo con su estructura ontológica, se funda en la constitución fundamental del ser-ahí que designábamos como ser-en-el-mundo. Únicamente gracias a que el ser-ahí existe en el modo de ser-en-el-mundo, algún ente se le devela “junto con” su existencia, de forma que lo develado puede convertirse en un objeto posible de una proposición enunciativa (...) Al hablar sobre algo, el ser-ahí se expresa a sí mismo como existiendo-en-el-mundo como confrontándose con el ente y en trato con él.»*¹⁶⁴

Es entonces, a partir de esta destrucción que habrá de propiciarse una nueva interpretación del lenguaje como potencia, ya no comunicadora, sino

¹⁶⁴ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la Fenomenología”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 255, 256

propiciadora. Lenguaje apofántico entendido como poder unificador desde donde se manifiesta la común pertenencia de las múltiples determinaciones del ente dado. En este explicitar del lenguaje como potencia propiciadora, se hace visible, se manifiesta, al mismo tiempo, el ente ya dado en la unidad de la común pertenencia de las determinaciones suyas que se muestran.

Pues sólo cuando se destruye la noción del lenguaje como simple comunicación, la abolición de la proposición enunciativa “deja-ser” al ente en su develación, accede a la temporalidad ontológica, supera la diferencia ontológica y construye la palabra en la dimensión del desocultamiento, la verdad y la belleza. Más que un carácter eminentemente comunicativo, el lenguaje tiene para Heidegger el carácter de la develación. Por eso, como se verá en el siguiente capítulo, el poder fundacional del lenguaje poético será el fundamento de la nueva interpretación que Heidegger hace de la palabra y del pensar como nuevas alternativas ante lo propuesto hasta ahora por la tradición metafísica.

*«Al comprender la proposición enunciativa comunicada, el oyente no se dirige a las palabras, tampoco a los significados o a los procesos psíquicos del que comunica, sino, desde el principio, al ente dicho en cuanto tal que, en la medida, por su parte, en que la proposición enunciativa sea adecuada a las cosas, debe presentársele en su específico ser-así cuando comprende la proposición enunciativa. La manifestación tiene el carácter de la develación y sólo porque es develativa puede ser determinación y comunicación. Este develar, que es la función fundamental de la proposición enunciativa, constituye el carácter tradicionalmente designado como ser-verdad.»*¹⁶⁵

¹⁶⁵ Heidegger, Martin. “Problemas Fundamentales de la Fenomenología”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 256

Como vemos, Heidegger entiende el lenguaje como develación, revelación, apertura y descubrimiento. Mediante esta nueva destrucción, el lenguaje coloca al ser-ahí en una comprensión fáctica con el mundo en el que este ser-ahí se comprende a sí mismo desde las cosas descubiertas con el lenguaje.

El método fenomenológico heideggeriano destruye la noción de lenguaje como argumento lógico y le devuelve su carácter apofántico. De ahí que el pensar-pensante sea una constante reivindicación del lenguaje poético que le devuelve al ser-ahí su posibilidad de ubicarse en el “ser-en-el-mundo” a partir de una actitud de apertura y descubrimiento.

El pensar-pensante no necesita del lenguaje racional y apropiador del pensamiento lógico. Lejos de esta arrogancia de la palabra que cree estar en condiciones de saber, entender y comprender hasta el más mínimo detalle de los entes, la “palabra apofántica”, que pretende reivindicar Heidegger desde el pensar-pensante quiere que tanto el ser-ahí como las cosas se fundan en la interacción y la apertura de una misma unidad: la unidad de lo “*Ein-fach*”, la “totalidad” y el “surgimiento completo de sentido” de “lo sencillo”.

CAPÍTULO IV

SEGUNDO PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO

LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA: MOSTRAR “*LO SENCILLO*” EN “*EL CAMINO EN EL CAMPO*” POR FUERA DEL DISCURSO DE LA METAFÍSICA

§ 23. Recapitulación

En el capítulo anterior vimos cómo, mediante la destrucción, el método fenomenológico heideggeriano quiebra el discurso de la metafísica y la ontología tradicional. Para que el pensar-pensante vuelva a acercarse a la pregunta que interroga por el sentido del ser, destruye todo aquello que la tradición ha pensado sobre él para interpretar al ser-ahí desde la totalidad y el surgimiento del sentido, que lo involucran con el entorno fecundo de la cotidianidad.

Por eso, en este segundo momento del método fenomenológico, la reducción muestra “lo sencillo” en “*El camino en el campo*” por fuera del discurso tradicional del pensamiento metafísico que separa, divide y quiebra la interacción total del ser-ahí con el mundo. El objetivo, es volver a mirar el ente desde nuevas valoraciones ontológicas, asumir otras nociones de tiempo, espacio y ente, para plantear de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser.

§ 24. La reducción fenomenológica y la nueva mirada del ente

Con la reducción, Heidegger le exige a la fenomenología no concebir el ser como una realidad puramente ontológica. Pues su posibilidad está referida de vuelta al ser, que es siempre óntico. Como lo aclara en el §5 de *“Problemas fundamentales de la fenomenología”*,

*«Al clarificar el carácter científico de la ontología, la primera tarea es la demostración de su fundación óntica y la caracterización de esta misma fundación.»*¹⁶⁶

En este segundo paso metodológico, la visión fenomenológica -de vuelta desde la aprehensión de los tilos, la colina, el roble, el campanario, el banco de madera, y demás entes del camino-, implica que estamos positivamente remitidos hacia el ser. Al tomar estos entes como paradigma óntico del ser de “lo sencillo”, la reducción que Heidegger propone en el mismo §5, nos pide tener en cuenta que,

*«El ser es instalado y retenido y hecho nuestro tema. El ser es siempre ser de los seres y en consecuencia se hace accesible al principio sólo comenzando con algún ser.»*¹⁶⁷

Mediante una nueva forma de mirar, lo que se pretende es “mostrar” y “abrir” el ente por fuera del discurso de la metafísica, que previamente lo ha “diseminado”; es decir, por fuera del lenguaje que sólo trata al ser en cuanto tal, como una unidad racional de propiedades, principios y causas primeras, tal como lo vimos en el capítulo anterior. Con la reducción fenomenológica, Heidegger invita a la ontología a pensarse ahora desde el lenguaje

¹⁶⁶ Heidegger, Martin. *“Problemas Fundamentales de la Fenomenología”*. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 46

¹⁶⁷ Heidegger, Martin. *“Problemas Fundamentales de la Fenomenología”*. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 47

apofántico, entendido como “decir-poético” o “decir-pensante”, desde donde la fenomenología podrá darle un nuevo significado al concepto de “*logos*”, rumbo a la construcción de una nueva mostración del ser.

Esta renovada concepción de la reducción le exige a la fenomenología no concebir al ser-ahí como una realidad puramente ontológica. Pues la posibilidad de tal ontología está referida de vuelta a un entorno que determina su mirada. Para nosotros, el objetivo de la Reducción será guiarnos en el cómo, desde “lo sencillo”, para dirigir la mirada desde los entes de “*El camino en el campo*” hacia al ser mismo y mostrar que aquello que los une no es una relación lógica, sino “un mundo” cobijado a su vez por la estructura “ser-en-el-mundo” y el *apriori* de una temporalidad óptica propia.

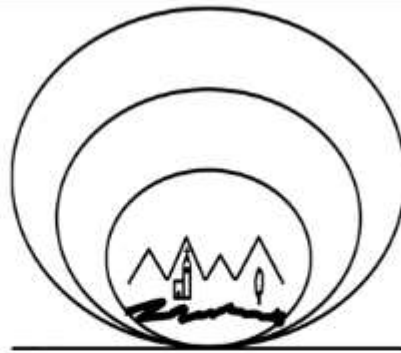


Figura N° 7. Lo que une a los entes del camino, en el tercer y más cercano nivel, es un mundo, cobijado, primero, por el a priori del tiempo ontológico, y segundo, por las estructuras del ser.

Para Heidegger el ser es dado sólo si se da la “apertura”, es decir, si hay “verdad”. Pero hay verdad sólo si un ser existente se destapa, se abre, y efectivamente, en el modo en que se abre, pertenece él mismo al modo de ser de este ser. Y es desde aquí, desde donde “lo sencillo” se seguirá presentando como una variante mediante la cual la ciencia ontológica puede

volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. Pues sólo si “lo sencillo” logra abrir los entes del camino desde una “determinada mirada”, podremos afirmar que “hay verdad” en los entes, y que esta verdad, es un camino válido para llegar al sentido del ser.

¿Qué muestra “lo sencillo” cuando es “reducido” con un nuevo modo de mirar? ¿Cuál es el modo en que habrá de mostrarse desde una nueva forma de reducción?, ¿Cómo, a partir de ella, “lo sencillo” revela nuevas estructuras ónticas y ontológicas? No podemos olvidar que el acto de “reducir la mirada” por fuera del discurso de la metafísica es esencialmente fáctico. Esto nos lleva a que la verdad, y por tanto el ser, son fácticos. ¿Qué sería entonces lo fáctico de “lo sencillo” mediante esta nueva objetivación de los entes? Y por ser nosotros, el ser-ahí, quienes habremos de interpretar “lo sencillo” con miras a entenderlo como un nuevo sentido del ser, ¿cómo habrá de ayudarnos esta nueva interpretación heideggeriana de la reducción fenomenológica en esa pretendida comprensión del sentido del ser? Heidegger lo aclara en el §4 de *“Problemas fundamentales de la fenomenología”*,

«Cada ser con el cual tenemos algún trato puede ser aludido y hablado diciendo “eso es”, sin considerar su específico modo de ser. Nos encontramos con un ser del ser en el entendimiento del ser. Ese es el entendimiento que primero que todo “destapa”, o como decimos, “abre” o “revela” algo como el ser. El ser “es dado” sólo en la apertura específica que caracteriza el entendimiento del ser. Pero nos referimos a la apertura de algo verdadero. Aquel es el concepto apropiado de la verdad, como nació ya en la aurora de la antigüedad. El ser “es dado” sólo si hay apertura, es decir, si hay verdad. Pero hay verdad sólo si un ser existente que se destapa, que se abre, y

*que efectivamente, en tal modo que se abre, pertenece él mismo al modo de ser de este ser.»*¹⁶⁸

Como propiciadora de esa apertura futura, la reducción conducirá nuestra mirada hacia el ente primero que reposa en su carácter óntico y desde donde generará el despliegue ontológico posterior. Pero, ¿desde qué miradas y postulados tendremos que mirar ahora “lo sencillo” en “*El camino en el campo*”? Ahora que prescindimos de lo dicho por la tradición ontológica, que se produjo la destrucción fenomenológica, ¿bajo qué perspectiva tendremos que construir el nuevo acercamiento al ser oculto de los entes del camino? Heidegger plantea cuatro miradas en este segundo momento fenomenológico para acercarnos al ser de “lo sencillo”:

1. La “*Gelassenheit*” del místico medieval, El Maestro Eckhardt.
2. El “*Morar Poético*” del poeta alemán Friedrich Hölderlin.
3. La “*Comprensión en acto de la totalidad ontológica*” del monje y poeta japonés, Basho.
4. La “*Verdad redonda*” del filósofo griego Parménides.

En el presente capítulo analizaremos cómo “lo sencillo” es visto y entendido mediante estas cuatro propuestas de reducción fenomenológica, teniendo en cuenta que ya estamos insertos plenamente en el *apriori* de la temporalidad ontológica, y en la *estructura* “*ser-en-el-mundo*”. El tercer nivel ontológico, el del “acontecimiento del ser como verdad”, se revelará en el siguiente capítulo de construcción fenomenológica. Por ahora, antes de que seamos testigos

¹⁶⁸ Heidegger, Martin. “*Problemas Fundamentales de la Fenomenología*”. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. 44

del “acontecimiento del ser de “lo sencillo”, adoptamos estas cuatro “nuevas formas de ver” para apreciar todo el sentido que habrá de otorgarnos la apertura de “lo sencillo” como variante de comprensión del sentido del ser.

§ 25. El Maestro Eckhardt: el fenómeno de “lo sencillo” desde la mirada de la “*Gelassenheit*”.

El Maestro Eckhardt (1260-1328), es uno de los inspiradores fundamentales del pensar-pensante de Heidegger. En el pensamiento del monje, Heidegger encontró los argumentos necesarios para proponer el concepto de “*Gelassenheit*” como actualización de la noción de “*desasimiento*”, del “*dejar ser el ente*”, para mostrar el ser como acontecimiento de la verdad.

Para entender en qué consiste realmente la “*Gelassenheit*” debemos aclarar el contexto de “totalidad ontológica” de la que emanó y que Heidegger reivindicó con su pensar-pensante. En su obra, recopilatoria, “*Tratados y sermones*”, el Maestro Eckhardt propone una experiencia absoluta de unidad con Dios mediante una experiencia de la totalidad de los entes del mundo. La manifestación de lo divino es la experiencia de lo total.

Para que pueda darse esta “unidad total” es indispensable que el hombre se libere de cualquier intención manipuladora de la voluntad. Esto lo logra deshaciéndose de los vicios, e incluso de las mismas virtudes, para llegar así a experimentar la infinitud como un vacío fecundo que lo hace uno con lo eterno.

El hombre no se salva por sus buenas obras ni por su mérito. Pues incluso ellas son una “pura nada”. La única condición válida de salvación para el Maestro Eckhardt es la capacidad humana de borrar el yo y hacerlo

desaparecer. El logro más grande del alma consiste en la liberación progresiva de la multiplicidad. El alma debe vaciarse, incluso de las imágenes de Dios hasta liberarse y despojarse a sí misma. Sólo así podrá alcanzar la totalidad que es el mismo Dios.

«Pues, en cada caso, el hombre tiene que hacer una sola cosa, no puede hacerlas todas. Ha de ser una sola cosa por vez, y justamente en ésta, deben agarrarse todas. Porque si el hombre quisiera hacerlo todo, esto y aquello, y abandonar su modo y adoptar el de otra persona, que en ese momento le gustaba mucho más, en verdad, se produciría así una gran inconstancia. Resulta que un hombre que abandonara el mundo y entrara de una vez por todas en una sola orden, llegaría fácilmente a la perfección a diferencia de otro que pasara de una orden a otra, por santa que fuera (...) Pero si se demuestra que no hay armonía de manera que una cosa no tolera a otra, entonces tómalo como señal certera de que no procede de Dios. Un bien no está en contra de otro, pues según dijo Nuestro Señor. “Todo reino que está dividido en sí mismo, debe perecer” (Lucas 11,17), y como dijo también: “El que no está conmigo, está contra mí y el que conmigo no recoge, desparrama.” (Lucas 11, 23). Así pues, ha de ser para ti una señal certera: aquel bien que no admite a otro, ni siquiera un bien menor, o que lo destruye, no proviene de Dios.»¹⁶⁹

Todas estas reglas y prácticas encaminadas a la realización total del alma, habrán de darse a partir de un constante intercambio de sentido con el mundo, entendido como unidad completa de sentido. Para el Maestro Eckhardt, el hombre no tiene por qué huir del mundo. La vida misma de Eckhardt fue el testimonio de un hombre que viajaba constantemente y se interesaba por la realidad de “lo otro”.

¹⁶⁹ Meister Eckhardt. “Tratados y Sermones”. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2013. Pg. 160, 161

*«Hay algo que se halla en mucha gente y el hombre, si quiere, lo alcanza con gran facilidad: consiste en que las cosas con las que tiene que habérselas no lo estorban ni proyectan en él ninguna representación fija; pues allí donde el corazón rebosa de Dios, las criaturas no pueden tener ni encontrar lugar alguno. Pero no debemos contentarnos con esto; debemos aprovechar en gran medida todas las cosas, sea lo que fuere, estemos donde estemos, veamos o escuchemos lo que sea, por extraño y poco apropiado que nos resulte. Sólo entonces estamos bien y no antes, y en esto el hombre nunca debe llegar a un fin sino que puede crecer en ello sin cesar y lograr cada vez más en un progreso verdadero.»*¹⁷⁰

La ontología del Maestro Eckhardt, reivindica el carácter circular e integrador del tiempo en que el hombre se funda a partir de una reactualización total del sentido. Para el monje, el sentido de Dios se resignifica una y otra vez en la totalidad temporal.

*«El “ahora” en el cual Dios creó el mundo se halla tan cerca del tiempo actual como el instante en que yo hablo en este momento, y el Día del Juicio se halla tan cerca de ese “ahora” como el día que fue ayer. En consecuencia, el tiempo existe en un “ahora presente”, y “el Día de Dios” es allí donde el alma se mantiene en el día de la eternidad, en un “ahora esencial”. Entonces coinciden “el Día de Dios” con “el día del alma” donde “todo” sigue siendo uno.»*¹⁷¹

Como vemos, las nociones de “totalidad”, de “temporalidad circular” y de compenetración del hombre con el mundo, exploradas por el Maestro Eckhardt encontraron un eco poderoso en el pensar-pensante. Sin embargo, a pesar de este contexto de similitudes, la noción ontológica del Maestro

¹⁷⁰ Meister Eckhardt. “Tratados y Sermones”. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2013. Pg. 119, 120

¹⁷¹ Meister Eckhardt. “Tratados y Sermones”. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2013. Pg. 76, 77

Eckhardt que más influencia habrá de tener en Heidegger, será la de “desasimiento”. En alemán, “*Gelassenheit*”.

“*Del Desasimiento*” es un breve tratado del Maestro Eckhardt compilado en sus “*Traktate*”, donde propone el abandono de la voluntad como condición fundamental para la compenetración del hombre con el mundo. La meta es llegar a ser un “hombre pobre”. Aquel que nada desea, nada sabe y nada tiene.

*«Que uno aprenda a dasasirse de sí mismo hasta no retener ya nada propio. Todo el tumulto y la discordia provienen siempre de la propia voluntad, no importa que uno lo note o no. Uno mismo debe entregarse, junto con todo lo suyo, a la buena y queridísima voluntad de Dios, mediante el puro desasimiento del querer y apetecer, y esto con respecto a todo cuanto uno pueda querer o apetecer con miras a cualquier cosa (...) El hombre debe aprender a sacar de su interior su “sí mismo” y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho, ni placer, ni ternura, ni dulzura, ni recompensa, ni el paraíso, ni la propia voluntad. Dios nunca se entregó, ni se entregará jamás, a una voluntad ajena. Sólo se entrega a su propia voluntad. Donde Dios encuentra su voluntad, ahí se entrega y se abandona a ella con todo cuanto es. Y cuanto más dejemos de ser en cuanto lo nuestro, tanto más verdaderamente llegaremos a ser dentro de ésta (la voluntad divina). Por ello no es suficiente que renunciemos una sola vez a nosotros mismos y a todo cuanto poseemos y podemos, sino que debemos renovarnos con frecuencia y hacer que nosotros mismos seamos simples y libres en todas las cosas.»*¹⁷²

Seis siglos después de que el Maestro Eckhardt revolucionara el pensamiento medieval al vincular tan estrechamente al hombre con el mundo, el 30 de octubre de 1955, Martin Heidegger pronunció en Messkirch

¹⁷² Meister Eckhardt. “*Tratados y Sermones*”. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2013. Pg. 157, 158

una conferencia titulada también “*Gelassenheit*” con ocasión de los festejos para conmemorar el 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer.

Se trata del mismo “*Desasimiento*” de Eckhardt, resignificado ahora por una nueva interpretación de la fenomenología. Aquí Heidegger también aboga por la necesidad que tiene el hombre occidental de abandonar el pensamiento racional, calculador, manipulador, apropiador, y adoptar el pensar-pensante que logra desasirse de la voluntad de dominio, que “deja que las cosas sean” desde su vacío permanente. El hombre debe volver a arraigarse en la tierra, entendida como el espacio originario donde se gesta el misterio propiciador del sentido. Crecer, tal como el roble del camino, hacia la amplitud del cielo y hacia la tierra sustentadora.

Pero, ¿en qué consiste ese “desasimiento”, esta “serenidad”, propuesta por el Maestro Eckhardt y resignificada seis siglos después por Heidegger? ¿Por qué desde ella es posible propiciar una reducción fenomenológica que propicie el entendimiento de “lo sencillo” como posibilidad de comprensión de sentido del ser? Para averiguarlo, Heidegger desentraña los significados ocultos de la etimología de la palabra “*Gelassenheit*”.¹⁷³

¹⁷³ “*Gelassenheit*: serenidad, que proviene a su vez del alemán:

gelassen: sereno (dejado)

einlassen: introducir (dejar entrar, insertar)

eingelassen in: radicado en (inserto, introducido, involucrado en)

sich einlassen: comprometerse, arriesgarse para con (introducirse, involucrarse)

ablassen: desistir (dejar de)

überlassen: confiar a (entregar a, ceder)

sich überlassen: confiarse a (entregarse)

loslassen: soltar, desasir (liberar)

zulassen: conceder (admitir)

fahrenlassen: abandonar (desprenderse de, dejar ir a)

zulassen: tolerar, permitir (dejar venir)”

Heidegger, Martin. “Serenidad”. Barcelona: Ed. Del Serbal, 2002. Pg. 9

Así, ubicados de nuevo en *“El camino en el campo”*, en este momento de reducción fenomenológica, empezamos a construir una “nueva mirada” y a tener argumentos renovados para propiciar una nueva interpretación de los entes. Teniendo en cuenta los anteriores significados relacionados con el concepto de *“Gelassenheit”*, para el ser-ahí será indispensable involucrarse, insertarse, comprometerse, confiarse, entregarse, soltarse, desasirse, abandonarse, desprenderse, dejarse ir hacia el ente mismo, con una “sabia serenidad”. Habiendo destruido el tiempo vulgar y las diferencias ontológicas propuestas por la metafísica y la tradición filosófica, este segundo momento del método fenomenológico heideggeriano, nos convoca, a partir de la *“Gelassenheit”*, a “mirar de una nueva forma” los entes del camino en el campo.

«El buen consejo del camino en el campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende, en el lugar adecuado, la turbia melancolía hacia una última serenidad. Combate la necesidad del mero trabajar, que efectuado sólo porque sí, fomenta únicamente la extenuación del hambre.

En el aire del camino en el campo, que cambia según la estación, prospera la sabia serenidad, cuyo aspecto parece a veces, melancólico.

Este saber amable es la serenidad campesina. No la adquiere quien no la posee. Los que la poseen, la tienen del camino en el campo. Sobre su senda se encuentran la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el apacible morir del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia, cuyo eco el camino en el campo lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda armonizado.

La sabia serenidad es un portal hacia lo eterno. Su puerta gira sobre bisagras, forjadas con los enigmas de la existencia por un herrero conocedor.»¹⁷⁴

Transitar “*El camino en el campo*” bajo el amparo del pensar-pensante, del “consejo alentador”, implica que la mirada ha dejado de ser conocimiento, apropiación, entendimiento racional y certeza, para convertirse en inserción, involucramiento, compromiso, confianza, entrega, abandono, desprendimiento, paz y tolerancia ante el ser de los entes.

La “*Gelassenheit*”, como vía de acceso a la totalidad y al surgir de “lo sencillo”, es “suspensión de todo razonar calculador” que procura la “recepción del milagro de lo viviente”. Recordemos que en el Capítulo I de la presente investigación, una de las definiciones etimológicas de “*Das Ein-fach*” vinculó el “*Fach*”, con el latín “*Pacisco*” (compactar, atrapar, atar, unir); y con el griego “*ἡσυχία*” (paz, tranquilidad, serenidad). “Lo sencillo” entendido como “*Ein-fach*” compacta la totalidad del mundo desde la paz, la tranquilidad y la serenidad de lo que se ofrece como “sentido total”, como “unidad completa de sentido”. Pues recibir los dones ontológicos del sentido como “totalidad”, le otorga al ser-ahí paz y serenidad.

El desasimiento, la “*Gelassenheit*”, le permite al ser-ahí fundirse con lo que contempla insertándolo en una unidad que se manifiesta como abolición de cualquier tipo de diferencia ontológica, propiciando así la aparición de lo viviente como totalidad. La “serenidad” ante el camino, significa no querer desintegrar los entes racionalmente, ni querer dirigir sobre ellos una mirada apropiadora, certera e inquisidora.

¹⁷⁴ Heidegger, Martin. “*El camino en el campo*”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). Parágrafo XII, XIII, XIV, XV. Pg. 49, 50, 51, 52.

Ahora, nuestro banco de madera ya no existe con respecto a un observador según la dialéctica sujeto-objeto, sino que el “desasimiento” lo deja entre paréntesis, lo “deja ser”.

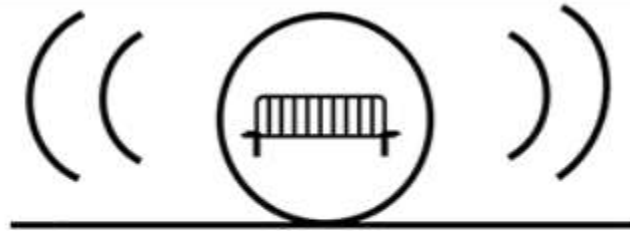


Figura N° 8. El desasimiento, la *Gelassenheit*, deja entre paréntesis los entes. Los “deja ser”.

Esta “puesta entre paréntesis” hace que el banco de madera se haga uno con todo lo viviente, y nos permite, como ser-ahí que caminamos por “*El camino en el campo*”, fluir con lo observado en una misma unidad. Esta “actitud ontológica de abandono hacia el ente”, abre los tilos, la colina, las flores, el campanario y el banco de madera hacia el misterio, la raíz y la esencia del ser.

Cuando el ser-ahí logra acceder a un estado de desasimiento, de “*Gelassenheit*” ante los entes, se abre a una nueva donación de sí mismo mediante el pensar-pensante que no busca escudriñar, ni apropiarse técnicamente del mundo sino permitir la compenetración del ser-ahí con el entorno. Esta “*Gelassenheit*”, este “abandono del ser”, no es un “irse del ente”, sino una condición para su despliegue futuro desde la condición más propia que reside en él. No en vano Heidegger nos dejó esta reveladora

imagen, sentado en el banco de madera del camino en el campo, como testimonio incuestionable, desde sí mismo, de la fusión que “lo sencillo”, mediante la “*Gelassenheit*”, logra propiciar en el ser-ahí.



Foto N° 5. Heidegger sentado en el banco de madera del camino en el campo ¹⁷⁵

Para fundirse con lo más propio que reside en el banco de madera fue necesario, destruir las antiguas aprehensiones del ser, del espacio, del tiempo y del pensamiento. La razón apropiadora y la voluntad de dominio, tan propias de la mirada técnica debieron ser aniquiladas. Aquí, el *logos* razonante ya no da cuenta de la existencia. El flujo poderoso del ser y el movimiento incesante del tiempo son ahora superiores a cualquier intento de manipulación racional y subjetiva. Se está ahora en el “ahí”, puro y absoluto, en que coinciden el mundo y el ser-ahí.

¹⁷⁵ http://nacional-revolucionario.blogspot.com/2012/08/heidegger-el-enemigo-filosofico-numero_6.html



Figura N° 9. Mediante la *Gelassenheit* el ser-ahí logra fundirse con la totalidad y el surgimiento de sentido de todo lo viviente.

“Lo sencillo” como “totalidad”, como “surgir” absoluto del sentido, no será descubierto mediante la razón ni la subjetividad. Será el “desasimiento”, el que suspenda todo acto de dominio en *“El camino en el campo”*. Desde la *“Gelassenheit”* no se examina la cosa según el servicio y su utilidad pragmática, sino según la potencialidad ontológica que reside en ella. Es esta actitud de abandono la que destruye cualquier peligrosa manifestación de la diferencia ontológica.

El “desasimiento”, propiciador de la totalidad, el surgir, la concreción y la paz de “lo sencillo”, han logrado que el ser-ahí sea un “ente iluminado”, vinculado con sus más genuinas posibilidades de “trascendencia” y de “cuidado” para con el mundo, que ahora es fuente inagotable de luz y claridad ontológica.

«La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “fuera de sí” en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su “ahí”. El ente que lleva el nombre de “ser-ahí” es un ente “iluminado”. La luz que constituye este “estado de iluminado” del ser-ahí no es la fuerza ni la fuente ópticamente “ante-los-ojos” de una claridad que irradia y llega a veces hasta dicho ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que

*lo hace así, “patente” como “claro” para sí mismo, se definió como cura antes de toda exégesis “temporal”.»*¹⁷⁶

En sus *“Estudios sobre mística medieval”*, Heidegger ratifica la importancia que tienen para él la cercanía y la inmediatez que el Maestro Eckhardt, mediante el “desasimiento”, reivindica como “experiencia ontológica” y como “conocimiento del mundo”.

*«Para Eckhardt, el valor absoluto coincide con la absoluta falta de oposición y antagonismo internos o, lo que es igual, con la falta de determinación, esto es, con lo objetivo exclusivamente como objetivo. Sólo en cuanto tal está ahí el sujeto místico. Y de cara a esta objetualidad el propio sujeto místico ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contradictoriedad. Sólo así puede resultar claro el sentimiento teórico-místico de distanciamiento.»*¹⁷⁷

Gracias a la *“Gelassenheit”*, todas las polaridades han sido diluidas y la diferencia ontológica plenamente superada. El “qué” del ente y el hecho mismo de que el ente sea, son una misma y única cosa unidas en la densidad ontológica del espacio-tiempo. Sólo cuando el ser-ahí logra interpretar el mundo y a sí mismo desde este desasimiento y abandono,

*«Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia otorga. Otorga la inagotable fuerza de lo sencillo. Este buen consejo hace morar en un largo origen.»*¹⁷⁸

“Lo sencillo” reivindica el poder propiciador de la *“Gelassenheit”* por permitir que los entes del camino vuelvan a ser pensados desde su instante originario.

¹⁷⁶ Heidegger, Martin. *“Ser y Tiempo”*. México: FCE, 2014. Pg. 379

¹⁷⁷ Heidegger, Martin. *“Estudios sobre mística medieval”* México: FCE, 1999. Pg. 172, 173

¹⁷⁸ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XVIII**. Pg. 55

§ 26. Friedrich Hölderlin: el fenómeno de “*lo sencillo*” desde la mirada del “*morar poético*”

Como digno representante del pensamiento romántico, el poeta alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843) se opuso con vehemencia al pensamiento racional y subjetivo de la Ilustración. Revelándose contra la razón leguleya que había reducido el mundo a juicios y mónadas, Hölderlin abogó por el nacimiento de un nuevo pensamiento que volviera a exaltar la interacción del hombre con el mundo.

La grandiosidad del entorno natural ocupa, por tanto, un lugar fundamental en la concepción poética de Hölderlin. Para él, “*La Naturaleza*” representa el nuevo panteísmo filosófico-religioso en el que cualquier fenómeno sensible es digno de ser símbolo del poder espiritual que une y vincula los entes del universo en su totalidad. La finitud de los entes del mundo es ahora interpretada desde una “nueva infinitud” que los integra con la divinidad omnipresente de la naturaleza. La emoción humana es el fundamento del nuevo vínculo ontológico que une al hombre con el mundo. La grandeza de Dios y de los seres no puede ser conocida sino sentida. Con su poesía Hölderlin funda una nueva ética basada en los principios de unidad del hombre con el cosmos y la naturaleza.

La tierra es ahora la nueva morada que nada es por sí misma sino que encuentra su máxima grandeza cuando se concibe, toda ella, vinculada al coro de mundos en que está colocada. Y el hombre, a su vez, está llamado a fusionar, no su razón ni su subjetividad, sino su fuerza creativa y emocional con la voluntad divina, que habrá de otorgarle una intuición ontológica basada en lo omnipresente. El hombre se concibe tan sólo como una criatura

más, vinculada inexorablemente a la totalidad del universo y a las demás criaturas vivientes.

Este aspecto ontológicamente vinculante de la mirada de Hölderlin será el que retome Heidegger, un siglo después, para resignificarlo desde su propuesta fenomenológica. Pues en Hölderlin, Heidegger encuentra un pensador que también propone, como condición para el surgimiento de un nuevo pensar, la destrucción de las pasadas arrogancias racionales de la Ilustración.

*«¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que cambie todo en todas las partes! ¡Todo debe rejuvenecerse (...) ¡Ahora todo va a ser distinto! ¡Todos para uno y uno para todos! El alegre fuego que hay en esta divisa es un mandamiento divino. Todo egoísmo se inclinará ante el santo reino del amor (...) Sólo habrá una belleza: el hombre y la Naturaleza se unirán en la única divinidad en que están contenidas todas las cosas.»*¹⁷⁹

Pues ahora, más poderoso que los “principios motores” del universo promovidos por el pensamiento ilustrado, es el espíritu mismo de la naturaleza el que dinamiza la ontología del mundo. Allí, y no en las leyes de Newton, vive realmente Dios. En el carácter sensual y majestuoso de lo viviente se esconde el ser y el poder de lo divino; no en los oscuros e intrincados laberintos del entendimiento y la razón. El hombre, el mundo, la verdad y la belleza son mucho más que simples juicios de enciclopedia. Son fruto del carácter sublime del espíritu de la naturaleza.

¿Y quién podrá hacer renacer la grandeza perdida? Tan sólo el poeta y su lenguaje propiciatorio. Es decir, que para Hölderlin, el hombre podrá, en

¹⁷⁹ Hölderlin, Friedrich. “Hyperión”. México: FCE, 1986. Pg. 11, 14

efecto, volver a poseer el mundo. Pero no mediante una conquista racional, sino a partir de un intercambio estético y ontológico con la naturaleza que lo interprete como propiciador constante del lenguaje apofántico. Heidegger retomará directamente de Hölderlin esta mirada para resignificarla mediante una nueva fenomenología: tendrá que ser el pensar poético el que se apropie de la tarea de refundar la historia y el sentido que el hombre está llamado a construir en su instante presente. En la *“Elegía Pan y Vino”*, Hölderlin escribe:

*«Esta ley, que preside la aventura poética de los poetas venideros, es la ley fundamental de la Historia que éstos tienen que fundar. La historialidad de la Historia tiene su esencia en el retorno a Lo Propio. Retorno que sólo puede efectuarse bajo la forma inicial de un viaje al extranjero.»*¹⁸⁰

Desde esa especial sensación de extrañeza ante la actitud racional, debe iniciar el hombre su “retorno a lo propio”. El hombre debe volver a encontrarse con su “esencia”, su “destino” y su “ser”, mediante una nueva interpretación de los valores ontológicos de la totalidad fundamentada en la cercanía de lo propio, en “lo sencillo” entendido como un “morar poético”, como una experiencia estética de la totalidad e intercambio ontológico del hombre con la naturaleza.

El “retorno al terruño y a lo propio” propuesto por Hölderlin, representa para Heidegger el hecho de tener que tomar, él también, una postura filosófica e histórica frente a la mesa, los faroles, el martillo, la noria, los toneles, las cosechas, las vestiduras, los zapatos, el campanario, y en general, de todo el universo de la provincia. Cuando Hölderlin se declara enemigo del espíritu liberal, racional, cientificista, universalista y cosmopolita, abogando en

¹⁸⁰ Hölderlin, Friedrich. *“Las Grandes Elegías”*. Madrid: Ed. Hiperión. 2006. Pg. 13

cambio, por una búsqueda del ser en el alma y la tonalidad anímica de los pueblos, se abre para Heidegger una prometedora perspectiva, capaz de recoger en sí misma los fundamentos ontológicos de su camino personal y su pasado en el habitar campesino de Messkirch.

De repente, la casa de la infancia y todo su universo, se hacen dignos de indagación ontológica: ¿De qué nueva forma podrían entenderse las sencillas labores domésticas de Johanna, la madre, ama de casa? ¿Qué se escondía detrás de su trato cotidiano con los enseres, con el entorno, con los cuidados de la casa? ¿Qué tesoros ontológicos podría ocultar aquel “siempre mismo” de sus quehaceres? ¿Y si se abre el portón y se camina hacia la Iglesia de San Martín, qué valores insospechados para un nuevo pensar se esconden en las procesiones de los niños? ¿Qué poderosas posibilidades filosóficas se ocultan bajo la sencillez de las velas y los faroles? ¿Qué riqueza ontológica se puede extraer de la labor religiosa del padre, Fritz Heidegger, el sacristán? ¿Qué profundas enseñanzas se fermentan en el “hacer campesino” de la Provincia? Heidegger dará respuesta a estas preguntas desde “lo sencillo” como fundamento ontológico del sentido del ser en la cotidianidad y la cercanía.

Pero antes reflexiona sobre las palabras que Hölderlin coloca en boca de *Hiperión* cuando éste le dice a *Belarmino* lo que opina de los alemanes ilustrados:

«Bárbaros de larga data, barbarizados todavía más por su celo, su ciencia y hasta su religión, profundamente incapaces de sentir lo Divino, demasiado corrompidos para comprender la felicidad de las Gracias Sagradas, ofensivos para un alma delicada tanto por sus excesos como por sus faltas, huecos y desperdigados como los pedazos de un jarrón echado al basurero (...) Voy a decir una palabra dura, y sin embargo la

*diré porque es verídica: no se puede concebir pueblo más desgarrado que los alemanes. Encontrarás entre ellos obreros, pensadores, sacerdotes, amos y servidores, jóvenes y adultos, pero ni un solo hombre (...) Las virtudes de los Antiguos no son sino brillantes defectos, dijo una vez algún bromista. Y sin embargo, hasta sus faltas eran virtudes, porque nada de lo que hacían carecía de alma. En cambio, las virtudes de los alemanes son sólo un brillante mal y nada más: porque son sólo medidas de urgencia impuestas a la sequedad del corazón, con penosos esfuerzos de esclavo, por una cobarde angustia, y no pueden consolar al alma pura que gusta de alimentarse de belleza y que, ¡ay!, mimada por el santo concierto de los seres nobles, no soporta las disonancias que desgarran el falso orden, el orden muerto de esta nación.»*¹⁸¹

También podríamos considerar estas palabras como una muy particular “destrucción de la metafísica” propuesta por un poeta que llama a los “portadores de la historia”, a abandonar la miseria ontológica de su presente racional y a concebir el pensamiento desde otra mirada.

El hecho es que para Hölderlin, sólo cuando el hombre se mantiene ligado al terruño y al “retorno a lo propio” puede volver a propiciarse la capacidad de “sentir lo divino”, de “comprender” la felicidad de las gracias sagradas, ocultas en la cercanía de “lo propio”. Esto, para Heidegger, sería nada más y nada menos, que el habitar campesino de la provincia, el lugar de crecimiento donde conoció los misterios ontológicos que surgen del quehacer conjunto de la mano y el espíritu.

Según Hölderlin, la sequedad espiritual y el desarraigo de los alemanes radicaban en su “carencia de divinidad”. El ir y venir de su desarraigo histórico y político no era más que el reflejo de su incapacidad de pensarse desde “la esfera común”. Por estar absortos, cada quien consigo mismo,

¹⁸¹ Hölderlin, Friedrich. “Hyperión”. México: FCE, 1986. Pg. 266, 267

embelesado cada uno con los laberintos de su propia subjetividad, se había olvidado el hecho de que el hombre le debe lo más genuino de su humanidad a la capacidad de compartir y construirse mediante esferas comunes construidas con y para otros hombres.

Será de gran impacto para Heidegger, la propuesta de Hölderlin de reivindicar el concepto de “pobreza” y revivir aquel “dios del mito” con quien cada ser humano podría festejar ontológicamente su vida superior. Es desde el concepto de “pobreza”, que Hölderlin le propone al pensamiento occidental asumir el reto de remontarse nuevamente al pasado de Grecia.

Pues allí, superado el afán del hombre griego por suplir las necesidades de la subsistencia (comida, vestido, manutención), la sociedad y el pensamiento habían sido capaces de ir más allá y consagrarse a las potencias ontológicas de la “pobreza”, entendida desde Heidegger, como el vacío propiciatorio de la jarra, como el desasimiento espiritual primero y originario, posibilitador de la aparición de las riquezas del sentido. Pero, ¿Cómo entiende Heidegger, realmente, la esencia de esa pobreza?

«Sólo puede ser rico aquel que sabe usar libremente de la riqueza y, en primer lugar, verla tal como ella es en su ser. De lo cual únicamente es capaz aquel que puede ser pobre, en el sentido verdadero de la pobreza, que no es la carencia. Porque la carencia se anuda en forma constante en un “no-tener” que, de la misma manera inmediata en que no tiene, quisiera también inmediatamente “tener”, aunque sin ser apto para ello. Esta carencia no nació del voto que se halla implícito en la pobreza. La carencia que quiere tener es simplemente la indigencia que se aferra perdidamente a la riqueza, incapaz de saber su verdadera naturaleza, y sin voluntad para asumir las condiciones puestas a su apropiación. La pobreza, cuando es conforme a su esencia, es el voto que ha elegido lo simple. [...] Ahora bien, lo simple

*está en lo original y nada más que en ello. Esta pobreza toma a la riqueza en su mirada y así sabe cuál es su ley. La voluntad de ser rico tiene que atravesar la prueba de la autosuperación.»*¹⁸²

Para Hölderlin, sólo pensando de nuevo el presente desde la “pobreza” griega, la Europa de su tiempo podría volver a construirse mediante la correspondencia entre “naturaleza y mundo humano”, donde la vida empezaría a pensarse desde la “cercanía” y la “corporeidad” de la realidad “táctil y sensible”. Llamado al que un siglo después acudió Heidegger cuando, en efecto, buscó también en Grecia argumentos para el planteamiento contestatario de su ontología.

De ahí que Hölderlin hable constantemente de “revolución espiritual”, de “comunismo del espíritu”. Pues para él, todo parece indicar, guiándose por el desarrollo mismo de la historia, el pensamiento y la fe, que ni la política, ni la filosofía, ni la religión podrían ser gestoras, y mucho menos, ejecutoras, de un cambio real. Sólo la acción del espíritu, ejercida mediante el poder de la palabra, la poesía y la “pobreza” puede llegar a ser verdaderamente revolucionaria y fundadora de un genuino “morar poético”. En el contexto de

¹⁸² **Lacoue- Labarthe, Philippe.** Prólogo de “*La Pobreza*” de Martin Heidegger (refiriéndose al texto de Heidegger “Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin”) Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Pg. 72.

La cita original de “Aclaraciones...” se encuentra en el tomo 4 de la Gesamtausgabe con el título “Andenken”. Allí especifica claramente “lo sencillo” como la verdadera riqueza del hombre:

„Reichtum ist nie bloßer Besitz; noch weniger ist er die Folge des Besitzes, weil er stets sein Grund bleibt. Reichtum ist der über- fluß dessen, was den Besitz des eigenen Wesens gewährt, indem er den Weg zu seiner Aneign.ung öffnet und unerschöpflich bleibt an Gebot, für das Eigene reü zu werden. Überfluß ist aber nicht die Unmenge, die dem Satten als das stets noch übrige vorliegt. Der echte Überfluß ist das Überfließen, das sich selbst überfließt und so übertrifft. Bei solchem Übertreffen fließt das Überfließende zu sich selbst zurück und erfährt, daß es sich selbst, weil stets übertroffen, nicht genügt. Aber dieses sich über- treffende Sich-nie-genügen ist der Ursprung. Der Reichtum ist wesenhaft Quelle, an der das Eigene erst und allein zum Eigen- tum wird. Die Quelle ist die Entfaltung des Einen zur Uner- schöplichkeit seiner Einheit. **Das Eine solcher Art ist das Ein- fache.** Reich sein kann nur, wer versteht, den Reichtum frei zu gebrauchen und ihn zuvor überhaupt in seinem Wesen zu sehen.“ (La negrilla es mía) **Heidegger, Martín,** *Gesamtausgaben, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981, pag. 132.

esta Alemania desgarrada de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, sólo el artista, sólo el poeta puede volver a iluminar el valor ontológico de “lo sencillo” presente en la omnipotencia de la cercanía. En el himno “*Patmos*”, Hölderlin escribe lo siguiente:

*«¡Cercano, y difícil de captar, el dios!
Pero donde está el peligro, crece también lo que lo salva.»*¹⁸³

Difícil de aprehender lo divino, presente y oculto en la cercanía. De ahí que la misión del poeta, sea entonces, nada más y nada menos, que la de fundar una mirada y una palabra capaces de captar “lo divino cercano”, y de interpretar la “*pobreza*”; es decir, la carencia, el vacío, el silencio, como una nueva posibilidad de riqueza espiritual.

Mediante una nueva interpretación de su propio lenguaje, el poeta tendrá que ser capaz de invocar una esencia divina y común, un “morar poético” que esté por encima de las simples necesidades biológicas, sociales, políticas o racionales del hombre.

«Sólo en la medida en que varios seres tienen una esfera común, en que sufren y actúan humanamente, es decir, mucho más que para la exclusiva satisfacción de las necesidades, solamente en esta medida tienen una divinidad común; y solamente si existe una esfera en la que todos los hombres viven simultáneamente y a la que los vincula un lazo superior al de la satisfacción de las necesidades vitales, sólo con esta condición tienen todos una divinidad común (...) Así, toda religión sería poética en su esencia. Habría que hablar ahora de la unión de varios en una sola religión, donde cada uno, mediante representaciones poéticas, honraría a su propio dios y todos juntos a un dios común, el “dios del mito”, donde cada

¹⁸³ Hölderlin, Friedrich. “*Las Grandes Elegías*”. Buenos Aires: Ed. Hiperión, 1994. Pg. 42.

*uno festejaría míticamente su vida superior, y todos, una vida común superior, la fiesta de la vida.»*¹⁸⁴

Sólo la “pobreza” puede ser portadora de lo divino, y por tanto, del ser. Reflexión que Heidegger habrá de interpretar como: sólo desde el advenimiento del ser, entendido como vaciamiento y posibilidad constante de sentido, podrá el ser-ahí volver a habitar poéticamente la tierra.

*«Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos.» (A los alemanes, IV)*¹⁸⁵

Por eso es indispensable “retornar a casa”, permanecer “en lo propio”, y volver a “nombrar lo cercano”. Pues sólo el lenguaje que “deja ser” al ente en su “pobreza”, en la constante posibilidad de su vacío, puede autoafirmar al hombre desde el origen, desde “lo sencillo”, desde el “*morar poético*” donde permanecen los fundamentos del ser como totalidad e incesante surgimiento de sentido.

«Por poco que el hombre sepa arreglárselas, hallará en la esfera que le es propia, una vida que va más allá de las necesidades elementales, una vida superior; por consiguiente, una satisfacción menos precaria, más ilimitada. Así como toda satisfacción es una suspensión momentánea de la vida real, esta satisfacción más ilimitada es igualmente una suspensión, salvo que –y la diferencia es importante– a la satisfacción de las simples necesidades le sucede un estado negativo como el sueño de los animales ahídos. Pero si la satisfacción más infinita es seguida igualmente por una detención de la vida real, esta vida se produce en el espíritu, y el hombre se sirve de su fuerza para reproducir mediante el pensamiento la vida real a la cual debe esa satisfacción, hasta que la perfección y la

¹⁸⁴ Hölderlin, Friedrich. “Hyperión”. México: FCE, 1986. Pg. 644-648

¹⁸⁵ Hölderlin, Friedrich. “Las Grandes Elegías”. Buenos Aires: Ed. Hiperión, 1994. Pg. 52.

*imperfección propias de esa repetición espiritual lo arrojan en la vida real. Este destino superior que el hombre encuentra en el elemento que le es propio, digo yo, esta conexión más ilimitada y menos precaria, la siente también de manera más infinita. Experimenta una satisfacción más infinita, satisfacción de donde surge la vida del espíritu, en la que el hombre reproduce en cierto modo, su vida real.»*¹⁸⁶

También de aquí se nutren los fundamentos del “ser-en-el-mundo” y del “sentido del ser” entendidos como “el destino superior que el ser-ahí encuentra en el elemento que le es propio”: en la cercanía y la cotidianidad de “lo sencillo”, entendiendo realmente la pobreza en su esencia.

*«Ser pobre significa –una vez insertada la definición de segundo grado- pertenecer o ser poseído por lo no-necesario, ser de tal modo que “nuestra esencia dependa únicamente de lo [no-necesario]”. La definición de tercer grado, o sea, de lo no-necesario, deja entrever la clave « de la inversión. “Lo no-necesario es lo que no viene de la necesidad [apremiante], es decir que no viene de la coacción, sino de lo que es libre”. Ahora, ser pobre quiere decir: “haber pertenecido una vez a lo libre-liberante, es decir, mantenerse en relación con lo liberante”. Pasaje al cuarto grado, el último, con una definición en dos tiempos; primero: “Liberar” significa originaria y propiamente: ayudar, dejar a algo reposar en su propia esencia mediante la protección”, y luego: “[...] el Ser que, una y otra vez, deja a todo el ente ser lo que es y como es, es por esto mismo lo liberante que deja a toda cosa «reposar en su esencia”. El resultado de la gradación es entonces: “Cuando la esencia del hombre se mantiene propiamente en la relación liberante del Ser con el hombre, [...] entonces, el hombre se ha vuelto propio en sentido propio”.»*¹⁸⁷

¹⁸⁶ Hölderlin, Friedrich. “Hyperión”. México: FCE, 1986. Pg. 649

¹⁸⁷ Lacoue- Labarthe, Philippe. Prólogo de “La Pobreza” de Martin Heidegger (refiriéndose al texto de Heidegger “Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin”) Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Pg. 52

Los entes en *“El camino en el campo”* son entendidos por Heidegger desde la pobreza fecunda que los arraiga a la *“Tierra”* sustentadora y los instala en la riqueza de lo original y lo permanente. Los tilos, la colina, los campos, las flores y el banco de madera reposan en su esencia y se mantienen en una relación liberante con el ser-ahí.

§ 27. El Maestro Basho: El fenómeno de *“lo sencillo”* a partir de la *“comprensión en acto de la totalidad”* del *haiku*

El Maestro Basho (1644-1694) es considerado el mejor poeta japonés de *haiku*. En su juventud fue samurái y *ronin*. En su vejez, se hizo monje itinerante llegando a recorrer casi que por completo el Japón y las islas aledañas. Basho fue el ejemplo perfecto del pensador de cabaña. El nombre mismo “Basho” es un pseudónimo poético tomado de la expresión “Basho-ba”: “plátano-hoja” u “hoja de plátano”. Fue por un platanal que la cabaña, “la ermita del plátano”, y luego su dueño tomaron el nombre de Basho.

Basho expuso sus conclusiones ontológicas a manera de *haiku*, construcción poética de máximo siete sílabas de la lengua japonesa. Usando esta brevísima forma lingüística, el objetivo del *haiku* es plasmar la “comprensión en acto” de cualquier detalle de la realidad en que el hombre quede absorto e involucrado instantáneamente con el sentido de “totalidad de la naturaleza”.

Con el *haiku*, Basho dirige sus reflexiones a la vida humana, inserta en la naturaleza, y ésta a su vez, en la vida cósmica. Así, lo que pretende exaltar el *haiku* es la trascendencia y la sacralidad de lo viviente, que se hace presente para el hombre en la “compenetración con el instante” que lo inserta en el “palpitar viviente del mundo”. Sin embargo, para entender por qué se relaciona tan directamente el *haiku* de Basho con el pensar-pensante

tenemos que aclarar primero en qué consistió la estrecha relación filosófica que Heidegger mantuvo con oriente.

Partamos de un dato revelador. Los primeros comentarios y reflexiones sobre el pensamiento de Heidegger tuvieron lugar, en Japón en la década de 1920. Mucho antes de que la filosofía occidental reconociera el valor del pensar-pensante heideggeriano, fue la crítica oriental la que inició un diálogo fecundo con las tesis del pensador, que en aquella década no era más que un joven estudiante lleno de preguntas e inquietudes.

Varios son ya los autores que se han dedicado a explorar en qué consistió la influencia del pensamiento oriental en el pensar-pensante de Heidegger. *“Occidente, Oriente y el Sentido de la vida: una posible confluencia a partir de Heidegger.”* de Oscar Lavapeur ¹⁸⁸; *“Heidegger, Hölderlin y el Zen”* de Sergio Albano ¹⁸⁹; *“Heidegger’s hidden sources: east asian influences on his work”* de Reinhard May ¹⁹⁰; *“La sabiduría de la no-dualidad: una reflexión comparada entre Nisargatta y Heidegger”* de Mónica Cavallé ¹⁹¹; *“El Oriente de Heidegger”* de Carlo Saviani ¹⁹², son sólo algunos ejemplos.

En todas estas investigaciones, los autores coinciden en que, de hecho, las principales características del pensar-pensante poseen un fundamento ontológico oriental. Temas como la nada, la iluminación, el vacío, el ser, la coseidad de la cosa, el camino, el bosque, el misterio del lenguaje, el silencio, la angustia, el acontecimiento y el poder fundacional de la poesía,

¹⁸⁸ **Lavapeur, Oscar.** *“Occidente, Oriente, y el Sentido de la vida: una posible confluencia a partir de Heidegger.”* Buenos Aires: Ed. Biblos, 2004.

¹⁸⁹ **Albano, Sergio.** *“Heidegger, Hölderlin y el Zen”* Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007.

¹⁹⁰ **May, Reinhard.** *“Heidegger’s hidden sources: east asian influences on his work”* Londres: Taylor & Francis e-Library, 2005.

¹⁹¹ **Cavallé, Mónica.** *“La sabiduría de la no-dualidad: una reflexión comparada entre Nisargatta y Heidegger”.* Barcelona: Ed. Kairos, 2008.

¹⁹² **Saviani, Carlo.** *“El Oriente de Heidegger”.* Barcelona: Ed. Herder, 2004.

Heidegger los concibió desde las enseñanzas sobre el pensamiento oriental que recibió de sus maestros japoneses en la década de los 20's, poco antes de iniciar la escritura de "Ser y Tiempo".

En sus conversaciones con Chuang-tzu, Lao-tzu, Shuzo Kuki, Tomio Tezuka, Teitaro Suzuki, Shin' ichi Hisamatsu y Takehiko Kojima, entre otros, Heidegger empieza a confrontar el pensamiento de occidente con el taoísmo y el budismo. Llega entonces al convencimiento de que sí es posible asumir una comprensión no metafísica del ser mediante la integración de los opuestos, la no-dualidad y la asunción del tiempo, el espacio y la conciencia, desde una mirada más estética que científica.

El filósofo italiano Carlo Saviani, en la obra ya citada, *"El Oriente de Heidegger"*, consigna testimonios reveladores del temprano interés de Heidegger por el pensamiento Zen y su "apertura" hacia la vastedad del mundo:

«Ya en los años veinte, Heidegger tuvo la posibilidad de establecer contactos directos e indirectos con estudiosos budistas japoneses. Como lo recuerda el profesor K. Tsujimura en su discurso pronunciado en Messkirch el 26 de septiembre de 1969 con motivo de la celebración del ochenta cumpleaños de Heidegger: "Corría el año 1921, cuando por primera vez un japonés estudió con nuestro pensador durante su docencia en Friburgo. Su nombre era Tokuryu Yamanouchi, más tarde fundador del Instituto de Filosofía Griega en la Universidad de Kioto. Un año después, en 1922, llegó a Friburgo mi maestro Hajime Tanabe. Él fue, a mi modo de ver, el primero en descubrir la importancia del pensamiento heideggeriano, no sólo en Japón, sino quizás en el mundo entero.»¹⁹³

¹⁹³ Saviani, Carlo. *"El Oriente de Heidegger"*. Barcelona: Ed. Herder, 2004. Pg. 69

Es precisamente, como consecuencia de estos diálogos con los pensadores de oriente, que Heidegger comienza a reflexionar sobre el ser, el tiempo, el espacio, el lenguaje y el pensar-pensante. El filósofo argentino Sergio Albano, en la obra ya citada, *“Heidegger, Hölderlin y el Zen”*, evidencia el nexo indisoluble entre el pensar-pensante heideggeriano y la interpretación del mundo propuesta por el *haiku* de Basho:

«El decir de Basho muestra que el hecho poético está gobernado por la vacuidad de la que procede y a la que retorna. Y también hemos mostrado que el vacío no es la mera “nada” sino la potencia ontológica de la que el ser extrae su posibilidad más propia. Todo ello con un propósito. Mostrar un camino, pero sin guía; una enseñanza, pero sin maestro; dejarse gobernar por el sendero del ser, pero sin doctrina; morar en él, pero sin iglesia, hacerse a sus trayectos, pero sin otro destino que el ser mismo. La actitud de “desapego” propia del budismo Zen, instancia necesaria para recibir y habitar en lo viviente, y principio sobre el que descansa una contemplación no-apropiadora, encontró en la actitud ontológica del abandono, tal como Heidegger la postulara, una vecindad propicia de la que hemos partido para construir aquel camino del ser por fuera de la metafísica.»¹⁹⁴

Esta noción de trascendencia que comparte Heidegger con Basho, y también con Hölderlin, no hace referencia a los dioses creadores o redentores de las grandes religiones históricas que “se enojan” con el hombre e imparten su poder a partir del miedo y el dominio.

«Son los dioses que residen en lo cósmico, en la infinita cadena de existencias que se engarzan una a otras. Son los dioses de la “pura presencia” que están allí para restañar lo que el ego del hombre quiere torcer, y para restituir aquello de lo que quiere apropiarse. No son los dioses que hablan al

¹⁹⁴ Albano, Sergio. *“Heidegger, Hölderlin y el Zen”*. Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007. Pg. 70

hombre, sino los que acuden cuando éste calla. Tampoco son los dioses que conceden favores sino los que cunden cuando el hombre renuncia a lo útil en beneficio de lo cósmico. Estos dioses no tienen nombre y a su vez ostentan todos los nombres. No tienen morada, y sin embargo, entre la vasta tierra y el cielo se extiende su residencia. No hay razón alguna para invocarlos, tampoco se los busca, sino que advienen siempre como acontecimiento cuando el ser “se olvida de sí mismo” y se entrega al abandono del puro ser como presencia. Son dioses portadores de la verdad del ser que el hombre debe preparar para su advenimiento. Por ello, estos dioses no crean, sino que “revelan”, “desocultan”, “muestran”, y “fundan” aquel espacio donde el ser despliega su acontecimiento esencial.»¹⁹⁵

De ahí que los *haikus* de Basho sean una exaltación particular al “mundo de la vida”, entendido como el “lugar sagrado” en el que se ha superado cualquier manifestación de la diferencia ontológica.

«Lo sagrado deviene entonces el “lugar existencial” donde las contradicciones lógicas se han diluido y esfumado para hacer emerger la corriente de la vida como flujo urgente sin intervalos ni interrupciones. Por ello, una vez que se alcanza el espacio sagrado y se habita en él, no hay diferencia entre el decir y el no-decir, entre el conocimiento y el no-conocimiento, sino un “ser” disponible, abierto a la corriente de la existencia, y donde los opuestos fluyen y se compenetran en silenciosa dialéctica.»

¹⁹⁶

No es de sorprender entonces que Basho encuentre también esa trascendencia en “lo sencillo”, en la “totalidad cercana de sentido” que surge pacíficamente de las “presencias de la cotidianidad” mientras camina y se involucra con el acontecer de los caminos de la naturaleza: Las dos obras más importantes de Basho son “*Sendas de Oku*” y “*Por sendas de montaña*”.

¹⁹⁵ Albano, Sergio. “Heidegger, Hölderlin y el Zen”. Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007. Pg. 71

¹⁹⁶ Albano, Sergio. “Heidegger, Hölderlin y el Zen”. Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007. Pg. 15.

En ellas, el bosque, el campo y el camino se erigen como toda una ontología, como toda una visión del hombre, el pensamiento y el conocimiento, entendidos todos desde “el caminar” y el continuo movimiento:

*«Por sendas de montaña
encontré algo sublime:
la silvestre violeta»* ¹⁹⁷

*«Tras dormir en la ruta,
podrás gustar mis versos.
viento de otoño.»* ¹⁹⁸

Dos breves ejemplos de la “ontología del camino” de Basho, quien fundamenta en el “andar” la auténtica capacidad humana de “habitar la tierra”. Sólo quien se encuentra “en la ruta” de la contemplación descubre lo sublime, se reencuentra con los dioses. Para esto se hace indispensable dejar que el alma acceda a la “*yasurau*”¹⁹⁹, a la serenidad, a la paz mental, al descanso interior.

*«A más altura
que la alondra, descanso
en paso de montaña»* ²⁰⁰

*«Viento menguante:
se esconde en los bambúes
para calmarse.»* ²⁰¹

*«En campo abierto,
sin tocar cosa alguna
canta la alondra.»* ²⁰²

¹⁹⁷ **Basho.** “*Por sendas de montaña*” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 38

¹⁹⁸ **Basho.** “*Por sendas de montaña*” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.55

¹⁹⁹ **Basho.** “*Por sendas de montaña*” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 65

²⁰⁰ **Basho.** “*Por sendas de montaña*” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.65

²⁰¹ **Basho.** “*Por sendas de montaña*” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 83

«Uno tras otro,
caen pétalos de rosa
al son de la cascada.»²⁰³

«Liviana nieve
primera: apenas dobla
las hojas del narciso.»²⁰⁴

«Se agostó toda flor:
da pena ver que caen
de las hierbas, semillas.»²⁰⁵

El *haiku* de Basho no aspira en absoluto a la erudición, al conocimiento racional o técnico del mundo. Podría decirse que el *haiku* también ha “destruido” las premisas del pensamiento racional. El *haiku*, en especial el de Basho, es un “antepasado genuino” del pensar-pensante heideggeriano del siglo XX, donde “pensar” es precisamente, “traer a la memoria”, y donde “decir” es “recordar”. No estamos aquí frente a la actitud apropiadora del pensamiento y el lenguaje que pretenden entender y desmoronar el ente hasta la saciedad, sino que ambos lo “dejan ser” para que emane lo sagrado que reside en él como “totalidad” y “surgimiento de sentido”.

Estamos aquí frente a la palabra que revela, que despliega, que se ubica en el límite exacto de lo indecible. Verbo que cuestiona la lógica científica y cualquier intento de teoría del lenguaje, porque su función no es aclarar ni explicar, sino mostrar al ente por fuera del discurso de la metafísica. El milagro del lenguaje poético en el *haiku* radica en que “deja emanar” del ente

²⁰² Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.49

²⁰³ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.67

²⁰⁴ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.45

²⁰⁵ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg.43

otras posibilidades de ser. Aquí ningún ente está sujeto ni a la causalidad ni a la temporalidad homogénea.

«Y mientras la poesía “muestra” al ser, el pensar metafísico, dada su indigencia, debe “demostrarlo” sin que su más esmerado esfuerzo pueda sustraerlo jamás al círculo de la comprensión, o acaso alcance a sobrepasar el umbral de un “decir sobre el ser”.»²⁰⁶

Entendemos ahora, un poco mejor, el porqué de la constante reiteración del lenguaje poético en el pensar heideggeriano. Hölderlin y Basho le aclaran a Heidegger en qué consiste aquello de que “poéticamente habita el hombre”, y cómo, el pensar genuino está llamado a permanecer constantemente “de camino al habla”. Ahora podemos entender mejor la pregunta de Heidegger, ¿Y para qué poetas?, así como sus constantes reflexiones sobre “la Palabra”, “La cosa” y la “Esencia del habla”. Porque, ligado inexorablemente al pensar, el lenguaje, debe ser, antes que nada, portador de silencio y trascendencia.

Sacralidad que tanto Basho como Heidegger, simbolizan con numerosas imágenes alusivas al bosque y a los árboles como metáforas de la aspiración del sentido hacia lo superior, del “*zwischen*”, del “*entre*” en que se manifiestan los dioses propiciadores del acontecimiento del ser.

*«Se yergue el roble:
no turba su apostura
tanta flor a sus pies.»²⁰⁷*

*«Árbol en flor:
qué árbol es, no lo sé,*

²⁰⁶ Albano, Sergio. “Heidegger, Hölderlin y el Zen”. Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007. Pg. 29

²⁰⁷ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 37

*pero ¡cuánta fragancia!»*²⁰⁸

*«Recuerdos varios
vas trayendo a mi mente,
cerezo en flor.»*²⁰⁹

*«Al olor del ciruelo,
sale de pronto el sol
por sendas de montaña.»*²¹⁰

Al igual que la noción de sacralidad que Hölderlin ligó a la interacción total del hombre con la naturaleza, en el *haiku* de Basho, la palabra “deja ser” la “nada” y el “vacío” para propiciar la “comprensión en acto” del sentido y la interpretación de la “totalidad” de la naturaleza.

El conocimiento y la interpretación del mundo se originan y finalizan en el acto mismo de perplejidad y asombro ante los misterios que “en acto”, en la “totalidad comprensible del instante que surge”, involucra al hombre con la magnitud ontológica del cosmos, inserto por completo en la temporalidad circular del ser.

*«Viendo un relámpago
quienquiera que no entienda
es admirable.»*²¹¹

*«Por breve tiempo
sobre las flores queda:
radiante luna.»*²¹²

*«Sabor antiguo
de un siglo da al jardín*

²⁰⁸ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 61

²⁰⁹ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 63

²¹⁰ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 39

²¹¹ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 107

²¹² Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 111

*la hojarasca en montones.»*²¹³

*«Por corto tiempo, habito
cerca de la cascada
en retiro estival.»*²¹⁴

La palabra poética que “deja ser” el ente en su “serenidad”, inmortaliza lo efímero en el aquí y el ahora del espacio y el tiempo. Y como lo aclara en *Ser y Tiempo*, Heidegger partirá de esta intuición para afirmar, en esta segunda etapa de reducción fenomenológica, que es sólo en el “habitar verdadero” que un “hacer silencio” auténtico se hace posible.

*«El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión (...) Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el ser-ahí tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico “estado de abierto” de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las “habladurías”. La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del ser-ahí, que de él procede el genuino “poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él. Del ser del ahí, es decir, el encontrarse y el comprender, es constitutiva el habla.»*²¹⁵

En este momento de reducción fenomenológica, en el que Heidegger quiere confrontarnos con “nuevas formas de ver” el ente, entendamos mejor, con la propuesta ontológica de Basho, por qué desde el “silencio”, la “vacuidad” se vuelve “presencia pura” para Heidegger. En “¿Qué es metafísica?”, el pensador insiste en que la vacuidad es anterior a toda pregunta y a toda negación del ente en tanto tal.

²¹³ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 123

²¹⁴ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 85

²¹⁵ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 183, 184

*«Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es lo que nosotros llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad. Con esto hemos obtenido ya la respuesta a la pregunta acerca de la nada. La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. La nada es la posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana. La nada no nos proporciona el contra-concepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.»*²¹⁶

Recordemos que también en “*La Cosa*”, Heidegger nos recuerda que la jarra puede usarse, precisamente, porque está vacía. Este vacío heideggeriano, tan cercano a la ontología del *haiku*, es el “*claro en el bosque*”, la “*Lichtung*” que para Heidegger existe como *apriori* de cualquier tipo de pensar, la “iluminación repentina” desde la cual el sentido se le otorga “en acto” al ser-ahí, en una coherencia instantánea de “espacio-tiempo y existencia”. Pues el “*claro del bosque*” ha existido, existe y seguirá existiendo como el vacío propiciatorio de posibilidades, que aleja y desaleja caminos para el pensar-pensante.

“Cercanía y lejanía pertenecen al claro del ser [Seyn] como acaecimiento-apropiador; pero no son propiedades captables, asibles para el describir y útiles para un entendimiento sobre la esencia del claro, sino iniciaciones de la decisión con respecto a la verdad del ser [Seyn] frente a la maquinación del ente abandonado por el ser, el sitio sin lugar de la réplica de la divinidad de los dioses y de la humanidad del hombre en el ser

²¹⁶ Heidegger, Martin. “¿Qué es metafísica?”. Buenos Aires: Ed. Fausto. 1996. Pg. 49, 50

*[Seyn], réplica que devuelve divinidad y humanidad a su esencia abismosa.*²¹⁷

Para Basho y para Heidegger, el vacío es la experiencia misma de la existencia y su duración no está sujeta al devenir temporal. Es por esto, que para Heidegger, cualquier cosa que se diga del ser, ya no es el ser. Pues el ser, como la *“Lichtung”* del bosque, y el vacío de la jarra, se constituye como lo indecible, lo inefable, lo siempre posible y silencioso presente en la inmediatez de la cercanía.

*“De allí que lo cercano sea lo por alcanzar en un corto período (espacio de tiempo), es decir como lo inmediatamente presente por producir y representar; correspondientemente lo lejano. Ambos son puestos en cuenta en el medio disponible respectivo de la superación de distancia. Pero en tanto de tal manera todo se hace cercano con el tiempo, pierde a la vez el carácter de la “cercanía”. Aquí cercanía mienta esa “lejanía” no ing por ninguna superación de distancia, que se funda en el esenciarse del ser [Seyn]: el contenerse que procede del rehuso y sin embargo por él retenido, lo que es algo diferente que el presente ante la mano vacío, lo otro como el hacer señas del abismo del ser [Seyn].”*²¹⁸

Para el ser-ahí, la percepción del vacío, y por tanto, del sentido, es una experiencia siempre repentina y extática que se vincula al instante como una “comprensión en acto” del sentido total que surge como paz y serenidad: “Ein-fach”, “sem-genus”, “pacisco”, “ἁπλῶς”. “Lo sencillo”. Este pensar-pensante fundamentado en la palabra como evocadora de la *“Lichtung”*, del vacío fecundo, también lo explora Heidegger en sus composiciones poéticas. A continuación, sólo algunos ejemplos:

²¹⁷ Heidegger, Martin. *“Meditación”*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006. Pg. 106

²¹⁸ Heidegger, Martin. *“Meditación”*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006. Pg. 105

«Los bosques se extienden
Los arroyos saltan
Las rocas permanecen
La niebla se difunde
Las praderas esperan
Brotó la fuente
Los vientos viven
Bendiciendo a las musas.»²¹⁹

También en la “*Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)*” Heidegger consigna reveladoras reflexiones poéticas:

“CORRESPONDENCIA

Ateo solamente
el dios; por lo demás,
ninguna de las cosas-
sólo la muerte
corresponde nuevamente
en el anillo
al poema matinal
del Ser.”²²⁰

“MUERTE

Muerte es la cordillera del Ser
en el poema del mundo.
Muerte rescata lo tuyo y mío,
dándole al peso que cae-
a la altura de una calma,
puro, hacia la estrella de la tierra.”²²¹

²¹⁹ Heidegger, Martin. “*De la experiencia del pensar*”, Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1983. Pg. 12

²²⁰ Heidegger, Martin. “*Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)*”. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 75

²²¹ Heidegger, Martin. “*Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)*”. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 76

“SONATA SONANS

*Suena lo ya sonado.
Desciende
a lo nunca reclamado,
canta a lo no osado
que acaeciendo propicio, a la corona salido,
invita lo amado, lo dolido a lo Mismo.”²²²*

“EL REENCUENTRO DE LA MIRADA

*Cuando el amor entra en el pensamiento,
el Ser ya se ha inclinado hacia él.*

*Cuando el pensamiento para el amor se esclarece,
el favor le ha atribuido brillo poéticamente.”²²³*

“EL SONIDO

*Al sonar,
el tono oscuro
se extingue claramente
hacia el “ya” más pronto
hacia el “entonces” más largo
en que Uno se ganó al Otro,
desde lo Mismo alejado,
hacia lo Mismo, cercano y arrobado
para el beso del encuentro, dulce y venido de lejos:
plétora de intimidades.”²²⁴*

“-ACAECIÉNDONOS, PROPICIO-

²²² Heidegger, Martin. “Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)”. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 101

²²³ Heidegger, Martin. “Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)”. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 102

²²⁴ Heidegger, Martin. “Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)”. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 94

*Que se extinguiera
este andar por la montaña
en la subida más alta
de tu más honda llegada...*

¿Qué es –acaeciéndonos, propicio- el por-venir?

*Nada más que esa alta
pleamar de pura llama,
guardada a salvo,
pensada y leve.*²²⁵

“LA LUZ

*Ya no se te puede encontrar
donde tu inescrutable abrazo
se re-suelve al alto favor:
locura irrumpe en la dulzura.*

*El que un rayo de luz e-merja desde
este refugio del Ser a la alta palabra
consagra tal regalo al sacrificio,
nos hace pensar hacia lo Mismo.*

*Pensando, el Ser pleno entra
Y sale de la propia esencia.*²²⁶

Por eso, de vuelta una vez más en *“El camino en el campo”*, entendemos ahora un poco mejor, a partir del *haiku* de Basho, la intención ontológica de Heidegger en este segundo momento de reducción fenomenológica.

²²⁵ Heidegger, Martin. *“Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)”*. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 94

²²⁶ Heidegger, Martin. *“Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)”*. Barcelona: Ed. Herder, 2000. Pg. 95

*«El buen consejo del camino en el campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende, en el lugar adecuado, la turbia melancolía hacia una última serenidad.»*²²⁷

El vacío y el silencio se hacen presentes para sustentar la realidad de los entes del camino como condición misma para el despliegue de su ser y su libertad. Esto es posible gracias al consejo alentador, es decir, gracias al pensar-pensante que acude al lenguaje “que funda en acto”, que no quiere indagar y saber, sino “dejar-ser-al-ente”. Luego Heidegger añade:

*«Este saber amable es la serenidad campesina. No la adquiere quien no la posee. Los que la poseen, la tienen del camino en el campo.»*²²⁸

Volvemos nuevamente a la provincia y al “hacer” campesino. Pues también Basho vincula la labor poética con el trabajo campesino. Como todo buen pensador, Basho sabe que la labor del pensar y la palabra fundante debe ser ardua pero serena, laboriosa pero respetuosa del ser.

*«Es mi vida viajera
arar, yendo y viniendo,
una parcela.»*²²⁹

Así, lo fundamental de nuestra investigación ya no es en este punto ningún misterio. A estas alturas, nuestras palabras son, simplemente, una constatación de “lo siempre mismo”. No sería posible el *haiku* sin la intuición de la “totalidad” y el “surgir sereno” del sentido “en acto”. El aporte de Basho consiste en haber dimensionado de forma radical esta coherencia

²²⁷ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XII**. Pg. 49.

²²⁸ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XIV**. Pg. 51.

²²⁹ Basho. “Por sendas de montaña” Gijón: Ed. Satori, 2014. Pg. 141

instantánea con el potencial ontológico presente en la cercanía de su mundo circundante. El roble, la violeta, la nieve, el narciso, la alondra, el cerezo, el relámpago, la luna, la hojarasca. Todo lo viviente sobre la senda es un portal que conduce al hombre hacia lo eterno y hacia los dioses venideros. Igual que en *“El camino en el campo”*,

«Sobre su senda se encuentran la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el apacible morir del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia, cuyo eco el camino en el campo lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda armonizado.»²³⁰

También para Heidegger, los tilos, las flores, la colina, la leña, la pradera, el surco, la cosecha y el banco de madera, al erigirse ontológicamente como lo *“Ein-fach”*, como el *“sem-genus”*, como el *“pacisco”* y el *“ἁπλῶς”* del sentido y la *“comprensión de la totalidad en acto”*, insertan al ser-ahí en sus más genuinas posibilidades de crecimiento y trascendencia. *“El camino en el campo”* es un *“espacio puro”* donde el vacío y el silencio, ligados a la serenidad ante el ente, hacen de *“lo sencillo”* el lugar ontológico de lo inefable, el lugar propiciador de la palabra poética.

“Lo sencillo” funda una coherencia instantánea entre el ser-ahí y el potencial ontológico del mundo circundante. Al igual que en el *haiku*, *“lo sencillo”* en *“El camino en el campo”* funda en acto el despliegue del ser desde una experiencia repentina y extática que se vincula al instante como una *“comprensión en acto”* del sentido del ser que surge como serenidad.

²³⁰ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). *Parágrafo XIV*. Pg. 51.

§ 28. Parménides: El acto de experiencia de “lo sencillo” a partir de la “Verdad Redonda”

En esta segunda etapa de reducción fenomenológica, en la que Heidegger nos propone cuatro “nuevas formas de mirar el ente” por fuera del discurso de la metafísica, aparece la mirada de Parménides como una guía fundamental para interpretar el fenómeno de “lo sencillo”. La noción de “verdad redonda” planteada por el filósofo griego revela su interés por entender la desocultación de la verdad como un “*presenciar, presenciando que circunda convenientemente*”.

«Pero como la palabra, aquí, se refiere a la ἀλήθεια y como el desocultar (Entbergen) no es una cosa, no se puede traducir de esta manera. Es necesario, por tanto, comprender esto de otro modo. Por eso pensamos εὐκυκλῆος como “lo que rodea o circunda bien, convenientemente” (...) Entonces, se entiende que es la ἀλήθεια la que circunda bien, convenientemente (...)

(...) La observación, en la enseñanza poética de Parménides, da ahora a avistar:

“el presenciando: presenciar mismo templa por entero el no-ocultamiento que desocultando [al έου] lo circunda convenientemente.”»²³¹

En su famoso poema épico-didáctico, cuando la “Diosa Alethéia” se le aparece al filósofo encomendándole la labor de ser intérprete del sentido que “se desoculta”, Parménides narra que la Diosa marcha, subida en su carro, por los senderos del día y la noche, por la claridad y la oscuridad; es decir, por los caminos de la *Lichtung* y las sombras. Aquí nuevamente la imagen del camino es entendida metafóricamente como el peregrinar incesante de la interpretación por las rutas del sentido, que se ilumina y se oscurece. Esta

²³¹ Heidegger, Martin. “Seminario de Zähringen”. Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>. Pg. 14, 15, 22

verdad es entendida por Heidegger como un “*presenciando, presenciar*” que circunda de forma total y completa al ente.

*«La ἀλήθεια no es una apertura vacía ni una abertura [béance] inmóvil. Hay que pensarla como una desocultación (die Entbergung: la liberación fuera de lo oculto) que rodea como conviene al έου, es decir, el presenciando: presenciar mismo (...) Con Parménides se trata, precisamente, de esta dificultad: llegar a tomar con la mirada das anwesend: anwesen (el presenciando: presenciar). Esto, lo que llega a presencia-presencia misma, atraviesa y templea el no-ocultamiento que desoculta y circunda convenientemente.»*²³²

El banco de madera, al igual que todos los entes del camino en el campo, rodea bien, circunda convenientemente. El desocultamiento que los entes del camino le otorgan al ser-ahí que se interna en la senda, es un “*corazón que jamás tiembla*”.

*«... “necesario te es, todo experimentar
[en efecto, los tres caminos señalados por mí]
primero [al primero, al camino principal]
de la verdad, del bien redondeado
corazón que jamás tiembla”...*



Figura N° 10. La experiencia vinculante de la verdad redonda rodea al ser-ahí y lo vincula con el corazón imperturbable de la desocultación.

²³² Heidegger, Martin. “Seminario de Zähringen”. Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>. Pg. 16, 17

Ἀλήθεια significa, traducida literalmente, no-ocultamiento [Unverborgenheit]. Sin embargo, con la literalidad poco es lo ganado para la visión del estado de cosas que Parménides piensa. Ἀλήθεια no mienta “verdad”, si por esto se entiende la validez de enunciados en forma de proposiciones. Posiblemente, aquello que hay que pensar en la ἀλήθεια, rigurosamente tomado por sí, no tenga aún nada que ver con “verdad” [y] todo, en cambio, con el no-ocultamiento que en cada determinación de la “verdad” está presupuesto.»²³³

Para Parménides pensar y ser son uno y lo mismo, pero entendidos como “percibir y presenciar”. He aquí otro “antepasado genuino” del pensar-pensante heideggeriano, que desde el lenguaje fundante y desocultador, propicia la ἀλήθεια del ser.

«¿Estamos ya en casa? Difícilmente. ¿Qué significa llegar a estar en casa en el origen del pensar? Esto quiere decir: alcanzar allí la estancia [Aufenthalt] fundada en el dasein, desde donde el pensar recibe la determinación de su esencia.

Parménides nos da una primera señal acerca del camino al que hay que interrogar por el origen del pensar (...)

“pensar y ser (es decir, percibir y presenciar) pertenecen, en efecto, el uno al otro”.»²³⁴

El verdadero ser se desoculta en un movimiento constante de libertad en que el pensamiento y el ser perciben y presencian mutuamente los entes del camino. En *Ser y Tiempo* Heidegger afirma:

²³³ Heidegger, Martin. “Seminario de Zähringen”. Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>. Pg. 19

²³⁴ Heidegger, Martin. “Seminario de Zähringen”. Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>. Pg. 18

*«También la “validez universal” de la verdad tiene sus raíces simplemente en el hecho de que el ser-ahí puede descubrir y poner en libertad entes en sí mismos. Sólo así es dado a estos entes en sí mismos ligar a sí toda posible proposición acerca de ellos, es decir, mostración de ellos.»*²³⁵

Este es entonces el fundamento del ser interpretado desde “lo sencillo” y el pensar-pensante. En el texto “*la Pobreza*”, citado previamente, a propósito de Hölderlin, Heidegger aclara:

«¿Cuál es esa relación sublime en la que está el hombre con aquello que lo rodea? En la experiencia de esa relación hacemos la prueba del espíritu y de lo espiritual (...) La relación no concierne a los objetos, dice Hölderlin, no es la relación del “sujeto” con los “objetos”, la cual [está] la mayoría de las veces determinada por el [reino de la] necesidad, en tanto que los objetos son lo que nosotros elaboramos y utilizamos como fines y metas destinados a satisfacer las necesidades que despierta en nosotros la necesidad [apremiente].

*El hombre está, con aquello que lo rodea, en una relación sublime que lo eleva por encima de la relación del “sujeto” con el “objeto”. “Sublime”, aquí, no significa solamente que planea por encima (...) la relación sublime da acceso a lo que domina por sobre todos los objetos y sobre el hombre y que, al mismo tiempo, sostiene todo eso. ¿Y qué es? (...) A lo que de ordinario nos rodea, los objetos particulares (=los “objetos”), lo llamamos también ente, lo que es. Pero este “es” en el nivel del ente no es a su vez algo de ente, sino lo que deja primero a todo ente ser un Ente y por esto lo rodea de cuidados y lo protege. **Lo llamamos Ser.***²³⁶ *La relación sublime en que el hombre está es la relación del Ser con el*

²³⁵ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 248

²³⁶ “Aber dieses “ist” am Seienden ist nicht selbst wieder etwas Seiendes, sondern das, was alles Seiende erst ein Seyendes sein lässt und es darum umhegt und umgibt. **Wir nennen es das Seyn.**” (En ambas citas las negrillas son mías)

*hombre, de tal manera, es verdad, que el Ser mismo es esa relación, que relaciona a sí la esencia del hombre en tanto esa esencia que está en esa relación y, al estar en ella, la mantiene bajo su guarda y la habita. En lo Abierto de esta relación del Ser con la esencia del hombre hacemos la experiencia del “espíritu”- él es lo que gobierna a partir del Ser y, probablemente, para el Ser.»*²³⁷

“Lo sencillo” es la desocultación que se le ofrece al ser-ahí como el permanente “presenciando, presenciar” que lo vincula ontológicamente con lo cercano y desde donde emana el ser. Este “presenciando, presenciar” que circunda convenientemente los entes en *“El camino en el campo”* se erige como el fundamento ontológico de la relación sublime del ser con lo “siempre mismo”. Desde “lo sencillo”, entendido como lo “siempre mismo” que rodea convenientemente al ser-ahí, la presencia del sentido aparece, presencia a partir de sí misma. Sencillo es la palabra para decir Ser. En *“El camino en el campo”* “lo sencillo” reposa en sí mismo y permanece en lo mismo:

«...los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al camino con una innovadora cercanía. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que –donde el camino se hace uno con la ondulación de la colina- vuele la alondra en la montaña veraniega; sea que el viento del este llegue desesperado desde la región donde reposa la aldea natal de la madre; sea que un leñador cargue al anochecer, rumbo a la cocina del hogar, su haz de leña; sea que regrese la carreta de la cosecha balanceándose por entre los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de primavera; sea que la niebla deslice durante días sobre el campo su oscuridad y su pesadez; siempre y en todas partes,

²³⁷ **Heidegger, Martin.** *“La Pobreza”*. Presentación de Philippe Lacoue- Labarthe. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Pg. 101, 103, 105.

*rodea al camino en el campo el consejo alentador de lo mismo.»*²³⁸

El principio circular propuesto por Parménides de que “lo igual es conocido por lo igual”, se hace presente en *“El camino en el campo”* cuando Heidegger proclama la redondez ontológica del ente y la indiscutible igualdad entre ser y pensamiento que habrá de rodear sólo a aquellos que puedan percibirla.

*«Pero el consejo alentador del camino en el campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo.»*²³⁹

Y ¿cómo entender, ahora desde Parménides, la “sabia serenidad”? Como consonancia, eco y armonía envolventes. Ahora el dejar-ser es la puerta que gira propiciando la entrada y la salida de la *ἀλήθεια* desde el corazón del sentido, “que jamás tiembla”.

«No la adquiere quien no la posee. Los que la poseen, la tienen del camino en el campo. Sobre su senda se encuentran la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el apacible morir del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia, cuyo eco el camino en el campo lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda armonizado.

*La sabia serenidad es un portal hacia lo eterno. Su puerta gira sobre bisagras, forjadas con los enigmas de la existencia por un herrero conocedor.»*²⁴⁰

²³⁸ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo VIIIA, VIIIB. Pg. 43, 44.**

²³⁹ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XA. Pg. 46.**

²⁴⁰ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XIV, XV. Pg. 51, 52.**

Para Heidegger, lo “Ein-fach”, el “*sem-genus*” que sustenta la totalidad de sentido propuesta por “lo sencillo”, concentra toda su fuerza ontológica en el hecho de que posee un único movimiento envolvente de aproximación al ser.

*«Lo despejado se muestra originalmente en la transparencia de lo diáfano, es decir, como la claridad y la luz. Lo luminoso que se desoculta a sí mismo se muestra como el brillar. Lo que brilla es lo que se muestra a sí mismo en la mirada (...) La mirada como lo decisivo para la aparición de lo extraordinario en lo ordinario. Lo extra-ordinario como lo que se muestra a sí mismo en lo ordinario y su relación fundada en el ser con la esencia de los dioses (...) Este mirar, el cual hace posible primero lo presente, es por eso más originario que la presencia de las cosas, porque el mirar que se desoculta a sí mismo, de acuerdo con la “esencia completa” de la desocultación, alberga y oculta en sí al mismo tiempo lo desoculto.»*²⁴¹

Desde esta nueva propuesta de mirada fenomenológica, Heidegger plantea una nueva construcción de sentido a partir de una mirada que presenciando, presencia y circunda convenientemente lo siempre mismo, atravesando y templando el no ocultamiento que desoculta el ser.

*«Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir
Este camino (que está apartado del sendero de los
hombres),
sino el derecho y la justicia. Es preciso que conozcas todo,
tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda,
como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla
la verdadera creencia.
Pero aprenderás también estas cosas, cómo las apariencias
ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose
todas a través de todo.»*²⁴²

²⁴¹ Heidegger, Martin. “*Parménides*”. Madrid: Ed. Akal, 2005. Pg. 136, 138.

²⁴² Montero Moliner, Fernando. “*Parménides*”. Madrid: Gredos, 1960. Pg. 7

“El camino en el campo” está apartado del sendero de los hombres, del decir habitual, del pensar común, de la mirada racional, vacía, general y corriente. El nuevo camino del que habla la Diosa es el lugar de la desocultación que rodea convenientemente; que presenciando, presencia. Desde el camino de Heidegger, camino del pensar-pensante, también es indispensable apartarse del Uno, de las opiniones de los mortales, y aprender a través del todo, lo que lo *“Einfach”* y el *“sem-genus”* le ofrecen al ser-ahí como posibilidad de sentido.

*«Pero, puesto que su límite es el último, es completo
por doquier, semejante a la masa de una esfera bien
redonda,
igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni
mayor
ni menor es necesario que sea aquí o allí.
Ya que ni es lo No-ente, de forma tal que le impidiese ser
homogéneo, ni un Ente que tuviese de Ente
aquí más, allá menos, pues es todo inviolable.
puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual
manera sus límites.»²⁴³*

Esta última propuesta de mirada como reducción fenomenológica, convoca al ser-ahí a que se acerque a los entes y, presenciando, los presencie, logrando así que el sentido que se desoculta sea el corazón del ser que jamás tiembla, y que rodea tanto al ente como al ser-ahí, en una relación sublime en la que queda superada la necesidad apremiante, posesiva y desesperada por el ente. Una vez más, el objetivo de la mirada es cuidar, dejar-ser, proteger, envolver, abrazar, palpar junto con el ente en la verdad del ser.

²⁴³ Montero Moliner, Fernando. *“Parménides”*. Madrid: Gredos, 1960. Pg. 10

Podemos afirmar que Heidegger quiso que la “Diosa Alethêia” de Parménides se hiciera presente en “*El camino en el campo*”, rodeando el recorrido de la senda, desde ese presenciando que presencia y que circunda convenientemente los entes del camino desde lo “*Ein-fach*” y el “*sem-genus*” de “lo sencillo”.

*«Desde el Ehnried regresa el camino al portón del jardín. Pasando por la última colina, su estrechez conduce por una llana hondonada hasta la muralla de la ciudad. Brilla opaco bajo el resplandor de las estrellas.»*²⁴⁴

“Lo sencillo”, finalmente se ha erigido como una posibilidad de comprensión del sentido del ser. Luego de nuestro recorrido por “*El camino en el campo*”, podemos afirmar, que después de destruir la tradición de la metafísica y reducir la mirada hacia lo esencial del ente, el ser es juego, vaivén, camino que va y viene, *Lichtung* que aparece y desaparece. Y en este constante movimiento,

*«Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia otorga. Otorga la inefable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.»*²⁴⁵

²⁴⁴ Heidegger, Martin. “*El camino en el campo*”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XVI**. Pg. 53.

²⁴⁵ Heidegger, Martin. “*El camino en el campo*”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XVIII**. Pg. 55.

CAPÍTULO V

TERCER PASO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO Y CONCLUSIONES GENERALES

LA CONSTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA: EL ACONTECIMIENTO DEL SER DE “LO SENCILLO”.

§29. Recapitulación

Finalmente hemos llegado. El instante en que los entes del camino en el campo desocultan su verdad mediante el fenómeno de “lo sencillo” por fin se desplegará ante nuestros ojos, morada privilegiada de la “nueva mirada” fenomenológica propuesta por Heidegger.

“Lo sencillo” está a punto de erigirse como una variante de comprensión del sentido del ser. La pregunta que interroga por el sentido del ser, aquella que tan peligrosamente había caído en el olvido, está a pocos momentos de encontrarse con una posible respuesta. Por eso, es indispensable, que este instante de desocultación de la verdad de los entes del camino, lo contemplemos habiendo entendido claramente cómo llegamos allí.

Es el momento en que debemos volver a tener presente, que el pensar-pensante de Heidegger, parte de una denuncia: la filosofía occidental se ha olvidado de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, y el “es” de los entes ha dejado de ser visto, entendido y tratado como el núcleo

fundamental de la reflexión filosófica. El pensamiento ha caído en las disoluciones propias de la temporalidad vulgar y la diferencia ontológica. Los entes han sido peligrosamente separados de su mundo, su ser, su verdad y su dimensión trascendente.

La historia de la ontología, desde el pensamiento racional, técnico e inquisidor, estableció la peligrosa idea de que es posible conocer, interpelar, doblegar y poseer el mundo con la razón inquisidora que alardea de diseccionar, triturar y revelar las esencias profundas de los entes.

Ante esta tradición, Heidegger se rebela. Es hora de que el pensar-pensante vuelva a interpretarse a sí mismo como vacío, silencio y pobreza; desde el instante original y fecundo que se fundamente en el hecho de no poseer, ni manipular los entes. Para Heidegger es hora de que el pensar-pensante vuelva a otorgarle al ser-ahí la posibilidad de pensarse desde su espacio y su tiempo.

La nueva mirada heideggeriana no quiere destrozar y doblegar al ente mediante la arrogancia de la razón, sino que aspira a intuirlo, sospecharlo, despertarlo con el “*desasimiento*”, y la “*serenidad*” que no alardea, que sabe “que no sabe”, que entiende que para conocer no necesita saber. Ahora el ser-ahí propicia el ser de los entes desde la circularidad fundante del pensar-pensante que lo inserta en el “*morar poético*” del mundo y le permite “*comprender en acto*” la totalidad ontológica del sentido.

Este nuevo pensar que se involucra con las más genuinas posibilidades de intercambio de sentido con el entorno, lo interpreta Heidegger desde su propio contacto vital con el mundo campesino, en el que la labor humana, alejada de los ámbitos racionales subjetivos, vincula al ser-ahí directamente con el “hacer del entorno circundante”.

Esa “totalidad de sentido” que surge en el mundo de la provincia desde la misma cotidianidad, la interpreta Heidegger mediante el fenómeno de “lo sencillo”. Lograr que el hombre vuelva a pensar el mundo y a sí mismo desde lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el “*ἄπλῶς*” y el “*pacisco*” de la cercanía circundante es el objetivo del pensar-pensante. Por eso Heidegger escribe “*El camino en el campo*” como metáfora total de su postura ontológica, ubicando allí “lo sencillo” como fenómeno indiscutible.

Una vez que el ser-ahí ha destruido la diferencia ontológica propuesta por la historia de la metafísica, debe aprender a reducir los entes mediante “nuevas miradas” e interpretaciones. Para tal fin, Heidegger nos propuso la “*Gelassenheit*” del Maestro Eckhardt, el “*morar poético*” de Friedrich Hölderlin, la “*comprensión en acto de la totalidad*” del haiku de Basho, y la “*verdad redonda*” de Parménides. Habiendo adoptado estas cuatro miradas, el ser-ahí está finalmente en capacidad de construir una nueva comprensión del sentido del ser, en este caso, mediante “lo sencillo” como posibilidad y variante de la ciencia del ser.

§30. La construcción fenomenológica del sentido del ser.

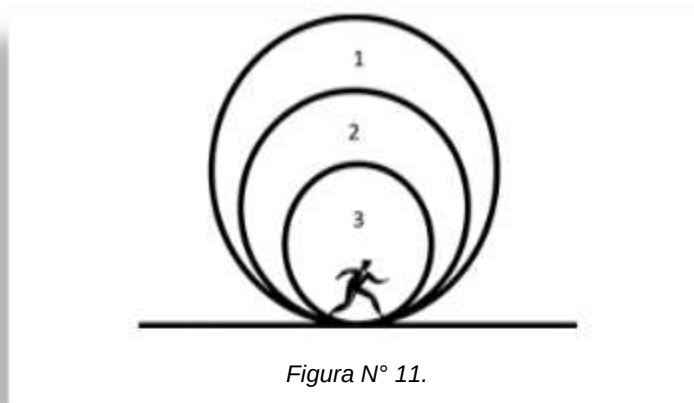
En este tercer paso del método fenomenológico, la construcción consiste en la preparación del ser como despertar, como acontecimiento según la densidad “espacio-tiempo-existencia” que le es propia. En este último paso metodológico, los entes del camino, ya no se hacen accesibles como “un” ser. Según esto, no nos encontramos con el campanario, los tilos, las colinas, las flores, la leña y el banco de madera, como tales, frente a nosotros. Ahora su ser, liberado de la mirada racional, desde la construcción,

debe ser ampliado y traído a la presencia para verlo en una proyección libre. Como lo aclara Heidegger en el §4 de *“Cuestiones fundamentales de la fenomenología”*,

*«Cada ser con el cual tenemos algún trato puede ser aludido y hablado diciendo “eso es”, sin considerar su específico modo de ser. Nos encontramos con un ser del ser en el entendimiento del ser. Ese es el entendimiento que primero que todo “destapa”, o como decimos, “abre” o “revela” algo como el ser. El ser “es dado” sólo en la apertura específica que caracteriza el entendimiento del ser. Pero nos referimos a la apertura de algo verdadero. Aquel es el concepto apropiado de la verdad, como nació ya en la aurora de la antigüedad. El ser “es dado” sólo si hay apertura, es decir, si hay verdad. Pero hay verdad sólo si un ser existente que se destapa, que se abre, y que efectivamente en tal modo que se abre pertenece él mismo al modo de ser de este ser.»*²⁴⁶

Nos encontramos de nuevo en *“El camino en el campo”* enfrentados con el último reto ontológico propuesto por Heidegger: la construcción del sentido del ser a partir de “lo sencillo” como fenómeno fundamental del texto. Recordemos que esta “nueva verdad del ser” que el ser-ahí está llamado a construir, está cobijada, primero, por el *apriori* del tiempo ontológico. Segundo, por la estructura “ser-en-el-mundo”, que desde “lo sencillo”, nos convoca pensar un quién con características definidas que ya sabe mirar de una nueva manera, que ya sabe interpretar de acuerdo con las propuestas hechas por Heidegger en la reducción fenomenológica.

²⁴⁶ Heidegger, Martin. *“Problemas Fundamentales de la Fenomenología”*. Madrid. Ed. Trotta, 2000. Pg. Pg. 64



1. La temporalidad ontológica como *apriori* del ser.
2. Estructura “ser-en-el-mundo” que construye el “quién” y el “modo de ser” de “lo sencillo”.
3. La construcción del sentido del ser. “Lo sencillo” como acontecimiento.

§31. El “quién” y los “modos de ser” de “lo sencillo” en la estructura “ser-en-el-mundo”

Mediante las cuatro propuestas de reducción fenomenológica exploradas en el capítulo anterior, Heidegger quiere propiciar para el pensar-pensante una “nueva forma de ver los entes”. Las cuatro miradas llevan dentro de sí los ideales ontológicos de “lo sencillo” entendido como “*Das Ein-fach*”, “*sem-genus*”, “*pacisco*” y “*ἁπλῶς*”. Las cuatro fundan un ser-ahí particular y nuevo, un quién con un particular “modo de ser” que habrá de interpretar de forma particular la estructura “ser-en-el-mundo”; un hombre que ya no es el hombre pensado por Descartes ni por Kant.

Habiendo entendido en qué consiste para el método fenomenológico heideggeriano la destrucción de las viejas miradas de la tradición ontológica,

recordemos nuevamente el llamado que el filósofo de las montañas nos hace desde *“El camino en el campo”*:

*«Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración (...) Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán.»*²⁴⁷

Poder pensar el ser desde “lo sencillo” es un proceso que requiere una larga maduración. Concebir el ser desde la grandeza y el misterio de la “totalidad” y el “surgir” es un privilegio, un esfuerzo magnífico reservado sólo para pocos. Sólo pocos tendrán la dicha de transitar por *“El camino en el campo”*, escuchando el “consejo alentador” del pensar-pensante, el eco constante de la pregunta, del pensar no racional, ni lógico, ni manipulador, que desde la totalidad de “lo sencillo”, es capaz de concebir los entes desde “otro tiempo” y desde la “disolución de las diferencias” típicas del pensamiento occidental, que desde sus orígenes ha pretendido separar la carne del espíritu, el sentir del pensar, el hombre del entorno.

“Lo sencillo” como variante del ser, se constituye entonces como un “modo de ser” específico que requiere de estas cuatro “nuevas miradas” para ser propiciado. A partir de él la estructura “ser-en-el-mundo” y sus correspondientes existenciaros construyen un quién específico, con características propias de moralidad y trascendencia. El ser-ahí que “conoce lo sencillo como su propiedad adquirida” es definido por Heidegger como un logro humano. Sólo “pocos” lo conocen.

²⁴⁷ Heidegger, Martin. *“El camino en el campo”*. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). Parágrafo IX, XI. Pg. 45, 48.

Aquellos capaces de “escuchar” el consejo alentador del camino pueden “estar arrojados” en el mismo, cobijados por el apriori de la temporalidad ontológica y habiendo destruido las diferencias ontológicas que separan al ser-ahí del mundo. Sólo pocos pueden destruir la subjetivación, salirse del tiempo lineal, e insertarse a sí mismos y a su entorno en la circularidad propiciadora del tiempo ontológico. Sólo aquellos que mediante el “*desasimiento*” y la “*Gelassenheit*” puedan “comprender en acto la totalidad de sentido” del entorno circundante, para poder “morar poéticamente” en él desde una “verdad redonda”.

Sólo pocos pueden, desde lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el “*ἁπλῶς*” y el “*pacisco*” de “lo sencillo”, concebirse y entenderse como un “ser-con-cabe-para-siendo-en-el-mundo” mediante la paz y la serenidad que “deja-ser-los entes”. El quién, como un “modo específico” fundado por “lo sencillo” como variante del ser, es una *persona* sumergida e involucrada por completo en la “totalidad” y el “surgir del acto” de su cotidianidad y su cercanía. El quién de “lo sencillo” sabe que ser y pensar son uno y lo mismo, en un instante ontológico completo, redondo y cargado de sentido.

El quién de “lo sencillo”, desde sus específicos “modos de ser”, cuida de lo cercano, tiene que ver, se encarga, emplea, examina, considera, expone, cultiva, frecuenta, está habituado a, familiarizado, con esa cercanía.

«El mundo inmediato del ser-ahí cotidiano es el mundo circundante. La investigación avanzará desde este carácter existencial del “ser-en-el-mundo” del término medio hasta la idea de la mundanidad en general. La mundanidad del mundo circundante, la “circunmundanidad”, la buscamos a través de una

*exégesis ontológica de los entes intra-circunmundanos que hacen frente inmediatamente.»*²⁴⁸

El quién de lo “sencillo está absorbido en la “totalidad” y el “surgimiento” de sentido que involucra su corporeidad con la cercanía del mundo logrando así habitarlo y conocerlo. Entendido de ésta manera, “lo sencillo” es para Heidegger, un “modo de ser” del ser-ahí como “ser-en” y como conocimiento. “Lo sencillo” es conocimiento porque es un modo de “ser-ya-cabe-en-el-mundo”.

*«El “ser-en-el-mundo” del ser-ahí se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del “ser-en” (...) El conocimiento es un modo de ser del “ser-ahí” como “ser-en-el-mundo”, que tiene su fundamento óntico en esta “estructura de ser” (...) Este “ser-ya-cabe” no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente “ante los ojos”. El “ser-en-el-mundo” está, en cuanto “curarse de”, embargado por el mundo de que se cura.»*²⁴⁹

El quién de “lo sencillo” es el ser-ahí que funda su posibilidad en el intercambio constante con la “totalidad” y con el “surgimiento del sentido” de la cercanía que lo embarga. A partir de esto, el quién de “lo sencillo” se libera cuando se hace responsable por lo que ocurre en el intercambio ontológico con esa cercanía y se hace responsable de su propia posibilidad, entendida como libertad.

«La posibilidad en cuanto existencial no significa el “poder ser” libremente flotante en el sentido de la libertas indifferentiae. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el “ser-

²⁴⁸ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. 79

²⁴⁹ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. Pg.69-74

ahí” en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el “poder ser” que él es, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el ser-ahí es “ser-posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo, es posibilidad yecta de un cabo a otro. El ser-ahí es la posibilidad de ser libre para el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles.»²⁵⁰

De esta afirmación podemos concluir, que para Heidegger, “lo sencillo” es el modo básico, la “estructura profunda de lo real donde el ser posible puede ver a través de sí mismo. “Lo sencillo” es el primer modo, el modo más cercano que el ser-ahí tiene para asirse y aferrarse a sus posibilidades. De ahí que este “modo de ser” construya un quién, que desde el primer momento, está inserto en una totalidad de sentido y de intercambio ontológico con el mundo.

Entendemos por qué para Heidegger era fundamental, primero, destruir la metafísica. Pues “lo sencillo” entendido como lo cercano e inaugural, no puede contener en sí mismo el germen disolvente de la temporalidad vulgar ni de la diferencia ontológica.

“Lo sencillo” como el primer “ser-ya-cabe-en-el-mundo”, como el instante inaugural en que el ser-ahí se embarga por el mundo de que se cura, no puede gestar en sus entrañas ontológicas la semilla de la separación. Por eso no podía pensarse “lo sencillo” desde, Kant o Descartes. Se hacía urgente para la filosofía reducir la mirada a otras formas de ver, capaces de integrar, desde el primer instante, el sujeto con el objeto, la esencia con la existencia, la creación con lo creado, el ente con su ser, la criatura con la trascendencia.

²⁵⁰ Heidegger, Martin. “Ser y Tiempo”. México: FCE, 2014. Pg. Pg. 161

Miradas con las que Heidegger quiere recordarle a la filosofía que sí es posible volver a conocer, interpretar y habitar el mundo desde un nuevo diálogo ontológico con los valores fundantes de la cotidianidad circundante.

Ahora, mediante este tercer paso metodológico, ese quién específico que propone “lo sencillo” en *“El camino en el campo”*, ese ser-ahí que está arrojado en el mundo de un modo determinado” (el modo de “lo sencillo”) se enfrentará al acto más cercano y más genuino de su constitución ontológica: El desocultamiento de la verdad que le propone “lo sencillo” y en la cual quedará totalmente sumergido.

Gracias al previo proceso de destrucción fenomenológica, los entes del camino no llevan consigo las fracturas de la diferencia ontológica ni el desgaste del tiempo vulgar ni están escindidos ni envejecidos. Se disponen a habitar la *“Tierra”* bajo la temporalidad ontológica y la “totalidad” de lo *“Einfach”* y el *“sem-genus”*.

Cobijado por la temporalidad ontológica y por la estructura “ser-en-el-mundo” que construye al ser-ahí desde “lo sencillo”, *“El camino en el campo”* va a desocultarnos su verdad y, por tanto, su belleza. ¿En qué habrá de consistir entonces el “despertar” de lo sencillo? ¿De qué se trata el acontecimiento del camino en el campo? ¿Constituye esta apertura, en efecto, el misterio del ser? ¿Cómo se manifiesta este despertar en la densidad espacio-tiempo-existencia del ser-ahí?

A partir de este tercer momento del método fenomenológico propuesto por Heidegger, el ser afirma, testimonia, explica lo que se mostró, lo que se abrió y se vio desde la nueva mirada de la reducción fenomenológica. En este punto, lo abierto por el pensar-pensante se desoculta dejando ver al ser en lo

más genuino de sus posibilidades. Y este ver desde la nada misma es para Heidegger el comienzo de una nueva metafísica y el final del pensamiento racional y manipulador del hombre que insiste peligrosamente en ignorar las riquezas ontológicas que se ocultan en el vacío y el silencio propiciador de “lo sencillo”.

§32. La Verdad como desocultación en “*El camino en el campo*”. El acontecimiento del ser de “*lo sencillo*”

Luego de la reducción fenomenológica, cuando interpretamos “*El camino en el campo*” como “*Tierra*” como matriz ontológica capaz de desocultar su ser desde el desasimiento, la serenidad, el morar poético, la “comprensión en acto de la totalidad de sentido y la verdad redonda ya estamos listos, desde esa misma “*Tierra*”, la verdad de “lo sencillo”, entendida como desocultación.

Instalados en este tercer momento del método fenomenológico heideggeriano, entendemos que para poder presenciar el acontecimiento del ser en “*El camino en el campo*” es fundamental entender ese camino, primero, desde el concepto ontológico “*Tierra*”. En el instante previo al desocultamiento de la verdad que en ellos reside, los entes del camino son “*Tierra*”. En ellos, el ser se gesta aferrado a lo silencioso y dormido, esperando, soportando, resistiendo el olvido y el encierro al que lo condenó el pensamiento racional, disociador, arrogante y manipulador.

El ser-ahí no pertenece al “Uno”. No mira como la mayoría. Luego de que el pensar se entregó a la destrucción de la metafísica, y la mirada renació a nuevas formas de reducción de los entes, irremediabilmente, ya no somos

los mismos. Somos el nuevo ser-ahí que es consciente del “¡es!” y de que su “ahí” es “totalidad” y “surgimiento de sentido”.

Esta “nueva mirada fenomenológica”, será la que convoque a contemplar la desocultación de la verdad que yace escondida en la “*Tierra*” del camino. Mediante el diálogo de sí mismo con la totalidad de lo “*Ein-fach*” y el surgimiento del “*sem-genus*”, el ser-ahí está inmerso en una poderosa sincronía de “*pensar-donación-interpretación*” suscitada por “lo sencillo”.



Figura N° 12. Finalmente la verdad se desoculta, mediante “lo sencillo”, como una nueva variante de comprensión del sentido del ser.

El tiempo del ser-ahí ya no es lineal. Es ontológico; es decir, el “ser-en-el-mundo” es para él una estructura que lo ha construido como un quién, capaz de desasirse de su voluntad de dominio sobre los entes de la “*Tierra*”. Recordemos que el ser-ahí que construye “lo sencillo” no quiere poseer ni doblegar la “*Tierra*”. Sólo quiere morar en ella, poéticamente. El pensar del ser-ahí, ahora es pensar-pensante, y su lenguaje, palabra fundante. Por eso, al pensar y nombrar los entes del camino, ellos saben que quien los llama, quien los convoca a construir finalmente un Mundo, no es un pensar ni una palabra que pretenda poseerlos, desmenuzarlos y manipularlos racional y técnicamente.

Los tilos, la colina, el roble, el banco de madera, las corteza, los sembrados, los árboles, la cocina, el haz de leña, los surcos, las flores, saben que ahora quien los nombra y quien los piensa es el pensar-pensante y la palabra propiciadora que sólo pretende albergarlos, custodiarlos, salvaguardarlos y conmemorarlos en la absoluta cercanía de lo que ahora se llama Mundo.

Por eso llegan. Esa es la razón por la cual los entes del camino, acuden, se presentan, comparecen, aparecen, y se abren plenamente, entregándole al ser-ahí que habita en la totalidad de “lo sencillo”, la verdad de su ser. La “Tierra” entrega sus dones, otorga su verdad como “acontecimiento”. Porque ya no es exigida mediante la razón inquisidora, sino invocada mediante el pensar-pensante y la palabra fundadora.

En “*El camino en el campo*” la “Tierra” entera ha sido invocada, y ella ha dejado emanar de sus entrañas el ser. El ser ha venido a la presencia como verdad y desocultación. Sin fuerza, sin dominio, sin voluntad de poder, sin juicios, sin certezas, el ser ha aparecido, se ha entregado por sí mismo al pensamiento y la palabra que lo invocaron para albergarlo. Por eso ahora se entrega libremente recompensando al ser-ahí con la Belleza de un Mundo. Pues desde la postura estética del pensar heideggeriano, sólo puede haber Belleza donde la verdad se presenta como desocultación.

«La verdad de la que aquí se ha hablado no coincide con aquello que normalmente se conoce bajo ese nombre y que se le atribuye a modo de cualidad al conocimiento y la ciencia a fin de diferenciarla de lo bello y lo bueno, que son los nombres que se usan para designar a los valores del comportamiento no teórico.

*La verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente.
La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado*

*de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en obra. Esta manifestación –en tanto que ser de la verdad dentro de la obra y en tanto que obra-, es la belleza. Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero objeto del gusto. Por el contrario, lo bello reside en la forma, pero únicamente porque antaño la forma halló su claro a partir del ser como entidad de lo ente.»*²⁵¹

En “*El camino en el campo*” la verdad del ser se ha desocultado, ha venido a la presencia también como Belleza llenando de dones ontológicos al ser-ahí que lo buscó genuinamente mediante lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el “*ἁπλῶς*” y el “*pacisco*” de “lo sencillo”.

El ser, entonces, recompensa con el don de la verdad y la belleza a aquel que lo invoque como “totalidad, como “surgimiento” y como “serenidad”, desde los entes de la cercanía. A aquellos que reconozcan “lo sencillo” como su propiedad adquirida, el ser los recompensará apareciendo, emanando de la “*Tierra*”, viniendo a la presencia bajo la manifestación ontológica de un Mundo cargado de sentido, afecto, vínculos y significado. Pues para Heidegger, “*Tierra*” y “*Mundo*” son los complementos indiscutibles de una unidad ontológica indisoluble.

«La Tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto, acoge dentro de sí. Mundo y Tierra son esencialmente diferentes entre sí, y sin embargo, nunca están separados. El Mundo se funda sobre la Tierra y la Tierra se alza por medio del Mundo. Pero la relación entre el Mundo y la Tierra no va a morir de ningún modo en la vacía unidad de opuestos que no tienen nada que ver entre sí. Reposando sobre la Tierra, el Mundo aspira a estar por encima de

²⁵¹ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En “*Caminos de Bosque*”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg. 58

*ella. En tanto que eso que se abre, el Mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella que acoge y refugia, la tierra tiende a englobar al Mundo y a introducirlo en su seno.»*²⁵²

Para entender mejor en qué consiste la relación Tierra-Mundo en “*El camino en el campo*”, retomaremos la reflexión que en “*El origen de la obra de arte*”, Heidegger propone entorno a “*Las botas de la labradora*”. En el capítulo anterior dejamos claro que para Heidegger, estas botas pertenecen a la “*Tierra*”. Pero lo que se pretende rescatar de la intuición estética de Van Gogh, es que el pintor logró que, de la cercanía y de la “totalidad de sentido” que “surge” de estas botas, pudiera emanar un Mundo.

¿Por qué? Porque en este cuadro, al igual que en toda la obra de Van Gogh, la verdad se desoculta. Porque en las botas el ser surge como “acontecimiento”. Porque la Labradora mora en la apertura con ese ente permitiéndonos conocer su Mundo. Aquí el ente se abre. Las botas se abren y podemos “comprender en acto la totalidad de sentido” que constituye el Mundo de la Labradora.

«En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado (...) A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la Tierra y su refugio es el mundo de la labradora. El utensilio puede llegar a

²⁵² Heidegger, Martin. “*El origen de la obra de arte*”. En “*Caminos de Bosque*”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg. 34

*reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.»*²⁵³

Heidegger exalta el hecho de que todo aquello que la Labradora es, teme, ama, sueña y anhela es posible deducirlo contemplando las botas vistas por Van Gogh de una forma eminentemente ontológica y fenomenológica.



Cuadro N° 10. “Las botas de la labradora”²⁵⁴

Así mismo, todo aquello que el pensar-pensante está llamado a construir, evocar, añorar, intuir, proyectar, recordar, es posible deducirlo transitando “*El camino en el campo*”, cuando, mediante “lo sencillo”, el camino le otorga al pensador una pregunta; es decir, un mundo que lo acoge y lo interpreta desde la totalidad de “lo sencillo”.

*«Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas que pertenecen junto al camino, nos otorga mundo.»*²⁵⁵

²⁵³ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En “Caminos de Bosque”. Madrid: Alianza Ed., 2008. Pg.34

²⁵⁴ http://3.bp.blogspot.com/-OG7WvKHn3RA/UmesU3hgEBI/AAAAAAAAQE8/qhzs0D_4AEc/s1600/VanGogh-botas.jpg

²⁵⁵ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta).

Parágrafo IX. Pg. 45.

Ahora el pensar-pensante está arraigado en la cercanía y la cotidianidad de la “*Tierra*”, albergando, custodiando, salvaguardando lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el “*ἄπας*” y el “*pacisco*”, desde donde habrá de acontecer, una y otra vez, incesantemente, la pregunta, la verdad del ser. En “*De la esencia de la Verdad*” Heidegger afirma lo siguiente:

*«La Verdad no es una posesión estática, disfrutando de la cual nos sentemos para descansar en alguna ubicación, para aleccionar desde ahí a los demás hombres, sino que el no-ocultamiento sólo sucede en la historia de la constante liberación. Pero la historia es siempre un encargo irrepetible, el destino de una situación determinante del actuar, y no una discusión por sí misma que penda en suspenso (...) El desencubrimiento, la superación del encubrimiento, no sucede propiamente si no es en sí una lucha original contra el ocultamiento. Una lucha original: esto se refiere a aquella lucha que sólo por sí misma se proporciona a su propio enemigo y adversario ayudándole a convertirse en su más aguda enemistad. No-ocultamiento no es simplemente una orilla, y ocultamiento la otra, sino que la esencia de la Verdad como desencubrimiento es el puente, o mejor dicho: tender el puente a uno frente al otro.»*²⁵⁶

De ahí que esa verdad yazca en el caminar de un caminante por un camino: en el pensar de un pensador que mediante el movimiento constante de su pensar-pensante, desoculta una y otra vez la pregunta que interroga por el sentido del ser.

§33. “Lo sencillo” como fundamento de la Cuaternidad.

²⁵⁶ Heidegger, Martin. “*De la esencia de la verdad*”. Barcelona: Herder, 2007. Pg. 94, 95

Al ser-ahí ya se le ha revelado el mundo que yacía oculto en la “Tierra” del camino en el campo, y podemos afirmar que “lo sencillo” propicia el habitar en lo que Heidegger llama “La Cuaternidad” (*das Geviert*).

«En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en la conducción de los mortales, acontece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (velar por) de la Cuaternidad. Cuidar (velar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. Lo que se toma en custodia tiene que ser albergado. Pero, si el habitar cuida la Cuaternidad ¿dónde guarda (custodia) el habitar su propia esencia? ¿Cómo llevan a cabo los mortales el habitar en la forma de este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir junto a las cosas. El habitar como cuidar guarda (custodia) la Cuaternidad en aquello junto a lo cual los mortales residen: en las cosas.

Pero el residir junto a las cosas no es algo que esté simplemente añadido como un quinto elemento al carácter cuádruple del cuidar del que hemos hablado. Al contrario: el residir junto a las cosas es la única manera como se lleva a cabo siempre, de un modo unitario, la cuádruple residencia en la Cuaternidad. El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas.»²⁵⁷

Cuando el ser-ahí se sale del tiempo vulgar e ingresa en la temporalidad ontológica, es capaz de mirar y pensar al ente de nuevas maneras. Y cuando esta mirada y este pensar ya no son portadores de la diferencia ontológica sino de la “serenidad” que permite que los entes desoculten la verdad de su mundo, el ser-ahí logra morar poéticamente en la verdad redonda del ser y volver a interrogar por el sentido de los entes.

²⁵⁷ Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg. 4

«En cuanto nosotros pensamos lo más merecedor de pensarse, propiamente, damos gracias. En cuanto pensando estamos congregados de cara a lo más merecedor de pensarse, habitamos en lo que congrega todo recordar.»²⁵⁸

Habitar en “lo sencillo”, junto al cuidado de las cosas, se convierte para el ser-ahí en el más grande de los retos. En este punto podríamos decir que toda nuestra investigación fue un paulatino acercamiento a una intuición heideggeriana: “*El camino en el campo*” es el lugar de “lo sencillo”. Lugar donde un nuevo pensar, una nueva mirada y una nueva pregunta por el sentido del ser se hacen posibles desde la cercanía y la cotidianidad, entendidas como trascendencia.

«Sin embargo, el hecho de que el pensar mismo pertenezca al habitar –en el mismo sentido que el construir, pero de otra manera- es algo de lo que puede dar testimonio el sendero del pensar intentado aquí. Construir y pensar, cada uno a su manera, son siempre ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio.»²⁵⁹

Para Heidegger, habitar es el rasgo fundamental del ser. No en vano evidencia la siguiente concordancia etimológica.

*«**Bauen, buan, bhu, beo** es nuestra palabra “**bin**” (“soy”) en las formas **ich bin, du bist** (yo soy, tú eres), la forma de imperativo **bis, sei**, (sé). Entonces ¿qué significa **ich bin** (yo soy)? La antigua palabra **bauen**, con la cual tiene que ver **bin**, contesta: “**ich bin**”, “**du bist**” quiere*

²⁵⁸ Heidegger, Martin. “¿Qué significa Pensar?”. Madrid: Trotta, 2005. Pg.133

²⁵⁹ Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg. 8

*decir: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres **somos** en la tierra es el **Buan**, el habitar.»²⁶⁰*

“Lo sencillo” es un modo de ser, un modo de habitar; y desde él, el ser-ahí es un quién que cuida la Cuaternidad en su esencia.

«Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. En la medida en que, esperando, sosteniéndolos lo inesperado, van al encuentro de ellos y esperan las señas de su advenimiento sin desconocer los signos de su ausencia. En la medida en que no se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la medida en que, en la desgracia, esperan aún la salvación que se les ha quitado.»²⁶¹

El ser-ahí que interroga por el sentido del ser de sí mismo y de los entes desde “lo sencillo” espera desde la cercanía las señas de su advenimiento, habita en la paz y en la experiencia de lo permanente sin desconocer los signos de su ausencia. Ahora el “*ἄπραξ*”, la paz de “lo sencillo”, es también el delirio en lo acostumbrado, el éxtasis silencioso del habitar.

*«Escuchemos una vez más la exhortación del lenguaje: el antiguo sajón “wuon” y el gótico “wunian” significan, al igual que la antigua palabra **bauen**, el permanecer, el residir. Pero la palabra gótica “wunian” dice de un modo más claro cómo se experiencia este permanecer. “**Wunian**” significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (**Friede**) significa lo libre, **das Frye**, y **fry** significa: preservado de daño y amenaza; “preservado de...”, es decir: cuidado. *Freien* (liberar) significa propiamente: cuidar (...) Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, resguardado en lo **frye**, lo libre, es decir: en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. **El rasgo fundamental del habitar es este cuidar***

²⁶⁰ Heidegger. Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg. 2

²⁶¹ Heidegger. Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg. 3

(custodiar, velar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Así, dicha extensión nos muestra que pensamos que el ser del hombre descansa en el habitar, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.»²⁶²

Desde “lo sencillo” el ser-ahí cuida, vela y resguarda la cercanía en lo libre. “Lo sencillo” es la “*Gelassenheit*” que deja al ser manifestarse desde su misma posibilidad, concediéndole una y otra vez el espacio para habitar en su propia pregunta.

«Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo; en la medida en que dejan al sol y a la luna seguir su viaje, a las estrellas su ruta, a las estaciones del año su bendición y su injuria; en la medida en que no convierten la noche en día, ni hacen del día una carrera sin reposo.»²⁶³

De ahí que para Heidegger, el pensar-pensante sea arduo y severo como el hacer campesino, y requiera del pensador una actitud siempre renovada y dispuesta a emprender el duro trabajo que implica el constante desocultamiento de la verdad de los entes mediante la pregunta constante: ¿”es”?

La pregunta, ligada siempre al pensar-pensante, será la potencia del nuevo dinamismo ontológico propuesto por la fenomenología de Heidegger. Por eso, ya que nos acercamos a una posible respuesta sobre todo aquello que abre el fenómeno de “lo sencillo” en “*El camino en el campo*”, es el momento de mantenernos en esa verdad, en ese acontecimiento del ser como una

²⁶² Heidegger. Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg Pg. 3

²⁶³ Heidegger. Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg Pg. 3

constante desocultación en la que el ser-ahí habita en la Cuaternidad junto a las cosas.

«Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No existen los hombres y además espacio. Porque cuando digo “un hombre” y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano –es decir: que habita- entonces con la palabra “un hombre” ya estoy nombrando la residencia en la Cuaternidad, junto a las cosas.»²⁶⁴



Foto N° 6. Heidegger en “El camino en el campo”²⁶⁵

El ser-ahí habita en “lo sencillo” porque se comporta y se identifica con él en la apertura de sí mismo hacia el sentido.

²⁶⁴ Heidegger. Martin. “Construir, habitar, pensar”. <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>. Pg. 6

²⁶⁵ https://columnafilosofica.files.wordpress.com/2011/12/391969125_bad0dd7476.jpg

«Mientras desde nosotros no nos abramos a nosotros mismos, es decir, mientras no nos abramos al mandato y así nos pongamos en camino hacia él, permaneceremos ciegos frente al envío de nuestra esencia.»²⁶⁶

Ya lo preguntamos. Pero debemos seguir preguntando: ¿Cómo es “lo sencillo”? ¿“Lo sencillo” “es”? Así y sólo así, “lo sencillo” seguirá erigiéndose de forma viva y actual, como una posibilidad de comprensión del sentido del ser, del ser heideggeriano entendido como lo “*Ein-fach*”, el “*sem-genus*”, el “*ἄπαξ*” y el “*pacisco*” y como la fuerza ontológica gracias a la cual el pensar-pensante podrá morar en su propia pregunta como un largo origen.

«Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia otorga. Otorga la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.»²⁶⁷

²⁶⁶ Heidegger, Martin. “¿Qué significa pensar?”. Madrid: Trotta, 2005. Pg. 144

²⁶⁷ Heidegger, Martin. “El camino en el campo”. Traducción de Angélica Crespo (aquí propuesta). **Parágrafo XVIII**. Pg. 55

CONCLUSIONES

Liberando el pensar del contexto del aula, el claustro y el templo, Heidegger se interna en el mundo de la provincia, en el campo, el bosque, la cabaña. En el lugar donde el saber no padece de un saber racional a quien servir. Allí los entes se ofrecen por sí mismos, mediados por el lenguaje, envueltos en el silencioso movimiento de “lo sencillo”. Ni el bosque ni el camino exigen nada para su sustento. Y sin embargo, la cuaternidad protege a todos los pensadores que allí se internan, dándoles sombra y alimento.

Ayer Heidegger se internó en el camino. Al pasar por su lado, el roble le recordó el doble crecimiento de “lo sencillo”, y a cuyo llamado, se espera que acuda el hombre: hacia la amplitud del cielo y hacia la profundidad de la tierra sustentadora. Cuidar al mismo tiempo la trascendencia del espíritu y la cercanía de la naturaleza. Bajo la mirada intemporal del campanario, se despliegan a lo largo del camino, flores, texturas, aromas, tilos, sembrados, prados, pasos, huellas...

El tiempo y Heidegger se hacen uno. La vida entera se funde en la intensidad del instante. El ser de la naturaleza y el ser del espíritu se unen en un solo palpar. Pues al destruir las antiguas diferencias entre el ser y el ente, el pensar se entrega a la plenitud de la libertad. La percepción se convierte en intencionalidad y comprensión, que al volver al hombre, lo transforma en el aquí y el ahora de un tiempo siempre nuevo.

Entonces Heidegger descubre el banco de rústica carpintería... ¿Es? ¿Lo ve? ¿Cómo es?... El pensar pensante lo invoca con la pregunta. Y él aparece ante el pensador como presencia. El sentido surge plenamente de sus abismos, y Heidegger lo recibe como totalidad. Desoculta una de sus esencias profundas cuando ve la textura particular de su madera. Envuelto en la serenidad de lo sencillo, vive la visión de aquella dimensión esencial

que yace en el banco de madera. Sujeto y objeto son uno en el unísono del tiempo propiciador.

Y en el transcurso efímero y eterno de una *Lichtung*, Heidegger ve en el pequeño banco el milagro de la madera, la porción del árbol primigenio, todavía subsistente, que palpitante y silencioso, yace aún allí, ofreciendo el rastro del ente que existió prolijo y fecundo en otro tiempo, y que ahora, otorga su delicado misterio, su recuerdo. Luego llega la noche. Y a pesar del milagro de su desocultación, nuevamente el banco se agazapa tranquilo bajo las estrellas y sigue permaneciendo como vacío y posibilidad.

Amanece de nuevo y Heidegger vuelve a internarse en el camino. Su mirada, su cuerpo, su palabra, se entregarán al vaivén de la reducción y la construcción, vinculándolo, sin interrupciones, con el flujo de lo viviente. Destruir, liberar, reducir, descubrir, construir, inaugurar. Vivificar, mientras camina, las esencias de los entes, que ahora se hacen nuevos, y perpetuamente suyos, en un caudal fecundo de sentido.

Inmerso en el silencio y la serenidad, el pensar convoca de nuevo los entes y vuelve al banco de madera. La mirada quiere verlo, el cuerpo procura descubrirlo y la palabra apofántica aspira nuevamente a celebrarlo. Y el pensador se vuelve hacia él, con el propósito de recordar su ser, pero dejándolo reposar en sí mismo, en su despliegue esencial. Guarda silencio. La mente calla. Escucha. Obedece la ley del bosque y del camino. Respeta y se somete a la ley del ente. Se funde con aquello que contempla...

Entonces el pensar despierta y se libera al no tener derechos de propiedad sobre las cosas... ¡Y surge la alegría!.. ¡El hombre es feliz de nuevo!... ¡Sonríe!... El banco de madera deja de ser lo puramente presente y vuelve a colocar a Heidegger frente a la *Lichtung* del sentido y el tiempo, frente al instante en que el ser de los entes se debate entre el súbito claro-oscuro del bosque.

Una vez más el banco se vacía y se vuelve presencia ante la pregunta de Heidegger: “...¿Es?... ¿Lo veo?... ¿Cómo es?...” Y él aparece ante el pensador, como asombro, siendo él mismo, y a la vez, dejándolo ver y dejándolo recibir la donación de su milagro. Desoculta su sentido, cuando hoy, sentado en él, libre de la razón fría y estéril, el pensar establece un nuevo vínculo, cálido y prolijo, con la tierra en la que yace.

Hoy el banco no le ofrece a Heidegger el carácter antaño de su madera. Hoy simplemente deja que reposen sobre él los libros del pensador. Los textos a los que vuelve de vez en cuando. Heidegger posa su libro sobre el pequeño banco y se encamina hacia el bosque sin la compañía de sus páginas. El pensador ha dejado atrás el libro, la tradición. Ahora debe pensar por sí mismo desde lo sencillo. Mientras avanza por el camino en el campo, lo envuelve el eco de una misteriosa voz. Es el bosque que susurra y le dice. “...*Aquí no hay camino... Deberás labrar el tuyo propio...*” Y Heidegger se interna entonces por el camino de lo sencillo rumbo a un pensar que sea suyo y desde donde emane la posibilidad de comprender el sentido del ser.

...Permanece mudo ante esta nueva ofrenda de sentido. Se asombra, callando con el silencio de lo sagrado, compartiendo con el camino este instante en que la absoluta soledad e independencia del pensador aparece ante él como desocultación y acontecimiento...

Y llega de nuevo la noche. En el bosque y el camino los entes reposan de nuevo en las sombras. Pero la *Lichtung* de su vacío sigue permaneciendo como la potencia propiciatoria que habrá de inaugurar un nuevo día. Y mañana, como todos los días venideros, Heidegger volverá a internarse en el camino. Lo sencillo y su mirada se harán nuevamente simultáneos en una unidad de tiempo, espacio y sentido. El pensador descubrirá el banco de madera, y junto con él, todos los entes del camino. Será feliz. Entonces el pensar preguntará: “¿Son? ¿Los veo? ¿Cómo son?” El lenguaje propiciador

de la palabra y la mirada los despertará de la tierra y volverá a construirlos como mundo. Aparecerán como presencia.

Heidegger volverá a preguntar: “...¿*Es el banco de madera?*... ¿*Lo veo?*... ¿*Cómo es?*...” Y el banco volverá a desocultar un nuevo sentido. Porque en el campo, en el bosque, en la provincia, el conocimiento es de lo sencillo, del ser; es constante vaciamiento. Y cuanto más se involucra el pensar con ese vacío, más se encuentra con lo que le es propio. Agradece desde su pensar, desde lo más íntimo de su corazón. Heidegger ha escapado del Uno. Ha logrado huir de la impropiedad. Es pobre. Ha encontrado la belleza en la desocultación del mundo. Ahora puede invocar los antiguos dioses desterrados y habitar permanentemente en la Cuaternidad, en el “entre” donde se unen el cielo y la tierra, lo humano y lo divino. Habita. Es. Se encuentra. Pregunta, piensa, mira, habita desde lo sencillo. Le ha vuelto a entregar al pensar el tesoro de la nada, el vacío y el silencio. Ahora el hombre es lo que conoce, es la tierra misma de la que surge. Es el aire, la tierra, la colina, la flor que lo acompaña. Ha vuelto a nacer desde lo sencillo que lo ha instalado en el camino de acceso al ser, en la relación sublime que mantiene ahora con los entes y con el sentido de la cercanía que lo vincula a la tierra. Y... ¿qué es entonces el camino? El nuevo pensar que se transforma en mirar, en dejar-ser, en morar poéticamente con el entorno y comprender en acto el sentido profundo de las presencias circundantes.

Felizmente, el pensador ha dejado atrás la pregunta de Leibniz: ¿*Por qué es el ente y no la nada?* ¿*Cuál es el fundamento de todas las cosas que hace que las cosas sean lo que son?* Preguntas interesadas. Preguntas técnicas. Preguntas muertas. Pues ahora en el bosque, en el camino, la nada es para Heidegger la magnífica posibilidad del ente, y no existe ya ningún fundamento utilitario que determine el deber y el poder ser de las cosas. La nada es el “encontrarse” donde el hombre se halla en la plenitud de su existencia. Sin distinciones entre creador y criatura, lejanía y cercanía, sujeto

y objeto, esencia y existencia, el ser deja de ser simple posición, para erigirse como unidad, totalidad y movimiento, desde el ser, desde la relación sublime que lo vincula con el cuidado y la protección de los objetos que lo rodean, del mundo vivo que lo circunda.

Ahora, desde la serenidad campesina y el pensar pensante, lo sencillo le ofrece al hombre una nueva y contundente pregunta, desde donde habrá de acontecer el ser venidero en un nuevo camino y un nuevo suelo:

¿En lo sencillo, del aquí y el ahora del camino, se despliega lo esencial del ser ante el ser-ahí pensante?



*Foto N° 7. Martin Heidegger, September 1966, Digne Meller-Marcovicz / Der Spiegel*²⁶⁸

²⁶⁸ <http://www.angelfire.com/electronic/breathlessdarkness/alack/Heidegger.html>

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS Y ESCRITOS DE HEIDEGGER

Heidegger, Martín., *¿Qué es metafísica?*. Buenos Aires: Ed. Fausto. 1996

-----, *¿Qué significa Pensar?* Madrid: Ed. Trotta, 2005.

-----, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12, Unterwegs zur Sprache, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985

-----, *Caminos de Bosque*. Madrid: Ed. Alianza, 2008.

-----, *Correspondencia con Hannah Arendt (1925-1975)*. Barcelona: Ed. Herder, 2000.

-----, *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1990.

-----, *De la esencia de la verdad*, Barcelona: Ed. Herder, 2007.

-----, *De la experiencia del pensar*, Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1983. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en: *Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

-----, *De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor* En: *De camino al habla*, versión castellana Yves Zimmermann, 1, -

Odós-, Segunda edición revisada: 1990, Traducido de la sexta edición alemana de 1979, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, 1990.

-----, *Der Feldweg (1949). Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 13, Aus der Erfahrung des Denkes*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983.

-----, *El Misterio del Campanario*. Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones.

-----, *El origen de la obra de arte En: Caminos de bosque*. Madrid: Ed. Alianza, 2008

-----, *El retorno al fundamento de la metafísica*. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. En: Ideas y valores, n.º 3 y 4, Bogotá, 1952, *Estudios sobre mística medieval* México: FCE, 1999.

-----, *Gesamtausgaben, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.

-----, *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12, Unterwegs zur Sprache, Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1985.

-----, *Hebel, el amigo de la casa*. En: *La experiencia del pensar*. Buenos Aires: Ed. Del copista. 2000.

-----, *Introducción a la filosofía de la religión*. México:FCE, 2006

- , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* Barcelona: Ed. Herder, 2005
- , *La Pobreza*. Presentación de Philippe Lacoue Labarthe. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- , *La pregunta por la cosa*. Barcelona: Palamedes Editorial, 2009
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.
- , *Meditación*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- , *Parménides*. Madrid: Ed. Akal, 2005.
- , *Seminario de Zähringen*. Traducción de Oscar Lorca. Santiago de Chile. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>.
- , *Seminarios de Zollikon México*: Morelia Editorial, 2007
- , *Ser y tiempo* México: FCE, 2014.
- , *Ser y Tiempo*. México: FCE, 2010.
- , *Serenidad*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 2002.
- , *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2007.

OBRAS SOBRE HEIDEGGER

Albano, Sergio. *“Heidegger, Hölderlin y el Zen”* Buenos Aires: Ed. Quadratta, 2007.

Arendt, Hannah. *“Diario filosófico” (1950-1973)* Barcelona: Ed. Herder. 2006
-----, *“Diario filosófico” (1950-1973)*. Barcelona: Ed. Herder. 2002.

Bachelard, Gaston. *“La intuición del instante”*. México: FCE, 1999.

Beaufret, Jean. *“Al encuentro de Heidegger”*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1984.

Biemel, Walter. *“Heidegger como maestro fenomenológico”*. En Revista TAULA No. 13-14.

Cancelo, José Luis. Prólogo de *“El Misterio del Campanario”* de Martin Heidegger. Revista Diálogo Filosófico. Mayo/Agosto 1989. Bogotá: Encuentro Ediciones.

Escudero, Jesús Adrián. *“El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico”* 1912-1927”. Barcelona: Ed. Herder, 2009

Lacoue- Labarthe, Philippe. Prólogo de *“La Pobreza”* de Martin Heidegger (refiriéndose al texto de Heidegger *“Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin”*) Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Langenheimer, Sabine y Posse, Abel, *“El sendero del campo”* publicado inicialmente en el diario El País de Argentina en 1979 y reproducida

posteriormente por la Revista Eco, No. 219, Bueholz, Bogotá, en enero de 1980.

Lavapeur, Oscar. *"Occidente, Oriente, y el Sentido de la vida: una posible confluencia a partir de Heidegger."* Buenos Aires: Ed. Biblos, 2004.

May, Reinhard. *"Heidegger's hidden sources: east asian influences on his work"* Londres: Taylor & Francis e-Library, 2005.

Montero Moliner, Fernando. *"Parménides"*. Madrid: Gredos, 1960.

Moreno Claros, Luis Fernando. *"Martin Heidegger: el filósofo del ser"* Madrid: Ed. Adaf, 2002.

Olisagasti, Manuel. "Introducción a Heidegger" Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967

Ott, Hugo. *"Martin Heidegger"*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Pino, Florentino. *"El camino del campo"* Revista DIÁLOGO FILOSÓFICO, No. 8, 1987. Madrid. Pg.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Título original: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Alianza Universidad, Nueva edición revisada y ampliada, Segunda edición, con un nuevo Epílogo (a la tercera edición alemana) y actualización de notas. Traducción y notas de Félix Duque, con un nuevo Apéndice sobre «Los últimos años de Heidegger», Alianza Editorial. Segunda edición en "Alianza Universidad": Madrid, España. 1993.

Posse, Abel y Langenheim, Sabine, *“El sendero del campo”* publicado inicialmente en el diario El País de Argentina en 1979 y reproducida posteriormente por la Revista Eco, No. 219, Bueholz, Bogotá, en enero de 1980.

Rubíes, Carlota. *“Camino de campo. Der Feldweg”* Edición bilingüe, Barcelona: Herder; 1 edición, 2003,

Saviani, Carlo. *“El Oriente de Heidegger”*. Barcelona: Ed. Herder, 2004.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *“Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger”* Puebla: Editorial Ítaca, 2011

OTRAS FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Basho. *“Por sendas de montaña”* Gijón: Ed. Satori, 2014.

Cavallé, Mónica. *“La sabiduría de la no-dualidad: una reflexión comparada entre Nisargatta y Heidegger”*. Barcelona: Ed. Kairos, 2008.

Corominas, Joan. *“Breve diccionario etimológico de la lengua española”* Barcelona: Ed. Gredos, 2004.

Descartes, Rene. *“Discurso del método”*. Bogotá: Ed. Norma, 1992. Pg. 48

Didi-Huberman, Georges. *“Lo que vemos, lo que nos mira”*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997

González, Antonio. *"Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis"* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014.

Hölderlin, Friedrich. *"Hyperión"*. México: FCE, 1986.

-----, *"Las Grandes Elegías"*. Buenos Aires: Ed. Hiperión, 1994.

Meister Eckhardt. *"Tratados y Sermones"*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2013.

TEXTOS DIGITALES

Heidegger, Martin. *"El retorno al fundamento de la metafísica"*.

file:///C:/Users/sistemas/Documents/Dialnet-

ElRetornoAlFundamentoDeLaMetafisica-5040927%20(1).pdf.

-----, *"La tesis de Kant sobre el ser"*

http://cmap.upb.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1154442556421_431131448_14627.

-----, *"¿Por qué permanecemos en provincia?"*. Traducción de Jorge Rodríguez. Revista Eco, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo 1963. En: [http://www.showingfilmawards.com/wp-](http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf)

[content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf](http://www.showingfilmawards.com/wp-content/uploads/2012/03/Art%C3%ADculo-Martin-Heidegger.pdf)

-----, *"Vorträge und aufsätze-Günter Neske Pfulfingen Das Ding"*, 1954. Traducción de Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. Pg.4. En:

<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20COSA.pdf>

González de Cardedal, Olegario, *“El camino del campo”*, En: Acontecimiento. Revista de pensamiento personalista y comunitario, Año XVIII, Número 62, 2002/1, Instituto Emmanuel Mounier, www.mounier.org, <http://www.mounier.es/revista/html/numero062.html>. Artículo en: www.mounier.es/revista/pdfs/062015016.pdf

Pokorny, Julius. *“Indogermanisches etymologisches Wörterbuch”* En: http://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/p%C4%81%CC%86k%CC%82-_und_p%C4%81%CC%86%C4%9D.htm

OTRAS PÁGINAS WEB CONSULTADAS

[http://3.bp.blogspot.com/-](http://3.bp.blogspot.com/-OG7WvKHn3RA/UmesU3hgEBI/AAAAAAAAAQE8/qhzs0D_4AEc/s1600/VanGogh-botas.jpg)

[OG7WvKHn3RA/UmesU3hgEBI/AAAAAAAAAQE8/qhzs0D_4AEc/s1600/VanGogh-botas.jpg](http://3.bp.blogspot.com/-OG7WvKHn3RA/UmesU3hgEBI/AAAAAAAAAQE8/qhzs0D_4AEc/s1600/VanGogh-botas.jpg)

http://en.wikipedia.org/wiki/Messkirch#/media/File:Ansicht_Messkirch_2012.JPG

<http://enredadosenlaweb.com/2012/08/la-cabana-de-heidegger/>

http://nacional-revolucionario.blogspot.com/2012/08/heidegger-el-enemigo-filosofico-numero_6.html

<http://temakel.net/trmheideggeror.htm>

<http://www.angelfire.com/electronic/breathlessdarkness/alack/Heidegger.html>

<http://www.artehistoria.com/v2/obras/3340.htm>

<http://www.artehistoria.com/v2/obras/5718.htm>

<http://www.theartwolf.com/exhibitions/van-gogh-thyssen.htm>

https://colunafilosofica.files.wordpress.com/2011/12/391969125_bad0dd7476.jpg

<https://conlamenteabierta.files.wordpress.com/2012/07/elvic3b1edorojo.jpg>

https://es.wikipedia.org/wiki/Los_comedores_de_patatas#/media/File:Van-willem-vincent-gogh-die-kartoffeleesser-03850.jpg

https://es.wikipedia.org/wiki/Los_girasoles#/media/File:Vincent_Willem_van_Gogh_128.jpg

<https://panathinaeos.wordpress.com/tag/todtnauberg/>