

## EL CONCEPTO DE "FILOSOFÍA" EN MARTIN HEIDEGGER

*William Betancourt D.*

### RÉSUMÉ

*La présente recherche essaie de signaler le questionement incessant de Martin Heidegger à propos d'une possible issue à la situation à laquelle l'homme occidental a été conduit. Heidegger est un penseur insatisfait, d'une profonde conscience pour le caractère provisionnel de l'activité de penser, mais il peut se caractériser aussi pour son insatisfaction devant les multiples solutions proposées par la science et la technique devant les nécessités de l'homme et de la société.*

El pensar de Martin Heidegger desde su incesante interrogar acerca de una posible salida para la situación a la que ha sido conducido históricamente el hombre occidental tipifica las características más propias de nuestro siglo: la constitución de la cultura en "cultura mundial" y del mundo en el lugar común y relativamente uniforme para la dominación por parte del hombre y, simultáneamente, la continua, incesante y cada vez más radical crisis de la existencia humana, inmersa en una situación aún hoy sin salida.

Propio de la situación general por la que atraviesa el hombre en nuestro siglo es el encontrarse ante la ausencia, cada vez más notoria, de un piso suficientemente firme y estable que le pueda servir de suelo para echar raíces y de un horizonte en el cual la misma existencia consiga orientarse con relativa claridad y seguridad. La búsqueda de este suelo y la fundación de este horizonte constituyen aspectos capitales del pensar de Heidegger y, en última instancia, el sentido más propio de la responsabilidad filosófica de este pensador.

Martin Heidegger es un pensador insatisfecho, es decir, un pensador cuyo pensar y cuya obra están signados por la insatisfacción; por una

honda conciencia acerca del carácter puramente provisional del propio pensar; más aún, de la necesaria provisoriaidad de todo pensar. Pero también nuestro siglo puede caracterizarse por la falta de satisfacción ante las múltiples e infinitamente variadas soluciones propuestas por la ciencia, y sobre todo proporcionadas por la técnica, ante las necesidades y circunstancias por las que atraviesan el hombre y la sociedad.

Al desarrollo del espíritu científico y técnico de nuestra época pertenecen por igual los extraordinarios avances en el conocimiento, los logros obtenidos en la manipulación y dotación del mundo, y la conciencia de que con ellos la situación general del hombre sobre la tierra, antes que resolverse a favor del hombre, se complica, se hace menos manejable y comprensible, menos humana; esto es, menos apta para el sencillo habitar del hombre bajo el sol. Al pensar de Heidegger le pertenecen por igual una alta conciencia acerca de esta situación de abandono y desamparo en que se encuentra el hombre en medio de un mundo determinado técnica y científicamente, y el propósito expreso de preguntar por el origen, el sentido y la necesidad de este abandono.

La misma tierra, pensada como el lugar para el habitar del hombre, se halla hoy amenazada. Y la amenaza pesa indistintamente sobre todas las regiones del planeta convirtiéndose, cada vez con mayor claridad, en amenaza mundial, y al mismo tiempo haciéndose cada vez más indistinta, más anónima. La conciencia de la vigencia de lo amenazador como rasgo esencial de la cultura mundial actual acompaña permanentemente la reflexión del pensador de Meßkirch.

Quizás a esta especial conciencia y sensibilidad ante lo más propio y radical de la crisis de la cultura actual contribuya el que Martin Heidegger es alemán y el que ninguna nación moderna haya vivido durante el presente siglo con tanta intensidad lo propio de esta crisis en todas sus manifestaciones y matices. Por ello también decimos que hablar de Martin Heidegger en la última década del presente siglo es hablar de Alemania.

Nuestra investigación intenta señalar algunas de las líneas en que se desarrolla esta crisis en el ámbito de la filosofía; precisamente aquellas que de manera más inmediata y general sirven de inicio al pensar del filósofo, las que conducen a lo que podríamos llamar el primer intento de "ponerse en claro" en filosofía que Heidegger lleva a cabo; y que

coincide con las primeras décadas del siglo y con el principio de su pensar como pensar propio.

Desarrollaremos nuestras reflexiones refiriéndonos a los siguientes puntos:

- 1.- Crisis de la Filosofía
- 2.- Filosofía y Filosofía científica
- 3.- Filosofía y Cosmovisión
- 4.- Filosofía como Ontología
- 5.- Filosofía y "Política"

## 1. CRISIS DE LA FILOSOFÍA

Hablar hoy, iniciando la última década del siglo XX, de Martin Heidegger es por necesidad hablar de Alemania. Es más, yo diría que también es hablar del ingreso consciente de la, entonces todavía joven, república moderna en el contexto de un mundo que, gracias al impulso de la ciencia y la técnica, se había ido determinando, cada vez con mayor fuerza, como el recinto relativamente uniforme que comparten la totalidad de las naciones de la tierra. Nunca antes como en la época de los inicios filosóficos de Martin Heidegger se fue tan claramente consciente de la inmensa responsabilidad que dicha transformación de la realidad implicaba para cada país y, en especial, para el ámbito de lo que, desde Nietzsche, se podía designar con cierta claridad como Europa.

Esta responsabilidad está presente como preocupación y tarea, antes que en los mismos estados que comparten y se disputan el mundo, en la reflexión filosófica. Ella se hace presente de manera especial en los continuos intentos de construir un pensar que expresa y temáticamente resulte lo suficientemente abarcante para concebir y explicar una realidad cada vez más compleja y más amplia; que por otra parte se ha acercado suficientemente mediante el desarrollo y vigencia de las comunicaciones como para llegar a constituir en ingrediente de la cotidianidad y resultar así inmediatamente asequible para el hombre. Y está presente también, y sobre todo, en los múltiples y variados intentos de concebir tal pensar como un pensar que, en alguna forma, resulte eficaz, orientador y confiable frente a las diferentes situaciones que el hombre debe enfrentar; un pensar que sirva para vivir. Esta respon-

sabilidad conduce, desde principios del siglo, a que los filósofos encuentren como la más necesaria y urgente tarea la de preguntar por aquello que ellos mismos hacen, es decir, preguntar por el sentido, la esencia y la posibilidad de una filosofía que, tanto por su método como por su contenido, resulte adecuada a la nueva realidad del mundo, del hombre y de la sociedad. En cuanto, por otra parte, el mundo se concibe como el conjunto unitario y uniforme del ente que abarca la totalidad de la tierra, y a éste está orientada la filosofía, ésta tiene que ser pensada desde el principio como Filosofía de la totalidad.

A esta Filosofía de la totalidad, que no se limita ya a ser una posibilidad entre otras para la filosofía, sino que más bien posee el carácter de la única filosofía posible en adelante, le corresponde esencialmente ser un intento de respuesta a la nueva situación en que el hombre se encuentra en un mundo que se ha transformado acelerada y continuamente. Ella no sólo debe procurar una comprensión suficiente y adecuada de la nueva situación, sino que debe además servir de guía y orientación para el hombre en las múltiples tareas que emprende, tanto en su vida personal como en lo social, lo político y lo cultural; así como también en su continuo intento, cada vez más necesario, de llevar adelante el proceso de apropiación y dominación del ente, que caracteriza lo propio del progreso.

Tanto la necesidad de pensar la filosofía como una Filosofía de la totalidad en el sentido antes esbozado, como su confrontación con las ciencias, que se hace cada vez más urgente y radical, y con la vida humana en orden a poner en claro su sentido y sus posibilidades frente a las urgencias a las que ésta se ve abocada continuamente, conducen a la filosofía a una profunda crisis. El sentido de esta crisis llega a ser aún más radical y decisivo en la filosofía cuando a ella misma le es preciso preguntar desde dentro por su propia esencia, cuando entiende agotadas sus más altas posibilidades históricas y debe comenzar por redefinirse, por ganar para sí misma un lugar, un sentido y una esencia acordes con la nueva situación del hombre en el mundo, y a tomar está tarea por la más urgente e inaplazable.

En medio de esta crisis de la filosofía; en la que es ella misma lo que está en juego y que, además, ya había sido anunciada por Marx y por Nietzsche; tienen lugar tanto la formación filosófica de Heidegger como

el comienzo de su propio pensar. De aquí que podamos caracterizar la filosofía de Martin Heidegger como filosofía de la crisis y al mismo pensador como pensador de una época de crisis. Que una profunda conciencia de esta crisis acompañó a Heidegger a todo lo largo de su vida es algo que se puede comprobar ya en el título de la mayor parte de sus obras. ¿Qué expresa la insistencia de Heidegger en el empleo del término “camino” en ellos, en los títulos interrogativos y en su carácter de “pensador” antes que de filósofo?

Intentaremos en lo que sigue mostrar, así sólo sea en sus líneas más generales y con referencia a los aspectos del problema que hemos señalado, la dirección en que se desarrolla el pensar de Heidegger acerca de la filosofía.

## 2. FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA CIENTÍFICA

Las pretensiones de construir una Filosofía científica o una filosofía como ciencia, procedentes de Hegel y, sobre todo, del Neokantismo, y presentes en el intento expreso de Husserl, quien puede proponer como única concepción válida de la filosofía la de su constitución en “ciencia rigurosa”, conducen la reflexión del joven Heidegger a preguntar hasta qué punto ya en Aristóteles no está presente dicha pretensión cuando determina la filosofía desde la perspectiva de la *epistéme*. Esta especial indagación; que Heidegger esboza en un curso de 1927, con el título *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, dictado en la universidad de Marburgo; muestra con claridad la decisión del filósofo por el especial sentido que tiene la filosofía entre los griegos, específicamente en el estagirita. Heidegger concluye aquí que a la filosofía le corresponde ser ciencia, *epistéme*, no como una cuestión metódica ni como algo más que ella misma, que de alguna manera venga a caracterizarla, sino por su propia esencia. Filosofía y Filosofía científica dicen así lo mismo para Heidegger, y preguntar por la posibilidad de una filosofía que pueda tenerse como ciencia rigurosa constituye una tautología, cuando no una inadecuada comprensión de la esencia de la filosofía; esto es, de lo que a la filosofía le está asignado desde su origen histórico, entre los griegos, como lo más propio de su esencia. Aquí hay que advertir, sin embargo, que Heidegger parece prescindir de los problemas planteados a la filosofía

por el desarrollo de la ciencia moderna; y no porque los ignore o los tenga por poco determinantes, sino porque según su propia convicción el problema mismo es un falso problema; pues siempre que nos hallamos referidos de alguna manera a la filosofía nos encontramos ya determinados por la especial decisión griega de su esencia, que no puede prescindir de pensar la filosofía como *epistéme*. Evidentemente aquí el problema mismo se desplaza, y la pregunta por la posibilidad de una filosofía que sea ella misma ciencia, se convierte en la pregunta por la relación y la diferencia entre ciencia, en el sentido moderno, y *epistéme*. Este interrogante es conducido, a su vez, a este otro: ¿cómo es posible que algo así como la ciencia, que sólo resulta pensable y real como conocimiento de lo particular, piense y tematice la totalidad, el ser? ¿No es éste, el ser, el "tema" de la *epistéme*?

### **3. FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN**

La distinción entre ciencia y *epistéme* resulta posible a partir de la consideración de aquello que, en cada caso, constituye el tema, el objeto, del pensar; si bien no agota las posibles diferencias entre dos modos de conocimiento de lo real correspondientes a épocas históricas claramente determinadas. Esto no obstante ella sirve a Heidegger de hilo conductor para la consideración de lo propio de la filosofía desde el punto de vista de su posible orientación hacia un objeto determinado. Ya anotábamos cómo el filósofo intenta distinguir entre un saber dirigido a objetos determinados, cosas, hechos; esto es hacia entes o campos ónticos predefinidos de algún modo; y un saber que desde su más propia y esencial determinación encuentra su meta y su sentido en el estar dirigido a la totalidad, o como Heidegger prefiere decir al todo del ente, al ente en total. Vale aquí la pena anotar que si bien para Aristóteles este saber, la *epistéme*, puede dirigirse a regiones específicas del ente, (Aristóteles parece diferenciar con alguna claridad tres: el pensar mismo -λογική- ἐπιστήμη, los entes matemáticos -τὰ, μαθήματα, μαθηματικά, y la *Physis*, naturaleza -τὰ φυσική, ἐπιστήμη, φυσική ἀκρόασις φυσικὰ), su sentido y su valor consisten en el estar previamente dirigido hacia el ente en cuanto tal, en ser un saber acerca de la totalidad según la determinación fundamental de su esencia y, en este mismo sentido, un saber

fundado; esto es, exigido por la relación necesaria entre ser y pensar. En el fondo, también del modo debido de toda auténtica apertura del hombre a lo real; que Aristóteles concibe como apertura al todo del ente, antes que como circunscripción a lo inmediato y dado. En esta especial determinación de la esencia del pensar desde el ser se fundan igualmente el lugar y el valor que Aristóteles concede a la experiencia -*empeiría*- y a la *epistéme* como modos de saber.

Pero no es ahora nuestro propósito entrar a discutir más allá de lo consignado la distinción aristotélica entre los posibles temas de la *epistéme*; en la que funda Heidegger en buena medida su propia distinción entre filosofía y ciencia. Más bien nos interesa señalar que ya en la caracterización aristotélica de la *epistéme* y, con mayor claridad aún de la filosofía, se apunta a la totalidad como a aquello a lo que el pensar ha de estar referido prioritaria, si no únicamente. En esta especial referencia del pensar al todo del ente encuentra históricamente su posibilidad una determinada comprensión de la filosofía, según la cual ésta consistiría en un saber acerca de todas las cosas, que la modernidad puede pensar como saber acerca del mundo. En cuanto ya desde el mismo Aristóteles se cuenta con la convicción de que tal saber no resulta posible, ni necesario, como agregado de conocimientos acerca de todas y cada una de las cosas que constituyen el mundo, el pensamiento moderno ha confiado tal tarea o bien a las ciencias particulares, o bien a lo que se dio en llamar, en primer lugar entre los alemanes, una especial “visión del mundo” -*Weltanschauung*- . Una “visión del mundo”, *cosmovisión* correspondería, pues, en primera instancia a lo que Aristóteles nos presenta como una de las características propias del filósofo (*σοΦός*), quien, según él, debe saber acerca de todas las cosas pero no de cada una en particular (*Metafísica*, I, 982a, 21-23).

Esta especial determinación de la filosofía, que Aristóteles denomina expresamente *καθόλου ἐπιστήμη*, ciencia universal, determinó históricamente una comprensión de la filosofía como “la ciencia”; esto es, como ciencia ante todo, como saber acerca de todo. De la filosofía, así entendida, se derivaron ya desde tempranas épocas de la cultura otras “filosofías” particulares, es decir, ciencias particulares, tales como la matemática, la medicina y, en cierto sentido, la física. Fue así como tanto el desarrollo específico de cada una de estas ciencias, como el

paulatino pero constante surgimiento de nuevas ciencias, no sólo desplazó, por así decirlo, a la filosofía, originariamente comprendida como saber de la totalidad; esto es, como saber dirigido al todo del ente; del especial lugar que en Aristóteles posee, sino que vino a poner en tela de juicio la posibilidad de tal saber; pues, evidentemente algo así como una ciencia acerca del todo del ente tropieza desde el principio con una dificultad poco menos que insalvable, si no imposible de resolver: la de determinar con propiedad, al modo de las ciencias, su objeto. Dicha dificultad, para decirlo muy brevemente, consiste en que el todo del ente, la totalidad de lo real en cuanto tal, es algo que simplemente no se da, algo pensable quizás, pero jamás algo experimentable de una sola vez.

No siendo, en general, posible superar la dificultad antes mencionada, quedaba, sin embargo, aún el recurso de intentar suplir este carecer de objeto al cual referir el pensar mediante el dirigir los esfuerzos hacia la constitución de un saber totalizante e integrador; que consiguiera acoger en sí mismo tanto los resultados de las ciencias, como otros modos de acceso a lo real efectivo, y que sirviera de orientación y apoyo al hombre en el cumplimiento concreto de su vida. La tarea propuesta en primera instancia para este nuevo saber totalizante sería la de construir, a partir de la consideración de la realidad en la que el hombre efectivamente vive, y con base en las ciencias a ella referidas, una visión de la totalidad, pensada como mundo y necesariamente determinada temporalmente. De esta manera se tiene la impresión de salvar los obstáculos relativos a la falta de objeto propio mediante la concepción de la totalidad como un proyecto por construir. La filosofía puede, pues, pretender ser un saber acerca del todo del ente en la medida en que, ciertamente partiendo de las ciencias, asuma como su tarea más propia y decisiva la construcción de dicha totalidad. A su vez, la tarea propuesta; en cuanto sólo resulta posible como unificación de los diversos campos ónticos abordados por las ciencias y de los múltiples modos de lo real efectivo y valido para cada época histórica; ha de cumplirse como sistematización de la más amplia y variada gama de relaciones y posibilidades efectivamente dadas en el ámbito en que un hombre, cultural y temporalmente ubicado, desenvuelve su vida. En cuanto, por otra parte, no se trata de producir realidad determinándola y adecuándola a las necesidades y requerimientos del hombre, labor que corresponde esencialmente a las

ciencias, sino más bien de un conducir la realidad concreta a estructuras pensadas que permitan su consideración global; la tarea propuesta ahora para la filosofía tiene el carácter de representación del mundo, de "visión del mundo". La filosofía llega a ser, pues, así "visión del mundo", *Weltanschauung*, o siguiendo la expresión más usual para designar esta especial concepción de la filosofía: *cosmovisión*.

Frente a la concepción de la filosofía como cosmovisión, cuyo origen hay que buscar en Kant, Heidegger puede anotar que tal pretensión no resulta en general válida, ni acorde con la determinación griega, occidental, de la esencia de la filosofía. Ciertamente la cosmovisión se encuentra en la cercanía de la filosofía, pues, a ésta le corresponde pensar acerca de la posibilidad de una cosmovisión en general, pero la construcción de la cosmovisión ha de corresponder a un pensar positivo, tal como el propio de la ciencia, o a modos de comprensión de lo real diferentes a la ciencia pero determinados por su referencia a un "*positum*", a algo vigente siempre como efectivo y real; esto es, en todos los casos a algo así como un ente. De aquí que no sólo resulte posible pensar una cosmovisión científica, sino también una multiplicidad de cosmovisiones: religiosas, políticas, artísticas, históricas, culturales, y aún meramente individuales.

Por otra parte, observa Heidegger, mientras a la cosmovisión, o a la pretendida filosofía de la cosmovisión, le pertenece esencialmente el estar orientada a la consideración y tratamiento práctico del mundo; es decir, tiene como meta el servir al hombre en los aspectos relativos al desenvolvimiento concreto de su vida; a la filosofía le corresponde desde siempre ser un pensar teórico acerca de lo real en cuanto tal y en su totalidad. En síntesis, porque la cosmovisión es un saber acerca del ente fácticamente dado y a la mano y la filosofía, por el contrario, un saber acerca del ente en cuanto que ente, de la totalidad en cuanto tal; y, por tanto, también un saber previo en alguna forma a todo saber del ente positivamente determinado; la cosmovisión no puede pretender ser idéntica a la filosofía, no puede ser la filosofía.

Llegados aquí, y habiendo intentado mostrar a grandes rasgos los que podríamos llamar los problemas históricos que el joven Heidegger debió abordar en la época en que tiene lugar la decisión acerca de su propia concepción de la filosofía; y siendo ciertamente conscientes de

que no los hemos agotado todos y de que, quizás, debiéramos nombrar otros; estamos en mejores condiciones para intentar esbozar la especial comprensión de la filosofía que guía las reflexiones de Heidegger en la época de *Ser y Tiempo*, y que, de una u otra forma está presente en su desarrollo filosófico posterior. En esta dirección nuestro propósito requiere un punto de partida que si bien recupera en alguna forma los temas y problemas mencionados, conduce la reflexión por un camino en parte diferente.

#### 4. FILOSOFÍA COMO ONTOLOGÍA

No siempre resulta necesario preguntar acerca del carácter de la filosofía, bien sea porque éste se tiene por algo comprensible de suyo, bien porque tanto su naturaleza, como su objeto parecen estar asegurados de antemano. Entonces la filosofía se tiene por una disciplina específica y ya a la mano a partir de su definición, sea ésta cual fuere. El carácter de disciplina específica asignado a la filosofía por esta comprensión de término medio, concede generalmente a este saber la índole de una ciencia particular, más o menos determinada. Desde aquí resultan igualmente comprensibles expresiones como “aprender filosofía” y “estudiar o enseñar filosofía”; pues, a todas luces, no se ve por qué ésta, la filosofía, no resulte algo asequible a la manera de las ciencias.

Tanto el título de la obra principal de Heidegger, *Sein und Zeit*, como el subtítulo de la *Introducción* a la misma: *Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser*, señalan de inmediato la dirección en que se inscribe el pensamiento filosófico del autor. Y esto hasta tal punto que si el título de la obra nombra la determinación fundamental de lo real a lo largo del desenvolvimiento filosófico de Occidente, el subtítulo define sintéticamente la esencia de la filosofía, a partir de la exposición de su concepto esencial. Esto no quiere decir, sin embargo, que el mencionado concepto sea algo así como una definición, y, quizás tampoco, que para Heidegger la filosofía resulte, sin más, apresable en conceptos.

Lo que como filosofía propone Heidegger en primer lugar es una *explicación*; esto es, un desenvolvimiento que deje ver inmediatamente lo que, de otra manera, permanece cerrado en sí mismo y, en cuanto tal,

inaprehensible; cuando no decididamente oculto. Aquello que hay que explicar, desarrollándolo, es, por su parte, una pregunta. Desde aquí la filosofía consiste, en primer término y ante todo, en un *interrogar*, que sólo se realiza como *un preguntar la pregunta* y que, de algún modo, resulta explicativo; es decir, en un preguntar que muestra, dejando ver a través de sí mismo.

Proponer una explicación como tarea de la filosofía no es, sin embargo, algo que, si tenemos en cuenta el más general y difundido concepto de filosofía, parezca ameritar una reflexión especial. Pues, es algo cotidiano oír decir que la filosofía se ocupa de “explicar las primeras causas y los primeros principios de las cosas”. Otra cosa ocurre si reflexionamos acerca del decir de Heidegger; pues, no parece ser lo mismo explicar algo; una causa o un principio, un hecho o una cosa; que explicar una pregunta. Ya que también es propio de nuestra cotidianidad, de nuestra manera de pensar consuetudinaria, tener una pregunta como algo que se puede formular, como algo que se hace, antes que como algo que hay que explicar. Y que cuando hablamos de explicar una pregunta, no nos referimos al carácter interrogativo que le es propio, sino a la mayor dificultad que en orden a su comprensión puede presentar.

A la filosofía le pertenece esencialmente, según Heidegger, ser un *interrogar* explicativo. Esto es, un *interrogar* que no se limita a la formulación de preguntas y cuestiones, por importantes que éstas puedan ser; sino que se desarrolla como un poner a la luz, desde sí mismos, los entes, a los cuales, en cada caso, se refiere. Un preguntar de esta índole es, pues, lo propio de la filosofía, y constituye una determinación de su esencia. La filosofía no es algo que resulte susceptible de caracterizarse a partir de las preguntas que llega a formular; sino partiendo del modo del *interrogar*, que le pertenece por esencia. No siendo nuestro propósito dilucidar lo propio de este especial *interrogar*, al que Heidegger se refiere expresamente en el parágrafo § 2 de la introducción a *Ser y Tiempo*; intentaremos desarrollar un poco más nuestra reflexión en torno al mencionado subtítulo de la introducción a la obra. En éste se nos dice que el *interrogar* de que se trata es un preguntar acerca del sentido del ser. Por tanto, no, ni en primera instancia, acerca del ser mismo.

Si desde aquí recuperamos el modo usual de determinación de una disciplina, es preciso reconocer que la propuesta de Heidegger resulta,

hasta cierto punto, desconcertante; pues ésta señala “*el sentido*” como aquello hacia lo que el interrogar propuesto apunta en primer lugar; antes que un ente, hecho o relación, como suele ocurrir en el modo común del preguntar consuetudinario.

La pregunta por el ente en general, por un campo óntico, o por un sector del ente, así como también por un ente particular, constituye el modo de preguntar vigente en las disciplinas particulares, las ciencias; y también, desde los griegos, de todo interrogar inscrito en el ámbito de la actitud natural. Mediante tal preguntar el hombre llega a ponerse en claro frente al ente de cada caso, y las disciplinas científicas consiguen definirse a sí mismas en cuanto, desde el formular la pregunta por un campo óntico o sector del ente, delimitan, a una con ello, tanto su objeto, como sus propósitos y metas.

En este contexto la filosofía, ante todo en cuanto pretende ser un saber acerca de lo general y último, se encuentra siempre en una situación ambigua; pues, de una parte, pretende ser un saber universal acerca de lo general y, de otra, carece de la posibilidad de deslindar suficientemente su propio objeto, un objeto acerca del cual pueda pretender ser un saber.

En esta dificultad esencial estriba, una y otra vez, la imposibilidad de formular una definición de la filosofía que resulte suficientemente clara y que, además, explique adecuadamente la índole y los propósitos de la disciplina. En esta ambigüedad se funda igualmente el que repetidamente se vean condenados al fracaso todos los esfuerzos por hacer de la filosofía un saber de la misma naturaleza que las ciencias; que se someta a idénticos principios y que posea características similares a las de éstas; en fin, que resulte metódicamente un saber comprobable. Y esto hasta tal punto que, en general, cuando ello se logra, el saber del caso se separa, por así decirlo, de la filosofía, y se constituye en un saber relativamente autónomo, en una nueva disciplina; independientemente de que se siga considerando como disciplina filosófica, o de que se separe tanto de la filosofía misma, que sólo nos sea posible reconocer sus vínculos con ésta partiendo de su historia.

Esta imposibilidad de principio determina el que históricamente la filosofía pierda terreno, por así decirlo, en el ámbito general del saber, y que la pretensión de construir una ciencia filosófica, o una filosofía

científica, sea cada vez más fuerte; ésta crece en la medida en que las ciencias, más allá de las crisis internas que puedan sufrir, se hacen más fuertes en relación al dominio del mundo que están empeñadas en decidir, determinar-dominando, desde su origen; y en que se multiplican al mismo tiempo, llegando a abarcar prácticamente la totalidad del ente. Frente a esta situación se hace forzoso preguntar por el sentido, por el valor y, sobre todo, por la necesidad de la filosofía; y, obviamente, por el puesto del filósofo en el contexto general del saber y la sociedad.

Es por ello que hoy se hace, en cierto sentido, más urgente preguntar “*¿para qué la filosofía?*”, que dedicarse a indagar acerca de las determinaciones propias de su esencia. La pregunta “*¿para qué la filosofía?*” anuncia ya desde su formulación la presencia de una crisis, y de una crisis radical. En el responderla está presente, por ello mismo, una decisión acerca de su esencia y de sus posibilidades históricas; cuando no, más radicalmente aún, acerca de su misma existencia. Pues, seamos o no conscientes de ello, *lo que en el fondo está en juego en la filosofía es ella misma*.

Históricamente considerada la situación actual de la filosofía, a la que pertenece de modo destacado el pensamiento de Martin Heidegger, no difiere en mucho de aquella a la que asisten Platón y Aristóteles en la época de su origen occidental, y, posteriormente, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche y Husserl.

Ya entre los griegos, en la época del más remoto origen de las disciplinas, Aristóteles se refiere a la filosofía en sentido fuerte, a la φιλοσοφία, como a la disciplina que se busca, ζετόμενη ἐπιστημή. Y en esta expresión aristotélica están contenidas desde entonces una perplejidad y una determinación fundamental de la esencia de la filosofía. Que ésta es igualmente la dirección del pensar de Heidegger, nos lo confirma él mismo en las líneas con que abre la Introducción a Ser y Tiempo, y que recuperan el texto del Sofista de Platón que sirve de epígrafe a la obra. Allí nos advierte que se trata de una nueva γιγαντομαχία περὶ τοὺς οὐσίας, de una “lucha de gigantes en torno al Ser”.

Y, sin embargo, el subtítulo de la introducción a la obra nombra “*el sentido del Ser*” como aquello a lo que está dirigida la reflexión; dejando, en alguna forma, de lado el Ser mismo como tema del pensar. Ciertamente el pensar de Heidegger, como todo pensar filosófico radical, resulta aquí

problemático y ambiguo, pues no es algo evidente, y en sí mismo comprensible, si *Ser* y *Sentido del Ser* dicen lo mismo para el filósofo. Esto no obstante, la insistencia de Heidegger en diferenciar su propio pensar de toda ontología, pensada históricamente como disciplina específica, nos permite afirmar que; en la medida en que en este subtítulo esté contenida una auténtica comprensión de la filosofía; aquello a lo que el pensar de Heidegger se refiere es, ante todo, al *sentido del ser*; y sólo indirectamente al *Ser* mismo, como a aquello capaz de soportar fundando algo así como un sentido. En otras palabras, que Heidegger no hace del *Ser* el objeto de la filosofía; que la por él llamada *Ontología fundamental* difiere radicalmente de toda ontología anterior en que no convierte el *Ser* en un ente; por el que se pueda preguntar del modo en que lo hacen las ciencias. Quizás también por ello, Heidegger puede proponer como tarea de la filosofía la realización de una *destrucción de la ontología*, y concebir su propio pensamiento como *Superación de la Metafísica*.

¿A qué conduce el propuesto interrogar por el sentido del *Ser* respecto a la filosofía?. ¿Qué implicaciones puede tener el preguntar caracterizado anteriormente respecto a la esencia misma del filosofar y cómo resulta en general posible? Más aún, ¿qué dice un pretendido saber, que se realiza como interrogar por el sentido del *Ser*, de cara al problema de la utilidad y el sentido de la filosofía misma?, que hemos planteado desde la pregunta: ¿para qué la filosofía?

Desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del *Ser* es el propósito básico de *Sein und Zeit*. Heidegger se niega a determinar arbitrariamente tanto la vía, como los problemas que dicho desarrollo deba abordar y, también, a partir de los intentos realizados históricamente por la ontología, pensada como disciplina filosófica. En esta negativa no solo está presente la intención de adelantar un pensar sin supuestos, ideal permanente de toda reflexión filosófica radical, sino también la pretensión de hacer que sean los problemas los que se muestren suficientemente desde sí mismos; y de tal manera que en el modo de mostrarse resulten indicativos para la reflexión.

Esta dirección del pensar, que viene desde aquello por que se pregunta en el interrogar y que cifra sus posibilidades en el modo de acceso a aquello a lo que se pregunta, está presente para Heidegger en lo que, a

partir del pensar de Edmund Husserl se había constituido en la consigna central de la Fenomenología: ¡A LAS COSAS MISMAS !.

Esto no obstante, y a pesar de que el mismo Heidegger, en una nota de pie de página al parágrafo § 7 de la "Introducción" a *Ser y Tiempo*, deja constancia expresa de su deuda con Husserl; no quiere decir, sin más, que para Heidegger la filosofía sea Fenomenología, o que se trate de la propuesta husseriana de una *Filosofía Fenomenológica*.

Heidegger ve en la Fenomenología ante todo una posibilidad:

"La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser real como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad"<sup>1</sup>.

Y, tanto respecto al preguntar que se pretende adelantar en *Ser y Tiempo*, como en relación con la comprensión heideggeriana de la filosofía, la fenomenología, antes que una corriente filosófica, antes que una filosofía propiamente dicha, es un *método*. Ciertamente el método propio de la filosofía para Heidegger.

La acuñación expresa de un concepto de fenomenología realizada en *Ser y Tiempo* indica, además, que lo que este término nombra ha sido elaborado temáticamente, y que no resulta coincidente, sin más, con el sentido ya usual en la época de *Ser y Tiempo*, (1927), que generalmente se le asigna. Si queremos, pues, relacionar el pensamiento de Heidegger con la fenomenología, hay que comenzar por reconocer que si bien para Heidegger ésta constituye la posibilidad filosófica más alta, dicha posibilidad solo resulta ser tal a nivel del método, y que aún aquí es preciso señalar diferencias fundamentales de concepción.

La comprensión de la filosofía anteriormente caracterizada como un preguntar explicativo por el sentido del Ser, resultó ser, además, vista desde la perspectiva del método que le es propio, *fenomenológica*. Esto quiere decir, en primer lugar, de tal índole que haga posible el que los fenómenos *se muestren en y desde sí mismos* cada vez, y en tal mostrarse señalen hacia el ente por el que hay que preguntar en primer término, si se quiere ganar adecuadamente una vía de acceso a lo que ellos mismos, en cada caso, son.

1. HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1962, p. 49.

Si bien el hilo conductor para la reflexión filosófica que se orienta por el método fenomenológico procede del ente mismo y de su modo de darse; éste no es para Heidegger algo accesible de suyo y siempre ya a la mano. Por el contrario, aquello por lo que es preciso preguntar ante todo es, ciertamente, por este mostrarse el ente. De aquí que resulte necesario indagar por un ente capaz de indicar desde sí lo propio de todo mostrarse en general.

Al ente en tanto que es real le pertenece, por su ser y desde su ser, el simple estar ya *ahí*, el mero aparecer como algo estante y *en sí mismo cerrado*. El estar cerrado como carácter prioritario del ente, hace que todo saber acerca del ente resulte, por necesidad, *un arrancar*; por así decirlo, al ente lo que propiamente es; bien sea mediante el preguntar expreso, bien mediante algún tipo de manipulación. La pregunta: *¿qué es?*, que dirige la investigación en torno al ente real, confirma a todas luces que en el intento de conocer se lleva a cabo, una y otra vez, este arrancar al ente de la cerrazón de su esencia presentándolo, y/o representándose, en cada caso como *esto o aquello*.

Y, sin embargo, en el simple estar ahí delante el ente se anuncia, por desapercibido que pueda pasar, un rasgo fundamental del ser, que cae más allá de lo que, en su estar en sí cerrado, el ente mismo permite ver, -transciende-. Este carácter, propio del ente, fundado en el ser, es el *aparecer*. En cuanto al ente le pertenece por su ser el aparecer, el ente mismo puede, a su vez, llegar a mostrarse desde sí y por sí; esto es, como *fenómeno*.

El puro aparecer, como posibilidad esencial del ente, no es, sin embargo, todavía un mostrarse y, menos aún, un mostrarse que resulte, de alguna manera, necesario. Antes bien, para que el ente se muestre es menester de un *alguien*, ante quien acaezca el aparecer. Tanto el aparecer, como el mostrarse, tienen en común el ser modos de relación; esto es, formas del estar un ente ante otro, haciéndole frente, o ante sí mismo. El ya mencionado carácter de cerrado propio del ente en general, determina el que a éste no le sea posible abrirse al advenimiento de ningún otro ente, así como tampoco, a sí mismo; pues, *abrirse* no es una posibilidad esencial de los entes en cuanto éstos se limitan a ser lo que son, a ser meramente reales. Todo mostrarse el ente requiere pues, como condición, de un ente a cuya esencia pertenezca por necesidad *abrirse*.

desde sí mismo y, así, poder hacer frente a otros entes desde un previo estar ya él mismo frente a sí; igualmente fundado en el modo más radical de su esencia; ésto es, de la manera de ser ente que le es propia, necesaria.

El carácter de cerrado en sí mismo constituye una determinación del modo cómo son los entes en general; que, al mismo tiempo en que hace posible el que los entes sean lo que son, reales, anula para ellos, por así decirlo, toda opción de ser de otra manera; pues, lo que al ente mismo le está negado de antemano, desde y por su ser, es la *posibilidad misma* en cuanto tal. En esto se funda tanto el carácter de cerrado, como el que el ente en general no consiga, en ningún caso, entrar en relación con otro, u otros entes.

En la misma medida en que el esencial *estar en sí cerrado* el ente anula, de antemano, toda posible *relación con*, el pretendido preguntar al ente mismo por su ser; históricamente decidido desde la racionalidad occidental como preguntar por la esencia; - en la pregunta *¿qué es?* se evidencia esta decisión antes que cualquier otra cosa -; conduce, antes que a un mostrarse el ente que deje ver a través de sí, a un arrancar al ente, forzado y nunca suficientemente confiable, notas y determinaciones que, antes que al ente de cada caso, pertenecen en primer término a la naturaleza de la razón.

De aquí que todo preguntar histórico por el ente; bien sea el intentado por la ontología, como disciplina filosófica que hace del ente mismo y en cuánto tal su tema, -objeto-, bien se trate de las ciencias particulares; falle una y otra vez el blanco; independientemente de lo avanzado que resulte el preguntar que éstas puedan adelantar y de los perfeccionamientos metódicos y técnicos de que se valgan en cada caso. Pues, antes que las cuestiones metódicas; lógicas, científicas o técnicas; en todo intento de abordar el ente se trata de ganar previamente una vía de acceso adecuada, y ésta no se puede decidir prescindiendo del ente mismo al que se quiere arribar; esto es, sin tener en cuenta como lo determinante, la esencial cerrazón que le es propia, y ante la cual el preguntar rebota una y otra vez. Un preguntar que pretenda ser en sí mismo transparente, es decir, que resulte mostrativo, no es pues posible si, en primer lugar y ante todo, está dirigido al ente. La posibilidad de tal preguntar se funda más bien en la previa designación de un ente *al que preguntar*; que desde lo propio de su ser esté ya en condiciones de aprehender el aparecer del

ente, permitiéndole que se muestre él mismo.

Este estar ya previamente en condiciones de permitir el *aparecer mostrativo* al ente, constituye, a su vez, el carácter esencial de un ente que no se limita a ser como los demás, sino que en su ser, y por su ser, es él mismo ya abierto.

El carácter de abierto propio de este ente antes que designar una deficiencia de su ser, algún modo de indeterminación, señala que a éste le pertenece una manera destacada de ser, en la que, además, se funda *su más específica diferencia* respecto a todo otro ente. La *apertura* que a este ente pertenece determina, a su vez, el que, desde su propia esencia, esté ya siempre en la posibilidad de hacer frente a todo otro ente y, también, a sí mismo. Y esto hasta tal punto, que en *esta posibilidad* consisten tanto su ser, como el fundamento en virtud del cual todo ente se muestra propiamente.

Sólo porque hay un ente cuya esencia consiste en ser *la más radical posibilidad de ser*, y porque ésta constituye el sentido y el modo de su ser abierto, hay también algo así como *aparecer y mostrarse* para el ente y, por tanto, *apariencia; esto es, fenómeno*.

El ente cuya esencia es la *pura posibilidad de ser es*, a su vez, la posibilidad de los fenómenos, en cuanto constituye el espacio, por así decirlo, para que se muestren los entes, para que éstos aparezcan como lo que ya son.

El espacio en que todo ente en general llega a mostrarse por primera vez y siempre, antes que un "algo" determinable como siendo él mismo un ente, constituye la estructura de presencia de los entes y es, ante todo, un modo de determinación del ente fundado en la especial estructura del ente cuyo carácter esencial consiste en ser puramente abierto él mismo a la posibilidad de los entes; de tal manera que éste mismo llega a constituirse en su ser y por su ser en el ámbito de presencia y presentación de todo ente en general, tanto del ente que le hace frente como del ente que él mismo es en cada caso. El ámbito de presencia de los entes en el que tiene lugar propiamente toda presentación de los fenómenos y cuyo fundamento esencial no es otra cosa que la especial apertura en que es existente el hombre; desde la cual aquel irrumpre y en la que encuentra su más radical determinación; es lo que denominamos *Mundo*. De aquí que todo ser ente sea originaria y necesariamente *ser en el mundo*. El *Mundo*

vale así como la estructura existencial del ser del hombre, existente, en que se cumple, tiene lugar, acaece en primer término la *apertura*.

En esto consiste, de otra parte, el giro que da Heidegger al concepto de Fenomenología a partir de Ser y Tiempo; y que, de alguna manera, resulta vigente a todo lo largo de su evolución filosófica.

Este ente; en cuya apertura se funda todo aparecer y mostrarse el ente, y a cuya esencia pertenece la pura posibilidad de ser esto o aquello, siendo él mismo; resulta específicamente señalado, desde y por su ser, como el ente *capaz de aprehender su ser en una relación de ser*; pues, al ser pura posibilidad, le pertenece comprenderse en cada caso como siendo la posibilidad que ya es. Esta comprensión del ser en que es naturalmente este ente no sólo le distingue de los demás entes, sino que hace, en general, posible el que éstos le sean ya, en cada caso, dados como lo que hace frente; esto es, que aparezcan y se muestren ante él en y desde una relación esencial y, de alguna manera, previa. De aquí que para este ente resulte vigente el conducirse siempre respecto del ente comprendiéndolo de antemano; esto es, independientemente de todo preguntar expreso y de todo saber propiamente dicho acerca de su ser. En este comprender el ente se funda igualmente, no sólo el poder preguntar, sino el tener que preguntar por lo que, haciéndole frente, está ya en una relación esencial con él. Este preguntar por el ente no es, sin embargo, ni necesariamente, todavía un interrogar específico y, menos aún, un formular una pregunta racional.

El preguntar por el ente; fundado en el modo de ser ente este ente y en el comprender ya el ente como posibilidad de su ser; muestra, antes de toda reflexión propiamente dicha, que a éste le pertenece una especial preeminencia en el todo del ente. Al especial comprender el ente propio del modo de ser de este ente, es a lo que Heidegger llama *preeminencia óntica*; y a la específica comprensión de su ser desde una especial relación de ser, que lo determina como posibilidad de ser él mismo relativamente al ser, *preeminencia ontológica*.

Heidegger acuña la expresión *DASEIN* para nombrar este ente específicamente señalado como poseyendo por su ser y en su ser una doble preeminencia óntico, ontológica. Con la expresión *Dasein*, Heidegger se dirige al ser humano, nombrándolo desde la, para él, más radical y necesaria determinación de su esencia. En esta expresión busca el fi-

lósofo, además, la perspectiva desde la cual toda determinación del ser del hombre no solo resulte posible, sino, y ante todo, necesaria; esto es, históricamente requerida.

En cuánto el *Dasein* mismo resulta ser la condición de posibilidad de los fenómenos, y los entes sólo son asequibles en tanto que son tales (fenómenos), todo intento de comprender el ente conociéndolo; que pretenda prescindir de supuestos, y fundar el saber en el ente mismo; ha de comenzar por ser un preguntar expreso por la índole y la naturaleza del *Dasein* mismo. De aquí que toda filosofía, en cuanto le sigue siendo esencial esta pretensión, tenga que comenzar por una previa dilucidación de la forma de ser propia de este ente, que no solo le sirva de hilo conductor en sus desarrollos ulteriores, sino de fundamento y convocatoria.

Pero, en cuanto tal fundamentación no es algo con lo que el *Dasein* cuente de suyo, y, menos aún, comprensible sin más, todo intento de llevarla a cabo ha de comenzar por ganar expresamente una forma adecuada de acceso a sí mismo, esto es a su propia esencia. En tanto al *Dasein* no le es posible ser meramente dado como los demás entes, sino que por el contrario le compete, por su ser y desde su ser, ser pura posibilidad de ser esto o aquello cada vez, siendo siempre él mismo; a este ente le pertenece el comprenderse cada vez ya, de antemano, de alguna manera, así como también el comprender el ente que no es él mismo desde una específica relación de ser.

Tanto el especial carácter del ente en general, como el propio del *Dasein*, fundan la necesidad de que toda posible relación entre ambos deba dejar ver desde sí, diferenciándolo, lo que a cada uno propiamente le pertenece. Porque en todo relacionarse el *Dasein* con el ente éste permanece en sí mismo cerrado y, por así decirlo, impenetrable, al tiempo en que sólo llega a ser asequible gracias y en virtud del especial carácter de ser propio del *Dasein* mismo; en el que todo fenómeno tiene su fundamento; y porque, además, el *Dasein* de cada caso cambia; esto es, porque la relación de ser en que consiste el especial modo de ser del *Dasein* es ella misma variable, en cuanto pura posibilidad de ser esto o aquello; todo preguntar por el ente requiere de que se ponga en claro expresamente la dirección en que el ente mismo de cada caso llega a ser algo para el *Dasein*; así como también el modo en que lo es y, sólo

entonces, también lo que es. Porque así como al ente le compete el estar cerrado en sí mismo y, por decirlo de alguna manera, librado sólo al ser; que en rigor jamás llega a ser suyo; al *Dasein*, igualmente en virtud de su esencia, no le resulta posible sin más acceder a sí mismo sin el ente; bien se trate de un estar frente a un ente determinado, o bien, en la angustia, ante el riesgo de la falta de presencia del ente mismo, que como la nada ha llegado a ser imperante. Porque, en definitiva, al *Dasein* le viene desde y con el ente la más propia dirección de su ser y porque el ente sólo llega a ser tal, y asequible en general, para y por el *Dasein*, todo preguntar radical por el ente mismo; esto es, por el ser del ente; tiene que comenzar siendo un preguntar radical, ciertamente previo y expreso, por el sentido del ser. Pues, sentido del ser señala ante todo y en primer lugar la dirección en que el ser mismo puede, en general, resultar de alguna manera asequible.

Preguntar por tal dirección, por sus determinaciones, condiciones, posibilidades y modos específicos de cumplimiento, tanto históricos como cotidianos, es pues preguntar por el sentido y por la misma posibilidad del preguntar. En este especial preguntar cuya naturaleza y posibilidad hay que fundar expresamente mediante un poner a la luz las determinaciones de su esencia; es decir, mediante una explicación del preguntar mismo; consiste, para Heidegger, lo más propio y decisivo de toda filosofía. De aquí precisamente el que ésta tenga que comenzar por una *Analítica del Dasein*, como por su condición esencial; esto es, necesaria.

Hemos afirmado con anterioridad que desde el punto de vista del método a este preguntar expreso por el sentido del ser; es decir, a la *Analítica del Dasein*; le corresponde ser fenomenológico. El método propio para tratar la cuestión relativa al sentido del ser en general es, considerado desde una perspectiva formal; relativa al *cómo*; la fenomenología. Las anteriores reflexiones mostraron, sin embargo, que el intento de caracterizar dicho método, antes que a una exposición del modo formal de su realización, condujo a un poner en libertad como aquello a lo que la filosofía se orienta el “contenido material” de la investigación. Así, se señaló el *Dasein* el ente al que hay que preguntar en primer término y ante todo por el sentido del ser y, al mismo tiempo, como el ente que en general puede preguntar. Sólo porque esto es así,

todo intento de preguntar por el ser del ente en general, llega a ser un previo preguntar por el sentido del ser y, desde aquí, por el *Dasein* mismo. Porque también la pregunta por el sentido del ser es la pregunta por el *Dasein*, la filosofía comienza por una expresa Analítica de este ente. Es por todo ello, y porque la pregunta por el ser comienza necesariamente con la pregunta por el *Dasein*; por el sentido del ser; que Heidegger puede afirmar que:

“Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes -ontología”<sup>2</sup>.

Preguntamos ahora, qué especial determinación le pertenece a la filosofía en cuanto no sólo desde el punto de vista de su contenido más propio, sino del de su método es fenomenología? Nuestra pregunta se dirige ahora hacia el decir de *lógos* en el título fenomenología, en la misma forma en que anteriormente nos orientábamos por la mención del fenómeno -Φαινόμενον- en este título.

Partiremos en nuestra reflexión de lo que podemos considerar una respuesta expresa a nuestra pregunta por parte de Heidegger:

“De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación”<sup>3</sup>.

Si de una parte la referencia a los fenómenos presente en la fenomenología conduce a la indicación del *objeto* de la filosofía, de otra la mención del *lógos* debe señalar hacia el modo cómo aquellos resultan, en general, asequibles para el *Dasein*; es decir, hacia el *método*. Desde aquí, un primer intento de comprender la fenomenología parece conducirnos de inmediato a afirmar que en ésta se trata, ante todo y prioritariamente, de una “lógica de los fenómenos”.

La pretensión de construir una “lógica de los fenómenos” no resulta algo especialmente novedoso en el desarrollo cultural y filosófico de Occidente. Antes bien, está presente ya en Aristóteles y se ha constituido en un lugar común, por decirlo así, desde entonces para todo renovado intento con el ente y, en muy diversas formas, para todo proyecto cognoscitivo que pretenda ser universalmente válido. Mencionemos al menos dos momentos culturales; que además nos parecen suficiente-

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*

mente significativos; en que dicha pretensión se encuentra presente y resulta determinante: la *epistéme* aristotélica en primer término, y nuestra *ciencia* moderna. A una y otra les pertenece esencialmente ser intentos de construcción de una *lógica de los fenómenos* capaz de asegurar de una vez por todas un saber universal y necesariamente verdadero acerca del ente; una y otra tienen en común la lógica como método; y si difieren en algo es en la clase de fenómenos a los que cada una se refiere; esto es, en aquello que en cada caso conciben como su objeto.

El intento de concebir la fenomenología como “lógica de los fenómenos” conduce de inmediato a una caracterización de la misma como ciencia; esto es, no a concebirla como método, sino como un cuerpo de conocimientos de contenido material más o menos determinado. Llegados aquí podemos preguntar todavía por la relación entre el saber así caracterizado y la filosofía. Si esta última es o no una ciencia constituye ya desde la época de su origen, entre los griegos, un problema de primera magnitud. Este está presente explícitamente en Platón y Aristóteles, y vuelve a irrumpir de modo expreso con cada nuevo intento filosófico radical. Está presente de manera especial en nuestra época en el pensar de Husserl, quien se esfuerza todo el tiempo en el intento de construcción de la filosofía como ciencia rigurosa, y quien, desde esta pretensión, propone la fenomenología como filosofía.

La presencia del término *lógos* en la expresión fenomenología nos condujo a una lectura de este título como si dijera “lógica de los fenómenos”. A su vez, las por cierto muy breves indicaciones que hemos consignado a este respecto señalaron hacia la ciencia como tal lógica de los fenómenos de una parte y, de otra, al intento husserliano de concepción de una filosofía como ciencia estricta y de una filosofía fenomenológica. No es aquí de nuestra competencia abordar estos problemas detenidamente y, menos aún, tomar posición acerca de si tal lógica resulta en general posible o no. Nos interesaba más bien al señalar esta posible interpretación del término fenomenología y mostrar de alguna manera a qué lugar conduce generalmente la comprensión del *lógos* desde la perspectiva de la lógica. De aquí que las anteriores indicaciones antes que como tema expreso de la interpretación, posean un carácter puramente ilustrativo y propedeútico.

*Lógos* es un término eminentemente equívoco y problemático. Si

para nosotros no posee este carácter, ello se debe, antes que a una adecuada comprensión del término, a la más generalizada falta de comprensión del mismo. Es más, a que por una determinación anterior de la cultura tendemos a sentirnos exentos de tener que pensarlo. Ya desde la época inmediatamente posterior a Aristóteles *lógos* se interpretó -se tradujo- como *razón, juicio, concepto, definición*. En esta especial interpretación histórica radica ciertamente el que también para nosotros este término resulte algo evidente y comprensible de suyo; y, desde aquí, el que nos inclinemos de inmediato a comprenderlo desde la lógica y como lo más propio de la razón, cuando no como la razón misma.

La comprensión de *lógos* como razón -*reor, ratio-* no es, sin embargo, algo espontáneo; aunque el uso natural del lenguaje que nos es propio pueda indicarlo así. Que *lógos* diga inmediatamente, y ante todo, razón es, más bien, el resultado de fenómenos históricos complejos; por cuyo origen y sentido precisamente hay que preguntar; que con el paso del tiempo llegaron a prevalecer y que hoy se inscriben en el ámbito de aquello que permanece sobrentendido y que se tiene por evidente de antemano en todo pensar común y consuetudinario.

Pero, el pensar es el asunto de los filósofos. Por ello resulta necesario preguntar por lo que *lógos*; término con el que se designa el pensar mismo desde la perspectiva de su posibilidad más radical; significa en el espacio original al que naturalmente pertenece; esto es, en la lengua de los antiguos griegos<sup>4</sup>.

Desde su inscripción en la lengua de los griegos λόγος -*lógos*- se deriva de λόγειν. Λόγειν es el lenguaje, λόγος lo que dice el lenguaje. Λόγειν como lenguaje es el decir y el habla. Al habla, como lo dicho en ella, le pertenece esencial y originariamente el *lógos*. *Lógos* en cuanto decir del lenguaje y experiencia del habla es la palabra. La palabra, λόγος es lo más propio del habla; aquello en lo que ésta llega a ser propiamente lo que es y en lo que recién resulta posible. En el *lógos* se pone de manifiesto lo que es el lenguaje desde su esencia cumplida como habla.

El habla es ante todo decir. Λόγος es lo que dice el decir en el habla. Decir no es, por su parte, un no más que pronunciar palabras; ni siquiera

4. Dejamos aquí de lado toda discusión acerca de los fenómenos que condujeron a la comprensión del término *lógos* como razón, ya que no resulta indispensable para los desarrollos que ahora nos ocupan.

en primer lugar una forma de comunicación entre los hombres. De aquí también el que *lógos* sea palabra, pero el que no toda palabra sea *lógos*; es decir, no posea como lo que domina y da la medida el carácter del *lógos*. A las palabras tales como son todas, a las palabras de uso, cuya forma es el estar presentes de inmediato en el lenguaje llamado natural y, por tanto en la conversación cotidiana; en la que siempre nos es posible encontrarlas como algo ya allí y disponible para el consumo y el uso; los griegos, ya desde la primera época de la cultura, las designaron con el término *έπιτα*; generalmente empleado en plural. *Lógos*, en cuanto palabra del lenguaje y esencia del habla, es un especial modo de la palabra; el que dice lo que a toda palabra le pertenece por esencia.

El decir mencionado en el término *lógos* presente en el título fenomenología no es, pues, un mero decir palabras, un mero limitarse a nombrar algo en el transcurso de la conversación. Antes bien, en la comprensión que Heidegger tiene del mismo resuena su sentido más originario y radical. No se trata ahora, por otra parte, de adelantar una interpretación expresa y detallada acerca de lo que este término significó para los griegos y, menos aún, de los distintos cambios que su comprensión experimentó a lo largo de la historia de la cultura y de la filosofía de los griegos y en épocas posteriores. No hemos de limitar aquí, por razones evidentes, a su recuperación a partir del pensar de Heidegger y, expresamente, de *Ser y Tiempo*.

*“Λόγος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δῆλοῦν, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola ἀποφαίνεσθαι. El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι) a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” απὸ, partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (ἀποφαίνεσθαι), si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente y así accesible al otro aquello de que habla”*<sup>5</sup>.

*Λόγος-Lógos-* menciona ante todo el “*permitir ver*” como el fundamento a partir del cual resulta posible la palabra, y así también toda comunicación. En tanto, de otra parte, este especial “*permitir ver*”

5. HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Ed. Cit., p. 43. Heidegger fundamenta aquí su propia comprensión del *lógos* en Aristóteles: *De Interpretatione*, caps. 1-6, también *Metafísica*, Z 4 y ética a Nicómaco, Z.

permite ver efectivamente y sólo en ello cumple su cometido, se realiza, en él se funda igualmente y con idéntica necesidad todo aparecer del ente propiamente dicho; por tanto, todo aprehender algo en general. El permitir ver, lógos, llega así a constituirse en el “correlato” necesario para todo llegar a mostrarse el ente, en cuanto constituye la más originaria forma de cumplimiento de *todo relacionarse* con en que es propiamente existente el hombre. En el “permitir ver” y como tal “permitir ver” tiene lugar la posición del ámbito en el que toda presencia y todo presentarse son posibles; esto es, el *mundo*. *Lógos* es, pues, el modo propio de la apertura en que acaece toda presencia del ente, incluido el *Dasein* mismo, como *ser en el mundo*. Por ello, también la condición de posibilidad para todo aprehender el ente desde el fundamento de la presencia que le pertenece; esto es, el *pensar*.

Esto no obstante, no estando el “permitir ver” condicionado de antemano por el ente, y tampoco por algún modo específico de presencia que pueda resultar determinante; lo que tiene su fundamento en el carácter de cerrado propio del ente en general; sino, por el contrario, determinadas la presencia y la presentación por la índole del “permitir ver” que las hace posibles; puede el “permitir ver” de cada caso tener la dirección de lo desoculto, pero también detenerse en lo que solamente parece ser tal; o igualmente conducir a lo decididamente falso. En ello se funda para el lógos, pensar, la posibilidad, siempre presente, de ser verdadero o falso:

“El “ser verdad” del λόγος como *aleyuein*, quiere decir: en el ἔχειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no-oculto (ἀληθές). Igualmente quiere decir el “ser falso”, φεύδεσθαι, lo mismo que engañar en el sentido de encubrir: poner algo ante algo (en el modo del permitir ver) y hacerlo pasar por algo que ello no es”<sup>6</sup>.

En el *lógos* tienen fundamento por igual y en idéntico sentido la verdad y la falsedad, pues, no obstante estar dirigido al ente desde la perspectiva de su presencia y llegar incluso a determinar su presentación, aparecer, no se encuentra él mismo ya en una relación unívoca y necesaria con aquél, y ni siquiera en una relación privilegiada que pueda garantizar su acceso a lo que el ente mismo es. Antes que al *lógos* la dirección hacia la verdad, el “lugar” de la verdad, le pertenece a la sensibilidad:

6. *Ibid.*, pp. 43-44.

*"Verdadera" es en el sentido griego, y encima más originariamente que el llamado λόγος la αἴσθησις, la simple percepción sensible de algo....En el sentido más original y más puro, "verdadero", es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir; es el puro νοεῖν, el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales*<sup>7</sup>.

En esta no determinación previa del lógos se fundan tanto la necesidad de asegurar de algún modo su correcto uso; un modo de su empleo que, en cuanto determinado por y desde la naturaleza de su esencia, pueda garantizar, asegurar de antemano, un dirigirse siempre y en cada caso hacia la verdad del ente; en lo que además encuentra su razón de ser toda lógica; como su libertad. A la naturaleza del pensar pertenece el que éste sea ante todo libre; y esto, más allá e independientemente de todo intento de imposición posible. De aquí que la llamada libertad de pensamiento, libertad del pensar, antes que un derecho constituya una determinación esencial del *lógos*, un modo radical de ser todo pensar en cuanto tal, y que, en rigor, no pueda ser negada de ninguna manera. Cuando una cultura, o una época histórica determinada, concibe la libertad de pensar como un derecho, más aún como un logro, antes que indicar con ello un progreso en su desarrollo general, llega a evidenciar en lo que presenta como más valioso un modo real de deterioro y decadencia en los fundamentos últimos que la hacen posible.

El *lógos* en cuanto "permitir ver" evidencia desde lo propio de su ser esencial la libertad, y ésta se hace manifiesta como la posibilidad real y efectiva de acceder a la verdad o a la falsedad. Sólo porque esto es así tiene sentido en general un método, μ<sup>o</sup>θοδος, un camino mediante el cual resulte posible la correcta dirección de la mirada capaz de ver en virtud y conforme a lo que "permite ver". El ver mencionado en último término no es, sin embargo, un ver de la índole del ver meramente sensible; dirigido necesariamente a lo que se muestra desde lo que aparece, esto es, siempre verdadero; sino un ver previamente determinado por *lo que permite ver, lógos*, y ciertamente encaminado desde aquí.

Este ser previamente determinado no niega, sin embargo, la libertad del ver. Antes bien, la hace posible en cuanto constituye el modo de su cumplimiento, la forma de su realidad. A la esencia de este especial

7. *Ibid.*, p. 44.

modo de ver le pertenece, pues, el ser siempre un ver previamente, un ver de antemano, pre-ver. En tal ver el hombre se conduce siempre de tal forma que todo ver actual, todo ver propiamente, sólo le resulta posible, llega a ser efectivo, gracias al "permitir ver" en que, de alguna manera, ve de antemano. De aquí también el que todo ver racional, ver fundado en el *lógos* -lo que permite ver-, sea en última instancia saber y conocimiento; esto es, haber visto previamente, de antemano.

En la libertad del poder dirigir la mirada propia del *lógos* desde su fundamento, "el permitir ver", hacia el ente que en cada caso aparece y se muestra como lo presente en la apertura de su ser, consiste la más radical determinación del pensar, *lógos*. En cuanto en el dirigir la mirada que permite ver el *Dasein* no está determinado de antemano por el ente mismo, ni inmediatamente frente a su verdad; esto es, no está dirigido hacia el ente unívoca y necesariamente, y tampoco de manera expresa; sino más bien librado en cada caso y siempre a su propia posibilidad esencial, el permitir ver propio del *lógos*; al pensar le pertenece por esencia el tener que decidir siempre, una y otra vez, qué es aquello hacia lo cual se orienta y cuál es su verdad, o su falsedad. En esta decisión consiste, además, su más alta y pertinente tarea. En ella el pensar llega a realizar su esencia, es real, es propiamente pensar, *lógos*.

El no estar dirigido directa y necesariamente al ente de tal modo que toda relación con éste comporte la univocidad como su más propio carácter, pone de relieve la esencial libertad del pensar, *lógos*, y, a una con ello, la libertad del *Dasein* mismo como determinación esencial de su ser. Simultáneamente, sin embargo, en cuanto la esencia del *lógos* consiste en el *permitir ver*, en éste descansa todo llegar a ver propiamente, todo aprehender el ente posible para el hombre. De aquí que en el "permitir ver", *lógos*, y gracias a él, el *Dasein* realice de alguna manera una posibilidad esencial de su ser aún antes de todo habérselas propiamente con el ente, antes de todo entrar efectivamente en relación con el ente. Aquello frente a lo cual se encuentra el *Dasein* siempre, antes que el ente mismo que le hace frente en cada caso, es a la posibilidad de los entes. Esta "mera" posibilidad de los entes es, en virtud de la naturaleza misma del *lógos*, el asunto más propio del pensar, en el que todo saber y todo conocimiento tienen su fundamento.

Sólo porque el *Dasein* está ya previamente orientado y dirigido de

antemano hacia la posibilidad del ente puede en general llegar a aprehender el ente, y está simultáneamente en condiciones de decidir acerca de su verdad o de su falsedad. De igual modo, sólo porque toda relación con el ente es para el *Dasein* un estar previamente en relación con la posibilidad de los entes, es el *Dasein* mismo libre frente al ente. En la radical libertad del *Dasein* frente al ente estriba la posibilidad de toda decisión acerca del ente; así como también, la necesidad de ponerse en claro él mismo respecto a lo que en cada caso toma por su verdad o su falsedad.

En la posesión de este especial “permitir ver”, *lógos*, por parte del *Dasein* se funda igualmente lo que Heidegger denomina una comprensión de “término medio” del ser; la que en cada caso y siempre sirve de punto de partida a todo saber acerca del ente. Pero así como esta comprensión del ser puede conducir a un auténtico saber, saber verdadero, puede igualmente llevar a un no más que creer saber, a un equivocar el camino. Pero, precisamente en esta posibilidad consiste la riqueza del *Dasein*:

*“Ahora bien, como no sólo es inherente al “ser ahí” una comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra con la forma del ser del “ser ahí” mismo del caso, puede el “ser ahí” disponer de ricas modalidades de interpretación”<sup>8</sup>.*

En cuanto al *lógos* le compete el “permitir ver” siendo él mismo lo que permite ver, llega a ser en el más universal de los sentidos lo que se dice un método -μοδος-. A la filosofía en cuanto ella consiste de manera destacada en ser la tarea del pensar le está dado como su más peculiar camino este: *el pensar*. En cuanto el pensar no es sólo el método propio de la filosofía sino, y ante todo, su posibilidad más alta y radical, la filosofía está determinada a partir de lo propio de su esencia por el fundamento mismo del pensar: la posibilidad. Esta determina la filosofía en el modo de la libertad del pensar y, al mismo tiempo, le sirve de dirección en la medida en que pone ante ella aquello hacia lo que ha de dirigirse en primer lugar y de manera destacada: la posibilidad en que todo “permitir ver” permite ver propiamente. Heidegger denomina a esta especial posibilidad: ser. En cuanto el pensar es la libre posibilidad de dirigirse al ente desde su más radical posibilidad, aquel, el pensar,

8. *Ibid.*, p. 26.

encuentra en el seguir esta dirección su más alto cumplimiento: en el que llega a ser ciertamente a la manera de su esencia. Porque la tarea del pensar tiene lugar de manera destacada en la filosofía y porque por su esencia y su dirección el pensar está dirigido, como lo que permite ver, al permitir ver como a su posibilidad, y ésta es una con la posibilidad de los entes en general; la filosofía es, esencialmente considerada, ontología; esto es, pensar dirigido al ser de los entes. Heidegger denomina fenomenología a tal pensar:

*"La expresión "fenomenología" puede formularse en griego así: λόγειν τὰ Φαινόμενα. Pero λόγειν quiere decir ἀποΦαίνεσθαι. "Fenomenología" quiere, pues, decir: αποΦαίνεσθαι τὰ Φαινόμενα" permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"*<sup>9</sup>.

En cuanto la posibilidad es lo más propio del pensar, éste no está ya dirigido de antemano a ningún ente, sino más bien, y en primer lugar, a lo que, constituyendo la posibilidad del ente no es ello mismo un ente; por tanto, a lo que posee fundamentalmente el carácter de lo aún no desoculto, de lo aún no presente y dado a la manera del fenómeno - Φαινόμενον-. Esto oculto y de antemano vigente es justamente lo que hay que mostrar y a ello se dirige el pensar. Y sin embargo, no se trata tampoco de algo así como intentar mostrar *lo oculto* a la manera de los fenómenos. Antes por el contrario, esto oculto ha de seguir siendo la posibilidad de los fenómenos, su fundamento.

A la pregunta por aquello que la fenomenología como método del pensar ha de "permitir ver", responde Heidegger:

*"Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.*

*Pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra "desfigurado", no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el ser de los entes"*<sup>10</sup>.

Las anteriores reflexiones mostraron que ni los fenómenos están dados inmediatamente al pensar, ni el pensar dirigido necesaria y naturalmente

9. *Ibid.*, p. 45.

10. *Ibid.*, p. 46.

a los fenómenos. Antes bien, al pensar le corresponde como su más propia y peculiar tarea el “permitir ver” lo que aparece desde el fundamento; esto es, el descubrirlo “sacándolo”, por así decirlo, de su “encubrimiento”, el convertir en fenómeno. En esto se funda precisamente para Heidegger la necesidad de la fenomenología:

“Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología sólo es posible como fenomenología... Y justo porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología”<sup>11</sup>.

En el “permitir ver” algo, el fenómeno, que hace posible todo percibir el ente, consiste la especial función del lógos. En cuanto metódicamente la fenomenología ha de orientarse expresamente hacia este “permitir ver”, cuya más propia tarea es siempre el sacar el ente de su encubrimiento, el *desocultar* en el sentido del αποΦαιεσθαι, y en cuanto además la realización de esta tarea queda librada a la esencial libertad en que se encuentra el *lógos* mismo respecto del ente; el percibir en que el ente resulta asequible, cada vez y en cada caso, es ya, antes que un mero aprehender lo que aparece y se muestra, un interpretar, si bien casi nunca expresamente desarrollado.

Interpretar quiere decir aquí, en primer lugar, decidir acerca del modo en que es visible el ente; esto es, verdadero en el sentido de *desoculto* -ἀληθὲς-; y, en segundo término, pero con idéntica propiedad, asegurar la interpretación mediante un referir lo en ella aprehendido a su fundamento. En este sentido afirma Heidegger:

“Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes -ontología”<sup>12</sup>.

El *lógos* mencionado en la fenomenología antes que caracterizar un especial modo de aprehensión del ente o una determinada facultad del hombre, señala la manera como se conduce el *Dasein* en todo aprehender, percibir y conocer, el ente; esto es, la condición de posibilidad para todo acceso a los fenómenos, para todo conducir lo real al ámbito de los fenómenos, en el que por primera vez resulta aprehensible, posible de ser percibido. En cuanto el *lógos* de la fenomenología menciona un modo

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 48.

de conducirse libremente el hombre frente al ente; mediante el cual él mismo se constituye en la vía de acceso a éste y simultáneamente en la posibilidad para toda decisión acerca de lo que es ente y de cómo es; a la fenomenología le pertenece ser desde el punto de vista del método interpretación:

*"El λόγος de la fenomenología del "ser ahí" tiene el carácter del erheuein, mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al "ser ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del "ser ahí" es hermeneútica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación"*<sup>13</sup>.

En cuanto toda interpretación acerca del ente ha de comenzar por el aseguramiento del fundamento a partir del cual interpreta, y en cuanto tal fundamento no es otro que el *Dasein* mismo del caso, todo preguntar por el ente ha de comenzar con la pregunta por el ser del *Dasein*; esto es, por el sentido del ser. Hemos denominado Filosofía al intento de preguntar la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Así mismo las reflexiones adelantadas han mostrado que dicho preguntar sólo resulta posible como preguntar fenomenológico, desde la fenomenología. ¿Qué especial relación existe, pues según Heidegger, entre filosofía y fenomenología?, entre filosofía e interpretación?

Dejemos que sea el mismo Heidegger quien responda a este último interrogante:

*"Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermeneútica del "ser ahí", la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna"*<sup>14</sup>.

Pero así como en el especial carácter del *lógos* se fundamenta la libertad del ser del hombre respecto del ente, y desde tal fundamento tanto éste como aquel se inscriben en el ámbito de la más amplia y radical posibilidad; así también la fenomenología, por tanto la filosofía, siguen siendo para Heidegger ante todo una posibilidad; no obstante se trate ciertamente de una posibilidad muy especial, y hasta de una posibilidad

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 49.

necesaria. Por ello precisamente el sentido de toda filosofía se completa para Heidegger en un permanente retorno al punto de partida de todo preguntar propiamente dicho. Dicho intento y dicho retorno sólo son posibles en la medida en que la esencia misma de la filosofía siga siendo la *interpretación*.

## 5. FILOSOFÍA Y “POLÍTICA”

La constitución efectiva del mundo como el todo del ente; fácticamente presente en cada momento en su carácter de disposición para la manipulación y el dominio, y derivada de la creciente e ininterrumpida determinación técnica de lo real, de la sociedad, el saber y la cultura; plantea a la filosofía la perentoria necesidad de ponerse en claro frente a los múltiples modos de conducirse el hombre en la sociedad y, sobre todo, en lo referente al ejercicio del poder y a las posibles maneras de conducción del estado; esto es, frente a la política. Los filósofos llegan a ser cada vez más conscientes de que toda responsabilidad filosófica es necesariamente también, y quizás ante todo, responsabilidad política. Hasta el punto en que en algunos casos resulta especialmente problemático distinguir entre lo propiamente político y lo estrictamente filosófico de una filosofía, entre el valor filosófico y la validez política de un determinado pensar. De aquí el que al filósofo se le juzgue y considere teniendo en cuenta su pensamiento político y, sobre todo, su compromiso político, aún antes que sus aportes a la filosofía, y el que se intente continuamente determinar el valor de toda filosofía a partir de su función ideológica.

También Martin Heidegger, ocupado como está con lo propio de su tiempo, tiene que pensar en lo político; no sólo porque ello constituye un sector del ente entre otros, sino porque la especial referencia de su propio pensar a la facticidad y los modos de resolución de la existencia así lo aconsejan y exigen.

Pero, si bien es claro que podemos aceptar sin más el que la filosofía se ocupe con la política, y que entendemos este ocuparse en el doble sentido del comprometerse y del desarrollar expresamente una reflexión filosófica sobre la política; si estamos dispuestos a aceptar que incluso hay una “filosofía política”; no parece tan fácil aprehender esta dirección

cuando, como en el caso de Heidegger, se trata en la filosofía de un pensar esencialmente ontológico -metafísico-. ¿No son precisamente ontología y política cosas esencialmente diferentes e inconciliables, cuando no decididamente contrapuestas? ØCómo puede un pensar sobre el ser, que además insiste en no ser más que un volver a preguntar por el ser, ocuparse con la política?

Nos limitaremos aquí a dar algunas indicaciones acerca de la dirección que, en nuestro criterio, hay que seguir si se quiere no sólo responder esta pregunta, sino ganar alguna luz acerca del ya largo y espinoso problema relativo a la efectiva participación política del filósofo.

Pensar es siempre para Heidegger de-morarse el hombre en lo más propio del habitar el mundo y así también construir, poner en obra, habitando, creando obra-mundo y estado y, además, conociendo. De aquí que las tres dimensiones básicas a las que hay que dirigir todo interrogar por el ente en su ser y preparar para el acaecimiento del ser mismo en su verdad, sean para el filósofo *el pensar, la poesía y el estado*. En el pensar el ente, en el poner en obra la verdad en la obra -poesía- y en la construcción del estado llega a estar en condiciones el hombre para asumir responsablemente -respondiendo a un llamado- su destino, como cumplimiento del sino en que se hace efectiva y real la historia epocal del ser. Estas tareas quedan libradas, además, a los pensadores, los poetas y los creadores del estado. En ellas se determina el modo como un pueblo ingresa en lo propio de la historia, entendida como historia acontecida de la verdad del ser, es decir como auténtica historia.

Político es para Heidegger el espacio propio para el cumplimiento de toda existencia auténtica y, en cuanto tal, un espacio contrapuesto al de “la opinión pública”, propio del “uno” -Man-. De aquí que el “destino”, el cumplimiento de la existencia personal de cada uno, sea referido por el filósofo al “sino”, al acontecer abarcante de la comunidad, que él llama *pueblo*<sup>15</sup>.

Heidegger refiere de manera inmediata el destino del individuo a un acontecer mucho más amplio, y denomina pueblo a la comunidad en que, en cada caso, es el *Dasein* un “ser con otros”:

15. Cfr. PÖGGEKER, O. Filosofía y política en Heidegger, Alfa, Barcelona, 1984, p. 20 ss.

*"Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" existe, en cuanto ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo" - Geschick-. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo"*<sup>16</sup>.

Nosotros vemos en esta especial concepción del pueblo el lugar al que debe dirigirse todo intento de comprensión de la política en Heidegger; un lugar que, por otra parte, está muy cercano, a nuestro modo de ver, a lo que piensa el griego con el término "pólis". Desde aquí la política misma puede llegar a ser determinada como el intento con la verdad del propio destino en el ámbito global del acontecer histórico de un pueblo en que se cumple, se pone en obra, lo que le pertenece como destino colectivo -Geschick-. Pero esto es algo que no incluye la "opinión pública" como fundamento de las decisiones políticas relevantes, sino que por el contrario la excluye, al menos en general, en la misma medida en que confía lo "político" a los pensadores, a los poetas y a los creadores del estado:

*"La verdad del pueblo es la correspondiente apertura del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustentadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al quererse a sí mismo." -Esta verdad, la "verdad del ser ahí de un pueblo", agrega Heidegger-, "es fundada originariamente por el poeta; pero el así descubierto ser del ente es concebido como Seyn y así también es ordenado (dispuesto) y por tanto es sólo abierto por el pensador y el así concebido Seyn se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica determinada, al ser llevado el pueblo a su sí mismo como pueblo; esto se realiza a través de la creación de Estado destinado a su esencia, por los creadores del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia secuencia temporal; los poderes de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en la época de la historia desarrollada, hacia adelante y hacia atrás y no son de manera alguna calculables. Durante largo tiempo pueden actuar el uno al lado del otro y recíprocamente, sin ser conocidos y sin nexos, según el diferente desarrollo del poder del poetizar (Dichten), del pensar y del actuar del Estado y en círculos de diferente tamaño en la opinión pública"*<sup>17</sup>.

16. Cfr. HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, ed.cit Nos. 27 y 74.

17. Ibid, No. 74, pág. 415.

Este texto señala para nosotros de alguna manera hacia el lugar, por así decirlo, en el que Heidegger sitúa la responsabilidad política del filósofo. Pues, en la misma medida en que la puesta en obra de la verdad del ser, que llega a ser manifiesta como sino, es aprehendida como destino por el poeta, el pensador y el creador de Estado; el espacio público, en el que cotidianamente y en general actúa políticamente el hombre, deja de ser el ámbito para la Política. Política es desde aquí para Heidegger el espacio humano para la creación del Estado, el ámbito en que el Estado mismo encuentra fundamento y verdad para lo que le pertenece esencialmente; esto es, para la puesta en obra del sino -Geschick- propio de un pueblo. Dicho poner en obra co-rresponde al poeta, al pensador y al creador del Estado. En el dedicarse a la realización de lo destinal del destino -Geschick- consiste la responsabilidad de los poetas, los pensadores y los creadores del Estado, como fundación, apertura y creación destinada al cumplimiento de la esencia histórica de un pueblo.

Pero, nosotros debemos limitarnos aquí al mero indicar y a reconocer la dificultad de una vinculación concreta entre ontología y política. Sólo nos resta destacar que el intento por esclarecer la responsabilidad política de Martin Heidegger como filósofo sólo podrá resultar adecuado a su obra y a su pensar en la medida en que lleguemos a ser conscientes de que para él mismo la responsabilidad política del filósofo es, originaria y prioritariamente, responsabilidad filosófica; de que al pensador le compete, ante todo, un intentar conducir a la determinación de su verdad histórica lo que el poeta funda como destino y el creador del Estado realiza.

Pero, el destino mismo sigue librado a lo abisal y aún por pensar, librado al ser mismo. Y ante lo propio del destino del ser lo único que queda abierto y también disponible es el camino; ciertamente un camino por recorrer, todavía no descifrado y en modo alguno calculable<sup>18</sup>.

18. HEIDEGGER Martin, de las *Lecciones de invierno de 1934/35*. Texto citado por Pöggeler, *op.cit.*, pp. 22-25.