



**EL DECIR DEL SILENCIO: UN HOMENAJE
A MARTIN HEIDEGGER**

William Betancourt

Universidad del Valle, Colombia

Resumen

Si me fuera preciso decir en una palabra de lo que pretenden ser estas reflexiones diría que es un homenaje. Martin Heidegger dedica toda su vida a pensar; a la realización de una tarea que no pretende encontrar un final definitivo, permanente y, por así decirlo, completo en sí mismo. Su tarea está constantemente determinada por una inquebrantable voluntad de pensar y encuentra su más cierta realización en abrir caminos nuevos, en volver a pensar siempre de nuevo y desde nuevas perspectivas. En sus palabras, en volver a preguntar más allá del término de cada camino, en insistir perdiéndose en sendas que, siendo caminos, parecen no conducir a salida alguna, y que él denominó, con propiedad, Holzwege. Pero el último camino, el de su muerte, al tiempo en que clausura sus propias posibilidades, queda abierto para nosotros, y nos invita a recorrerlo pensando. Por esto intento vincular ahora tres aspectos propios del quehacer pensante de Heidegger: el poetizar; el filosofar y la muerte; abordándolos en la medida en que ello resulta adecuado para un homenaje.

Palabras clave: *lenguaje; memoria; muerte; poetizar; filosofar.*

Recibido: noviembre 29 de 2014 - Aprobado: marzo 24 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 42, enero-junio 2016: 11 - 32

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Saying of the silence: a tribute to Martin Heidegger

If I had to say it in one word, I would say that the purpose of these reflections is a tribute. Martin Heidegger devoted his whole life to think, to carry out a task that does not seek to find a definitive and permanent end, somehow, complete in itself. His task is constantly determined by an unshakable will to think and finds its true fulfillment in breaking new ground, to return again and always think in new ways. In his words, it is to ask again beyond the end of each path, to insist on lost paths in ways that do not seem to lead to a way out, and he called with propriety, Holzwege. However, in his last road, his death, he closed his own possibilities, but at the same time, he is open to us and invites us to explore it through thought. So now I try to link three specific aspects of the thinking work of Heidegger: poetry, philosophy and death; addressing them to the extent that this is suitable for a tribute.

Keywords: *language; memory; death; poetry; philosophizing.*

William Betancourt. Profesor titular (jubilado) del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Sus principales áreas de trabajo son la filosofía griega, filosofía moderna y contemporánea.

Dirección Postal: calle 13 # 100-00, Universidad del Valle, Sede Meléndez, edificio 386, oficina 3005. CP: 760032

Dirección electrónica: williambetancourt@cable.net.co

EL DECIR DEL SILENCIO: UN HOMENAJE A MARTIN HEIDEGGER

William Betancourt

Universidad del Valle, Colombia

- I -

Múltiples y de muy diverso orden son los temas y problemas que al referirnos al pensamiento de Martin Heidegger podemos abordar; y es siempre cuestión de nuestra libertad el elegir unos u otros; a menos, claro está, que nos propongamos exponer el todo de dicho pensar sujetándonos a su propia fuerza y coherencia internas, o que intentemos presentarlo en su desarrollo particular o en las líneas generales de una pretendida totalidad.

Si el pensar filosófico de Heidegger conserva o no oculta la dirección del sistema filosófico es una cuestión que ha de quedar aún pendiente, y que el filósofo mismo no parece resolver. Entre otros motivos porque si bien una filosofía, que pretenda ser tal, no puede renunciar sin más al intento de constitución de una totalidad, por su parte el mismo Heidegger parece renunciar expresamente al intento de construcción de un sistema filosófico, o a su inclusión en alguna de las diversas corrientes filosóficas de nuestro tiempo. Más aún, porque en repetidas ocasiones insiste en que quizás su pensar caiga por fuera de lo que hasta hoy se tiene por filosofía y, sobre todo, porque desde su más profunda convicción concibe su quehacer como filosofar y no meramente como filosofía; esto es, *como pensar*, antes que como pensamiento.

Más allá de lo que nosotros podamos pensar a este respecto va el propio decir de Heidegger, quien en la nota de aceptación de la publicación de sus obras por parte de la editorial Klostermann escribió como lema: “*Wege... nicht Werke*”, “*Caminos...no obras*”, (Klostermann, 2003, p. 3).

Precisamente por ello el filósofo dedica toda su vida a pensar, a la realización de una tarea que no pretende encontrar un final definitivo, ni en alguna medida permanente y, por así decirlo, completo en sí mismo; a una tarea que en cuanto constantemente determinada por una inquebrantable voluntad de pensar encuentra su más cierta realización en abrir caminos nuevos, en volver a pensar siempre de nuevo y desde nuevas perspectivas; esto es, en palabras de Heidegger, en volver a preguntar más allá del término de cada camino, en insistir perdiéndose en sendas, que siendo caminos parecen no conducir a salida alguna, y que él denominó con propiedad Holzwege, “Caminos del bosque”, “Sendas perdidas”.

Por mi parte, he de comenzar advirtiendo que no es mi propósito, como puede inferirse del título, acometer la exposición y dilucidación de un problema específico en la filosofía de Martin Heidegger; así como tampoco, recoger en forma alguna los aspectos de su pensar que le vinculan o separan de Husserl. Si me fuera preciso decir en una palabra lo que pretenden ser estas reflexiones diría que un *homenaje*. Y esto es para mí ante todo un *reconocimiento*.

14

Un homenaje hace parte de una *celebración*, y todo celebrar es, en primer lugar, un traer a la memoria. Este tiene lugar como permitir que se presente, poniéndose en obra, lo que celebramos; en este caso, Martin Heidegger, el filósofo, pero sobre todo el hombre. ¿Cómo resulta, pues, posible que esto ocurra? ¿No hemos hablado ya de la muerte de Heidegger? ¡Quizás sea ésta, la muerte de Martin Heidegger, la que en alguna forma haga posibles tanto la celebración como el homenaje!

Es por todo esto que intento vincular ahora tres aspectos propios del quehacer pensante de Heidegger: *el poetizar; el filosofar y la muerte*; abordándolos en la medida en que ello resulta adecuado a un homenaje.

Finalmente, quiero anotar que este intento se funda para mí en una pregunta radical, en un problema real, que afecta continuamente mi propia dedicación; en la pregunta por la relación de la filosofía con el ser del hombre; que tengo que leer como pregunta por la relación y el sentido de la filosofía con mi propia vida personal, con mi quehacer cotidiano.

Dejemos, pues, el comienzo de la celebración a la palabra del poeta, que prepara el pensar y abre el reconocimiento.

- II -

*“Ein Zeichen sind wir, deutungslos.
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.”*

*“Un signo somos, indescifrado.
Sin dolor somos y en tierra extraña
Casi perdemos el habla”.*
(Hölderlin, 1969, p. 199)

Mnemosyne, la Memoria, reza el título del himno que recoge acogiendo el decir de Hölderlin. En este decir habla la palabra del poeta. En el brillo de la palabra irrumpe lo esencial del decir. El decir mienta al hombre y expone en la iluminación resplandeciente lo propio de la esencia que ya siempre somos.

El decir del poeta pone en obra la relación entre la palabra y el ser del hombre, hasta el punto en que anuncia que en el extrañamiento y la pérdida de la palabra ingresamos en la falta de determinación de nuestro propio ser, en lo extraño a nuestra propia esencia.

Ya en el comienzo de la historia de la cultura occidental, entre los antiguos griegos, el hombre fue pensado como ζῷον λόγον ἔχον, como “ser vivo que posee palabra”, expresión ésta que posteriormente, en la comprensión latina, se tradujo por “animal rational”. Recojamos, pues, aquí, siguiendo las indicaciones del mismo Heidegger, el sentido primigenio de la expresión y atendamos a su decir. La expresión griega no se limita a afirmar que el hombre es un ente entre otros al que le pertenece la palabra como uno de sus atributos, como una posibilidad entre otras. La expresión griega señala, por el contrario la pertenencia esencial de la palabra al ente que somos nosotros mismos como nuestra más propia determinación; acerca de ello habla el ἔχον. Sólo en la medida en que nos pertenece la palabra del lenguaje, sólo en la medida en que hablamos, somos hombres.

La expresión nombra lo más propio del ser del hombre, no sólo lo que lo diferencia de los demás seres vivos, sino, y radicalmente, la esencia; aquello sin lo cual el hombre deja de ser hombre, aquello sin lo cual el hombre no es hombre. También por ello Aristóteles puede afirmar que el hombre carente de palabra como determinación de su ser, es un cadáver y que un cadáver no es propiamente un hombre, pues de su ser ha desaparecido la psiche, ψυχή.

Pero la palabra del lenguaje no es sin más uniforme, única y unívoca, por el contrario puede ser palabra propiamente dicha λόγος, lógos, o simplemente ἔπος, epos, solamente palabra, habladuría y forma de comunicación. La palabra del lenguaje reposa en lo más profundo de nuestro propio ser como

su fundamento. También en este sentido puede afirmar Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* que “*el lenguaje es la casa del ser*” y que el hombre es “*el pastor del ser*”. (CH, 274, 281)

Pero en el mismo sentido y en la misma medida en que su ser queda librado a la palabra; en que éste hace uso de ella y mediante ella decide su relación con su propio ser, con los demás y con el mundo, en fin, con el ente en general; como poseedor de la palabra le es posible también callar, le es dado el silencio como el ámbito para el resguardo de lo más íntimo y determinante. Sólo porque el lenguaje nos pertenece nos es posible el silencio, un silencio que no es carencia de lenguaje, sino una forma de atenernos al fundamento mismo de nuestro ser. Sólo porque hablamos podemos callar; esto es, reservarnos la palabra para nosotros mismos y, desde esta reserva atenernos a nuestro propio ser, a nuestra propia forma de morar al amparo de todo extrañamiento.

16

En la palabra y como palabra expone el hombre cada vez y en cada caso su propio ser y en el exponerlo llega por primera vez a estar en condiciones de apropiárselo. En la palabra y como palabra se abre el ser del hombre para sí mismo y, a una con ello, abre el mundo como el lugar confiable en el que le es dado desenvolver su existencia, como aquello de que, quizás en primera instancia, habla la palabra. Solamente en relación con el mundo, consigo mismo y con el otro es hombre el hombre; esto es, no es meramente un ente entre otros entes.

En todo decir y pensar habla el hombre consigo mismo, o con el otro, siempre acerca del ente que en cada caso es él mismo, acerca del otro como él, o de lo otro totalmente diferente a él, es decir, del ente en general, de las cosas que en una u otra forma constituyen el mundo y con las que se encuentra siempre espontánea y necesariamente. En la medida en que el hombre se apropia de su ser y de lo otro que él mediante la palabra, esta llega a ser el modo prioritario de aprehensión de lo real mismo, y en cuanto tal lo muestra y pone a disposición. Todo disponer y apropiarse del mundo y del propio ser se funda en la palabra del lenguaje, en la palabra que dice el ser, y en cuanto muestra y señala es símbolo y forma de irrupción de lo real mismo. También los griegos, y de manera destacada Aristóteles, encontraron la fuerza de la palabra en su función de mostrar, de permitir ver, δηλώω, δηλούν, como λόγος ἀποφαντικός.

Ya desde la primera época del filosofar, con Heráclito, se determinó con suficiente claridad y contundencia la relación entre la palabra y el ser del hombre. Así nos dice el efesio:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

“Los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos.” (Heráclito, Frag. 45). No es del caso detenernos ahora en la interpretación del fragmento heraclítico. Bástenos, pues, con señalar que también para el efesio el ser del hombre, aquí ψυχή, alma, está determinado desde sus límites últimos, más profundos, por la palabra que dice el ser, esto es, por el ser mismo, λόγος (logos).

También Parménides en el decir propio del origen concibe como necesaria la relación entre el ser, la palabra y el pensar; es más, concibe esta relación como unitaria y para el hombre absolutamente determinante y necesaria; como la única vía posible para todo pensar que pretenda acceder a la verdad; así nos dice:

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
Necesario es decir y pensar que sólo el ente es, pues el ser es.
(Parménides, Poema, Frag. 6.)

Pero así como con la pérdida de la palabra nuestro ser es arrojado a lo extraño, en que se cierra la posibilidad del morar en la tierra natal como en su propio fundamento, también desde ella se abre la posibilidad del callar y del silencio sin que por ello acaezca el extrañamiento. Quizás también en el callar y en el silencio consista un modo privilegiado de apertura y cuidado del propio ser, un modo del habitar en lo abierto e inconmensurable sin perder el habla: “Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada. Pero ¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio?. Si llega lejos, tal vez nuestro pensar pueda indicar dónde está la verdad del ser y mostrarla como lo que hay que pensar.” (CH, 282). Quizás también por ello ante las grandes cosas nos es preciso callar o hablar de ellas con grandeza, según el decir de Nietzsche. (Cfr. Nietzsche, 1981, p. 29).

También el pensar de los filósofos se dirige esencialmente al ser del hombre y de lo real, y en esa medida sigue siendo un pensar esencial, un pensar del ser. Tal dirigirse caracteriza la historia del pensar occidental ya desde muy temprana época de la cultura griega, expresamente desde Parménides:

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
...*pues pensar y ser son lo mismo* (Parménides, Poema, Frag 3).

Y, sin embargo, no todo pensar es pensar del ser, no todo pensar es filosofía. Pero toda filosofía es pensar y rigurosamente hablando pensar del ser. Cabe, pues, aquí preguntar si el pensar de los filósofos es siempre y necesariamente y en todo momento filosofía o si, por el contrario, su propio pensar es no más que pensar y su decir nada más que mera palabra en tanto en cuanto su existencia se resuelve como existencia cotidiana en lo inmediato y consuetudinario; si en cuanto seres insertos en una realidad determinada por el uso común del lenguaje, y apenas suficiente para la solución de las urgencias a las que está expuesta la vida de continuo, los filósofos pueden evitar una respuesta acorde con dichas exigencias, e intentar respuestas adecuadas desde el más puro y riguroso uso del pensar esencial; es más, si todas las respuestas y todos los actos de los filósofos pueden ser considerados como filosóficos, o si más bien caen en la circunscripción de lo común y meramente dado dentro del mundo en el que, en cada caso, les ha tocado vivir. Cabe, pues, preguntar por la diferencia esencial entre el pensar filosófico y el pensar ordinario, entre el mero decir y la palabra del pensar, y el decir del ser.

18

En la misma medida en que la realidad cotidiana conduce al hombre, antes que al filósofo o al científico, al trato inmediato e inevitable con lo que cada vez se le presenta, a la solución de sus más apremiantes urgencias y necesidades y, precisamente por ello, al ámbito de lo común y corriente, de lo meramente negocioso y trivial, y también en muchos casos y en diversos momentos a comportamientos inadecuados y erráticos, en fin al terreno del uno y al imperio de lo inauténtico; también el pensar lleva al filósofo a intentar enfrentar lo meramente cotidiano y consuetudinario desde lo propio de la filosofía. Esta inevitable ambigüedad suele traer para el filósofo dificultades y desencuentros, equivocaciones y errores; pues, como ya anotaba Platón en el *Sofista*, el filósofo mira desde lo alto y el que mira desde lo alto no sólo yerra con facilidad en los asuntos humanos, sino que corre el riesgo de ser confundido con el político, con el sofista o con el loco.¹

La anterior anotación nos es especialmente significativa cuando intentamos interpretar algunas actitudes y discursos de Martin Heidegger de cara a su “supuesta”, porque no probada, participación activa en el nacionalsocialismo. Pero bástenos esto por ahora, y retomemos el hilo conductor de nuestra conversación.

Toda palabra y todo lenguaje fundan la posibilidad del callar, de la reserva y hasta del ocultamiento del pensar en el no-decir, en el decir en contra, contra-decir, en el disimular y esquivar, en el no más que hacer gestos,

¹ Véase Platón, *Sofista*, 216 d, 2 ss.

en el no-verbal y en el mero negarse a hablar. Hacemos estas referencias del modo más general y sin la intención de desarrollarlas expresamente, pero a la manera de señales respecto al desarrollo del tema que nos hemos propuesto en estas reflexiones.

Así mismo, debemos consignar aún una última posibilidad, la del callar definitivo, debido a la absoluta imposibilidad de lenguaje y habla, al callar, que como negación de la esencia humana misma adviene necesariamente con la muerte, al callar más silencioso, al que no sólo falta la voz sino también toda palabra. Frente a esta forma del silencio, frente al acallamiento del habla y la ausencia total de las palabras, ¿queda aún el pensar? ¿Hay algo así como un pensar del silencio, que todavía nos interpele y hasta nos guíe, que continúe haciéndonos señas y llamados desde el más profundo de los silencios? Quizás sea el pensar hecho memoria todavía capaz de sustentar el decir y el único capaz de sustentarnos a lo largo del tiempo; quizás sea el pensar hecho palabra en la memoria la única posibilidad de ingresar en la hasta ahora ininterrumpida corriente del más alto pensar, el pensar de los filósofos.

Intentamos, pues, aproximarnos a un pensar destacado, a una intensa y continua tarea con el pensar, a un esforzarse con el lenguaje en el intento radical de poner la propia existencia a tono con el pensar, de pensar lo que es menester pensar en orden a la más íntima determinación del ser del hombre en su necesaria e inaplazable relación con el ser; procuraremos, pues, aproximarnos al pensar de Martin Heidegger más allá de su muerte, desde la relación entre ésta y su decir conservado en la memoria como palabra que intenta el ser, como decir que dice lo esencial, como Sage.

La palabra que conserva en la memoria el pensar más hondo, la palabra que intenta con el ser, en la que se determina el “ahí” para el desocultamiento y la irrupción de la verdad, es ahora para nosotros signo y señal, y en cuanto tal, camino.

En el signo resplandece el ser e irrumpe el asombro. El asombro y el asombrarse nos conducen al origen. En el origen recién recuperamos el habla. El origen es lo que brinda la protección como donación de toda confianza y confiabilidad. En el *ser - acogidos* propio del origen cesa el dolor. Entonces, somos en lo abierto del signo no menesteroso de ser descifrado. Ya no existe más el riesgo de perder el habla. Ahora reposamos en ella como en lo propio del origen. La Memoria conserva entonces la palabra y el habla. En la Memoria son el poeta y el pensador. Así como Hölderlin, el poeta, guarda la Memoria y se conserva en ella, también Heidegger, el pensador, irrumpe ahora en el ámbito de lo abierto y se hace habla que ingresa a la Memoria.

Dicho ingresar constituye un modo capital y decisivo del acaecer, y se cumple como el acontecimiento que, en cuanto es tal, cierra definitivamente todo otro acontecimiento posible, todo futuro acaecer: ¡la muerte! Esta muerte, la de Martin Heidegger, no es pues, estrictamente vista, algo que simplemente le ocurre al hombre como término natural de la vida. Más bien, hay que afirmar frente a ella que pertenece radicalmente a la determinación esencial de la vida de este hombre, en el sentido en que Reiner María Rilke, el poeta, dice acerca de la posibilidad de la muerte propia y personal. En y con su muerte, Heidegger constituye en excepcional su propia vida; pues, a diferencia de la mayor parte de los hombres, no se muere simplemente, sino que, desde la determinación de su ser como ser para la muerte, ingresa en el ámbito de la confirmación personal de su pensar.

20 En cuanto pensador Martin Heidegger se esforzó durante su vida por la realización de una existencia auténtica, pero en cuanto hombre tampoco pudo evitar la caída, y en múltiples ocasiones se encontró inmerso en la inautenticidad propia de la vida del Uno (Das Man). Viviendo su muerte como propia, Heidegger llega a hacer real el fundamento de su vida, como vida auténtica y propia en el modo perdurable de la Memoria. *¡Martin Heidegger ha muerto!*

La muerte de Martin Heidegger inaugura el pensar en la época de la Memoria. Ella es el cumplimiento de un destino previsto. En cuanto tal destino y previsión del destino Heidegger ingresa, con y desde su muerte, a lo abierto del origen. Y aquí, en la carencia de límite y al amparo de toda posibilidad, su palabra recupera el habla.

A Martin Heidegger no podía llegarle la muerte de imprevisto. Tampoco acaecerle desde afuera, como algo ignorado, como un huésped final, definitivo y fortuito. El, a la manera de Rilke, y un poco de su mano, estuvo siempre pronto y preparado. Martin Heidegger *se* muere de su propia muerte. Tal y como siempre había vivido desde la más radical y rigurosa percepción de la temporalidad como horizonte y signo de su propio ser en el mundo como ser suyo, desde su propia finitud como convalidación de su ser auténtico. Esta muerte, su muerte, es el cumplimiento del Destino en el que se desoculta el signo y adviene a lo abierto del Ser que ilumina el origen.

Pero de ello, de su muerte propia, ya no podrá hablarnos Martin Heidegger. Por eso su palabra nos queda en la Memoria. Por eso el pensar, como palabra que guarda la Memoria, detiene el devenir y conserva vivo entre nosotros al pensador. Por eso también en Heidegger se aúnan dos momentos capitales de la historia de Occidente pensada como historia del pensar: Sócrates, que se atiene a perdurar en la memoria de lo no escrito y

Heidegger, que comprende su escritura antes que como obra como camino, Weg.

Ahora, y sólo ahora, el pensar de Martin Heidegger comienza a ser Filosofía; esto es, se inscribe, –y tiene derecho a ello–, en el contexto de la gran tradición filosófica occidental.

Si bien en la conferencia *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*; presentada por Jean Beaufret en el coloquio Kierkegaard, vivo en París en 1964, y publicada en 1966; Heidegger intenta mostrar su propio pensar, *El Pensar*, como diferente a la filosofía, como una necesaria y posible superación de la filosofía occidental, con su muerte –y esto al menos en cuanto ya sólo permanece lo escrito– tal diferencia no puede mantenerse plenamente. Ahora el pensar de Martin Heidegger se encuentra privado de la fuerza del habla y se retrae necesariamente a la memoria.

Sólo mediante la memoria será posible en adelante el diálogo con Heidegger. Ello hace que su decir se substraiga en lo oculto del destino y se proteja en la memoria del origen.

El pensar de Martin Heidegger es, por su dificultad, comparable al pensar de Heráclito y al pensar de Nietzsche. Ahora, con la muerte de Heidegger, su pensar se hace más difícil, pero también más asequible. Ahora nos es dado recorrer el camino de Heidegger y experimentar su pensar; esto es, disponernos para el Pensar que él quiso preparar: un Pensar, por así decirlo, que al hilo del cuidado del lenguaje vaya más allá de toda filosofía anterior; esto es, de toda metafísica.

Ya en los “*Aportes a la filosofía*”; escritos entre 1936 y 1938 y publicados en 1989 en el tomo 65 de las obras completas, Heidegger se esfuerza especialmente por caracterizar en la medida de lo posible este su nuevo pensar como pensar ‘Er-denken’ del ser ‘Seyn’, en contraposición al pensar del ente, esto es a la filosofía. Así nos dice:

265. El pensar [Er-denken] del ser [Seyn]

Con ello ha de ser nombrada una y tal vez la decisiva manera en el tránsito, a través de la que el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser [Seyn] y tan sólo de este modo deviene histórico: el pensar [Er-denken] del ser [Seyn]. Devenir histórico quiere decir: surgir de la esencia del ser y por ello permanecer perteneciente a él; no mienta: ser transferido al pasado y a lo historiográficamente constatable. (AF, 362)

- III -

Como todo acontecimiento inscrito en la cotidianidad, también la muerte de Heidegger pertenece al transcurso natural del tiempo fáctico y

a una circunscripción concreta del espacio. Martin Heidegger muere en el poblado de Messkirch el 26 de Mayo de 1976, a los 87 años de edad. Y también la muerte de Heidegger nos llegó, como casi todo hoy, en forma de noticia; esto es, transformada en la más amplia y difundida manera de manipulación técnica del mundo en la época planetaria de la cultura. Pero, ¿qué significa para nosotros esta noticia?, más aún ¿qué significa hoy, tantos años después de esta muerte?

La muerte de Heidegger no es simplemente la muerte de un hombre corriente. Pero también lo es. La muerte de Heidegger es la muerte de uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo –y nuestro tiempo dura ya mucho tiempo–. También, como casi todo en nuestro tiempo, la muerte de un filósofo significa bien poco, o casi nada. La muerte de Martin Heidegger pasó tan desapercibida como su vida en la apacible soledad de la Selva Negra alemana.

Martin Heidegger hizo de su vida una tarea filosófica. Vivió y pensó en los parajes de la Selva Negra. Casi nunca, o nunca, abandonó el ámbito de la seguridad de la tierra. Su pensar transluce esta seguridad y busca aprehender el origen desde la experiencia radical de la tierra natal. Por eso a Heidegger le sorprende la muerte pensando, pues sólo pensando le fue posible la vida. En Martin Heidegger se confunden el pensar y la vida. Por ello el pensador se retira a la soledad; pero su retiro no es abandono, ni desinterés. Desde su soledad vive pendiente de cuanto acaece y se esfuerza por aprehender el sentido de lo más propio de la época.

En una entrevista que, como algo excepcional, concediera a *L'Express* con motivo de su ochenta aniversario dice Heidegger refiriéndose a su soledad: “*Vivo retirado, pero el solitario no está forzosamente amargado*” (Conv., 96).

Por ello tal vez, si no por la rara dificultad de su pensar, la muerte de Martin Heidegger no significó nada para nosotros. Quizá unos pocos, solamente muy pocos hombres, se percataron de ello. Por lo demás, la muerte de Heidegger sólo nos llegó como noticia en los periódicos del día y como nota en el suplemento literario de algún diario.

Pero, quizás hay razones más profundas, íntimamente ligadas con lo propio de nuestro tiempo, que hacen pasar desapercibida la muerte, así como también la vida, de los filósofos.

De estas razones habla ya la situación en que se ubica hoy la misma polémica filosófica. Se pregunta ahora: *¿Para qué sirve la filosofía?*

Cuanto hay debe ser valorado por su utilidad o su inutilidad. Aquí parece terminar todo criterio para la evaluación y la valoración. La pregunta por el valor de algo, aún pensado desde su ser-útil, no es, sin embargo, una pregunta

general e indeterminada. Antes bien, por el contrario ella se inscribe en un ámbito suficientemente determinado: el de las más inmediatas urgencias para el hombre actual. Dichas urgencias y posibilidades se cumplen hoy en el ámbito de la sociedad moderna.

De aquí que la pregunta por el valor; esto es, por la utilidad, de algo sea ahora la pregunta por la utilidad para la sociedad, y esta última esté pensada siempre como sociedad concreta, históricamente determinada.

La medida en que algo resulte útil para la sociedad se da en función de su capacidad para generar o realizar un cambio en las condiciones concretas de la misma, o para conservarlas en la medida de lo posible. Pues, en el fondo, de esta permanencia, o de este cambio se espera todo. Y mediante este cambio, se confía, todo ha de estar mejor para los hombres. En este sentido se formula, o se pretende formular, más o menos explícitamente la pregunta por la filosofía.

El que la muerte de los filósofos suela pasar desapercibida debería ser ya una respuesta a la pregunta planteada. Podemos preguntar ahora: ¿por qué si el filósofo sólo es tal en cuanto “hace filosofía”, y si la filosofía se tiene por una de las manifestaciones más altas y logradas del pensar occidental, a nadie parece importarle la muerte de los filósofos? ¿Por qué nos afecta tan poco, o no nos afecta en absoluto, la muerte de los filósofos? –Esta pregunta se hace más grave si pensamos, además, que filósofos hay muy pocos... demasiado pocos–.

Nuestra respuesta debe ser ahora tan concreta como nuestra pregunta: ¡La muerte de los filósofos no nos afecta porque.... tal vez la filosofía no sirve para nada!

Esta respuesta bien puede explicar el desinterés por la muerte de los filósofos, y, obviamente, por la misma filosofía. Pero en la misma medida en que expresa lo más propio y generalizado del pensar de nuestra época histórica, cae por fuera y niega de la manera más radical su esencia. A este respecto recordemos, así sea sólo de paso, a Aristóteles, quien desde la época del origen del filosofar caracterizó la filosofía como inútil, pero encontró en esta inutilidad su más alta dignidad y fundó en ella su capacidad de regir todo saber y toda conducta humana.²

El que hoy en día se pretenda salvar la filosofía relacionándola con la política, y aún enmascarándola de política, es sintomático y confirma nuestra respuesta. Por otra parte, ¡esto es un subterfugio!

² Véase Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b11 – 983 a5

La muerte de Heidegger nos llevó a preguntar: ¿para qué sirve la filosofía? La muerte de Heidegger nos hizo posible responder concretamente la pregunta: *¡para nada!*

- IV -

Intentemos preguntar de nuevo por la filosofía. Es más, conservemos el hilo conductor de nuestro preguntar actual: la utilidad de la filosofía.

Repensamos nuestra pregunta y preguntamos: ¿qué papel juega la filosofía en nuestra sociedad actual? ¿Cuál es la tarea de la filosofía respecto a la realización de un cambio en la sociedad?

Hablamos de la filosofía como de algo ya conocido de antemano, esto es, sabemos de qué se trata. Sólo así nos es posible preguntar por su “uso” y por el valor de su empleo y el sentido de su tarea.

Este saber no requiere, por lo pronto, de una exposición ardua y complicada. Nuestro saber acerca de la filosofía se funda, más bien, en nuestra experiencia de la filosofía. Del sentido que posea nuestra experiencia con la filosofía dependen, pues, tanto su valor como el tipo de tarea que hayamos de asignarle. Pues, es este precisamente el punto de partida, el único real y posible para nosotros, según Heidegger, para toda comprensión de lo que la filosofía misma es, ya que ella sólo llegará a ser tal y como nosotros, aquí y ahora, logremos ponerla en obra:

Pero no estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos ni idea de ello, incluso cuando ‘no hacemos’ filosofía. No es que filosofemos en este momento o en aquel, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, da sein como hombres, significa filosofar. (IF, 19).

Sin embargo, esto constituye un contrasentido. Si experimentamos la filosofía, si ya nos movemos en ella, no se justifica que preguntemos por su utilidad y por la clase de tarea que realizamos desde nuestra experiencia. A menos de que se trate más bien de corregir algo, de modificar una determinada dirección en la que ya desde antes nos movemos. Entonces carecería de sentido nuestra pregunta, pues se tendría que interrogar por el valor del servicio o por la validez de la tarea, y no por la tarea misma, ni por la posibilidad de utilizar para algo la filosofía.

La pregunta: ¿Para qué sirve la filosofía? evidencia por sí misma la respuesta: ¡para nada! Pues, y esto es menos obvio de lo que puede parecer en principio, si la filosofía sirviera para algo no preguntaríamos “¿para qué?”.

El que surja hoy de nuevo la pregunta por la utilidad de la filosofía no es sino una confirmación de que filosóficamente nos movemos todavía, -y hemos de movernos así por un tiempo aún muy largo - en la determinación aristotélica del filosofar, según la cual la filosofía es la forma más alta de toda *praxis*, pero, precisamente por ello, *es inútil*.

- V -

Martin Heidegger intenta ir más allá de la filosofía. A este más allá que pretende preparar lo llama: “*El Pensar*”. El Pensar es posible a partir de la Experiencia del “*Ser-ahí*” y se cumple como “*Irrupción del Destino*” del Ser. En el mismo Heidegger es la muerte el cumplimiento del Destino. En cuanto tal cumplimiento la muerte “irrumpe” en la vida de Heidegger. Este “irrumper” funda el decir de su palabra y lo “destina” a la Memoria. En la memoria se cumple el hallazgo del origen y allí descansa el hombre como *signo no requerido de ser descifrado*. En este signo abierto adviene la suprema confianza del lenguaje. Y en el decir del lenguaje descansa la Memoria.

25

El decir de Heidegger es ahora, aún más que antes, un *camino hacia el lenguaje*. El pensar de Heidegger, que en su propio decir es un “más allá de toda filosofía”, desafía ahora a nuestro pensar. El desafío presente en el pensar de Heidegger posibilita el diálogo. El diálogo del Pensar es el más arduo y difícil, al tiempo que el más simple. Pues, el Pensar es siempre el pensar de lo más simple.

Heidegger no entiende este pensar como algo meramente útil o conveniente; sino como algo radicalmente necesario. Lo necesario es ahora lo más valioso en el decir del filósofo. El decir de Heidegger ha de enfrentar ahora también lo valioso en relación a su utilidad.

Preguntamos, pues: ¿qué piensa Martin Heidegger respecto de la utilidad del pensar y, por tanto, también de la filosofía? En la *Introducción a la filosofía*, el mismo pensador nos da la clave para responder esta pregunta al diferenciar la filosofía tanto de las ciencias, como de toda técnica y, en general de todo obrar dirigido a algo más que al mero existir en el que ya estamos desde siempre: “*Aquí no queremos aprender filosofía, no queremos añadir a nuestra especialidad una especialidad más, ni completar nuestra especialidad con otra especialidad más, y no lo queremos porque la filosofía no es ‘especialidad’ alguna. Filosofar no es un asunto de habilidad y técnica,*

ni mucho menos un juego de ocurrencias indisciplinadas. Filosofar es filosofar y nada más.” (IF, 25)

La filosofía “sirve”, pues, para seguir siendo nosotros mismos, y para nada más. Por eso se trata de ponerla en marcha en nosotros mismos, pues en la misma medida en que ésta pertenece a la esencia misma de la existencia, resulta un modo destacado aunque ya siempre a la mano de existir, un modo preeminente de ser hombre el hombre; pues ya, en cada caso, quien filosofa es hombre de antemano.

- VI -

También acerca de lo valioso, y quizás necesario, habla Heráclito desde el decir de la memoria en que todo tiempo es tan sólo tensión y, por tanto, cercanía:

Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ.

Uno solo para mí vale miríadas, si es óptimo. (Heráclito, Frag. 49)

26

El decir de Heráclito no es ya en su época comprensible sin más; esto es, no pretende recuperar un lugar común en la cultura a la que pertenece. Ya los griegos, que en la primera época de su desarrollo histórico podían soportar sin terror y sin envidia la existencia prestigiosa del héroe, que habían hecho de Aquiles el paradigma de una existencia superabundante y que en el prestigio del rey sentían el entronque más estable y seguro de sus propias vidas y de su sociedad con lo real permanente; se habían debilitado y hacían esfuerzos porque entre ellos, en la *polis*, ningún hombre prevaleciera sobre los demás por su prestigio, por su fuerza, o por su poder. La sociedad y la vida griegas se hacían democráticas en el tiempo de Heráclito, y Éfeso no era una excepción. De aquí que el decir de Heráclito que hemos recordado tuviera que resultar chocante, por decir lo menos, cuando no destructivo y peligroso para sus conciudadanos.

Hoy, después de veintiséis siglos, nosotros mismos experimentamos cierto malestar al escucharlo, y si lo tenemos en cuenta en algún sentido es sólo como expresión histórica del pensar del filósofo, como muestra de nuestra “inalienable” voluntad de verdad. Por ello también procuramos pasar de largo frente a él en una actitud que desde su intención más propia busca más que destacarlo, poder ocultarlo; como temiendo demeritar en algo el prestigio filosófico del pensador que, según algunos, más clara y continuamente habría influido en el desenvolvimiento ulterior de Occidente.

También frente a Martin Heidegger es esta nuestra actitud. Tememos ocuparnos con su pensar a fin de no reconocer su profunda cercanía con

Heráclito, su decidida voluntad de hacerse acreedor al decir del efesio, de ser él mismo uno de los hombres de los que el fragmento dice que son óptimos: *aristoi*.

¿Cómo eximirnos de esta cuestión? No se insiste cada día con mayor fuerza en recordar a propósito de Heidegger su relación con el nacionalsocialismo y su participación en los ideales propuestos por el Führer? Y en que esta “mancha”, –no nos parece aquí lo más acertado emplear el término “culpa”, tan común en este caso y a la vez tan simplista–, resulta de cara a nuestro mundo, en el acontecimiento histórico-político de nuestra época, algo más que imperdonable, –todavía se oyen voces clamando por la hoguera–, y, por tanto, algo de tal índole que a fin de salvar la filosofía misma, de conservar el respeto y el rango de la disciplina, es preferible ocultar; y que nos obliga a referirnos, fieles a nuestra *voluntad de veracidad*, a Martin Heidegger como a un detractor de la filosofía, cuando no como a un detractor de la misma humanidad?

Esta forma de silencio fundada en la culpabilidad y la vergüenza se evidencia en la mención de Heidegger que con motivo de los 550 años de la Universidad de Friburgo hace un periódico de Baden: “*en el verano de 2007 el Badische Zeitung que con motivo del 550 aniversario de la universidad Albert Ludwig de Friburgo publicó un cuadernillo de aniversario, lo calificó lapidariamente ‘Penoso: un rector de nombre Heidegger’*”. (Zaborowski, 2010, 15).

Evidentemente este juicio tiene por fundamento una determinada lectura del discurso de posesión de Heidegger al rectorado de la universidad de Friburgo, pronunciado en Mayo de 1933. Una lectura que simplemente expresa un juicio previo, acorde con la nueva política, y no precisamente un juicio reflexivo, menos aún animado por una intención filosófica, acerca del sentido general del discurso; en el fondo un juicio fácil y por ello prolijamente difundido. No pretendemos aquí ir más allá en nuestro comentario respecto de esta nota, solamente queremos aclarar que también por ello frente a Martin Heidegger elegimos el silencio. Pero no aquella forma del callar que es reverencia, respeto y reconocimiento, sino esa otra que es culpabilidad o asignación de la culpa, cuando no rechazo, repudio y voluntad de olvido.

Pero el pensar reflexivo abre otras posibilidades y, partiendo de investigaciones serias y detenidas, contradice radicalmente el juicio señalado; fundando con ello otro modo del silencio. Así en su *Nietzsche*, Rüdiger Safranski, profundo conocedor del pensamiento y la obra de Heidegger, a quien dedica el excelente trabajo *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, puede escribir refiriéndose a la relación de Nietzsche y Heidegger con el nacionalsocialismo: “*En sus lecciones*

sobre Nietzsche, impartidas entre 1936 y 1940, Heidegger da la vuelta a la tortilla (esto es, invierte la pretendida relación de Nietzsche con el nacionalsocialismo tal como este último la concibe y promueve) e intenta demostrar que la voluntad de poder, tal como la invocan los ideólogos nazis, no es la superación, sino la consumación del nihilismo, sin que, por otra parte, los adictos a Nietzsche lo noten. Así las lecciones sobre Nietzsche desembocan en un ataque frontal a la metafísica del racismo y del biologismo, que desde su punto de vista es nihilista”, (Safranski, 2009, 366).

Acerca de Martin Heidegger tenemos que guardar silencio. Ninguna otra actitud humana parece corresponder a esta existencia tan plena y adecuadamente. Y él mismo debió percibirlo así cuando insiste en que el modo más radical del lenguaje, aquel en que el hombre mismo consigue arribar a la apertura del ser, es la *palabra del silencio*. Por eso también todo escuchar es escuchar el silencio en el que llega a ser propiamente toda palabra. También el silencio pertenece al lenguaje, y no de cualquier manera. No simplemente como el modo de su ausencia sino como la más profunda y decisiva determinación de su esencia. (Véase UzS, 29 ff.; Weg, 105; SuZ, 296.)

28

A Martin Heidegger en nuestra época le pertenece, por su ser y desde su pensar, el silencio. Qué forma del silencio ha de corresponder a su existencia es, sin embargo, algo que no se puede decidir de una sola vez. A nosotros sólo nos es posible, como al señor de Delfos heraclíteo, hacer alguna señal.

El silencio que se aviene al pensar de Heidegger es algo que gravita en y desde el mismo pensar. También Nietzsche señala hacia lo que gravita y pesa sobre nosotros como el *peso más pesado*. Y Heidegger así lo indica al afirmar, en contra de los más caros ideales y de las más profundas convicciones de nuestro tiempo, que “*Lo más grave de nuestra época grave es que todavía no pensamos*” (Pensar, 11), pues ya desde hace muchísimo tiempo impera el Olvido del Ser.

¿Para qué, pues, la filosofía? Son muchos ya los años transcurridos desde la muerte de Heidegger, casi medio siglo, y aun su decir da qué pensar. Ya se completan múltiples círculos de regreso hacia el centro de lo más silencioso del silencio: la muerte. Que tampoco es más que silencio. Y estos silencios in-sistentes giran al rededor del silencio esencial y, sin embargo, no se confunden con él. Desde el silencio en que se completa, la muerte de Heidegger irrumpe como palabra y lenguaje, y se levanta como filosofía el pensar. Por eso aún nos ocupamos con Martin Heidegger. Porque su voz se yergue desde el callado silencio de la *serenidad* en que se abre el mundo como hogar para que habite el hombre en nuestra época atómica. Y tenemos que reconocer que aún dura y permanece ya hace más de medio

siglo este decir, mediante el cual un hombre, Martin Heidegger, posee un lugar propio y una distinción que le merecen el carácter de óptimo, *aristos*, asignado al hombre por Heráclito.

Pero, ¿puede el silencio en que irrumpe el pensar como filosofía responder a nuestra pregunta? ¿Es la filosofía para el silencio o, más bien, el silencio para la filosofía? ¿De qué hablan uno y otra? ¿*Para qué la filosofía?*

Otto Pöggeler nos cuenta que sobre el dintel de la puerta de la casa que después de su regreso de Marburgo (1928) construyó Heidegger en Friburgo –y para un alemán construir la casa es preparar y decidir el fundamento desde el que como hombre habita el mundo– escribió un verso de las máximas de Salomón en la versión de Lutero. El verso dice:

Antes que nada guarda tu corazón, porque de él mana la vida (Pöggeler, 1984, 154).

Pero, ¿Cómo guardar el corazón y en él la vida sin que medie el silencio? La Filosofía es la guarda del silencio, podríamos decir nosotros. La filosofía sirve para el cuidado de la vida, que es cuidado en lo profundo del corazón. Ahora, ya no parece necesario mantener abierta nuestra pregunta. Más bien surge la solicitud de poner en claro, así sea en unas pocas líneas, el modo cómo esta guarda y cuidado resultan posibles y aquello a lo que apuntan propiamente.

Dejemos aquí que sea la propia palabra de Heidegger la que nos guíe. El último párrafo de la *Introducción a la metafísica* –título que yo prefiero leer: *Introducción en la Metafísica*– dice textualmente:

Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es “ajeno a la realidad”, algo que no vale la pena tenerse en cuenta. Mas lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia. (IM, 243)

Con la muerte Martin Heidegger ingresa en lo propio de la memoria. Esta se levanta y es real en el silencio del tiempo, desde el que surge como palabra dicha y, por eso mismo, recordada. También en ella se guarda desde el corazón la vida, ya no desde su fuente, sino como exposición del silencio y cumplimiento del guardar, como lenguaje abierto a todo pensar que pretenda serlo en el más radical compromiso con el hombre.

Y este compromiso con el hombre no sólo no es extraño al pensar de Heidegger, sino que permanece vigente a lo largo de su vida como el más íntimo e inalienable hilo conductor de su quehacer, como la meta misma de su propia tarea filosófica.

Ya en 1919, incorporado al servicio del ejército durante la guerra, en una carta dirigida al teólogo Engelbert Krebs, fechada el 9 de enero, Heidegger escribe:

...intelecciones gnoseológicas, que abarcan la teoría del conocimiento histórico han hecho que para mí sea inaceptable y problemático el sistema del catolicismo; pero no el cristianismo y la metafísica (ésta, desde luego, en un nuevo sentido...) Es difícil vivir como filósofo; la veracidad interna con respecto a sí mismo y la referencia a aquello con respecto a lo cual uno desea ser maestro, exige sacrificio, renunciaciones y luchas, que permanecen siempre extrañas al artesano científico. (Safranski, 1997, 139)

30

De aquí nos interesa destacar ante todo la referencia que el joven Heidegger hace a lo que para él implica dedicarse a la filosofía. Se trata de *veracidad interna*; esto es, de una decisión en la que lo que está en juego es uno mismo en primer lugar, y, en segundo término, pero no de manera menos esencial, de la relación en que uno mismo se encuentra respecto de aquello en que quiere ser maestro; por tanto, no simplemente con aquello que se sabe o que se desea aprender o ejecutar. Quizás a este último modo de relacionarse con las disciplinas se dirige entonces Heidegger al hablar de “artesanos científicos”.

Ser maestro no es meramente estar en condiciones de comunicar algo a alguien por haberlo aprendido de antemano y desear hacerlo. Tampoco se trata, en primer lugar, de mencionar una actividad cotidiana en la época actual, de una referencia a lo que se ha dado en llamar relación enseñanza-aprendizaje y, mucho menos, del quehacer profesoral.

Ser maestro es *estar en condiciones de señalar* la dirección hacia la realización de una vida humana, personal y auténtica; es no poder menos que poner la existencia misma en el especial modo del *curarse de*, que, en cuanto es tal, le pertenece al ser humano desde la más radical forma de ser él mismo; esto es, desde la preeminencia óntico ontológica que, en virtud de su ser, le impone su realización como la responsabilidad más alta e ineludible.

En el ser maestro, a que Heidegger alude desde el ámbito de la por él llamada veracidad interna, se perfila ya desde el principio una *vocación*. Vocación ésta que, desde el contexto histórico en que es anunciada y,

sobre todo, en los parámetros expuestos, constituye un dirigirse ya desde el principio y en primer lugar *al hombre*. No solamente en cuanto tema posible y hasta necesario para la reflexión, sino como hombre concreto, como hombre históricamente ubicado; es decir, al hombre espacial y temporalmente relacionado con él, que no coincide sin más con lo que decimos la *humanidad*. Y es también por esto que Heidegger acuña, al renovar el sentido común del término, la expresión *Dasein* para referirse al ser del hombre, de un hombre que ya no resulta pensable sin más como el sujeto de la metafísica occidental.

Esta presencia del hombre en el pensar de Heidegger no sólo resulta relativamente temprana, sino que acompaña su quehacer como filósofo; o como *pensador*, como él mismo parece estar más inclinado a comprenderse; hasta el final de su vida. Y esto de tal manera que el hacer señas, en que concibe su tarea de maestro, se abre desde su muerte en el modo de *la Memoria*; en la misma medida en que se inscribe en lo propio del *Destino del Ser* en la época del *Olvido* como un hito en la gran tradición filosófica occidental.

Esta inscripción acaece, además, como *palabra y silencio*, como decir mostrativo y señal en que *el todo del silencio dice la Palabra* que abre la esencia del lenguaje, y la muestra en la señal como camino hacia la más alta realización de la esencia del hombre; que ha menester aún durante mucho tiempo de habitar el lenguaje a fin de aproximar, cada vez más, la posibilidad de *morar en el silencio y conservar el habla*.

Quisiéramos terminar estas reflexiones consignando las líneas finales de la *Introducción a la filosofía*, pues nos parece que confirman el sentido de la vida y la obra de Heidegger:

El filosofar, en tanto dejar suceder, acontecer la transcendencia, es una liberación de la existencia, o un liberar la existencia o un liberar existencia [en alemán Befreiung des Daseins]. Y lo que se libera es la libertad de la existencia misma, y la libertad sólo es en la liberación.

Y en este dejar suceder o acontecer la transcendencia, en tanto que filosofar, es donde radica el original dejar-ser; el Sein-lassen, que define a la existencia o Dasein..., es donde radica la confianza del hombre en relación a su ser-ahí, es decir en relación con el existir o Da-sein en el hombre o del hombre, y en relación a las posibilidades de él...Con el filosofar es como comienza la peregrinación por las alturas de la serie de alturas de los grandes. Y si a veces nos admiramos de que esos grandes ya no resulten influyentes o hayan dejado de influir, estamos olvidando que lo grande sólo puede influir sobre lo grande. Si entendemos eso, también recordaremos que es completamente inesencial el que prevalezcamos o no sobre sobre los contemporáneos o sobre otros, sino que lo importante es que nos ase-

guremos a nosotros mismos grandeza y magnificencia internas por vía de derrotar nuestras propias quimeras (IF, 426).

Referencias bibliográficas:

- HEIDEGGER, M. (1959a). [UzS] *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, M. (1959b). [IM] *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova.
- HEIDEGGER, M. (1964). [Pensar] *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires, Nova.
- HEIDEGGER, M. (1967). [Weg] *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1970). [Conv.] “Conversación con Heidegger”, en *Ideas y Valores*, Nos. 35/36/37, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HEIDEGGER, M. (2001a). [CH] *Carta sobre el humanismo en Hitos*. Madrid, Alianza,
- HEIDEGGER, M. (2001b). [IF] *Introducción a la filosofía*. Madrid: Frónesis.
- HEIDEGGER, M. (2006a). [SuZ] *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2006b). [AF] *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- HÖLDERLIN, F. (1969). *Werke und Briefe, B.1*. Frankfurt am Main: Insel.
- KLOSTERMANN, V. (2003). *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Katalog*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- NIETZSCHE, F. (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- 32 PÖGELER, O. (1984). *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona:
- SAFRANSKI, R. (2009). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- SAFRANSKI, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- ZABOROWSKI, H. (2010). *Eine Frage von Irre und Schuld?*. Frankfurt am Main: Fischer, Taschenbuch Verlag.