

PENSAR EL SENTIDO DEL SER
EN *¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?* DE MARTIN HEIDEGGER

Jadany Piedrahita Henao

Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras
Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana
Bogotá, Colombia
2017

**PENSAR EL SENTIDO DEL SER
EN *¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?* DE MARTIN HEIDEGGER**

Jadany Piedrahita Henao

2157489

Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para optar al título de:

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana

Director

Ángel María Sopó Ph. D.

Grupo de Investigación
Fray Bartolomé de Las Casas O.P.
Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina

Semillero
Fenomenología y Hermenéutica
«Daniel Herrera Restrepo»

Universidad Santo Tomás
División: Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana
Bogotá, Colombia

2017

DEDICATORIA

A mi familia, porque este trabajo no es más que la expresión de la vitalidad que imprimieron en mí.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1 APRENDER Y ENSEÑAR	26
CAPÍTULO 2 UNA POESÍA PENSANTE	37
CAPÍTULO 3 HEIDEGGER Y EL PENSAR	53
CONCLUSIONES FINALES	62
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	68
INDICE COMPLETO	72

Resumen

El pensar como lo puesto en cuestión requiere ser visto desde algunas de sus diferentes aristas, pero sobre todo, requiere de un aprender en el sentido más general, pues si bajo la tradición, el pensar ha sido comprendido como lógica y, en la modernidad, como un representar, un pensar que siempre pone el ser como presencia, para Heidegger el camino del pensar es aquello que desde el origen mismo de la filosofía, desde nuestra misma constitución como seres racionales, se nos ha sustraído. Por ello es preciso recuperar la pregunta por lo más grave, por lo que merece ser pensado, asintiendo, también, a la comprensión de una poesía pensante que nos ponga en camino hacia lo más digno de ser pensado, el *ser*.

Palabras clave: *Pensar, sustracción, poesía, aprender, enseñar, representación.*



Rene Magritte, 1929. Los Angeles County Museum.

«Estamos encaminados en el pensar hacia la esencia del pensar. Estamos en camino y venimos por tales caminos desde un pensar cuya esencia parece estar y agotarse en el representar»

(Heidegger, 1964: 47)

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se abordará un problema fundamental de la obra de Martin Heidegger: el *pensar*. Pensar y poetizar son correlativos, así que podemos enunciar el propósito que nos guía de manera poética: *¿qué es encaminarnos hacia una estrella?*, «solo eso: Pensar es restringirse a un solo pensamiento, alzado solo una vez, fijo, como una estrella en el cielo del mundo¹» (Heidegger, 2007: 12). *¿Qué es encaminarnos hacia una estrella*, significa hacer la pregunta por el *aprender* el camino que nos lleva hacia una de *ellas*. Lo que se busca es fijarnos una senda de acceso al pensar, en otras palabras, aprender el camino que nos dirija hacia lo digno de ser pensado, *el ser*. Por otro lado, una estrella no es más que un pensamiento que se eleva por encima de nosotros, asirlo requiere de un aprender, que implica un *salto* y un *tránsito*, además de un punto de partida que no permita extraviarnos en nuestra investigación, por ello partimos de la obra *¿Qué significa Pensar?* Para comprender el fundamento filosófico de nuestro problema hemos hecho caso a las palabras que dirige Heidegger a Medard Boss en una carta del 21 de febrero de 1971:

Es difícil dar consejos para leer mis libros, pues la preparación de los participantes (del seminario) más antiguos y más recientes es diferente, así como la dirección de los intereses. Como primera lectura me gustaría proponer la lección ‘Was heißt Denken’ [*¿Qué significa pensar?*], en la cual se puede saltar la discusión sobre los textos griegos. Enseguida, ‘Der Satz vom Grund’ [*La proposición del fundamento*], pues sobre este camino se puede alcanzar un contraste frente a la causalidad del pensamiento científico-natural, e incluso algo contra la actualmente creciente ‘informática’, es decir, la ciencia que versa sobre la construcción y el modo de empleo de las computadoras. Finalmente, el escrito ‘Gelassenheit’ [*Serenidad*] (Neske), junto con el ‘Feldweggespräch’ [*Diálogo del camino de campo*]. Importante para la introducción a la conciencia moderna del *Dasein*: las lecciones sobre Nietzsche. Un panorama podría ser proporcionado por ‘Wegmarken’ [*Hitos*]. Esto se puede hacer después. Desaconsejaría la literatura sobre Heidegger... (Heidegger, 2013: 411).

El filósofo aconseja como primera lectura *¿Qué significa pensar?*, pues, en el fondo, nos impele desde el principio a retornar al *pensamiento*. Si se quiere avanzar en ello, –un camino posible hacia la apertura de la experiencia del pensar– deberíamos iniciar por la obra que nos aconseja, sumergiéndonos directamente, sin intermediarios ni literaturas secundarias, si es que deseamos, por ahora, *escuchar* lo que ha pretendido enseñarnos desde entonces. Al atender al texto o los textos mismos de Heidegger, desde un principio se evidencia el camino por el cual

¹ «Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleib» (Heidegger M, 2007).

se piensa proceder, a saber, ir a la cosa misma partiendo de la obra mentada por el filósofo alemán, obra que a la vez interpela a la tradición filosófica de Occidente, pues esta mantiene hondas raíces que la vinculan con las primeras ontologías. En particular, hacemos mención de Parménides y Platón, cuya filosofía abre una senda en la que el problema de la relación entre *ser* y *pensar* permanece hasta nuestros días.

En el Filósofo de Elea aparece por primera vez tal correspondencia. El fragmento 3,5 de su poema dice: «Pues lo mismo es el pensar y el ser» (Moliner, 1960: 8). Sin embargo, dos caminos pueden ser evaluados, por un lado, encontramos que el ser está determinado por el pensar, en este caso, el poema es considerado como testimonio de una concepción idealista del ser, ya sea desde un idealismo platónico antiguo o un idealismo moderno (Schüssler, 1978: 197). Si el pensamiento funciona como determinación del ser, si en él se despliega las ideas suprasensibles determinantes, entonces, puede presentarse diferentes posturas, por ejemplo, Ngeborg Schüssler expresa:

1. O se entiende en el sentido del idealismo dogmático subjetivo de Berkeley, según el cual el ser consiste en la representación subjetiva dentro y a través de la consciencia: *esse = per api*;
2. O se concibe en el sentido del idealismo trascendente, que posibilita el objeto de Kant o de Fichte, según el cual el ser consiste en la objetividad hecha posible a través de la unidad de la consciencia de sí mismo;
3. O finalmente se toma en el sentido del idealismo absoluto de Schelling y de Hegel, según el cual el ser es la subjetividad absoluta del espíritu absoluto que se ha hecho objetiva a sí misma (Schüssler, 1978: 198).

En otro sentido, el fragmento que enunciamos puede comprenderse de tal modo que el ser no se determine por el pensar, sino que, por el contrario, al pensar le corresponda nada más que determinarse por el ser mismo, es decir, al pensar le está impuesto o pensar el ser o la nada. La segunda opción para Parménides es una vía impracticable, «Pues no conocerías lo No-ente (ello es imposible) ni lo expresarías» (Moliner, 1960: 8. Fragn. 2,5). Ahora bien, podemos suscribir, en un primer momento, la pregunta que elabora Heidegger *¿Qué significa pensar?* dentro de esta interpretación, a saber, aquella en la cual el pensar siempre estará conminado al ser, donde el pensar siempre es un pensar el ser.

Posteriormente, en Platón hallamos una recapitulación de la temática parmenídea. En *La República* encontramos una importante referencia a la distinción entre αἴσθησις y νόησις, la

primera, hace referencia al ámbito de lo visible, de lo perceptible por medio de nuestros sentidos, el segundo representa el mundo inteligible. Mientras el concepto de αἴσθησις refiere al género de lo que se ve, es decir, la sección de imágenes, la νόησις remite al principio no supuesto, sin recurrir a imágenes, en otras palabras, se efectúa por medio de un camino guiado por las *ideas* mismas. En este sentido, en Platón nos enfrentamos a dos derroteros en su teoría del conocimiento, el de la *doxa*, y otro que para nuestro caso representa el camino del *pensar*.

Justificación del problema

Con la pregunta que planteamos se abre un campo de posibilidades en el que, por un lado, nos ponemos en camino de aprender lo que es el pensar y, por otro, iniciamos con lo que da apertura a una comprensión profunda del grueso de la filosofía heideggeriana, pues «lo esencial es que el pensar como simple enunciado, el *logos*, y *ratio* es la pauta para la determinación del *ser* del *ente*, es decir, para la cosidad de la cosa» (Heidegger, 1964: 65). Aprender a pensar es la propedéutica para acercarnos al ser de los entes, a la cosidad de la cosa, también, a la unidad que nos constituye y nos mantiene justamente en nuestra esencia. El camino que se presenta ante nosotros es infinito; no obstante, la tarea consiste en fijar la mira para mantenernos dispuestos a ser arrastrados por lo que nos llama a su encuentro, el pensar. Comprender lo que es el pensar, posibilita llegar a lo esencial para Heidegger, que es el ser del ente. Empero, hay un ejercicio previo, y es que para comprender el pensar, se debe primero comprender el aprender, el ajustar nuestro obrar y no-obrar a lo que en cada caso nos es dado como fundamental.

¿Por qué es importante hacer la pregunta por el pensar, sin olvidar la relevancia que señala Heidegger en el aprender? Porque al realizarla permanecemos en búsqueda de lo que nos mantiene en nuestra esencia. Aquello que nos mantiene en nuestro ser no es nuestra esencia misma, pero nos dirige hacia ella, pues el ser del ente tiene una relación con el ser del hombre. En este sentido, Heidegger anunciaba que «toda doctrina filosófica, es decir, pensante sobre la esencia del hombre es *ya en sí* una doctrina del ser del ente. Toda doctrina del ser es *ya en sí* una doctrina de la esencia del hombre» (Heidegger, 1964: 79). Aquí no se expresa que alguno de estos saberes fundamentales sea esclarecido simplemente por la revisión de uno hacia el otro, lo que se quiere decir es que el problema fundamental de la filosofía ronda siempre las inmediaciones del ser del ente, y como consecuencia, el fundamento en el que siempre

permanece la esencia del hombre. Esta cuestión que se revela desde la pregunta misma por el pensar, afirma el filósofo alemán, es la única que debe afrontarse hasta ahora para el meditar existente.

Preguntamos por la relación entre la esencia del hombre y el ser del ente. Empero –tan pronto como digo: ‘esencia del hombre’, si lo digo pensando, ya he expresado con lo mismo la relación con el ser. Asimismo tan pronto como digo pensando: ser del ente, ya he nombrado con esto la relación con la esencia del hombre (Heidegger, 1964: 80).

Ahora bien, hablamos de búsqueda, ya que para el pensador alemán hemos perdido algo; sin embargo, no es una pérdida absoluta, más bien deberíamos referirnos a algo que nos ha sido sustraído, pues, esta es una condición metafísica en la que ha caído el hombre, se puede decir, desde siempre. En primer lugar, iniciar por *¿Qué significa pensar?* es hacernos conscientes de la falta de una presencia que no se sustrajo para desaparecer, sino para arrastrarnos a su encuentro. Lo que ha sido sustraído es lo que nos absorba, lo que apetecemos, es la sustracción la que nos lleva a preguntar por el pensar o, más bien, por aprender a pensar: «solo *somos*, y solo únicamente mientras mostramos lo que se sustrae» (Heidegger, 1952: 6). En otro sentido, la sustracción a la que se alude es la imposibilidad del *estar-entero*. En el párrafo §46 de *Ser y tiempo* “La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del *estar-entero del Dasein*” Heidegger muestra cómo este, comportándose en relación a su poder-ser, carece permanentemente de algo, manteniéndose incompleto. Aquello que se sustrae implica también una incompletitud originaria que, si fuese lo contrario, por ejemplo, «tan pronto como el Dasein ‘existe’ de tal manera que en él ya no haya absolutamente nada pendiente, entonces ya se ha convertido también, a una con ello, en un no-existir-más» (Heidegger, 2006: 257). El pensamiento, perteneciéndole al Dasein, se le sustrae, ya que lo pendiente no está aún a disposición, aunque siempre esté dirigiendo al ente *existente* de camino a su desciframiento.

En segundo lugar, también nos hacemos conscientes de que lo que se ha sustraído es el pensar, de tal manera, que ya no reside en el ámbito propio en que otrora pertenecía, a la filosofía misma. Esto puede explicarse por el paso del *interés* a lo *interesante*. Dice Heidegger (1964) que el *inter-esse* significa el acto de estar *entre* las cosas o, en otro sentido estar en medio de las cosas mientras *permanecemos* con ellas, por el contrario, *lo interesante* recide en el campo de lo *indiferente*, aquello que por nuestra disposición ya no nos toca. Respecto a lo anterior, el autor de *Ser y tiempo* anunciaba que las muestras de atención por la filosofía

no atestiguan todavía ninguna disposición para pensar. Es verdad que existe por todas partes una seria preocupación por la filosofía y sus problemas [...]. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos abocado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da una garantía de que nosotros mismos estemos pensado o siquiera dispuestos a aprender a pensar (Heidegger, 1964: 11).

La esencia del pensar en la dirección de lo interesante, lo indiferente, es el *representar*, es decir, apartar el ente de su suelo originario par representarlo en la conciencia o en la mente. Por ello, pensar es siempre dirigirnos al ser del ente dejando que él mismo se nos *presente* desde su suelo natal. Si la conciencia moderna, que ha desarrollado, como lo expresa Heidegger, profundas y serias reflexiones filosóficas no ha pensado aún, es por esta pérdida del camino hacia el fundamento mismo.

En otra dirección, podría afirmarse que la sustracción nos permite constituirnos como seres antagónicos al dolor, a pesar de que «el dolor obsequia su fuerza salutífera allí donde menos la esperamos» (Heidegger, 2007: 21), el dolor es solo un momento que precede al pensar, evitar el dolor es no atrevernos a realizar la pregunta que nos convoca. Si consideramos que el dolor del pensar es determinar que «somos un signo indescifrado» (Heidegger, 1952: 8) y que lo más digno de pensar es el hecho de que no pensamos aún, entonces, pensar en el ser impensante constituye un propósito elevado en tanto que se busca descifrar el signo que es el hombre; aquello que lo llama, lo nombra o lo significa ha de ser el pensar mismo que lo dirige en dirección al ser.

Planteamiento del problema

La pregunta, en sentido estricto, es: ¿Qué es pensar según Heidegger?; pero también deviene otra inquietud: ¿cómo sabemos que al indagar por el pensar estamos realizando un cuestionamiento auténtico? La autenticidad de la pregunta está dada por su correspondencia con un verdadero *aprender*, es decir, cuando la pregunta nos lleva a poner nuestro «obrar y no obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso» (Heidegger, 1964: 10). Conseguimos lo que se llama pensar cuando nosotros mismos pensamos, en otras palabras, el paso del *pensar* (infinitivo) al *pensamos* está mediado por la experiencia de lo que es el considerar, el discernir, el criticar, el distinguir, el diferenciar. «Es claro que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar» (Gadamer,

2012: 224), por ello, la experiencia que queremos alcanzar debe estar impulsada por la pregunta misma que impele al hombre hacia una búsqueda, pues a la vez, preguntar es caminar con la intención de hallar la cosa por la que se ha indagado.

Pero con lo anterior, aún no hemos revelado la autenticidad de la pregunta pretendida. Bien podríamos expresar que lo más digno de pensarse, a saber, *que aún no pensamos*, es un estado pasajero que hunde sus raíces en el descuido constitutivo en el que han caído los hombres, por decirlo de algún modo, contemporáneos de Heidegger, y que tal acontecimiento ya fue suprimido de la historia de la humanidad, es decir, el pensamiento actuaría en los distintos ámbitos y dominios del ser humano, ya sea el de la ciencia, la técnica, el arte o la filosofía; sin embargo, a favor de nuestro propósito podemos decir varias cosas, primero, pensar semejante pregunta implica *situarla* en un espacio y en un tiempo, tanto desde que fue elaborada como desde su actualización. Segundo, pensar la pregunta es afirmar una circunstancia particular en el tiempo que evidencia Heidegger, esto es: que el hombre ya desde el origen de la filosofía, desde Tales de Mileto, se encuentra distanciado de lo que merece pensarse, «¿qué es ‘ser’?» (Heidegger, 1968: 15).

Ahora bien, respecto al primer punto, es evidente, tanto para el filósofo de Messkirch como para nosotros, que el mundo ha caído en un proceso de derrumbamiento, Heidegger expresaba lo siguiente: «Hoy se habla de la ‘pérdida del centro’. Por doquier se persigue y diseña la decadencia, la destrucción, la amenazante aniquilación del mundo» (2008: 28). Estas palabras corresponden a la apreciación de la Alemania de su época, pero tan solo representan eufémicamente lo que según él, Nietzsche provee de manera esencial con la sentencia: «*el desierto crece*», el desierto que no destruye, sino que impide la posibilidad del crecimiento y la generación de lo vital. En tan solo unos pocos siglos, la humanidad se ha enfrentado a dos movimientos que se excluyen mutuamente, por un lado, los desarrollos tecnológicos han desplegado una infinitud de herramientas propicias para mejorar las tareas y la productividad de un mundo cada vez más globalizado y, por otro, la humanidad se encuentra *ad portas* de su propia aniquilación, no solo por los desarrollos tecnológicos, sino por la continua instrumentalización de la razón, en definitiva, por la sustracción del pensar.

La segunda razón por la cual la pregunta que se plantea en este escrito creemos que es auténtica, versa sobre una condición originaria del ser humano, aquella que muestra al hombre como aquel que ha permanecido en un alejamiento respecto del pensar, y esto desde tiempos

inmemoriales. Lo que contribuye a la comprensión de este argumento es que la sustracción del pensar no es una nada, más bien es un alejamiento que nos arrastra a su encuentro, de tal manera que el querer asir un pensamiento es valioso en la medida en que nos hacemos conscientes de que podemos ser arrastrados hacia él, pues allí encontramos lo que nos mantiene en nuestra esencia o en la búsqueda de ella, esto es, lo que nos constituye hasta ahora como *el animal aún no definido*. Este segundo punto no necesita una demostración empírica según Heidegger, pues los medios por los cuales se valida corresponden a un análisis del *Dasein*, mientras que el primero, no es más que el acontecer de la historia que nos habla de la destrucción de la vida por eficaces procesos, los cuales aseguran la acumulación de poder y riquezas.

Para conocer, respectivamente, si las cosas se presentan de tal modo, en cuyo estado podemos afirmar que aún no pensamos y que por ello es necesario preguntarnos por el pensar o, por el contrario, que las cosas son de otro modo, en la medida en que lo real no coincide con la realidad, y por ello, la negatividad del preguntar, *el saber que no se sabe*, no acoge nuestra indagación, es preciso pasar por la pregunta de si es o no así como se presentan las cosas (Gadamer, 2012: 224).

El pensar no es un estado que se agota en un acontecimiento concreto, no es un punto de llegada definitivo, es un proyecto que hunde sus raíces en el *acontecer* mismo. El pasado deviene, «no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa» (Heidegger, 2006: 41), puesto que su fundamento se halla en la historicidad [*Geschichtlichkeit*] y no en la historia [*Geschichte*]. Ya en la historicidad del *Dasein* está presente tal sustracción del pensar y a la vez, la apetencia hacia lo que nos constituye; sin embargo, el proyecto del pensar puede ser olvidado, y bien conocido sería para nosotros si afináramos nuestra escucha respecto a lo que de Nietzsche interpreta el filósofo de Messkirch cuando afirma que «el último hombre es más bien aquel que ya no tiene capacidad de mirar más allá de sí y ascender por encima de sí en el ámbito de sus tareas, para asumirlas en conformidad con su esencia» (2008: 44), es decir, el ámbito de la historia es al último hombre, lo que la historicidad es al pensar: «el hombre anterior no es capaz de esto porque él mismo todavía no se ha posesionado por entero de su propia esencia» (Heidegger, 2008: 44).

La historicidad y la historia son dos conceptos fundamentales, el primero representa la condición de posibilidad del segundo (la historia universal), «la historicidad es la constitución de ser del ‘acontecer’ del *Dasein* en cuanto tal» (Heidegger, 2006: 43), el segundo es el

acontecer mismo. El hombre que no se ha posesionado por entero de su propia esencia es aquel cuya existencia aún es in-auténtica; vive en la facticidad de la historia, es decir, el olvido del ser por el entrecruzamiento con el ente. La investigación que planteamos es válida, pues es la posibilidad del *sentido* del *Dasein*, el cual se halla en la temporalidad; «pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del *Dasein* mismo, prescindiendo de si este es un ente ‘en el tiempo’ y del modo de como lo sea» (Heidegger, 2006: 43).

Objetivos y plan capitular

Aclaradas las circunstancias de esta investigación, pasamos a trazar el plan capitular y los objetivos que corresponden a cada parte. En el primer capítulo *Aprender y enseñar* se buscará *identificar* algunas de las condiciones bajo las cuales es posible arribar a un pensar en el sentido heideggeriano, acudiendo, también, a la retrospectiva del aprender desde la concepción griega. Primero partiremos de la soledad como disposición afectiva fundamental de un verdadero pensar, en cuyo fondo, se encuentra la idea de filosofía de Nietzsche. Segundo, como todo pensar requiere un correcto abordaje, será necesario comprender, a la vez, qué se mienta con la palabra aprender en su valoración griega, es decir, como μάθησις. En el aprender en el sentido más originario, está expuesta una teoría del conocimiento que nos aproxima a Platón. Por último, desarrollaremos algunos aspectos de la teoría platónica sobre la anamnesis y la inmortalidad del alma, todo ello, según la reflexión heideggeriana sobre el aprender.

En el segundo capítulo, *Una poesía pensante*, el objetivo es *restablecer* el valor de gravedad que impone Heidegger a la poesía cuando esta se presenta como un poetizar elevado, además, cuando se establece su relación con la filosofía o, más bien, con el pensar. Para este fin, primero retomamos la discusión clásica que emprende Platón con los poetas. Con ello, abonamos el camino para mostrar el inicio de una poesía particular que inaugura el pensamiento de Occidente, nos referimos a la poesía dialéctica. Sin embargo, este apartado nos sirve como introducción a la concepción heideggeriana de la poesía, de manera que exploraremos la esencia de la poesía desde las reflexiones que desarrolla el filósofo en textos como *¿Qué significa pensar?* y *Hölderlin y la esencia de la poesía. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Por último, expondremos un análisis de algunos poemas de *Las elegías de Duino* de Rainer

Maria Rilke, donde se encuentra el apalabramiento de lo esencial que el poeta pensante pone a disposición de la humanidad.

Finalmente, el capítulo tres, *Heidegger y el pensar*, tendrá como objetivo *examinar* el cariz desde el que se nos ha presentado el pensar, a saber, como representación y como camino que determina la imposibilidad de un estar-entero del Dasein. La primera parte desarrollará las características del pensar representativo que pone el ser como presencia, al cual Heidegger cuestionará como un camino que imposibilita pensar lo grave o lo más digno de ser pensado. La segunda parte abordará el pensar como camino que determina en su esencia al Dasein, de modo que, si así lo dispone, al estar en camino, se presenta como ser posible e incompleto arrastrado por el pensar que originariamente se le ha sustraído. El objetivo general de este trabajo es, en el fondo, *aclarar* la esencia del pensar en *¿Qué significa pensar?*, apoyándonos, a la vez, en textos posteriores de Heidegger que, de alguna forma, expresan claves para la comprensión de este problema.

Estado del arte

A continuación se presentará una breve compilación de trabajos que retoman el problema del pensar en Heidegger, además, siendo esta una cuestión fundamental en la filosofía del autor de *Ser y tiempo*, aquellos que optan por abordar dicho tema, de alguna forma tienen que vérselas con el problema del aprender, pues en el fondo, pensar en el sentido heideggeriano requiere de un aprender que nos lleve en dirección a lo más digno de ser pensado, *el ser*. En primer lugar, encontramos el escrito del profesor chileno Jorge Acevedo Guerra: “*La frase de Heidegger ‘La ciencia no piensa’, en el contexto de su meditación sobre la era técnica*” del 2010. El artículo desarrolla las ideas del *pensar calculador* y el *pensar meditante*, donde, según Acevedo, al pensar calculador le está vedado el acceso al ser como tal, mientras un pensar meditante es un pensar el *ser*. La ciencia permanece, en el sentido del primer pensar, inaccesible ante lo que se presenta como lo más digno de ser preguntado, a esto lo denomina Heidegger la “situación latente”, “el estado de cosas imperceptible” o “el estado de cosas inadvertido”.

Utilizando un par de metáforas señala hacia esa situación o estado de cosas situado en el paraje donde enraizaría la esencia de la ciencia. Dice: “La situación latente –o estado de cosas inadvertido–, se oculta en las ciencias. Pero no está en ellas como la manzana en el cesto. Más

bien tendríamos que decir: las ciencias, por su parte, descansan en la situación latente –o estado de cosas inadvertido [unscheinbare Sachverhalt]–, como el río en su fuente” (Acevedo, 2010: 13).

La situación latente, imperceptible para la ciencia, esconde lo digno de ser preguntado: *el ser*. Acevedo plantea algunas hipótesis que explican tales circunstancias. Primero, el autor está de acuerdo con el filósofo de Messkirch al considerar esta la ciencia como una actividad ajena al pensar, pues, «la ciencia no alcanza el ser mismo porque no puede alcanzarlo dada su propia estructura interna, la que la inscribe en lo que Heidegger llama pensar calculante (rechnendes Denken)» (Acevedo, 2010: 14).

Podemos precisar el pensar calculante como un estado irreflexivo, cuya incapacidad para autodefinirse impide el establecimiento de su demarcación, de sus límites o de su esencia misma, por ejemplo, la Física está impedida para auto definirse, ella misma es incapaz de reflexionar acerca de los conceptos propios con los que opera o, la matemática, para comprenderse desde el conjunto de principios, axiomas o teoremas que la integran. Esto no quiere decir que el matemático se vea relegado del ámbito del pensar, sino que, al vérselas con los problemas que competen a la esencia de las matemáticas, ya reside en un espacio ajeno al de su ciencia, ahora él participa de un pensar filosófico.

Segundo, en esta hipótesis se anuncia la carencia del pensar por un desinterés. Aquí se «responsabilizaría al ser humano de la ocultación de esas instancias. Cierta negligencia suya sería la causa de la falta de saber respecto de la situación latente y del ser en general» (Acevedo, 2010: 14); sin embargo, el autor recalca la posición de Heidegger frente a lo dicho anteriormente, puesto que lo considera como un equívoco. La situación latente de las ciencias no se funda en una conducta cognoscitiva defectuosa, sino, en que esta no aparece por sí misma, ya que se oculta o permanece en un alejamiento, pues, se nos ha sustraído originariamente.

Tercero, puede decirse que en las ciencias se anula la posibilidad del pensar «porque se considera insuficientemente y rara vez la esencia de la ciencia» (Heidegger en Acevedo, 2010: 13). Esta hipótesis es débil para el filósofo alemán. Afirmarlo es no tener en cuenta los testimonios en los que se muestra una inquietud –no solo de la física– por comprender su esencia. «Más aún: “antes, en los pasados siglos de la historia occidental del espíritu y de las ciencias, se hicieron reiterados ensayos para delimitar la esencia de las ciencias» (Acevedo,

2010: 13). Heidegger, según Acevedo, ve este movimiento como rasgo fundamental de la Edad Moderna y la Época Contemporánea.

Como tal, con la alusión a la primera hipótesis, Acevedo remarca lo que ya había sido vislumbrado en la introducción de este trabajo, esto es, la característica fundamental en la que el hombre muestra una tardanza originaria en relación al pensar.

Algo semejante ocurre respecto del ser mismo, no solo en su relación con la ciencia; ‘el hecho de que no pensamos –señala Heidegger en su libro *¿Qué significa pensar?* –, de ninguna manera se debe a que el hombre [–no sólo la ciencia–] todavía no se dirija a lo que originariamente quisiera ser pensado, que en su esencia permanece como lo que ha de pensarse. Nuestra tardanza procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado [–el ser–,] se aparta del hombre’ (Heidegger en Acevedo, 2010: 14).

Por tanto, el autor evidencia, siguiendo a Heidegger, que el ocultamiento del pensar meditante no se debe precisamente a factores humanos, en otras palabras: *descuido, negligencia, esfuerzos mal orientados, empresas teóricas mal logradas*; el problema estriba en la ocultación misma hacia la que tiende el pensar del ser: «lo más propio del ser mismo consiste en su quedar retraído, en su apartarse del hombre» (Acevedo, 2010: 15).

A partir de lo planteado en el 2010 por Mario Montoya Castillo en su trabajo de Maestría titulado “*Aprender y pensar: Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952 ‘¿Qué significa pensar?’*” leemos en el Capítulo dos: “*La pregunta ‘¿Qué significa pensar?’*” algunos aspectos relevantes que es necesario atender. Según este autor, en la “*Carta sobre el ‘humanismo’*”, hallamos la distinción entre *Gedenken* y *Andenken*. Mientras *Gedenken* significa pensamiento, ‘pensar sobre’..., y en cuanto tal refiere a la objetividad, esto es, a algo a pensar» (Montoya, 2010: 38); el segundo, *Andenken*, significa recordar, «celebrar, conmemorar, esto es, simplemente pensar en... Este último es entonces un pensar no objetivante, sino más bien evocativo» (Montoya, 2010: 38); dice Montoya que la agudeza del pensar enraizado en la memoria, no radica en procurar encontrar una respuesta a algún interrogante que se ha propuesto con antelación, es decir, «aquí aquello que se celebra no puede ser la referencia a algo simplemente dado o presente» (Montoya, 2010: 38). Por ello, el punto a considerar en la reflexión heideggeriana, para Montoya, es, en vez de la búsqueda de una respuesta de lo que podría ser el pensar, más bien, sería aproximarnos a la profundidad amenazante del pensar, pues, pensar es estar siempre rondando el peligro.

Es importante remarcar que para Montoya el peligro alude a la posibilidad del nihilismo de nuestra época, del predominio de la técnica² que permite la persistencia de la pregunta heideggeriana. En la tesis de Montoya encontramos un interés en el *aprendizaje* del pensar, porque aunque nos topemos con espacios para *aprender a pensar* y, según el autor, con las estructuras logísticas, *aún no estamos dispuestos a pensar, y mucho menos a aprender*, más bien, anuncia Montoya que: «aprender a pensar solo es posible cuando nos abrimos, de manera sincera, a algo que da que pensar» (2010: 41). Resalto el término *abrirnos* ya que este representa la acción que implícitamente anuncia la correspondencia del *pensar* con el *camino*, puesto que pensar es preguntar y preguntar es abrir. Solo nos abrimos paso cuando deseamos, apetecemos o nos inclinamos a transitar la senda del pensar. Esto lo expresó con mayor claridad uno de los discípulos del filósofo de Messkirch, Otto Pöggeler en: “*El Camino del Pensar en Martin Heidegger*”, texto de 1963.

El pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lea sus escritos esté, en cada caso, dispuesto a entender lo leído como un paso hacia lo que hay que pensar, hacia lo que Heidegger está en camino. El pensar de Heidegger tendría que ser entendido como un camino, pero no como camino de muchos pensamientos, sino como el camino restringido a un solo y único pensamiento, del cual espera el pensador que «algún día quede detenido, como una estrella, en el firmamento del mundo (Pöggeler, 1993: 2).

Las ideas de Montoya también abarcan el *aprender* en el sentido heideggeriano. En el libro *Lenguaje y educación: Aproximaciones desde las prácticas pedagógicas*, él, como coautor redacta un capítulo titulado “*Enseñar y pensar o del aprender en Heidegger*”. Aquí se presenta la relación entre el aprender, el enseñar y el pensar. El aprendizaje de la filosofía, y esto lo ha mostrado la historia del filosofar en Occidente, tiene una relación directa con su enseñanza, por ello, para Heidegger, enseñar y aprender corresponden y tienen su vínculo más íntimo en la Grecia antigua bajo la concepción de *mathesis*. Ahora bien, lo que remarca el autor es el carácter de este enseñar, pues enseñar filosofía «consiste en una no enseñanza, en realidad se trata de desaprender algo que ya hemos aprendido» (Montoya, 2012:107). En este caso, un pensar que ha sido comprendido como representar o como lógica. El enseñar no tiene ningún vínculo con los contenidos, con el conocer, tan solo se enseña a aprender lo constitutivo, la

² Técnica, en el sentido en el que quiere evidenciarlo el filósofo de Messkirch, en este caso, según Philippe Lacoue-Labarthe, debe ser comprendido como *Economía política*, esta idea la desarrolla el pensador francés en la introducción a la conferencia de Heidegger titulada “*La Pobreza*”, de 1945.

esencia misma de la cosa que tan solo es captada por medio de un pensar meditativo. «Enseñar es poner a un lado todo lo inesencial.

Sin duda, las ideas de Montoya deben confrontarse con el texto del filósofo mexicano Alberto Constante: *El pensar como recordación y gratitud*, para ampliar el sentido etimológico de *Denken, Danken y Gedanc* y desarrollar la idea heideggeriana de que pensar es, en el fondo, *recordar y agradecer*, porque estos términos en alemán se relacionan con alma o corazón, con recuerdo y gratitud, además, con ello introducimos a la poesía como aquello que nos lleva hacia el origen poniéndonos en contacto con él. «Ese permanecer en contacto con el origen mientras se avanza es lo que prepara y mantiene el ‘lugar histórico’ de un pueblo» (Constante, 2005: 3).

Constante afirma que para Heidegger, el pensar no hace otra cosa que referirse al ser, en tanto que a él pertenece y, por ello lo *escucha* y lo recuerda. «Heidegger cree encontrar el común y auténtico significado del pensar en el antiguo *Gedanc*, que no expresaba simplemente ‘pensamiento’ sino el recuerdo que lo recoge todo en sí y se recoge a sí mismo» (2005: 1). Tal vez, parezca artificioso establecer una comunidad entre el pensar, el recuerdo y el agradecer, es decir, intentar hallar estructuras esenciales a través de un método etimológico; sin embargo, como lo expresa el profesor Jean Lauand de la Universidade de São Paulo en su conferencia *La filosofía de Tomás de Aquino y Nuestro Lenguaje Cotidiano*, «sin la etimología no se conoce la realidad, en tanto que con su aporte es posible rescatar, rápidamente, la fuerza expresiva de las palabras» (Lauand, 1999: 1). Continúa diciendo el filósofo brasileño que el hombre es aquel ser que esencialmente olvida y, siendo el lenguaje el depositario de experiencia olvidadas, es justificable acceder a la naturaleza originaria de tales palabras. Lo dicho en el decir del pensar, en este caso, en alemán, apela a un estado en el que las cosas se presentan ante nosotros con mayor claridad o, por lo menos, nos insinúa o pone en la pista de su esencia.

La filósofa venezolana Alba Carosio, por la misma línea de Montoya, afirma en su artículo del 2014 “*Martin Heidegger: pensar auténtico vs. progreso técnico*” que en la reapertura de la pregunta por el pensar «como pregunta, *camino* y preocupación» (2014: 18), es para Heidegger fundamental retomar la autonomía del pensar frente al *actuar* y el *hacer*. La autora considera que con el trabajo de Heidegger, construido en un ámbito socio-político de las guerras, se da apertura a una crítica hacia lo que en la modernidad se consideró como las bondades científicas, de tal modo que: «irrumpe la desconfianza en la posibilidad del desarrollo humano hacia una mayor justicia y felicidad» (2014: 9). Carosio nos brinda un indicio para comprender, por lo

menos, qué no es el *pensar* en Heidegger: el pensar, en sentido meditante, se aleja de lo que consideraríamos como un pesar positivo u optimista, la autora cita a García Bacca cuando este filósofo se refiere en los siguientes términos:

Tal y como iba la evolución de la filosofía desde Descartes hasta Husserl por poco resultamos dioses. [...] Pero, Heidegger, como criada respondona, viene con la rebaja, y nos dice socarronamente, benévola también: no hay para tanto, no hay para tanto (2014: 18).

Hay un interés por llevar a cabo una nueva *fundamentación del pensar*, fuera de la pura representación embargada por la lógica y los límites que establece. Un pensar auténtico se proyecta más allá de la metafísica, superándola; esta superación no es más que el inicio del *pensar del ser* (Carosio, 2014: 11). A diferencia de los textos mencionados anteriormente, Alba Carosio va más allá; fuera de la constitución misma del pensar que se intenta descubrir, ubica este –en el sentido *Gedanken*– desde un origen temprano: «La filosofía venía perdiendo su autonomía, limitándose a una interpretación técnica del pensar, que tiene su origen en Platón y Aristóteles, para quienes el pensar vale como una *techne*, subordinada al hacer y al fabricar» (2014: 12). Por un lado, el pensar se fundamenta en la lógica, en la ciencia y la técnica, pero por otro, la exigencia del filósofo alemán, como lo expresa Juan José Sebreli en “Heidegger, el lugarteniente de la nada”, era aconsejar

que la filosofía y el pensamiento necesitaban alejarse de la ciencia o, mejor, deberían ser alógicos e irracionales puesto que, según él, no era posible circunscribirlos a las reglas fijas de la lógica, del discurso racional y ni siquiera de la gramática, de cuyas cadenas precisaba «liberarse el lenguaje» (Sebreli, 2000: 5).

Sebreli menciona a Otto Pöggeler, pues el alumno de Heidegger aludió a la incapacidad del filósofo para dar cuenta de su recorrido por el camino del pensar y, mucho menos, de concluir este recorrido. Con ello, a la vez, se pone de manifiesto la negatividad que emerge en la tarea misma del pensador y que nos inhabilita para transitarlo con holgura, pues además, sucede que el hermetismo con el que blindó su pensamiento, nos sitúa frente a un gran misterio que según Sebreli, aparece como apto para un reducido grupo de iniciados. La negatividad frente a la filosofía de Heidegger se da, también, no solo en su carácter ontológico y existencial, sino, en un mal entendido que transforma la oscuridad en ideas profundas, cuando, al parecer, la oscuridad era más bien, disimulo del vacío de las ideas; «así, cuando Heidegger abandonaba la prosa críptica, caía en vulgaridades. La novedad de *Ser y tiempo* –como lo señalara Luis Fernando Moreno Claros–, radicaba más en su forma que en su contenido» (Sebreli, 2000: 5).

Estas palabras nos advierten de la posibilidad de encontrar, donde creíamos yacía oro, un vacío que imposibilita cualquier tipo de investigación, por ello, no basta con la justificación misma que se brinda a la pregunta ¿qué es pensar en la mentada obra de Heidegger?, los artículos relacionados en el estado del arte son parte del soporte que permiten la elaboración de una auténtica pregunta de investigación.

Hasta este punto los autores muestran su interés particular por los distintos aspectos de la reflexión de Heidegger, ya sea el pensar calculador y el pensar meditante, la sustracción del pensar, su retraso originario o la correspondencia de este con el recuerdo o el agradecer. A pesar de todo ello, lo fundamental es advertir que siempre que se va en dirección a la comprensión del pensar, nos supera un faltante que oscurece nuestro camino. Por otro lado, las condiciones de la reflexión política del filósofo de *Ser y tiempo* desempeñan un papel relevante, según algunos autores, para la constitución del pensar. En este caso haremos mención nuevamente a Juan José Sebrelli en uno de los apartados de la obra referenciada hasta aquí, “*Heidegger, el lugarteniente de la nada*”.

El capítulo “*El Führer de la Universidad*”, evidencia un aspecto controversial frente a la consideración que se presenta en *¿Qué significa pensar?* Si bien, ello no alude directamente al carácter de la obra, por lo menos, permite desarrollar una reflexión menos ingenua. El autor remarca que Heidegger «pocos meses antes de que Hitler asumiera el poder terminaba su curso sobre Platón con la siguiente propuesta: ‘Sobre esto (la situación política) no hemos de seguir hablando, ahora se trata solamente de actuar’» (2000: 5). Estas palabras aparecen en uno de los momentos coyunturales para la Alemania del siglo XX, concuerdan con el espíritu de la época, pero no dejan de ser enigmáticas en tanto que veinte años después Heidegger cavilará en relación a la pérdida de un pensar escarnecido por la técnica y la preponderancia del *hacer*.

Lo gravísimo es que todavía no pensamos; ni aún ahora, a pesar de que el estado del mundo da cada vez más que pensar. Aparentemente este proceso exigiría más bien que el hombre comience a obrar sin demora, en vez de hablar en conferencias y congresos, moviéndose solo en la línea de imaginar lo que debería ser y cómo habría de realizarlo. Según esto, lo que hace falta sería el obrar y en modo alguno el pensar. [...], tal vez sea el caso que el hombre en lo que lleva de existencia, ya hace siglos, ha obrado de más y pensado de menos (Heidegger, 1964: 10).

¿Cuál era la actuación que pretendía Heidegger?, si tal cosa existió, es claro que el pensador concurría en el escenario político no sin que ello le representara situaciones adversas: «Su

discurso *‘La autoafirmación de la Universidad alemana’* fue toda una declaración ideológica: aclamó el advenimiento de Hitler como ‘la grandeza y magnificencia de un comienzo’ y desplazó la cultura y el conocimiento a un lugar secundario» (Sebreli, 2000: 9). Heidegger proclamaba el poder de la sangre y la tierra frente a la cultura y los conocimientos; la vitalidad de un pueblo, el poder de su vasta existencia está llamado a redimirse desde este nuevo comienzo que le exigía, más allá de su labor académica en el rectorado, tareas a favor del partido nazi, ya fuera el uso de la solapa en forma de esvástica, el saludo distintivo que decidió realizar al comienzo y final de sus clases, además de impeler a sus estudiantes a recibir instrucción militar. El autor nos recuerda que Heidegger se reconoció a sí mismo como Führer de la Universidad.

El tránsito entre una actitud claramente política hacia una vida consagrada al pensar y la poesía, pareciera estar mediado por los fracasos y desilusiones a los que había de enfrentarse. El estado que ideó desde la posibilidad de una educación esencialmente alemana, fue rechazado, de manera que la serie de conferencias y artículos que el filósofo impartió desde 1933 postulando la renovación del espíritu alemán ante el arribo del nacionalsocialismo, decayeron en pro de las dos ideas rectoras de sus reflexiones. «Durante la era posthitleriana, Heidegger significativamente habló nada más que del poetizar y el pensar, pero olvidó toda referencia al hacedor de política» (Sebreli, 2000: 28), que en cierta manera contradice lo que el filósofo había planteado en su discurso rectoral de 1933: «el servicio del trabajo, el servicio de las armas y el servicio del saber son igualmente necesarios y tienen rango igual» (Heidegger, 1996: 186). La referencia a la militancia de Heidegger en el partido nazi a la que se remite hasta aquí, tiene el sentido de responder a una de las preguntas que rondó el pensamiento de varios intelectuales influenciados por el filósofo alemán. La cuestión es si el desarrollo del trabajo de Heidegger se enmarca en el proyecto nazi o, por el contrario, son dos ámbitos distintos. Este aspecto es relevante, ya que Sebreli ubica el curso que nos incumbe después de la vida activa del filósofo en la ideología nacionalsocialista:

El activismo, el decisionismo, la ‘resolución’ del primer Heidegger se transformaba, de ese modo, en la actitud contemplativa, quietista del segundo. Pero no sólo abandonaba el pensar político, sino aun el filosófico a la manera tradicional; anunciaba el fin de la metafísica –incluso la suya de otros tiempos– y se quedaba con el pensamiento poético, ‘la poesía que piensa’ (‘Desde la experiencia del pensamiento’). En consecuencia, dejó de ocuparse de los filósofos para interesarse casi únicamente por los poetas: Hölderlin –el primer curso de 1933-1934– había renunciado ya a la nueva etapa (Sebreli, 2000: 28).

Cada uno de los artículos referenciados menciona el carácter partidista de Heidegger, pero en el fondo, las actuaciones políticas del filósofo, pareciera que siempre quedan al margen del desarrollo de sus obras, siempre cuestionable. Las críticas hacia la técnica y la modernidad, desde la perspectiva de Sebrelí, concurren en un terreno en el que pretenden encarnar una filosofía para el Estado, la raza y el territorio, es decir, en contra de la diseminación de la pluralidad moderna que ensalza el “yo”. Mario Montoya Castillo, por ejemplo, pone como propósito en su trabajo: «seguir una de las invitaciones políticas serias de Heidegger: pensar nuestro presente» (2010: 11), de manera que a tal iniciativa, se contraponen la pregunta por la posibilidad de un efecto político en la aprehensión del pensar. Si tal cosa tuviera efecto, es necesario comprobar su inmediatez o, por el contrario, las repercusiones mediatas.

Por el momento se puede afirmar que el pensar en Heidegger no está distante de las condiciones políticas producidas por el fenómeno bélico en Europa; sin embargo, si se quisiera encontrar el escenario que permitió la formación del pensamiento del filósofo, no solo debería acudir al aspecto político, también es necesario revisar los procesos artísticos que irrumpieron en su momento. Por un lado, es claro, desde el trabajo que desarrolló Sebrelí, la influencia que tuvo el nacionalsocialismo en las obras del autor; pero, por otro, de los avatares del siglo XX, el campo cultural reveló un gran imperio en su pensamiento. Hasta aquí hacemos mención, sin pretensiones de profundizar, en la valoración del actuar de Heidegger respecto de su vínculo con el movimiento nacionalsocialista. Si es posible empañar la obra del pensador por su militancia política, si su pensar mismo registra los principios que proyectaba establecer el partido para la Alemania del siglo XX, también es cierto que los términos en los que se ha producido la filosofía después de Heidegger no han podido eludir la presencia del filósofo, pues ante su actuar, y como el mismo pensador alemán lo dirá de Nietzsche, su pensamiento se nos presenta aún como lo no hallado, como aquello que requiere ser comprendido.

Ahora bien, en relación al papel de los movimientos artísticos correspondientes al periodo histórico en el que vive el filósofo de Messkirch, en el texto “*Heidegger, el lugarteniente de la nada*”, se dedicó un espacio para su desarrollo y aunque sería importante mostrar las apreciaciones de Sebrelí, en el artículo de Luis Arenas “*El último expresionista*” se revela con mayor claridad el papel de los movimientos artísticos de vanguardia que, de algún modo, calaron en Heidegger y en consecuencia, en la obra que nos convoca. Si bien, este aspecto se enmarcaría con mayor exactitud dentro de los antecedentes del problema mismo, realizamos una corta alusión con la intención de evidenciar la amplitud de la cuestión que pretendemos

develar y que aparece, unas veces explícitamente y otras, de manera implícita en los trabajos reseñados.

La pérdida de centro acaece en la historia de Occidente, por lo menos, en términos del telón de fondo que presencia Heidegger y que está relacionado con los temas más acuciantes para la Europa de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Estos temas también quedarán recogidos en el expresionismo alemán y son aquellos que muestran «en la gran metrópoli moderna el signo de una vida amenazada y deshumanizada por el imparable viento de la modernización» (Arenas, 2007: 2). El expresionismo recogiendo el espíritu del momento impregnó no solo la pintura, también todas las artes y hasta la política; de ahí que Arenas pregunte por aquello que hasta ahora, según él, no ha sido considerado: ¿acaso puede hablarse de una filosofía expresionista? «Que la obra del primer Heidegger se pliega a esa caracterización con una sorprendente naturalidad es la tesis a favor de la que querría argumentar en lo que sigue» (Arenas, 2007: 2).

Si el expresionismo buscaba mostrar el desmoronamiento de los cimientos de la civilización Occidental, «esa era también la pretensión de la filosofía de Martin Heidegger [...] diagnosticar –por decirlo con una fórmula simmeliana que ya se ha hecho moneda corriente– la *tragedia de la cultura moderna* (Arenas, 2007: 2). En términos generales, si caracterizamos las pretensiones del expresionismo y desde ahí observamos el pensamiento de Heidegger, las relaciones saltarán a la vista o, por lo menos esto es lo que evidencia Arenas.

La propuesta expresionista rondaba una visión de lo humano que acaecía en el desgarramiento, el dolor de la existencia. Además, la separación con el realismo y el impresionismo pretendía evidenciar la incapacidad de dichos movimientos para develar la verdad que subyace de fondo, pues, en lo que respecta, por ejemplo, a los pintores expresionistas que ya en 1911, dice Arenas, participaban en la Secesión berlinesa, denunciaban el realismo academicista que se instalaba en los salones oficiales, predicando una mirada objetivista que captaba la naturaleza de la realidad.

Con ello, los expresionistas parecen haber puesto en obra aquello que Heidegger teorizará en *Ser y tiempo*: la importancia de la *Stimmung*, del “estado de ánimo” en la apertura al mundo del *Dasein*. El expresionismo ha intentado romper la ecuación entre naturalismo y verdad; entre “objetividad” y “suspensión o puesta entre paréntesis del sentimiento”.

Ganamos la verdad no cuando nos plegamos dócilmente a la apariencia sino cuando, en una batalla que tiene mucho de agónico, mostramos lo amenazante, siniestro y perturbador de la realidad cotidiana (Arenas, 2007: 3).

Ya en este periodo se anunciaba la crisis de la representación, del concepto de verdad como adecuación. Este aspecto no solo se revela en la obra en la que se centra Arenas, *Ser y tiempo*, para nuestro caso es notable, pues en los cursos de 1951-1952 Heidegger atacará el pensar como representación. Finalmente, hacemos mención al carácter de la modernización e industrialización que sufre la sociedad europea. Arenas muestra como en el cine este tema estará reflejado en *Metrópolis* de Fritz Lang, a propósito, película que vio la luz el mismo año en que se presenta *Ser y tiempo*:

El precio que el habitante de la ciudad paga por la civilización y el progreso es verse reducido a la condición de ser una pieza más en el engranaje de la maquinaria fabril de la *Metrópolis*; verse reducido a la aniquilación como individuo; acabar fundido en la masa (Arenas, 2007: 5).

La modernización y la industrialización han ido de la mano de la crítica a la técnica que emprende Heidegger, por ello, prefigurar este aspecto en los movimientos expresionistas revela características que permiten justificar el objetivo de Arenas, plantear la posibilidad de una filosofía expresionista en el pensador alemán. Con el artículo de Luis Arenas hemos podido abordar una cuestión que nos brinda luces para comprender nuestro problema de investigación. No solo basta atender al carácter político que influencia a Heidegger, es necesario abrirnos a otros fenómenos históricos que amplían el panorama, en este caso, el arte parece ser elemento aleccionador para el pensador alemán. Por otro lado, nos hemos dado cuenta que, si bien, los últimos dos autores no se refieren directamente a *¿Qué significa pensar?*, sus artículos esclarecen el camino para comprender las obras venideras.

Las escasas referencias a las que se alude, muestran además, la dificultad a la que nos enfrentamos cuando se intenta hallar una producción intelectual que aborde el problema del *pensar* en la obra que nos compete; sin embargo, intentamos ahondar en los puntos fundamentales que nos brindaron los autores referidos.

CAPÍTULO 1

APRENDER Y ENSEÑAR

En este capítulo se aludirá a Nietzsche, *confrontándolo* esperamos volvernos libres «para el esfuerzo supremo del pensar», por ello aludimos a sus miramientos y lo que de él presenta Heidegger, pues la tarea de un aprendizaje y enseñanza del pensar parte de un *diálogo pensante* con él filósofo mismo. El pensamiento de Nietzsche «es parte de lo que da qué pensar y que aún no ha sido hallado. Es parte de lo que por antonomasia incita a pensar» (Heidegger, 1964: 55), también, Heidegger en sus consideraciones sobre el aprender, extraídas principalmente de *¿Qué significa pensar?* y *La pregunta por la cosa*, nos dirige hacia la *anamnesis* platónica, el problema de la inmortalidad del alma y, desde allí se formula, no solo un principio moral en el proceso en el que aprendemos, sino un principio formal en la aprehensión de la cosa en su sentido propiamente filosófico.

Los tres siguientes apartados intentarán dar cuenta, primero, de la soledad como disposición anímica indispensable para un verdadero pensamiento, ello, desde la misma exigencia de Nietzsche; segundo, la presentación de la μάθησις desde la perspectiva heideggeriana en su doble valoración: enseñar y aprender y, tercero, la teoría platónica sobre el conocimiento, cuyo fundamento se halla en la permanencia del alma que recuerda lo que desde siempre le ha antecedido. Con ello se busca establecer el espacio propicio o, en otras palabras, la base para acercarnos al pensar que pretende enseñarnos Heidegger.

1.1 Experiencia auténtica: la disposición para el pensar

*¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad?
¿Quieres buscar el camino a ti mismo? Detente un
poco y escúchame.*

(Nietzsche, 1983: 101).

Así habló Zaratustra: «el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas tú en las cavernas y en los bosques» (Nietzsche, 1983: 103). Caminando en soledad, recorreremos la estela que dejamos, un derrotero hacia sí y hacia nuestros siete demonios: «Un hereje serás para ti mismo, y una bruja y un hechicero y un necio y un escéptico y un impío y un malvado» (Nietzsche, 1983: 103). ¿Qué buscamos cuando damos pasos constantes en favor de alcanzarnos? ¿No es acaso la conciencia de sí? Una rueda que gira por

sí misma impulsada por un solo pensamiento o, la espiral que parte del centro, lo circunda alejándose y siempre vuelve a él. Por el contrario, el rebaño se dispersa, se pierde en la lontananza del paisaje, es en vista de ello que el pastor diligente siempre acude a proyectar el sentido y la dirección hacia donde deben dirigirse. Una conciencia de sí y un pensamiento basta para alejarse del rebaño; sin embargo, no es insufrible este tránsito, «el dolor obsequia su fuerza salutífera allí donde menos la esperamos» (Heidegger, 2007: 21), solo a través del dolor que imprime el pensar es decifrabable el «signo que somos». Rafael Gutiérrez Girardot ve que Nietzsche comprende bien de sufrimientos, en su prólogo a los *Ditirambos de Dionysos*, reúne algunas voces del filósofo alemán:

‘Aislamiento del sol’ llamo a ese gozoso sufrimiento dionisiaco que cabe resumir en las líneas de esta canción: ‘Pero yo vivo en mi propia luz, yo bebo de mí las llamas que surgen de mí... ¡Ah, hielo hay en torno a mí, mi mano se quema en lo helado! Ah, sed hay en mí, que languidese por nuestra sed’ (Nietzsche, 1995, 13).

Pensar nos determina en nuestro ser. Ya habíamos dicho, siguiendo a Heidegger, que toda doctrina del ser, en el fondo, tiene una relación con la pregunta por el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, por ello el pensar (pensar pensante) que se presenta ante el ser siempre está descifrando aquel ente particular, el *Dasein*. Si siguiendo a Hölderlin, comprendemos que «un signo somos, indescifrado» (Citado por Heidegger, 1964: 23), un signo que, dice Heidegger «todavía no ha sido traducido al idioma de nuestra habla» (1964: 23), entonces, el pensar nos dirige, nos significa o nos llama hacia tal desciframiento, hacia nuestra determinación, que es la búsqueda de nuestra esencia.

También somos cosa pensante y pensada por nosotros mismos, en este sentido, la conciencia de sí es el tránsito que va desde las profundidades de nuestra soledad hacia el exterior. La clave está en las palabras que dirige Rilke a un joven poeta cuyo poetizar es aún inauténtico, pues se dispersa en el espacioso campo buscándose a sí. «Está usted mirando hacia fuera, y precisamente esto es lo que ahora no debería hacer. Nadie puede aconsejar ni ayudar. Nadie... no hay más que un solo remedio: adéntrese en sí mismo» (Rilke, 2010: 8), pues allí se encuentra campo abundante donde pastar, las estrellas y el firmamento, todo lo que *es* y ha sido, aquello que es donado al hombre como recuerdo, –la memoria es la congregación del pensamiento–. «¿No lo sabes? Lanza fuera de tus brazos / hacia los espacios tu vacío, al aire donde respiramos; / todo su tamaño las aves, quizá, / lo sientan como un vuelo más hondo»

(Rilke, 2004: p. 8). El vuelo hacia las profundidades nos augura múltiples peligros, como, por ejemplo, aquel que repite el rebaño: *perdernos a nosotros mismos*.

Nos referimos a las profundidades por ser espacio de recogimiento, de ausencia y soledad; pero también, en las altas montañas persiste un verse enfrentado a sí mismo y nuestros verdaderos pensamientos. Con mayor precisión, la filosofía, el ejercicio profundo del pensar, para Nietzsche, no es más que la «–vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas– búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir» (1982: 16). Por ello, respirar el pensamiento oculto en las obras del filósofo del Zaratustra puede constiparnos, es un aire de las alturas. «El hielo está cerca, la soledad es inmensa –¡mas qué tranquilas yacen todas las cosas en la luz!, ¡con qué libertad se respira!» (Nietzsche, 1982: 16).

¿Quién puede mantenerse en soledad sin sufrir peligro alguno? Estar en camino hacia sí mismo es gritar ¡estoy solo!, me tengo a la vista, además, a todo lo que ya previamente está en mí. Estar *solo* es una determinación del *pensar*; no obstante, la soledad es algo que se debe *aprender* en su constitución más general. Empecemos por expresar que la soledad acusa a una ausencia de entes en la que, en cada caso, lo único que no está ausente somos nosotros mismos. La soledad como la libertad ya de antemano revela un fenómeno sorprendente, si es que es posible su facticidad. En la libertad se expresa el milagro del acto espontáneo, mientras la soledad nos revela un estado en el que presenciamos la ausencia de todo, menos de nosotros mismos y lo que desde siempre se ha mantenido en nosotros. ¿Es que las altas montañas se anidan acaso en la interioridad, no en el rebaño sino en los amos de sí mismos?

Sí, pero como Marco Flaminio Rufo³, el tribuno romano que marchó detrás del agua de la inmortalidad, hay que volver de las cumbres o las profundidades para habitar con los mortales y, lanzar fuera, en el espacio y el aire que respiramos, el vacío, la soledad del pensamiento. Rufo vivió más de dos siglos y comprendió que en la infinitud *le ocurren a un hombre todas las cosas*, el futuro se ata con el pasado creando una rueda que nos lleva a vivir, de antemano, lo persistente en nosotros. Vamos detrás de nuestros pasos. Los inmortales –trogloditas– decidieron existir en el *pensamiento*, en la pura especulación; «erigieron la fábrica, la olvidaron y fueron a morar en las cuevas. Absortos, casi no percibían el mundo físico» (Borges, 1984:

³Hacemos referencia al cuento de Jorge Luis Borges “*El inmortal*” consignado en su libro *El aleph* publicado en 1949.

540); pero a un inmortal le basta recorrer el mundo en donde no existen infinitos ríos, y hallar el agua de la mortalidad, «ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal» (Borges, 1984: 540). La inmortalidad, la infinita soledad, por lo menos, requiere el volver a ser hombres. «Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy» (Borges, 1984: 541). La tarea no consiste en perdernos a nosotros mismos, más bien, en afirmarnos a través del pensamiento, del aprender y el enseñar. En este sentido, la soledad solo es el estado del autoconocimiento, y el pensar es el tránsito que realiza Zaratustra de su soledad a las profundidades hundiéndose en su ocaso (*Untergehen*).

Hasta aquí la soledad anuncia algo a lo que podemos llamar vacío, a propósito de este vacío ¿es posible experienciarlo? En la base de toda filosofía se halla el pensar, y ya como lo advertía Heidegger, filosofía es *correspondencia* realizada expresamente, en tanto que el oído atiende al llamado del ser del ente, en otras palabras, estar de camino al ente, pues correspondemos a su llamado, más aún con la vista en el ser. Lo importante de lo dicho anteriormente es la *co-respondencia*, el estar *de-terminado afectivamente* por el ser del ente: «*être disposé*, [...] *Disposé* significa aquí literalmente: expuesto, iluminado y por eso, puesto en las múltiples relaciones con lo que es» (Heidegger, 2004: 57). Tanto en la filosofía como en el pensar, la disposición afectiva abona el espacio para su posibilidad. La soledad, como una determinación del pensar, se da en una disposición del ánimo particular.

¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radica que es *la angustia*. No aludimos a esa frecuente inquietud que, en el fondo, no es sino un ingrediente de la medrosidad en que tan fácilmente podemos caer. Angustia es radicalmente distinto de miedo (Heidegger, 1979: 46)

La angustia siempre es angustia *de algo* o *por algo*, el miedo, por el contrario, está determinado por su *de qué* y *por qué*, es decir, la extrañeza de la angustia se debe a su indeterminación, mientras que el miedo debe su ser a «aquello mismo en lo que él se encuentra». Apartarnos de lo ente por el *algo* que nos oprime en la indeterminación, permite que en este estado lo único que permanezca sea el vacío. Es claro que para Heidegger es importante los estados de ánimo

y en este sentido es que se da una auténtica disposición, por ejemplo, en un principio, para el filosofar, o en este caso, la disposición que nos dirige a un auténtico pensar. Jesús Adrián Escudero en su prólogo a la obra *¿Qué es la filosofía?* de Heidegger nos dice:

Si el ser se sustrae a cualquier intento de representación, si el ser se oculta cuando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que solo queda la posibilidad de un acceso afectivo al espacio de juego, al horizonte de sentido del mismo. Efectivamente, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo, como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento (Heidegger, 2004: 15).

Ahora bien, es posible afirmar que la soledad determina existencialmente a aquel hombre en el que acaece, pues en ella encuentra la posibilidad de expresar una existencia auténtica que lo dirige o lo significa hacia lo digno de ser pensado, el ser. La reflexión que se ha llevado hasta este momento, apunta a mostrar el sentido en el que quiere comprenderse el pensar heideggeriano respecto a la μάθησις, esto, según la visión del autor del presente texto.

1.2 Aprender y enseñar: μάθησις

Son dos los problemas a los que nos enfrentamos en el siguiente apartado, el primero nos remite al sentido del pensar y, el segundo, a la posibilidad de aprenderlo y enseñarlo. El segundo problema presenta una implicación doble, pues en su esencia no puede establecerse la omisión del enseñar cuando es aprehendida la cosa hacia la que tiende nuestro ver, la exigencia es que para ser capaces de pensar se requiere que *aprendamos* a pensar, por ello realizamos la pregunta *¿qué es aprender?* Mientras volvemos al origen donde brota la esencia misma del aprender y el enseñar, quedémonos con esta primera aproximación que realiza Heidegger: «el hombre aprende en la medida en que ajusta su obrar y no-obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso» (Heidegger, 1964: 10), esto quiere decir que el hombre aprende cuando a través de la *experiencia* está dispuesto a retener lo esencial y apartarse de lo superfluo. También, en el caso del que enseña, no puede dejar de actuar como la madre que quiere enseñar a su hijo a obedecer, en este caso la madre no promete a su hijo una definición de la obediencia, más bien, está en ella indicar el derrotero hacia el obedecer mismo.

El éxito será tanto más sencillo cuanto más inmediatamente la madre induzca al hijo a escuchar. No de tal manera que primero él se digno escuchar, sino de modo que ya no pueda dejar de querer

escuchar. ¿Y por qué no? Porque se le afinaron los oídos para escuchar en la dirección propia de su esencia (Heidegger, 1964: 50).

Si queremos vislumbrar con mayor claridad la relación entre el *aprender* y el *enseñar*, debemos realizar la pregunta por lo matemático, pues en ello se encuentra el hilo conductor hacia su comprensión originaria. En griego se escucha del siguiente modo: τα μαθήματα, que quiere decir lo que se puede aprender y, en consecuencia, lo que se puede enseñar. «μανθάνειν significa aprender, y μάθησις la enseñanza, en un doble sentido: enseñanza como buscar el aprendizaje y aprender, y enseñanza como aquello que se enseña» (Heidegger, 1975: 65). Como tal, el sentido filosófico es el más amplio, no aquel propio de escuela o de doctrina. Hay que tener en cuenta que el marco más general dentro del que se ubica la pregunta por lo matemático es el ámbito de la *cosa*, y cosa como sustento de las propiedades que se presentan en ella aunque cambien, de este modo, lo matemático solo puede ser un aprender la cosa en la determinación propia de su esencia.

Pensamos que al haber aprendido hemos tomado o nos hemos apropiado del conocimiento de algo. Aprendemos el funcionamiento de algún mecanismo, aprendemos el uso de herramientas, de instrumentos diversos, aprendemos qué es una calculadora, sus funciones y de paso, aprendemos a realizar operaciones aritméticas, también de la roca, el esfero, la copa, el libro, etcétera. Aprendemos algo de entidades más complejas como el número, el adverbio, el dolor, nos apropiamos de sus propiedades, cada uno de los elementos nombrados hace parte de una región del ser; sin embargo, no es en su particularidad que tomamos conocimiento de su esencia, más bien, en su cosidad, es decir, en el soporte de las propiedades que permite un *esto concreto*. Al decir *cosa* nos referimos a un campo amplio de fenómenos que debe ser delimitado para saber con claridad cuál es el objeto de la aprensión de lo matemático; en este sentido, la *cosa* puede ser entendida de los siguientes modos, primero, es aquello que surge y se presenta por sí misma ante nosotros; segundo, todo producto artesanal del hombre; tercero, la cosa como ese algo que está siendo usado o está a disposición; cuarto, la cosa en relación con todo hacer, con lo pragmático que es con lo que tenemos trato y, teniendo en cuenta los aspectos anteriores, la cosa en cuanto ella.

Siempre vamos detrás de la cosa, pero este ir puede tener un carácter particular, cuando de antemano hay una consideración desde lo matemático. En el sentido que hemos dado a lo matemático en la época moderna, pensamos el número, el punto, la recta, etcétera como la cosa

propia para este ámbito; sin embargo, esta conexión existe «¿porque lo matemático es algo numérico, o a la inversa porque lo numérico es algo matemático?» (Heidegger, 1975: 66). Lo numérico es algo matemático, pues este pertenece de suyo a las propiedades de la cosa. Lo que se quiere decir es que el número en su matematización es aprendible. Recordemos, μάθησις quiere decir aprender y μαθήματα lo aprendible; el número en su constitución es pues aprendible y, por consiguiente, matemático. Hay una forma de preguntar en la que siempre queremos aprender los caracteres más generales de la cosa, también, podemos propender por un aprender en el que el *tomar* y el *apropiarse* son llevados hacia el *uso* o el *ejercicio* de la cosa, por ejemplo, cuando señalamos *esta* cosa concreta conocida como guitarra ¿qué podemos aprender? Por lo pronto, podemos apropiarnos del uso del instrumento, de la disposición de sus partes y del efecto que produce al manipularlo.

Pero *aprender es siempre aprender a conocer*, «hay en el aprender, direcciones del aprender, aprendizaje del empleo, aprendizaje del conocer. El aprender a conocer tiene a su vez diferentes grados» (Heidegger, 1975: 67). El conocimiento de la guitarra no se agota en su ejercicio o uso, hay más para aprender a conocer, esto es un conocimiento general. Cuando preguntamos de la manera en que indagamos por la esencia de esta cosa o esta otra, buscamos conocer la cosa en su sentido más originario, es decir, en su ser no representado, en la relación del hombre con el ser de la cosa que se descubre ante nosotros, pues esta se mantiene envuelta en los sedimentos de la historia. Si pensamos en la cosa como aquello que a través de algún saber podemos fabricar, las condiciones de posibilidad de este hacer está determinado por un conocimiento general que ya sabíamos con antelación; hacer un instrumento requiere de un conocer previo, porque sin ello sería imposible percibir la cosa como lo que es en sí misma. El aprender en Heidegger es anamnético, nos remite a un conocimiento que de manera explícita, al ser introducido en el conocimiento, comprendemos que ya desde siempre se encontraba en nosotros. La esencia del aprender de la μάθησις para el filósofo alemán corresponde a un *tomar conocimiento de*:

Las μαθήματα, son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de antemano, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en cuanto animalidad, la cosa en cuanto cosidad, etc. (Heidegger, 1975: 68).

Aprender es recordar, con esta fórmula Platón intenta superar la aporía en la cual se niega toda posibilidad de tomar o apropiarse del conocimiento, por un lado, no se puede conocer aquello

que no se conoce, pues al tenerlo a la vista sería irreconocible y, por el otro lado, lo que ya se conoce no es posible conocerlo porque claramente ya es conocido. La solución es la anamnesis, la capacidad de recordar lo que ya ha hecho parte de nuestra alma, por ello, Sócrates puede demostrar que el esclavo, como cualquier hombre, tiene la capacidad de ir hacia sí mismo y extraer la verdad que nadie había enseñado, por ejemplo, la idea de bien, de perfección, en las matemáticas, lo cuadrado, o lo circular. Estos elementos no los conocemos por la percepción que nos brindan los sentidos, en el mundo físico difícilmente se puede hallar aquella verdad que brota de nuestro interior, y no porque la hayamos creado, sino, más bien, porque su carácter es objetivo, independiente de la voluntad del sujeto que piensa. Este verdadero aprender para Heidegger representa *un tomar muy notable*, pues lo que se toma es aquello que en el fondo ya se tiene. De aquí puede derivarse una ética de la enseñanza.

El enseñar corresponde a este aprender. Enseñar es un dar, un ofrecer; pero en el enseñar no se ofrece lo aprendible, sino que se da al alumno la indicación de tomar para sí lo que ya tiene. Cuando el alumno adopta únicamente algo ofrecido no aprende. Llega a aprender recién cuando experimenta lo que toma, como aquello que el mismo ya tiene (Heidegger, 1975: 69).

Enseñar, radicalmente para Heidegger, no es más que dejar aprender a los otros, en otras palabras, inducirse a aprender mutuamente, además, solo puede enseñar aquel que está dispuesto a aprender, de ahí la mayor dificultad que acaece en el aprender. «El verdadero maestro se diferencia del alumno únicamente porque puede aprender mejor, y porque quiere aprender con mayor propiedad. En todo enseñar quien más aprende es el que enseña» (Heidegger, 1975: 69). El maestro por antonomasia es Sócrates y su método mayéutico solo pretende dejar aprender en lo que ya de antemano se sabe. Es claro que lo que quiere el filósofo griego es ayudar a parir el germen intelectual y no, por el contrario, parir en lugar del alumno, por ello «nos ordena conocer el alma aquel que nos advierte ‘Conócete a ti mismo’» (Reale y Antiseri, 1995: 88). Esta consigna grabada en el templo de Delfos en honor a Apolo, representa un principio básico para la fundamentación de la filosofía griega hasta nuestros días.

La pregunta que nos planteamos ahora es ¿qué relación hay pues entre la cosa aprendida matemáticamente y el ámbito propio en el que se halla de antemano lo que ya conocemos? Parece que la cosa siempre es algo externo a nosotros, un objeto, un evento, una realidad que aprehendemos y que por ello se aleja de lo que estamos siendo. Dentro de esta aparente separación ¿cómo se vincula el conocerse a sí mismo, el volver hacia sí con las cosas?

1.3 Nada impide que quien recuerde una sola cosa encuentre él mismo todas las demás

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estas hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones

(Platón, 1987: 299 80 a-b)

Esta reflexión nos ha traído a al momento en el que la inmortalidad del alma será tema de indagación, puesto ello a la medida de su correspondencia con el *pensar* y el *matematizar* en el sentido que ya se ha expuesto. Proserpina o Perséfone en la tradición griega, según Sócrates, pasados nueve años, regresa a la vida a aquellos seres que han pagado la deuda por sus agravios. Todo conocimiento ya ha sido expuesto ante el alma cuyo ciclo infinito demuestra que «nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender– encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda [...] el buscar y el aprender no son otra cosa que una reminiscencia» (Platón, 1987: 302 81d). El regreso al mundo sensible, con la empresa de ir tras lo buscado, no es más que una vuelta hacia el recuerdo de lo que ya, desde hace tiempo o desde siempre, ha sido puesto en nosotros mismos. «Sí, Sócrates, pero ¿cómo es que dices eso de que no aprendemos, sino que lo que denominamos aprender es reminiscencia? ¿Podrías enseñarme que es así?» (Platón, 1987: 302 81e).

Nosotros, carentes de la posibilidad de aprender la cosa en su sentido más general por medio de la experiencia, recurrimos al *recordar*, en el sentido heideggeriano, como *alma* o *recogimiento*. Ya el alma contenía el saber y es tarea del individuo descubrirlo. Nos encaminamos entonces, hacia un aprender a volver a recordar. Pierre Hadot (1998) ve en Sócrates el maestro que conduce a su interlocutor hacia la aporía, es decir, la imposibilidad de concluir algún saber con seguridad. Lo que se observa es el paso de un saber fallido hacia la indagación del interlocutor mismo, de un indagarse a sí. Por consiguiente, lo fundamental no se halla en la pregunta que investiga algo, sino, en el que habla, se busca y recuerda en su propia alma.

Hablar de una búsqueda en el recuerdo del alma sería una tautología. Alma, animus⁴, en su acepción latina, puede expresar, en una de sus formas primitivas, recuerdo y *Gedanc*. Por ello, cuando nos instiga Platón a dirigirnos a nuestra alma, a la vez, recorreremos el camino hacia el recordar y, en consecuencia, al pensar. Recuerdo, alma y pensamiento se aúnan. Por ahora, del alma cabe decir que es «el ente de toda la esencia humana» (Heidegger, 1964: 143); pero una esencia, que si se sigue de cerca a Platón, recorre dialéctica y eternamente su paso por el mundo sensible y el mundo de las ideas. Por el contrario, el conocer cuando es transitado en línea recta, ve una multiplicidad de entes, dejando a la pregunta, por ejemplo, por la posibilidad de predicar de la justicia lo mismo en todos los casos, carente de cimientos.

La posibilidad de la anamnesis se halla en la inmortalidad del alma, solo si Platón puede demostrar ante sus interlocutores que en el Hades existen aquellas de los que han muerto, su teoría tendrá validez. De las almas «hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos, [...] ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas?» (Platón, 1988: 52 70c). No se nace de nuevo a no ser que ya se tenga existencia, así que todo nacer es el volver a la vida de lo que antes carecía de ella.

Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos –dijo Sócrates–, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo (Platón, 1988: 52 70d-e).

La demostración de la permanencia del alma es dialéctica: lo mayor necesariamente proviene de lo menor, en otras palabras, lo que era menor se hace mayor. De este mismo modo, lo fuerte nace de lo débil, lo mejor de lo peor y de lo que está muerto lo que vive, también en un sentido contrario. Si bien se ha aceptado esto, que tanto los vivos han nacido de los muertos, como estos de aquellos, «es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo» (Platón, 1988: 55 72a). El sentido de este apartado es fijar el modo en que aprendemos y son aprendidas las cosas, y ya habíamos expresado el carácter del aprender

⁴«Dentro de esta distinción, anima designa el fundamento de definición de todo ser vivo, entre otros, también del hombre. Se puede presentar al hombre como un ser vivo. Y se le presenta como tal hace bastante tiempo. Al hombre así presentando se le incorpora luego en la línea de la planta y el animal, sea que se suponga una evolución en esta línea, sea que se diferencie las especies de los seres vivos entre sí» (Heidegger, 1964: 142).

desde su comprensión clásica, es decir, como μάθησις, así que preguntamos «¿en qué respecto son tomadas las cosas, cuando se las ve de y se las considera como matemáticas?» (Heidegger, 1975: 66).

Aprender es apropiarse de la cosa en su sentido más general, como sustento de las propiedades, entonces, ¿de qué se apropia o qué asume el que aprende si con Platón reconocimos la aporía del conocimiento, la imposibilidad de conocer lo que no conocemos, como también, la imposibilidad de aprender lo que ya hemos conocido? Heidegger dice que Aprender es siempre un aprender a conocer. Todo conocer requiere un aprender previo, un aprender a *tomar* muy particular, pues en todo tomar no siempre se aprende la cosa:

Respecto a la cosa hay todavía un aprender a conocer que es aún más originario, y es tal que debe estar aprendido con anterioridad para que haya tales modelos y los ejemplares correspondientes. Se trata de aprender a conocer lo que corresponde a un arma de fuego en general, y lo que un arma es; esto debe ser comprendido de antemano, y debe ser aprendido y enseñable [...]. Lo que aprendemos en el ejercicio es sólo una parte limitada de lo que se puede aprender de la cosa (Heidegger, 1975: 68).

El filósofo alemán sigue de cerca a Platón en su doctrina, pues, también asume este conocer notable como algo que ya sabíamos de antemano. El modo de conocer o, más bien, hablamos de aprender a conocer la cosa, al cual nos estamos refiriendo, no se aprende por primera vez, «eso lo sabíamos anteriormente, porque sin eso no percibiríamos el fusil como tal» (1975: 68). En otras palabras, la traducción de la anamnesis platónica al lenguaje heideggeriano dice lo siguiente: y es necesariamente un ‘tomar conocimiento’ [*zur Kenntnis nehmen*] la esencia del aprender de la μάθησις. Tomar conocimiento de la corporalidad del cuerpo, de la vegetalidad de las plantas o de la animalidad de los animales. Estos universales se albergan en el individuo que indaga; pero solo si se es capaz de dar el salto hacía sí mismo, serán hallados.

CAPÍTULO 2
UNA POESÍA PENSANTE
FILOSOFÍA Y POESÍA: PLATÓN, HEIDEGGER Y RILKE

«Solo la poesía es lo único que sobrevivirá al
 resto de las ciencias y las artes»

(Hölderlin –Schelling –Hegel.)

A continuación nos propondremos establecer el vínculo entre *filosofía* y *poesía* visto desde Platón, Heidegger y Reiner Maria Rilke, pues con estos autores se abre la posibilidad de develar, en primer lugar, cuál es la función del poeta respecto de su apalabramiento de la verdad de las cosas y, en segundo lugar, cómo en él no solo participa un ejercicio profundo del pensar, sino, también, la fuerza e interiorización del *eros* por la esencia de aquello por lo que nos asombramos. Para realizar lo anterior es necesario utilizar como referencia *La República* de Platón, el artículo de Heidegger *Hölderlin y la esencia de la poesía*, además de su texto *¿Qué significa pensar?* y *Las elegías del Duino* de Rilke.

El desarrollo de estos apartados requiere, primero, describir el conflicto entre Platón y los poetas, ya que esto posibilitará explicitar cuál es el vínculo entre *filosofía* y *poesía* desde sus inicios. Segundo, se mostrará de qué forma recae Heidegger sobre este vínculo y la necesidad de saber no sólo qué significa *pensar*, sino también *poetizar*. Y en tercer lugar, se hará un acercamiento a la poesía de Rilke, la cual permite evidenciar cómo el *eros* y el *pensar* adquieren un papel primario dentro del ejercicio del poeta.

De un lado, la filosofía es guiada por *Eros* en la búsqueda de la verdad, de ahí que se establezca un nuevo lenguaje en el que se apela al *logos* entendido como narrativa, relato, medida, proporción, norma, razonamiento, definición (Walde, 2010: 14). Pero, del otro lado, la poesía adquiere el carácter de inspiración divina, que a la vez se fundamenta en un lenguaje mítico, comprendido como: historia, relato, ficción, leyenda, fábula o falsedad (Walde, 2010: 14), de aquí que se establezca dicha confrontación entre Platón y los poetas. En consecuencia, *poesía* y *verdad* o de otro modo, *mythos* y *lógos* representan dos aspectos distintos, dos caras de la misma moneda.

Ahora bien, en el diálogo entablado con Rilke por Heidegger se pretende mostrar cómo poetizar es pensar o, por lo menos, estar dispuesto al advenimiento del pensamiento si y solo si el

poetizar es pensante. Para este caso, la expresión que acrecienta el material del pensar, es decir, los pensamientos, ha de ser la relación del poeta con el *eros*, entendido éste como la búsqueda de la unidad de los elementos que se contraponen, y aún se distancian cuando en apariencia no acontecen en nuestra propia experiencia. Al tomar las imágenes de la muerte y la vida que se representan de diversas maneras en Rilke, como también el dualismo entre lo divino y lo terreno, se quiere llegar a la síntesis que unifica o tiende a la unidad de los elementos contrarios, y como en el poetizar hay una intención de universalidad, pues toda búsqueda de lo esencial y todo testificar lo esencial que aprehendemos del acontecer tiene este carácter, se mostrará en definitiva cómo en Rilke el *eros* cumple con dicha función.

2.1 Platón: la primacía del filósofo y el conflicto con los poetas

Al partir de Platón comprendemos que la poesía no solo se remite a un problema estético, más bien se abarcan otras esferas que aún para nosotros parecerían extrañas, por ejemplo, preguntarse por el valor epistemológico, ético o pedagógico de la poesía sería como cuestionarse por el valor estético de la razón instrumental. Giovanni Reale (2001: 55) afirma que uno de los problemas en la interpretación de Platón consiste en enfrentarse a los postulados del filósofo sin tener en cuenta que en la tradición clásica, la poesía constituía algo totalmente distinto de lo que es para el hombre moderno y contemporáneo, y como en juego está la relación entre filosofía y poesía o, más bien, entre el pensar y el poetizar, se requiere dirigirnos hacia el problema con la vista puesta en lo que corresponde a sus aspectos más originarios. De este modo, Heidegger expresaba que, probablemente no tenemos «la menor idea de cuán pensantes estaban los griegos al vivir su sublime poesía y las obras de su arte; no, digo mal, no las vivían, sino que las dejaban estar presentes en la presencia de su epifanía» (1964: 24); de ahí que acudamos a Platón, para desde él comprender una poesía pensante.

La posición del filósofo griego, como veremos, aparentemente ambigua, contrasta con otra visión dominante en el periodo arcaico (Homero y Hesiodo), aquella en la que la poesía establecía modelos prácticos para la vida de la república, ideales educativos y una *téchne* fundamental para la aristocracia. «Este periodo, llamado la época arcaica, consolida la imagen del poeta como inspirado, con la función de educar y a la vez de deleitar y con un gran prestigio en la sociedad griega» (Reale, 2010: 2). Los grandes poetas de este periodo, y de cuya mano encontramos los únicos trabajos escritos, son Homero y Hesiodo, los dos se erigen como

fundamento de la *paideia* griega. En ese sentido, la dignidad del poeta es característica de un momento histórico y, para este caso, de una organización social, cultural y política particular: «la trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación» (Jaeger, 2001: 20).

Respecto a la ambigüedad que se aprecia en diálogos como *La República* y el *Ion*, emerge un aspecto importante cuyo carácter revela, por un lado, el uso que hace el filósofo de los aedos en la mayoría de sus obras. No sólo recurre a Homero y Hesíodo, sino que crea mitos que develan de manera ejemplar el fundamento de su filosofía y, por el otro, el rechazo a la tradición *poético-mimética*. Platón se opone a la poesía de dos maneras, desde su contenido y desde su forma; desde su contenido, porque el mal retrato que pintan los poetas de la realidad de sus dioses y de los valores morales, pervierten a los ciudadanos y a sus generaciones venideras. La posición de Platón frente a los poetas es hostil, puesto que en la educación no hay nada más perjudicial para los jóvenes que están formando hasta ahora su espíritu que el *mytho* como garante de los principios morales y científicos. Al respecto, solo basta mostrar la preocupación de Sócrates frente a Glaucón:

En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes? (Platón, 1988: 135 377b).

Homero y Hesíodo forjan mentiras que desvirtúan a las divinidades. Se les atribuye vicios pertenecientes a los hombres y se altera su naturaleza. En diálogo con Adimanto, Sócrates expresa su rechazo a los mitos mayores: «Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres» (Platón, 1988: 136 377d). Estos mitos producen ficciones innobles, pues se representan de manera cáustica a los dioses y a los héroes, tal como, según Platón, *un pintor que no pinta retratos semejantes a los que se ha propuesto pintar* (377 e 1-3).

Formalmente Platón censura a la poesía, en ella encontrar tres modos de narración: la simple, la imitativa y la mixta. La primera es particular de los ditirambos y está hecha por el propio poeta, la segunda es propia de la tragedia y la comedia, pues en ella el poeta imita a los actores;

y la tercera engendra un lenguaje en el que el poeta habla por sí mismo o por boca de otro. Este tipo de narración la encontramos en la poesía épica o heróica. Eduardo Zazo Jiménez (2011: 83) comenta en su artículo “*La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral*” que tanto la narración imitativa como la mixta se caracterizan porque en ellas el modo de hablar del poeta se acomoda al del personaje, es decir, lo interioriza de tal forma que habla como si fuera él, y por ello lo imita.

Si el poeta es un imitador, valgámonos del mito fundacional de la filosofía platónica para explicar cómo la *mímesis* y la *verdad* no coinciden en el pensamiento del filósofo griego. Al presentar al poeta en un espacio aislado de la luz del entendimiento –la caverna– en el que culmina su labor cada jornada con el duplicado que elabora de las imágenes proyectadas por la luz de una hoguera, el mundo exterior de donde provienen los objetos reales lo dotan del material para su trabajo; pero éste lo capta por un estado de conciencia particular, el *éntheoi* (entusiasmo o endiosamiento). Ahora bien, si le imputamos una nueva obligación, la responsabilidad de educar a sus congéneres a partir de dichas representaciones, el fin de cada integrante de la caverna dependerá naturalmente de la disposición que haga el poeta de lo que ha aprendido para ponerlo en función de los demás. Pero «si el poeta es un imitador que no sabe nada de lo que dice mediante la imitación, y si la poesía no es arte ni ciencia verdaderos» (Reale, 2001: 154), ¿no sería preciso apartarlo de los otros, aquellos a quienes educa?

Por medio de la tragedia y la epopeya el poeta se convierte en un artesano capaz de crear la totalidad de los entes: los muebles, las plantas, los animales, hasta el mismo Urano y el Hades. Sócrates explica a Glaucón en el décimo libro de *La República* cómo se da semejante proeza:

¿Dudas de lo que digo? Dime: ¿te parece que no existe un artesano de esa índole, o bien que se puede llegar a ser creador de estas cosas de un cierto modo, y de otro modo no? ¿No te percatas de que tú también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo? - ¿Y cuál es este modo? [...] Si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos» (Platón, 1988: 459 596d).

He aquí la crítica más contundente a la poesía imitativa. No es vano el comentario de Platón puesto en Sócrates; las implicaciones del espejo que recrea a las entidades circundantes se pueden vislumbrar desde dos puntos complementarios: el primero versa sobre la realidad ontológica de los existentes, donde el sujeto cognoscente tiene como finalidad la contemplación

de lo que hay efectivamente como más real, esto es, la idea pura que reside en el mundo intelectual, más no las reproducciones que nos proporcionan los sentidos; el segundo, en cambio, está incrustado en la vida misma de los integrantes de la *polis*, pues la mimesis viola uno de los principios generales de la República, a saber: cada individuo tan solo puede dedicar sus fuerzas a un oficio, y no como Ion, que no bastándole su título de rapsoda, se preciaba además de ser general. A pesar de sus miramientos, Platón depura y rescata un camino seguro para la poesía, este es propio del hombre que encamina su vida por la senda del verdadero conocimiento:

Platón se presenta como *autor de una nueva forma de poesía*, como el nuevo poeta que supera y une, en una síntesis superior, la comedia y la tragedia. Además, *recupera el mito, justamente en un nuevo nivel de las conquistas filosóficas, y lo presenta como un 'pensar mediante imágenes', en sinergia con el logos»* (Reale, 2001: 44).

Por lo menos existe una manera de poetizar digna de la filosofía o una poética filosófica, una *poesía dialéctica*. A partir de la comprensión de estos planteamientos se dilucida que, siendo Platón mismo un poeta, no es contra la poesía que dirige su arsenal argumentativo, sino contra los rapsodas y aedos, pues ellos se constituyen como un mal ejemplo para la vida de la República. En otras palabras, Platón no desprecia la poesía, más bien intenta depurarla de la deformación que ha sufrido a causa de estos. Ahora bien, no hay que dejar al margen el papel que cumple la divinidad en esta controversia:

Y si la divinidad los priva de la razón, tomándolos como servidores suyos, como hace con los profetas y los adivinos inspirados, es para enseñarnos, a nosotros los oyentes, que no son ellos los que dicen cosas de tanto precio y valor –ellos no son dueños de su razón–, sino que es la misma divinidad la que habla y la que se hace oír de nosotros por intermedio de aquellos (Platón, 1988: 461).

La condena que impugna al mito y a la poesía, no es entonces una condena de lo que ellos son, pues si el carácter de la poesía se encuentra en el *éntheoi* o *enthusiasmos*, es decir, en el endiosamiento, condenar a la poesía a su desarraigo total conduciría a negar el canal por el cual la divinidad se revela; más bien, vale precisar que Platón en sus constantes y repetitivas alusiones a los poetas que inundan sus diálogos, y en el uso mismo que hace de la poesía o el mito, desmiente el absoluto desdén hacia este arte, por el contrario, afirma la sospecha sobre la corrupción que genera en las futuras generaciones, porque el poeta no es en realidad el artesano capaz de crear la totalidad de los entes.

2.2 Heidegger: filosofía y la esencia de la poesía

El vínculo poesía-filosofía o, en sentido estricto, pensar-poesía que se intenta aclarar a continuación, procede de una *predisposición a escuchar*, exigencia de Heidegger, si se quiere aprender a pensar a través de sus lecciones y de la experiencia misma. ¿Qué escuchamos? Las palabras que anuncian el advenimiento de la poesía como una actividad del pensamiento o, más bien, que por su esencia, nos instala en el mundo del pensar. En la transición que realiza en *¿Qué significa pensar?* de su primera lección a la segunda, el filósofo alemán pretende llevarnos hasta el límite de la antesala del pensar. ¿Qué se encuentra en dicho lugar? La barrera puesta ante nosotros que nos impulsa a tomar un solo y último recurso, *el salto (Sprung)*. El salto es ponerse frente al fenómeno para que él se manifieste por sí mismo. Aún no sabemos qué es el «salto» para Heidegger en sentido estricto; sin embargo, «solo él nos coloca en el lugar del pensar» (Heidegger, 1964: 18). ¿Cuál es el lugar del pensar? El pensar conduce a la profundidad del pozo.

Porque el pensar, ciertamente, es algo muy especial. La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete.

El enigma, desde hace mucho tiempo, se nos ha dicho en la palabra «ser». Es por esto por lo que «ser» sigue siendo sólo la palabra provisional. Veamos la manera de que nuestro pensar no se limite a correr a ciegas detrás de ella. (Heidegger, 1994: 199).

A diferencia de un pensar calculador que sigue el hilo conductor de lo conocido a lo desconocido, el salto es una actividad riesgosa, un *adivinar*, pues el hilo de Ariadna se rompe, siendo lo pensado puesto a disposición de nosotros como enigma. El pozo es fuente que hay que aprovechar, pero solo si se está en cierta disposición para sondear la oscuridad y saltar a las profundidades.

Hay que comprender que *captar* el enigma es una tarea que se presenta no como *representación*, sino por un aparecer que nos deja extrañados, desconcertados: «el asunto del pensar no es nunca otra cosa sino esto: desconcertante, y tanto más desconcertante cuanto más libres de prejuicios estemos al salir a su encuentro» (Heidegger, 1964: 18). Por ello, la

predisposición a escuchar a la cual aludimos nos obliga a atender a las palabras que desde el vocablo esencial anuncian el enigma. Heidegger acude a Hölderlin cuando este señala:

Un signo somos, indescifrado...

Y como hemos expresado en otro momento, realizar la pregunta por el pensar y el aprender es la posibilidad del *sentido* del *Dasein*, de acercarnos a la comprensión de aquel signo indescifrado que, a la vez, es la determinación para la comprensión de la pregunta por el sentido del ser. También, sabemos que el enigma es un salto y en la reflexión pensar-poesía se intenta comprender cómo este salto, que requiere de un aprender, nos conduce a un verdadero pensar y, por consiguiente, al poetizar. En lo que sigue, se elaborará una caracterización de la relación pensamiento-poesía a través de los elementos que se encuentran en la obra que guía esta investigación *¿Qué significa pensar?*

El hombre ha de poder pensar en cuanto tiene la posibilidad de ello, sólo pensamos lo que nos apetece, aquí el apetecer une su sentido más profundo con el *πάθος* (asombro), pues solo en éste se revela la apetencia: «sólo si apetecemos lo que en sí merece pensarse somos capaces de pensamiento» (Heidegger, 2008: 16); también, si pensamos que todo lo que pone pensativo da qué pensar, entonces ¿qué cosa, de suyo, tiene la capacidad de ponernos en un estado tal que nos reconozcamos como pensativos? Para la finalidad de este escrito se ha de afirmar que por lo menos, en la doble valoración que ha recibido históricamente la poesía: por un lado, como *alethéia* o el camino que pone de manifiesto la realidad, la poesía será aquella que por su esencia misma tiene la capacidad de instalarnos en el mundo del pensamiento.

Pero la filosofía de antemano ha ocupado este puesto, su materia es el pensar, y para Heidegger, pensar el *ser del ente*, en otras palabras, estar en *correspondencia* –expuesto, afectado o iluminado– por el *ser del ente*. Por tanto, ¿qué relación se puede establecer entre filosofía y poesía, sino es el estar emparentadas por el pensar mismo? En “*La carta sobre el humanismo*”, publicada en 1947, el filósofo alemán anuncia que «el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada» (Heidegger, 2000: 1). A partir de esta declaración nos introducimos, ya no en los efectos de la poesía y el filosofar, sino en la esencia misma de la poesía.

Pensamiento, lenguaje, palabra, escucha, correspondencia, curiosidad, asombro y apetecer, habitar son palabras claves que se articulan en relación con un tema fundamental: el develamiento o la ἀλήθεια. Si bien, pensar es propio de la poesía y la filosofía, no hay pensamiento alguno sin la apetencia, esto es, permanecer en lo que nos mantiene en un sentido esencial y no contingente; pero también, cuando el πάθος duerme, el ἀρχή del pensamiento se oculta bajo el velo de lo infundante: «el πάθος del asombro no se halla sencillamente al inicio de la filosofía [o la poesía] como, por ejemplo, el acto de lavarse las manos que precede a una operación quirúrgica. El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el fin» (Heidegger, 2004: 59). El apetecer y el asombro dan como resultado un pensamiento tanto filosófico como poético.

No hay pensar sin lenguaje, ni inversamente, lenguaje sin el pensar; tampoco hay poesía y filosofía sin lenguaje, de antemano, estas afirmaciones que se extraen del pensamiento heideggeriano nos acercan a la esencia, por ahora, de la poesía: «*Para este fin se dio al hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje para que dé testimonio de lo que es*» (Hölderlin citado en Heidegger, 1968: 15). Los mortales testimonian a través del lenguaje; pero, ¿qué testimonia? Según Heidegger, su pertenencia a la tierra, más precisamente, su pertenencia al ente, además ¿para qué se le ha dado la palabra a los mortales, esta posibilidad de testificar a través de la palabra?, apalabrando aquella pertenencia a la tierra, la historia resulta posible, ya que el advenimiento de la historia se constituye por el testificar mismo.

Lo anterior se comprende si atendemos a que la poesía es lenguaje primigenio de un Pueblo, si comprendemos que la historia originaria de un pueblo es puesta a disposición de la poesía como lenguaje, como el advenimiento del mito, que es historia y develamiento de la verdad. El lenguaje engendra a la palabra, pero también, en ella se encuentra el *Ser* del hombre, y «desde la palabra que viene al ser como diálogo» (Heidegger, 1968: 24). El mito que retiene lo que hay de más esencial en el fluir del acontecer mismo dialoga con nosotros así como el que habla con otro; pero para poder entablar dicho diálogo hay que estar *dispuesto* a *oír*, pues éste –junto con el poder hablar– son equioriginarios.

Somos un diálogo, y esto quiere decir: podemos los unos oír de los otros. Somos un diálogo, y esto viene a significar además: somos siempre un diálogo. La unidad del diálogo consiste, por otra parte en que en la Palabra esencial se hace patente lo Uno y lo Mismo en que nos unificamos, sobre lo que fundamos la unanimidad, lo que nos hace propiamente uno mismo. El diálogo y su unidad soportan nuestra realidad de verdad (Heidegger, 1968: 25).

Testificar en diálogo es hacer que en la palabra esencial se haga patente lo *uno*, y para ello, el hombre ha de nombrar al mundo y ha de nombrar a los dioses; sin embargo, esta pretensión no basta para que la palabra sea esencial, para que se retenga lo permanente, que es: «justamente lo que tiene que ser detenido contra la arrebatada corriente» (Heidegger, 1968: 25). Pero, ¿cómo obtenemos noticia de lo esencial? Advierte Heidegger que este dar nombres al mundo y a los dioses no aparece como consecuencia del acontecer histórico que es el lenguaje y el diálogo, por el contrario, son coetáneos, es decir, el poeta nombra y funda lo permanente, no porque él sea el fundamento o haga las veces de Dios, sino porque él retiene lo permanente que se apresura como en un raudo río, o sea, su fundar es el retener en la palabra. Mientras él da nombres al mundo y a los dioses, los mortales lo interpelan y le dirigen la palabra, aquella «que da nombre a los dioses es siempre respuesta a tales interpelaciones» (Heidegger, 1968: 26).

El poeta nombra a las cosas en lo que son. No es proveer lo de antemano conocido con un nombre, sino con las palabras del *vocablo esencial* nombrar «por vez primera, al ente para lo que es y, de este modo, se lo reconoce como ente» (Heidegger, 1968: 28). La esencia de la poesía es pues para Heidegger:

Fundación del ser por la palabra de la boca

2.3 El diálogo con Rilke: el carácter del *eros*

«¿Cómo nos será posible meditar alguna vez sobre la relación tantas veces mencionada entre el pensar y la poesía, mientras ignoremos qué significa pensar y no pudiendo, en consecuencia, meditar sobre lo que es la poesía?»

(Heidegger, 1964: 24).

A continuación se expondrá un análisis de la obra del poeta praguense Reiner Maria Rilke *Las elegías de Duino* donde se procura aludir a la relación que mantiene con lo que Heidegger llamará un *pensar profundo*, puesto que todo poetizar que devela las entrañas de aquel ente particularísimo que en cada caso somos siempre nosotros mismos es un *poetizar elevado*, y en Rilke, se muebe siempre, según Otto Bollnow, la pregunta esencial por el hombre. La poesía

rilkeana se debate entre los anatomistas literarios o críticos y pensadores, fundamentalmente filósofos, que ven en la composición del poeta, el espesor de las reflexiones metafísicas y fenomenológicas, no guiadas por el concepto, más bien, desde la imagen poética misma. Milan Kundera, citado por Pedro Juan Aristizabal Hoyos en *El mundo poético de Rilke en las Elegías de Duino y otros temas*, anuncia que el arte nunca surge de una apuesta teórica; esto se ve reflejado, por ejemplo, en «la novela [que] conoce el inconsciente antes que Freud, la lucha de clases antes que Marx y practica la fenomenología, la búsqueda de las esencias de las situaciones humanas, antes que los fenomenólogos» (2005: 198). Con lo dicho tomamos precaución de no extender los límites mismos de la interpretación de una obra, conceptualizando lo que aparece como mera vivencia, pues si bien, Rilke es fontanar ontológico y fenomenológico, a propósito del tema que nos convoca, su poetizar reside en un ámbito propio, el de su interioridad, su experiencia más íntima. Por ello, hay que iniciar demarcando las posibilidades mismas desde las que el lirista praguense nos permite enunciar las relaciones entre la poesía y el pensar y, específicamente, un pensar ontológico-fenomenológico.

La amenaza a la intimidad, la turbadora contingencia de la vida, el sentimiento de desamparo interior y una necesidad de trascender la exterioridad experimentando con rigor sus recónditas vivencias, son aspectos recurrentes en su obra. Rilke, como tantos otros pensadores y poetas de la primera mitad del siglo XX, vive una crisis en su mundo interno que se transpone hacia la misma vida (Aristizabal, 2005: 187).

Estas palabras sirven de apoyo para comprender el mundo de la experiencia interior que asume Rilke como aterradora degradación de la vida. La experiencia es un fenómeno innombrable, «casi todo lo que sucede es inexplicable y se reliza en una región a la que no tiene acceso la palabra» (Rilke, 1971: 997). El camino que emprende el poeta es, entonces, apalabrar los sentidos desperdigados en un siglo convulso a través de un lenguaje que deviene experiencia primera e intento por recobrar el ser mismo de los objetos que se integran en su intimidad. Lo fenomenológico presente en la obra de Rilke es su intento por captar el sentido de un mundo que se le escapa, se procura entender a partir del *árbol de la vida* que crece en su interior y que representa una exterioridad de entidades aprensibles tan solo en una conciencia de algo, en este caso, de sí mismo.

[...] Oh, yo, que creceré, miro afuera, y en mí crece el árbol
 Me preocupo, y la casa está dentro de mí.
 Me cubro, y el sombrero está también en mí.

Amado, el que yo me hago, reposa en mí la imagen
de la creación hermosa y se deshace en llanto
(Bowra, C. M. 1951: 95).

Todo lo que adviene como fenómeno para la comprensión tiene su ser, el sentido del fenómeno es el sentido de su propio *ser*, y es tarea del poeta, a partir del lenguaje, nombrar en su esencia los elementos que lo inquietan. Lo dicho anteriormente debe ser visto a la luz de la obra misma, además, de Heidegger y su comprensión del poetizar y el pensar como entidades abscondidas a *eros*, lo siguiente desarrollará las ideas expuestas hasta ahora.

Una primera consideración a tener en cuenta es que lo dicho con vena poética y lo dicho con tono pensante nunca son lo mismo; sin embargo, tal afirmación es válida tan solo para la fatuidad que expresa la poesía infundante, pues esta abandona lo que hay de más esencial: la relación del poeta con el ser de los entes y su fundación por la palabra de la boca, también para el pensador que abandona lo que con más asombro apetece, es decir, la reunión del ente en el ser, le será vedado esta unicidad, entonces, solo queda un camino en el que se aúna poesía y pensamiento, este es, «cuando el poetizar es elevado y el pensar profundo» (Heidegger, 2008: 25).

En 1912, bajo el resguardo del castillo del Duino, Reiner Maria Rilke encuentra un lugar propicio para elaborar su obra fundamental, *Las elegías de Duino*. Unos años atrás escribía a Franz Xaver Kappus: «las cosas no son tan comprensibles ni tan fáciles de expresar como generalmente se nos quisiera hacer creer» (Rilke, 2010: 7); y de hecho, bastaron nueve años para que la soledad, el recogimiento y el encuentro más íntimo consigo mismo, lo llevaran a forjar, con oro puro los primeros versos y, posteriormente, diez años más para concluir la totalidad de sus elegías.

¿Cuál es la poesía infundante, la poesía sin elevación? En las palabras de Rilke se elabora una respuesta a esta pregunta cuando en diálogo con un poeta en el que se están dando hasta ahora sus primeros brotes de creación poética, le dice: «Está usted mirando hacia fuera, y precisamente esto es lo que ahora no debería hacer. Nadie puede aconsejar ni ayudar. Nadie... no hay más que un solo remedio: adéntrese en sí mismo» (Rilke, 2010: 8). La poesía de Rilke es elevada y el pensamiento que subyace de su poetizar es profundo, porque él es el poeta de la interioridad, pues existe una percepción de sí mismo que es, según Aristizabal, la percepción del ser y la relación humana con las cosas inmediatas. Toda experiencia es vista «del lado de la vida humana y no de las cosas exteriores o de la naturaleza como igual lo haría la

fenmenología» (2005: 190). Como tal, esta es la exigencia del poeta que ha buscado los nombres fundantes para el universo de los entes desde su intimidad:

¿No lo sabes? Lanza fuera de tus brazos
hacia los espacios tu vacío, al aire donde respiramos;
todo su tamaño las aves, quizá,
lo sientan como un vuelo más hondo.
Sí, las primaveras te han necesitado.
Y entre las estrellas muchas te obligaban
a que las sintieras (Rilke, 2004: 8).

Sentimos el mundo porque él acontece ante nosotros, y si bien lo sentimos, por un lado, nos es dado antagónicamente la vida y, por el otro, la muerte, entonces, hace falta la dignidad del hombre solitario que canta y dialoga sin esperar respuesta más que del «soplo del espacio [que es] el mensaje incesante, que está hecho de silencio» (Rilke, 1976: 185), para que devenga en nosotros un vuelo más hondo a través de su fundar con sus únicas herramientas, el pensamiento y el lenguaje. Ahora bien, el fundar en Rilke no es simplemente un poner nombres desde lo que tiene de más esencial los entes, sino por el contrario, es fundar la unidad originaria perdida por el hombre:

¡Oh, árboles de la vida!
¿Cuándo seréis los árboles del invierno?
Nunca estamos los hombres de consuno
como lo están las aves migratorias.
Superados y tarde, avasallamos
de súbito los vientos para luego
caer en un estanque indiferente.
En la conciencia nuestra al mismo tiempo
sucede el florecer y el marchitarnos (Rilke, 2004: 26).

Tan solo hay tres puestos en el estrado en el que se dirime sobre el dualismo de la existencia, uno para el poeta, otro para el filósofo y el último para el santo. Todos ellos pletóricos del silencio o, en otras palabras, habitantes de un lugar en el que se proyecta la verdadera esencia de lo que *es*, es decir, el mundo del pensamiento y la interioridad, dan al hombre aquello en cuyo diálogo sin eco les fue donado como respuesta; pero si les fue dado escuchar lo que con gran asombro han admirado otros, a saber, *la unidad cósmica, el ser de los entes*, es porque todos ellos tiene en común estar secundados por *eros* en la medida en que son verdaderos amantes.

Los que aman podrían, si lo comprendieran,
 decir en la noche palabras extrañas.
 Contempla los árboles: *son*. Y todavía
 subsisten las casas en donde vivimos.
 Tan sólo nosotros pasamos delante de todas las
 cosas como aire furtivo (Rilke, 2004: 15).

El poeta escucha, atiende al llamado: «¡Voces, voces, voces! Corazón: escucha como antes tan solo los santos lo hacían [y aún bajo el llamado] inmovibles, se estaban de hinojos y no lo seguían; tan sólo escuchaban» (Rilke, 2004: 10). El llamado no es propiamente de la divinidad, pues: «No es, ni mucho menos, que la voz pudieras soportar de Dios» (Rilke, 2004: 10), son las voces de los jóvenes muertos. Rilke en esa búsqueda de la unidad, que presenta, no obstante, la dualidad *vida y muerte*, devela la angustia y la condición del ser humano. El autor va uniendo a través del asombro y la figura del amante las partes dispersas, pero no por una suma, más bien, por el advenimiento de lo esencial que hay en cada una de ellas y que constituyen lo que *es*, o lo que *son*. La muerte recae en el asombro, pero es así porque la vida nos ha dotado con los objetos que perduran en la memoria, *pues si tan solo nosotros pasamos delante de todas las cosas como aire furtivo*, por lo menos hay que decir, que existimos en un solo tiempo en el que contemplamos con asombro que los árboles y las casas *son*.

¿Qué es lo que se mantiene, lo que prebalece ante el fluir incesante? Para responder a esta pregunta primero hay que tener en cuenta que para Rilke, si es verdad que vivimos, la divinidad que aparece en ocasiones como Dios o como ángel no nos retiene, pues en él y en su entorno desapareceremos: «¡Ay! Nos exalamos y nos disipamos. Y de brasa en brasa damos un perfume cada vez más débil» (2004: 14); en ese sentido, los amantes reúnen aquello que permanece, lo imperecedero a través de la caricia.

¿Qué somos?... Lo sé:
 hay en vuestros besos beatitud tan grande
 porque la caricia retiene, y el sitio
 que vuestra ternura recubre, persiste;
 porque en el hechizo del amor la pura duración
 sentís
 Tanto que al abrazo lo creéis promesa de una
 eternidad (Rilke, 2004: 16).

Si bien a primera vista la relación del amante con la amada se representa como la situación afectiva de dos seres en correspondencia, lo que apremia y lo que hay que revelar es la primacía del amante sobre ella, pues ésta simplemente es el espejo en el que se refleja el sentido mismo de la existencia, sentido que es impreso por él. El *eros* del amante sobrepasa el dualismo de la vida y la muerte, es más, es la síntesis de dicho conflicto. Ahora bien ¿de dónde proviene el amor del amante?: «!Oh, estrellas; ¿No proviene de vosotras el gozo que el amante hacia el rostro de la muchacha impele?» (Rilke, 2004: 18), es decir, la correspondencia del amante es la correspondencia de él con el *eros*, que es entidad adscrita a las estrellas, a lo eterno o lo celestial. Es imposible que lo que retiene la esencia misma de lo que *es*, provenga de lo que se diluye con el tiempo.

No eres tú, ni su madre, quienes así han tendido
 el arco de sus cejas en angustiosa espera.
 No ha sido, no, tu arrimo, muchacha sensitiva,
 el que torció sus labios en gesto más fecundo
 ¿Crees que tu ligera presencia habría sido
 capaz de conmoverlo de esa manera acaso?
 ¿Tú, la que como el viento de la mañana pasas?
 Que le has sobresaltado su corazón, no hay duda,
 pero otros sobresaltos de origen más profundo
 en él se despeñaron al choque de tu arrimo
 Puedes llamarlo... nunca desde su oscuro
 círculo lo arrancará del todo tu llamamiento (Rilke, 2004: 19).

Aquel que ama, también ama su mundo interno porque allí se encuentran las estrellas y el cielo; ama *el caos del interior y la selva milenaria que dentro lleva*. El verdadero pensamiento debe tener la fuerza de *eros* para descender «a los veneros de sangre más antigua [además, descender] a los abismos, donde, harto de los padres, [yace] lo espantoso» (Rilke, 2004: 21). El abismo es soledad e incomunicación, también es el punto de partida para un *aprender a ver* fenoménicamente, pues el poeta «se afirma en su aislamiento, lo cuida, define su intimidad» (2005, p.190). Antes que él amara, por ejemplo, a su madre: «él amaba lo horrendo; porque, madre, cuando tú lo gestabas, estaba ya disuelto en el agua que el germen vivífico aligera» (Rilke, 2004: 21). Lo horrendo y espantoso es lo que con asombro acontece ante la mirada del amante, la eternidad, *la savia inmemorial*. La conciencia de la muerte es horrenda, pero también la conciencia de la vida, por ello el amante en el encuentro de esta realidad no puede más que sentir espanto.

En nosotros no amábamos algo por ser, futuro,
 sino lo que fermenta sinnúmero de veces;
 no amábamos al niño sin par, sino a los padres
 que en nosotros reposan cual ruinas de montañas;
 sino el cauce reseco de las antiguas madres;
 sino el paisaje entero, sin ruido, bajo el puro
 destino o el destino con nubes...¡Oh, muchacha!:
 ¡esto te precedió! (Rilke, 2004: 21).

El pensamiento que subyace en la correspondencia con *eros* y luego, con la esencia de lo que acontece en el poeta, en el pensador que apalabra el mundo, lo lleva a presenciar la angustia que se revela ante el telón de su corazón; pero al final, la unidad es aprehendida, la dualidad vida y muerte se conjuga, aun de manera inexpresable, «la muerte, toda la muerte contener desde antes de comenzar la vida, contenerla con tanta dulcedumbre...y no ser malo, eso es inenarrable» (Rilke, 2004: 28).

Ahora bien, para finalizar, cerramos este apartado siguiendo a Heidegger en la concepción de filosofía que elabora en su texto *¿Qué es la filosofía?*, allí expresa que cuando podemos establecer una relación recíproca, es decir, cuando dos seres se corresponden, por «el hecho de que ambos se advengan originariamente porque están dispuestos el uno para el otro» (Heidegger, 2004: 43), ocurre dicha armonía (*αρμονία*) que es *eros* presentándose como fuerza que vincula. Así como el poeta apalabra lo que *es* en esta disposición que es secundada por *eros*, también, el filósofo, o en la concepción clásica a la cual hace referencia Heidegger, el *amante del logos*, es el individuo que se sorprende porque el ente sea, por el ser del ente. Sin embargo, no basta con mantener una disposición anímica cualquiera que nos lleve a apresar el ser desde el representar. Más que ello, el pensar poético nos enseña que el ser puede ser presenciado a través de las profundidades del lenguaje que nombran lo innombrable, develando lo que subyace con el decir fundante.

Hasta aquí esta indagación sobre el carácter del *eros* en la obra rilkeana, si bien, su poética no manifiesta escuetamente lo que desde un principio se había anunciado, la relación entre la poesía y la filosofía y, más exactamente, la relación entre el pensar y el poetizar, por lo menos es claro que de su obra se puede apreciar los elementos que el mismo Heidegger halla en la poesía para posibilitar la aprehensión de la esencia de las entidades que nos circundan, entonces, así como la misma filosofía, impelida por el *eros*, se asombra e indaga por la

pertenencia del ente en el ser, del mismo modo, el poetizar con profundidad estará impelido por apalabrar y fundar lo esencial de las entidades.

CAPÍTULO 3

HEIDEGGER Y EL PENSAR

A continuación se desarrollarán dos aspectos fundamentales del pensar heideggeriano, por un lado, en respuesta a la modernidad y la configuración del sujeto como fundamento del ente, el filósofo alemán presentará un pensar que se sustrae de la representación y, además, de la lógica como nombre que ha recibido bajo la tutela de la tradición. Por otro lado, de cara a la oscuridad que emana del deseo de asir aquello que se presenta como un pensar no representativo, se afirma que el pensar, y su intento por *significar* lo que ello sea, es un camino que con antelación nos sobrevive y nos dirige, de tal modo que adeudando aquello que nos mantiene en nuestra esencia, nos inclinamos, como a una de las más auténticas posibilidades, a escuchar el llamado de lo que aún se anuncia como lo no disponible, lo pendiente, el ser.

3.1 El representar

Pensar es pensar lo impensado. Aquello que ya ha sido pensado, sobre lo que recae nuestra inteligencia, es representación (parpadear en Nietzsche), es decir, el hombre, en cuanto animal racional, pone el *ser* como presencia siempre que lo desee, mientras que «pretenda pensar sin que, no obstante, pueda hacerlo» (Heidegger, 1964: 9). Kant, en su *Crítica de la razón pura* ya explicitaba la representación en orden a su correspondencia con las posibilidades de captación de los fenómenos, al respecto, anunciaba:

El género es la *representación* en general (representation); bajo esta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognition*). El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (intuitus vel conceptus). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien empírico, o bien puro. Este último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción* (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es la *idea* o concepto de la razón. A quien se haya acostumbrado a esta diferenciación tiene que resultarle insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo. Tal representación no debe llamarse siquiera noción (concepto del entendimiento) (Kant, 2006: 314).

Todo concepto es especie del representar, su dominio reside en un espacio inmóvil, atemporal. Pensar lo impensado puede ser un advenimiento de lo que Heidegger denominó como lo más digno de pensarse, acaso el hecho de que aún no pensamos; pero también, pensar lo impensado es intuir el movimiento que acontece ante nosotros, ¿o acaso no estamos en *camino* del pensar? Un prurito nos lleva a comprender el pensamiento como ordenador racional de la realidad, pues mientras todo ya está dado, el mundo con sus leyes y principios, la materia, los objetos dispersos, tan solo falta encontrar la clasificación idónea que corresponda con la naturaleza misma. Adoleciendo de esta cómoda acepción, pensar lo impensado nunca puede ser tan solo un representar, ni mucho menos un ordenar por medio de las representaciones. El acontecimiento se diferencia de los hechos en que el primero irrumpe en la existencia, mientras que el segundo en los libros de historia. Por ello, pensar es una actividad notable; lo cercano se nos escapa, tal vez por ese fenómeno que presenciamos al estar frente a un objeto: nosotros en movimiento, quizás en un autobús, nos dirigimos por una carretera, todo lo más próximo a nosotros se nos aparece oblicuamente y pasa con fugacidad, por el contrario, al respaldo, unas altas montañas se ven en la lejanía, estas yacen aparentemente estáticas en relación con nosotros, así que nos tomamos el tiempo para conocerlas aproximándonos a su figura. Ahora bien, cuando lo que nos interesa es lo cercano, lo que se da ante nosotros –la novedad o el acontecer–, por ejemplo, algunos árboles, inscripciones al margen de la carretera, riachuelos que apenas se insinúan, entonces nuestro ver es torpe.

Durante la investigación de un crimen, aquel en el que una carta robada⁵ nunca pudo ser hallada con recursos racionales, se puso a prueba los límites de un pensar calculador. El primer movimiento de los investigadores consistió en realizar una minuciosa pesquisa de la residencia del ministro D, aclarando que tal procedimiento debía ser llevado a cabo sin que el hábil delincuente se enterara: se recorrió todo el edificio, cuarto por cuarto, de manera que en cada noche se dirigiera la investigación a un espacio en particular. Primero se revisó el mobiliario, gaveta por gaveta, –así dudamos que para un docto detective los cajones secretos son un espacio vedado–. «En una búsqueda de esta especie, el hombre que deja sin ver un cajón secreto es un imbécil » (Poe, 2002: 285). Auguste Dupin recuerda que para este tipo de indagaciones, por lo menos, la policía parisina está lo suficientemente preparada, se dedica a ello a menudo. La

⁵Hacemos referencia a una de las narraciones del escritor estadounidense Edgar Allan Poe de 1844 titulada “La carta robada”. En su idioma original “*The purloined letter*”.

verdad es que el pensar tiende a recaer sobre la representación, y un detective que amaña su pensar en la lejanía de los laberintos lógicos, nunca habrá podido hallar lo que yace frente a él.

Debemos ver cómo lo buscado siempre debe ser puesto en cuestión, es decir, el repertorio conceptual con el que vemos las montañas, buscamos la casa o, una carta –pues una bocanada de humo en el cielo o la representación del delincuente, nos parece índice de ello– es ajeno al presente o la cercanía. Heidegger muestra que en la modernidad *juzgar es representar* con exactitud, de tal modo que la verdad del decir recae en la intercesión entre el juicio o representación y el objeto; «pero este mantenimiento de la dirección está constantemente expuesto a la posibilidad de que alcancemos o no la dirección o la perdamos. Con esto el representar no quedará falto de dirección, pero con relación al objeto será inexacto» (1964: 41).

Intentamos hallar la cosa hacia la que nos dirigimos utilizando herramientas que hacen parte de una inteligencia sana, por ello, con Descartes se navegó en el mar filosófico por segunda vez con mayor seguridad, *parpadeando* a cada instante según lo veía Nietzsche cuando afirmaba que los últimos hombres recaen en ello. «¿Qué significa esto? ‘Parpadear’ se relaciona con algo que ‘centella’, ‘brilla’, ‘aparenta resplandeciendo’ [...] quiere decir: adjudicar o prestar un aspecto o una apariencia en las cuales se conviene algo verdadero» (Heidegger, 1964: 75). En definitiva, un *parpadear* para no perder el camino, cuyo tránsito es descrito por el filósofo García Morente en sus *Lecciones preliminares de filosofía*:

Comienza en este momento la segunda navegación de la filosofía. La primera la inició Parménides; esta segunda la inicia Descartes. Pero aquellos navegantes –Parménides, Platón, Aristóteles– eran navegantes inocentes. No había sufrido la filosofía desengaño alguno todavía. En cambio su navegante nuevo, el navegante Descartes, ha perdido la virginidad, ha perdido la inocencia. Ya no está en las mismas condiciones. Tiene detrás de sí un pasado filosófico aleccionador, una experiencia previa, que ha fracasado. Y entonces él tiene que comenzar a filosofar, no con la alegría virginal de los inocentes griegos, sino con la cautela y prudencia del que ha presenciado un gran fracaso de siglos. ¡Cuidado! –piensa Descartes–. ¡No vayáis a equivocaros! ¡Mucho cuidado! Esta actitud de prudencia y de cautela que el lugar y el momento histórico imponen inevitablemente a Descartes es lo que imprime un sello indeleble en el pensamiento moderno (1994: 108).

En este nuevo escenario no se dejan estar las cosas en su suelo natal. La verdad recae en una representación que convierte, por ejemplo, *el árbol en flor*, en la cosa sembrada en la conciencia o en un pensar representativo. Desde ahora, el individuo aparece como fundamento del ente, ya que a la pregunta por la realidad exterior de las representaciones se responde de manera

incierta. «Unos dicen que sí, otros que no, y otros finalmente que no hay manera de decidir sobre esta cuestión y que sólo se puede decir que el mundo [...] es en cuanto sea representado por nosotros» (Heidegger, 1964: 42). En otras palabras, la existencia del mundo pende de *la conciencia en la que se presenta*. A este fenómeno Nietzsche, según Heidegger, lo reconoció como el reinado del *último hombre*, aquel que vive más tiempo y funda el ente según su manera de ser, también «la manera en que toda cosa tiene validez como ente» (1964: 75).

Si pensar es representar, también bajo la égida de la tradición el pensar puede considerarse como *lógica*, en el sentido en que todo representar debe ser puesto en orden a leyes rigurosas. La lógica, dice Roger Verneaux (1968) se dirige a establecer el conjunto de relaciones que el espíritu constituye en su pensamiento, esto, entre las cosas que piensa. Para Kant (2006), la lógica se encarga de estudiar la forma del pensamiento en general y, según él, una de las formas más seguras que desde Aristóteles no ha sufrido mayores cambios. Ahora bien, lo que hay que afirmar con Heidegger es que pensar es mucho más que ello, por lo menos, al representar como forma del pensamiento se le puede anteponer un *presentar-se* mutuo ante el ente. Hablando del árbol en flor, él se nos presenta y nosotros nos presentamos ante él. «El árbol y nosotros *somos* puestos en relación de estar uno-para-el-otro / uno-frente-a-otro. En este presentarse no se trata de ‘representaciones’ que están divagando en nuestra cabeza» (Heidegger, 1964: 44), porque podría suceder que tal presentación se diera tan solo en este lugar, es decir, arrancamos el árbol en flor de su suelo para que no se presente delante de nosotros sino, más bien, en nuestro cerebro,

hasta se puede hoy día mediante aparatos de transformación y amplificación hacer perceptibles acústicamente los procesos de la cabeza como corrientes cerebrales, haciendo un gráfico de las curvas respectivas. Se puede... ¡cómo no! ¿Qué no puede el hombre actual? Hasta puede a ratos, ayudar con ese poder. Y está ayudando por todas partes con las mejores intenciones (Heidegger, 1964: 44).

A pesar de este *poder*, la pregunta de Heidegger es: ¿en dónde queda el árbol en flor, dónde queda el prado, dónde está el suelo, dónde queda el hombre?, «el hombre que acaso mañana se nos vaya muriendo y que en otros tiempos venía hacia nosotros» (1964: 45), puesto que si en el *presentar* aún se vivencia procesos que remiten la captación de la realidad a través de la conciencia, también es válido poner en cuestión si el árbol yace allí o en el suelo en el que lo hallamos, además, si este suelo que subyace al árbol, donde se fijan sus raíces, se concreta en el alma o, por el contrario, en la tierra. Hasta aquí hemos visto la ingenua posición de volver

sinónimos el decir, por ejemplo, el yo pienso y el yo me represento. Heidegger expresaba en su ensayo *El retorno al Fundamento de la Metafísica*⁶ lo siguiente:

Descartes describe a Picot, traductor de los ‘Principia Philosophiae’ al francés: Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Methaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. [Opp.eo. Ad. et .Ta. IX, 14] (Gutiérrez, 1952: 206).

Aunque la metafísica deba la representación del ser a la luz del ente, para el pensamiento (metafísico) esta luz se pierde posteriormente, según Heidegger, de un ver pensante; pues solo puede representar al ente respecto del ente mismo. «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 ente» (Girardot, 1952: 207). Sin embargo, el ser como suelo donde se entremezclan las raíces del árbol, no es pensado como *lo por develar*, sino en el sentido metafísico, como lo transparentado, por ello el filósofo alemán dice que «el ser ha venido siempre como estado de no oculto» (Gutiérrez, 1952: 207), siendo oculto. La verdad del ser es la base de la metafísica, es decir el suelo donde se nutre.

El olvido del ser puede comprenderse en el sentido del representar, y esto dentro del ámbito propio de la metafísica. Esta envía, desde su condición propia, a las raíces, todos sus nutrientes al tronco, también a las ramas. «El árbol de la filosofía crece en el terreno de la raíz de la metafísica» (Gutiérrez, 1952: 207); pero la metafísica, preguntando por el ente como ente, es incapaz de volver al ser como ser.

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. Pero, igualmente, no se sustrae a él (Gutiérrez, 1952: 208).

⁶El presente ensayo sirve de prólogo al libro ya clásico de Heidegger, *Was ist Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt, 1949, en su quinta edición, enriquecida también con un breve epílogo. El prólogo tiene la misma extensión casi que el ensayo prologado, y va, en la edición citada de las páginas 7 a 21... [notas al pie de página del texto traducido por Rafael Gutiérrez Girardot (1951-1952)] (Gutiérrez, 1952: 203).

Mientras que Heidegger presenta los límites de un pensar metafísico, de un pensar que representa, y que es aquel que nutre el tronco y las ramas de las ciencias, nos damos cuenta que pensar es un acontecimiento que permanece indiferente ante nuestra mirada, no somos conscientes aún de su procedencia ya que nos es extraño su esencia misma, su origen; sin embargo, el filósofo de *Ser y tiempo* nos avisa que podría revelársenos la esencia del pensar solo si seguimos atendiendo a la sustracción que nos impele al pensar mismo, y también si atendemos a una condición, aquella en la que se obliga al investigador del robo de la carta, a no despistarse por la lógica. «La propia esencia del pensar se nos podría revelar si seguimos estando en *camino*» (1964: 48) del ser.

Cerremos este apartado preguntándonos por el *camino*, tal vez caminando con la pregunta que inicia esta investigación, no nos hemos dado cuenta que el caminar mismo y la *apertura* del preguntar hacen parte del pensar que andamos buscando. Pöggeler (1986) pregunta: ¿Acaso puede hablar un pensador del camino seguido cuando aún está en camino, cuando todavía busca ese camino? El camino es el pensar, y a la vez, se presenta como tránsito a la tradición del pensar, siendo la única manera en que obtenemos *noticia* de este camino, recorriéndolo.

3.2 El pensar como lo pendiente aún no disponible

«Aquellos a quienes les sea dado ver el pensar de Heidegger como posibilidad de un camino, este pensar puede impulsarlos a que emprendan ellos mismos el camino en el que desde siempre estaban emplazados, y a que lo tomen propiamente como camino»

(Pöggeler, 1986: 3)

En esta apartado es necesario describir el carácter de la pregunta que guía el texto base de nuestra investigación *¿Qué significa pensar?*, puesto que de ello depende la comprensión del pensar y el aprender heideggeriano. Para esto nos remitimos a la segunda parte, lección uno, del mismo texto. Solo hasta aquí se encuentra la aclaración acerca del sentido de la pregunta, de su estructura, de su aparente equivocidad según el énfasis que se le haga, y de su univocidad esencial, si es que podemos comprender la coordinación existente entre los múltiples sentidos que evidencia Heidegger.

Teniendo en cuenta lo anterior, la cuestión que subyace es ¿en qué sentido el pensador alemán realiza la pregunta por el pensar? No solo importa que asuma la pregunta por el sentido del pensar, también es necesario aclarar el sentido de la pregunta misma. Además, ¿de dónde proviene la equivocidad? ¿acaso es tan solo aparente y, de modo contrario, lo que guarda la pregunta es su univocidad? Si es así, ¿cómo se constituye esta? Esto quiere decirnos que estamos limitados para seguir un recto camino, por ello «hace falta, pues, esclarecer el múltiple significado de la pregunta» (1964: 109). El problema que se intenta abordar es el *aprender a pensar* desde la mentada obra de Heidegger, así que se pone de expreso la determinación de su fundamento por la aclaración que se haga de, por lo menos, las cuatro maneras de formular la pregunta por el sentido del pensar.

La primera manera pregunta por el significado de la palabra ‘pensar’ ¿acaso lo que se busca es conocer qué se designa, en nuestro caso, con las palabras ‘aprender’ y ‘pensar’? La segunda manera cuestiona a la tradición: «¿Cómo se concibe y define el mencionado pensar en la doctrina tradicional sobre el pensar?» (Heidegger, 1964: 109), además, teniendo en cuenta que tal doctrina, según el filósofo alemán, ha llevado el nombre de «lógica». La tercera manera se preocupa por las condiciones del pensar, por las disposiciones que se requieren para llegar a tal meta de manera justa. Por último, sustrayéndonos a nuestra voluntad, se pregunta por lo que nos convoca o nos ordena dirigirnos a la tarea del pensar.

Las cuatro formulaciones de la pregunta pueden mostrar su equivocidad; pero, tal vez, estas se encuentren unidas, «por eso también, lo inquietante de la pregunta ‘¿qué significa pensar?’ no radica tanto en la equivocidad cuanto en la univocidad que están designando estas cuatro maneras por igual» (Heidegger, 1964: 110). El filósofo ve en el cuarto modo la norma para la formulación de la pregunta. De manera concreta, se afirma que esta «apunta propiamente a aquello que nos manda a pensar, que nos significa que pensemos» (1964: 110). Heidegger, principalmente, busca la forma en que el *significar se presenta* más originariamente, de este modo, nos disponemos a comprender cómo el *significar* vuelve oscura la pregunta, de manera que solo en el momento en que el autor determina su registro, el problema se aproxima a la claridad.

Decíamos en la cuarta formulación que la pregunta estaba dirigida a aquello que nos convoca o nos ordena, y esto independiente de nuestra voluntad, pues el hombre puede quedar al margen de las leyes, según Heidegger, a que obedece el pensar. El hombre es el ejecutor del pensar.

Con la pregunta que plantea el filósofo, hemos sido puestos en tela de juicio, pues nos interpela poniéndonos en relación con la pregunta misma; sin embargo, lo dicho anteriormente, sostiene su validez, dependiendo del carácter del significar⁷, ya que la pluralidad de la pregunta depende de la pluralidad del significado del verbo *heissen*.

Esta ciudad donde estamos se llama Friburgo de Brisgovia. Es el nombre que tiene. [...] Esta ciudad se significa con el nombre de Friburgo de Brisgovia. Se la llama así por ser este el nombre con que ha sido de-sig-nada. Esto quiere decir: ha sido llamada con este nombre. En adelante estará dentro del llamado de este nombre al que ha sido encomendada (Heidegger, 1964: 120).

Friburgo de Brisgovia no ha sido de-sig-nada con tal nombre por el hecho de responder a una exigencia o a la orden que es dada. Es un *mandato*, si se quiere comprender en su sentido originario, pero no en el sentido de ordenar o prescribir, por el contrario, es *encomendar*, *confiar* o *poner a salvo*, «es el llamamiento que encomienda algo, es el hacer-llegar una indicación remisiva» (Heidegger, 1964: 115). El filósofo cita la Biblia (Mat. VIII, 18) donde se dice que ‘viéndose Jesús rodeado por numeroso pueblo, les *significó* que se trasladaran al otro lado del mar’⁸. El sentido de este fragmento es mostrar como el significar, en latín (*iuber*), nunca es un mandato. Con mayor precisión se acude al verbo en griego $\chi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ que representa –y es aquí donde debemos llegar– «poner en la carretera, poner en camino» (Heidegger, 1964: 114). De esto podemos anunciar que, por lo menos, en lo que respecta al pensamiento heideggeriano, es posible ver la correspondencia entre el *significar* y el *pensar*, pues en el fondo, todo significar y pensar es poner en camino aquello que ha sido puesto en tela de juicio con la pregunta por el pensar, es decir, nosotros mismos.

Existen muchos caminos que se extienden como los brazos de un árbol; sin embargo, el camino por el que nos preguntamos ya ha sido fijado desde el inicio, es el camino del pensar, aquel que nos *significa* que pensemos. Este baja de los brazos del árbol cruzando su tronco, en dirección a sus raíces, sin que detenga su paso allí, el camino nos lleva hacia el *suelo*. Con esto no se quiere decir que ya nos hemos representado la meta hacia la cual nos dirigimos, pues siempre

⁷La palabra “heissen” empleada por el autor tiene en alemán el triple significado de: 1º *significar*, tal como la usa en el título de la presente obra: “Was heisst denken? (“¿Qué significa pensar?”); 2º *Llamarse* de tal o cual manera, y también *llamar* a otro con tal o cual nombre; y 3º *mandar* u *ordenar* a otro tal o cual cosa (Heidegger, 1964: 112).

⁸«Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum». La traducción utilizada por Heidegger es de Lutero.

en el pensar estamos *de* camino, *en* el camino, dirigiéndonos hacia lo que desde siempre se ha sustraído aunque arrastrándonos a su encuentro.

El camino a casa lo es porque nos dejamos guiar, aunque más que guiar, atendemos a un llamado. La casa está y nosotros nos dirigimos hacia ella dejándonos dirigir por el camino, pero al estar en su senda aún no hemos llegado, entonces, el pensar, que al igual que el significar, nos arrastran, es aquello pendiente aún no disponible. Como aún no pensamos, no hemos arribado al pensamiento ni a lo que se presenta como lo digno de ser pensado. «Alcanzamos nuestra esencia cuando sabemos de eso que se retira. Señalamos hacia lo que se retira y, precisamente en ese señalar [*Zeigen*] consiste nuestra esencia» (Moreno, 2013: 296). Pero, entonces, nuestra esencia radica en un permanecer incompleto, en ser un ser in-acabado.

Ya en *Ser y tiempo* Heidegger había mostrado como en el análisis de la estructura fundamental del Dasein, le pertenecía a este la comprensión del ser, «la disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad» (Heidegger, 2006). Intentando captar la totalidad de dicha estructura ontológica (*cuidado*), la pregunta del pensador alemán se encaminaba a buscar una *disposición afectiva comprensora* que produjera una apertura hacia el sí mismo del Dasein. La angustia como disposición afectiva es una forma de estar-en-el-mundo arrojado. «Aquello por lo que la angustia se angustia es el poder estar-en-el-mundo» (Heidegger, 2006: 213), donde, a la vez, está en el Dasein la posibilidad más propia de una existencia auténtica. El Dasein es posibilidad, y por ello, siempre se presenta como incompleto. Como posibilidad se anticipa-a-sí-estando-ya-en-el-mundo, *ocupándose* de lo propio.

No es tema de esta investigación ahondar en la analítica existencial que desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo*, tan solo se espera mencionar aquel aspecto que evidencian cómo en la estructura más fundamental del Dasein está presente, en su esencia, un retraso originario hacia un estar entero, pues aquel que se da como un ser entero, se presenta definitivamente como un no-existir-más. El Dasein desde el inicio se encuentra en camino, el pensar mismo es un camino que lo significa, lo llama, lo interpela hacia su desciframiento. En el fondo, estas palabras muestran cómo la pregunta por el pensar, por su correcto aprendizaje que inevitablemente nos dirige hacia la senda del ser, siempre está relacionada con la esencia del hombre. El destino del hombre se ve enfrentado a la pregunta que lo interpela, avisándole que la pérdida de su esencia depende de una disposición que lo lleve a indagar por lo más grave, un pensamiento del ser.

CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido que decidimos emprender a través del pensar de Heidegger nos llevó a postular objetivos que puestos en la mira aparecen tal vez lejanos, así que, nuestro camino en algunos aspectos pudo andar a la deriva. Primero que todo hay que ser conscientes de la oscuridad del pensar, ya Heidegger lo anunciaba cuando presentaba la ingenuidad de comprender un pensar, que es camino al fundamento, como mera representación o lógica. También hay que atender a la disposición que llevó al filósofo de *Ser y tiempo* a negarse a dar una definición de lo que es el pensar, acudiendo, más bien, a enseñarnos así como la madre enseña a su hijo a obedecer, por ello, para nosotros el recorrido de la conceptualización estará vedado de igual forma. En este sentido, intentamos ponernos en camino, primero a disposición de Heidegger para luego poder, así como lo expresaba Pöggeler (1986), buscar nuestro propio camino sin alejarnos del pensar mismo.

La pregunta que subyace es ¿acaso el aprender a pensar en Heidegger fue aclarado, de modo que pueda darse una respuesta satisfactoria? Antes de intentar expresar algo al respecto, recordemos el derrotero transitado hasta ahora. Al proponernos identificar las condiciones para la experiencia más auténtica del pensar, postulamos, en primer lugar, una disposición afectiva que abonará el campo para alcanzar dicha experiencia, en la que soledad participa como determinación del pensar y, seguramente, el pensar de Nietzsche basta para dar testimonio de esto, pues él pudo peregrinar por un camino auténtico solo al refugiarse en sí mismo, que es semejante a decir, refugiarse en las altas montañas donde impera un gélido viento. La disposición a la que nos referíamos es la angustia, la indeterminación que nos afecta apartándonos de lo ente para fijar la mirada en lo que subyace en el fondo del abismo, es de este modo que la angustia y la soledad que deviene de ella, nos determina existencialmente acercándonos a una vida auténtica.

Por otro lado, al postular la angustia y la soledad como condiciones del pensar, también fue necesario un aprender a pensar. El hombre aprende cuando está dispuesto a retener lo esencial y apartarse de lo superfluo. En el sentido griego, dijimos que la μάθησις es el término que expresa lo más propio del aprender, pero donde μάθησις es a la vez aprender y enseñar la cosa en lo que de esencial presenta. Fundamentalmente, en este tomar lo esencial, tan solo se está retornando a aquello que ya desde siempre ha estado en nosotros. Este aspecto fue fundamental,

porque nos permitió vincular el aprendizaje en Heidegger con la tradición filosófica de Platón, con su teoría de la anamnesis y la inmortalidad del alma.

Posteriormente indagamos en lo que podría considerarse una poesía pensante. Se pudo apreciar cómo se ratifica el carácter poético de Platón al fundar, en contraposición con la narración trágica, cómica y heroica, una poética dialéctica. Platón depura la función de la poesía, de ahí que para la República sea necesario rescatar un modelo más austero, acorde con las pretensiones educativas que quiere imprimir en los ciudadanos griegos, y a la vez, aleja toda forma imitativa que vaya en contra de su teoría de las ideas y del papel del individuo en la polis. Sin embargo, después de caminar sobre los planteamientos de Platón y Heidegger, resulta explícita una crítica por parte de éste a la posición que adopta el primero sobre la figura del poeta, pues, si como expresa Heidegger, el poeta se deja afectar por el ser de las cosas, es decir, por la verdad de las cosas, y con ello tiene el lenguaje para nombrar lo que son, el oficio del poeta sobrepasa la mera representación, carácter limitado que le imprimía el filósofo griego en tanto que –como lo anunciaba Reale– el mito en la poética dialéctica se comprende como un pensar por medio de imágenes que él mismo proyecta en nosotros.

Teniendo presente que la función del poeta adquiere de nuevo cierta primacía debido a que puede apalabrar la verdad de lo que las cosas son, con Heidegger se da la posibilidad de argumentar la relación de la poesía con el filosofar por medio del pensamiento. El límite que hallamos en Platón es superado por la esencia de la poesía que devela el pensador alemán, pues si bien para él la influencia de lo divino en la inspiración del poeta tiene un lugar importante, sus consideraciones no llegan tan solo hasta allí, pues poesía es: *Fundación del ser por la palabra de la boca*, esencia en la que el pensar tiene un lugar fundamental. De igual forma, el pensar como el estar en *correspondencia*, expuesto, afectado o iluminado por el *ser del ente*, que no solo es fecundo para la filosofía, sino para el poetizar mismo, dota a la poesía y a la filosofía de su elemento vinculante.

El *Eros* configura la esencia del pensamiento, pues tanto la filosofía como la poesía *apetecen*, por lo que Heidegger –y Rilke en su poetizar– nombran como lo más asombroso: la integración del ente en el ser, la unidad cósmica o la unidad entre vida y muerte. La poesía rilkeana es expresión de un pensar profundo, un indagar por la realidad más íntima para fundarla desde el vocablo esencial; sin embargo, todo ello secundado por la fuerza cohesiva del *Eros*.

Al final, presentamos lo que puede considerarse como la antípoda del pensar heideggeriano, es decir, un pensar representativo. Con ello no se quería decir que bajo lo que la tradición ha conocido como pensar, la lógica y, más recientemente, lo que la modernidad comprende como representar, no tiene acción alguna para dar respuesta a la pregunta que nos convoca. De alguna manera, se quiso expresar que el pensar nunca puede reducirse a un representar, así que ante este, nos queda ponernos en presencia del ente, dejándolo estar en su suelo natal, sin que la verdad del ente se presente como adecuación, sino como develamiento frente a su presencia.

Ante el representar dijimos que un pensar siempre es estar en camino y, por ello, todo camino que no es creado por el hombre, siempre nos arrastra a culminarlo aproximándonos a la meta, pero mientras eso ocurre, el camino nos determina como seres aún no acabados, indeterminados, perennemente anticipándonos ante la angustia. Siempre estar en camino es la posibilidad más propia de asumir una auténtica existencia que no se detiene en los brazos del árbol, tampoco en su tronco y sus raíces, continuamente desea dirigirse hacia el suelo que nutre la totalidad del ente.

Desde un principio preguntamos ¿qué es aprender a pensar? y para obtener un atisbo de lo que tal pregunta tiene por decir, hicimos el recorrido que acaba de sintetizarse. La respuesta que se dé debe estar en conformidad con lo dicho hasta ahora, pero nunca será una respuesta en la que se aprese el sentido de lo que hemos buscado en una fórmula o un concepto. La pregunta misma tuvo, más bien, el carácter de una experiencia del viaje que emprende todo caminante. Heidegger desde hace tiempo realizó este salto hacia el viaje en búsqueda del pensar, nosotros intentamos seguirlo, formulando nuestra propia experiencia, así que del mismo modo como el curso que imparte el filósofo alemán en 1951-1952 y los diversos textos que exploramos son la bitácora de viaje, también nuestra respuesta no es más que la experiencia de un camino que pretendía enseñarnos a aprender a pensar.

Para ello tan solo hay que recordar aquello que nos sobrevive: el pensar mismo. Aprender el pensar es captarlo en lo que tiene de más esencial, pero esto esencial aparece ante nosotros como aquello que debe ser buscado pues se nos ha sustraído y se nos sigue sustrayendo, aunque no de forma definitiva. Parece imposible superar la oscuridad de la esencia del pensar, por eso, solo estando en camino, es decir, bajo la experiencia del pensar se nos podría develar. Hasta ahora la esencia de lo que buscamos nos toca, nos constituye y se nos presenta como determinación de nuestra incompletitud. Pero el pensar también está determinado por el Eros.

Así como la filosofía, desde sus orígenes se ha considerado como un *phatos* que nos impele a buscar lo que subyace detrás del velo de las apariencias, el pensar no puede sustraerse de esta consideración, esto porque para estar en camino hacia el pensar, siempre debemos estar dispuestos a ponernos en camino, y es una disposición particular, que desde siempre se le ha impugnado a la filosofía, pero que para Heidegger, esta lo ha olvidado, de modo que la filosofía misma perdió el derrotero del pensar. No hay pensamiento alguno sin la apetencia, pensar es entonces apetencia del camino que nos mantiene en lo esencial o, por lo menos, nos mantiene en la pista del develamiento del signo indescifrado que somos. Recordemos que el apetecer y el asombro dan como resultado un pensamiento tanto filosófico o, más bien pensante, como poético.

Podemos pensar, pero tal vez no encontremos la disposición que nos lleve hacia ello. Pensar puede ser aprendido cuando tomamos conocimiento *de*, es decir, recordamos el pensar dejando que nos afecte, de tal modo que ya no hay resistencia a seguir el camino que no se detiene en el ente, pues va en búsqueda del ser. Si estamos dispuestos a aprender en el sentido que pretende Heidegger, tan solo lo logramos en la experiencia del camino que nos lleva a recordar, a recogerlos en el pensamiento del ser.

Ahora bien, cuando aquello que ha mostrado su dominio sobre el pensar lo olvida, cuando el enigma que en cada caso somos nosotros mismos y el ser es eludido, igualmente nos queda retornar de nuevo al punto en el que el vocablo esencial anunciaba lo desconcertante, a la poesía que es salto al fenómeno, también fundación del ser por la palabra de la boca. La poesía es estar expuesto ante el ser fundándolo, no adecuándolo, claro está, si su decir es elevado y nos mantiene justamente en lo esencial, en el enigma.

Ahora bien, lo que hemos podido expresar hasta este punto ha vinculado, a nuestro parecer, elementos que en los textos referidos en el estado del arte no aparecen, o por lo menos, no han sido desarrollados con mayor profundidad. El artículo de Jorge Acevedo Guerra “‘*La ciencia no piensa*’ en su contexto de su meditación sobre la era técnica” se centró fundamentalmente en desarrollar las ideas del pensar calculador y el pensar meditante como una forma distinta de afrontar la tesis de Heidegger, *la ciencia no piensa*. Se anunció con claridad el carácter irreflexivo de la ciencia y su situación latente, también se habló sobre la técnica moderna, abordando las críticas heideggerianas. Sin duda, las consideraciones de Acevedo siguen fielmente la reflexión del filósofo alemán, pero no alcanzan a tomar aspectos del pensar que

requieren ser comprendidos con antelación, esto se debe también a que el autor no prestó mayor interés en la conferencia de 1951.

Por el contrario, Mario Montoya Castillo en su trabajo “*Aprender y pensar: una lectura de Heidegger de 1951-1952 ‘¿Qué significa pensar?’*” se enfoca con mayor profundidad en los cursos dictados por el filósofo alemán y que nos competen en este trabajo. Montoya muestra cómo en términos más generales, al pensar le incumbe la profundidad amenazante del enigma, pensar es estar rondando el peligro. Estas ideas que retoma el autor de Heidegger, fueron profundizadas en el presente trabajo al aludir a la concepción nietzscheana de filosofía (vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas), también en la mención al pozo en la que Heidegger en su ensayo “*Logos*” anuncia que el pensar nos lleva hasta sus amenazantes profundidades. Por otro lado, es el único autor que realiza una referencia explícita del aprender, para él, aprender a pensar es posible cuando nos abrimos a algo que da qué pensar. En vez de *disposición* para el pensar, el autor utiliza la palabra *abrir*, lo cual pone al pensar en su ámbito propio, el camino. Tal vez habría que preguntarnos cuál es la invitación política de Heidegger que subraya Montoya. Sin duda, esta afirmación que se encuentra desde el inicio de su trabajo no tuvo validez en nuestra reflexión, aunque nos haya dejado interrogantes al respecto.

Uno de los aspectos fundamentales que abandonamos en este trabajo fue el análisis que desarrolló el filósofo mexicano Alberto Constante en su escrito “*El pensar como recordación y gratitud*”. Heidegger en la segunda parte de *¿Qué significa pensar?* se encarga de ahondar en la etimología de la palabra *pensar*, con ello nos acerca a un pensar que corresponde con recuerdo y gratitud. Esto fue trabajado por Constante, recordándonos que la permanencia en el origen, mientras avanzamos en la búsqueda del pensar, nos mantiene en el lugar histórico de un pueblo, idea fundamental para la comprensión del papel de la poesía como lenguaje primigenio. Si bien, no dedicamos un espacio a reflexionar sobre el Denken, las consideraciones del filósofo concuerdan con el análisis que desarrollamos en la esencia de la poesía en Heidegger.

Quizás el autor que más rivalizó con la postura de Heidegger fue Juan José Sebreli con su texto “*Heidegger, el lugarteniente de la nada*”. Sebreli puso en duda la misma profundidad del pensar en el filósofo alemán. Reveló la posibilidad de que su prosa críptica escondiera detrás la vacuidad de sus ideas, además, nos planteó entrar a observar su posición como escudero del nazismo. En primer lugar, para el propósito de nuestro trabajo, el texto de Sebreli nos brindó

elementos que no tenían una relación directa con la pregunta por el aprender y el pensar, más bien se seguían aspectos secundarios, pero no por ello, insignificantes. En segundo lugar, dio la posibilidad de pensar la relación de la reflexión filosófica de Heidegger con su actuar político; sin embargo, tras los elementos abordados, hay que expresar el rechazo hacia las posturas de Sebrelí, pues si bien es verdad que Heidegger oscurece su pensamiento y lo hace inaccesible, no por ello se puede negar la profundidad de su decir que desplegó una nueva forma de hacer filosofía en la actualidad.

Finalmente, este trabajo no intentó rivalizar con las posturas en las que se reflexiona de manera directa o indirecta sobre el pensar. Los textos mencionados sirvieron para ampliar la comprensión de las obras que aborda el problema referido y, sobre todo *¿Qué significa pensar?* Como vimos, algunos trabajos que no les competía directamente nuestra cuestión se utilizaron como antecedentes que, ahondando en aspectos históricos y culturales, nos brindaron la posibilidad de elaborar una pregunta auténtica. Este ejercicio reflexivo pretendió, más bien, abrir el camino para seguir preguntándonos por el pensar y el aprender, pues hasta ahora, se presenta como un pozo inexplorado que requiere ser puesto a la vista.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Arenas, L. (2007). *El último expresionista*. Publicado en: Sánchez Durá, N. (ed.), *Cultura contra civilización. En torno a Wittgenstein*, Valencia: Pre-textos, 2007.
- Acevedo, J. (2010). *la frase de Heidegger "La ciencia no piensa" en el contexto de su meditación sobre la era técnica*. *Revista de Filosofía*, 5-23.
- Borges, J. (1984). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Carosio, A. (2014). *Martin Heidegger: pensar autentico vs progreso técnico*. *Revista De Filosofía*, 78(3), 7-24.
- Constante, A. (2005). *El pensar como recordación y gratitud*. *A Parte Rei*. *Revista de Filosofía*, 40, 1-10.
- García, M. (1994). *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa: México.
- Gadamer, H. G. (2002). *Caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Govanni, R. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona: Herder, p. 850.
- Gutiérrez, R. (1952). El retorno al fundamento de la Metafísica. *Ideas y Valores*, 1(3-4), 203-220. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29051>
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultur Económico.
- Heidegger, M. (1952). *¿Qué significa pensar?* SUR, 1-12.
- Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova.

Heidegger, M. (1968). *Hölderlin y la esencia de la poesía. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin.* (J. D. García Bacca, trad.). Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.

Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa.* Buenos Aires: Alfa Argentina.

Heidegger, M. (1979). *¿Qué es metafísica?.* (X. Zubiri trad.). Buenos Aires: Siglo Veinte.

Heidegger, M. (1996): *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933/1934; Entrevista del Spiegel.* Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2000a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000b). *Carta sobre el humanismo.* Madrid, España: Trotta.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* (J. A. Escudero, trad.). Barcelona, España: Herder.

Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo.* (J. E. Rivera trad.), Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2007). *Desde la experiencia del Pensar.* Madrid: Abada Editor.

Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon.* Thehuantepec: Heder.

Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura Griega.* (J. Xiral, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura.* (P. Rivas, trad.). Madrid: Aguilar.

Lauand, J. (1999). *La Filosofía de Tomás de Aquino y Nuestro Lenguaje Cotidiano.* Conferencia pronunciada en el Gabinete de Filosofía Medieval daFaculda de Letras da Universida de do Porto. Brasil.

- Moreno, L. F. (2013). *Martin Heidegger: El filósofo del ser*. 1st ed. [ebook] Duento. Recuperado de at: <http://www.lecturasinegoismo.com/2013/04/martin-heidegger-el-filosofo-del-ser.html> [Accessed 29 Aug. 2017].
- Montoya, M. (2010). *Aprender y pensar Una lectura de las lecciones de Heidegger de 1951-1952 «¿Qué significa pensar?»* (Tesis de maestría). Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Montoya, M. (2012). *Lenguaje y educación: Aproximación desde las prácticas pedagógicas*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce homo*. (A. Sánchez, trad.), Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1983). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez, trad.), Madrid: Alianza.
- Platón. (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo. El Menón*, Madrid: Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. (C. García., M. Martínez y E. Lledó trad). Madrid, España: Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos IV República*. Madrid: Gredos.
- Poe, E. (2002). *Cuentos*. (J. Cortázar trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*.(F. Duque trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Reale, G., y Antiseri, D. (1995). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Tomo I. Barcelona, España: Heder.
- Reale, G. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, España: Heder.
- Rilke, R. M. (1976). *Las elegías del Duino. Obra poética*. Buenos Aires, Argentina: EFECE.

- Rilke, R. M. (2004). *Elegías de Duino y Sonetos a Orfeo*. Buenos Aires, Argentina: El Cid Editor.
- Rilke, R.M. (2010). *Cartas a un joven poeta*. Recuperado de <http://biblioteca.gob.ar/archivos/investigaciones/Rilke%20cartas%20a%20un%20joven.pdf>
- Safransky, R. (1997). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. (R. Gabás trad.), Barcelona:Tusquets.
- Sebrelí, J. (2000). *Heidegger, el lugarteniente de la nada*, Todográficas: Medellín.
- Verneaux, R. (1968). *Introducción general y lógica*. (J. Pombo trad.). Barcelona, España: Herder.
- Walde, G. (2010). *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poéticas de Homero, Hesíodo y Píndaro en el Ion y la República 2*. Bogotá, Colombia: Uniandes.
- Walter, B. (1990). *Martin Heidegger Maestro fenomenológico*, Aquisgrán: Revista Taula, núm. 13-14.
- Zazo Jiménez, E. (2011). *La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral*. *Revista Tales*, N° 4, pp. 75-87.

INDICE COMPLETO

Resumen	5
INTRODUCCIÓN	7
Justificación del problema	9
Planteamiento del problema	11
Objetivos y plan capitular	14
Estado del arte	15
CAPÍTULO 1	
APRENDER Y ENSEÑAR	26
1.1 Experiencia auténtica: la disposición para el pensar	26
1.2 Aprender y Enseñar: μάθησις	30
1.3 Nada impide que quien recuerde una sola cosa encuentre él mismo todas las demás	34
CAPÍTULO 2	
UNA POESÍA PENSANTE. FILOSOFÍA Y POESÍA: PLATÓN, HEIDEGGER Y RILKE	37
2.1 Platón: la primacía del filósofo y el conflicto con los poetas	38
2.2 Heidegger: filosofía y la esencia de la poesía	42
2.3 El diálogo con Rilke: el carácter del <i>eros</i>	45
CAPÍTULO 3	
HEIDEGGER Y EL PENSAR	53
3.1 El representar	53
3.2 El pensar como lo pendiente aún no disponible	58
CONCLUSIONES FINALES	62
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	68