

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

LA IMPORTANCIA DEL PENSAR EN EL HOMBRE

SEGÚN MARTÍN HEIDEGGER

Autor: ENEREO ECHEVERRÍA PADILLA

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:
PBRO. LIC. JOSÉ GARCÍA CRUZ**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





**UNIVERSIDAD
VASCO DE QUIROGA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**LA IMPORTANCIA DEL PENSAR EN EL HOMBRE
SEGÚN MARTÍN HEIDEGGER**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ENEREO ECHEVERRÍA PADILLA

ASESOR DE TESIS:

PBRO. LIC. JOSÉ GARCÍA CRUZ

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129



MORELIA, MICH., JULIO 2018

DEDICATORIAS

(A DIOS PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO, SEAN TODOS LOS HONORES Y GRACIAS).

**ESTA INVESTIGACIÓN FUE HECHA DEL 1 DE MAYO AL 31 DE JULIO DEL
2018.**

*DEDICO ESTE LIBRO: A MIS PADRES (Esteban Echeverría Betancourt Y Francisca Padilla Mederos, por no dejarme nunca solo en la vida); A MIS HERMANOS (Pastor, Fidel, Rodrigo, J. Guadalupe, Ángel, Delfino, Ever y Nelson de Jesús) Y HERMANAS (Placida, Ma. Elena, Ma. Adulta y Yaquelin, por su gran amor y cariño); A LA FAM. De Puente Bustindui; A LA FAM. Popocha Arias; A LA FAM. Rivera Delgado; A LA FAM. Atihé Atihé; A LA FAM. Plata Manríquez; A MIS PADRINOS (Pbro. David V., por creer en que si lo podía lograr) Y MADRINAS (Ma. Rosa A., Blanca Estela A., Cecilia B., Lucila M., Jessica G.), por su apoyo y valiosos consejos y creer en mí; AL RECTOR (Pbro. Lic. Abdías D.), por su apoyo y confiar en mí; A LOS HOMBRES Y MUJERES que han participado para bien o para mal en mi formación hasta este momento, gracias; A MI AMIGA DISTINGUIDA, por estar de mi lado todo este tiempo en que he trabajado en esta obra, por su ánimo, acompañamiento y dedicación hacia mí; A LA MADRE Lulú, por su ánimo y ayudarme incansablemente; AL ASESOR (Lic. José García Cruz, por su tiempo y apoyo, gracias); AL DR. JERONIMO, por su apoyo; A LOS LECTORES, quienes se llevarán unas horas de distracción y recreación mental; A MIS AMIGOS (AS), que me han apoyado y a todos los que me prestaron ayuda, REDACTORES, IMPRESORES Y PUBLICISTAS, A TODOS ELLOS DEDICO ESTE LIBRO
CON CARIÑO Y UN MUY GRANDE AGRADECIMIENTO.*

LA IMPORTANCIA DEL PENSAR EN EL HOMBRE SEGÚN MARTÍN HEIDEGGER

Índice

Introducción.....	1
CAPÍTULO INTRODUCTORIO.....	4
1. Vida y obras de Martín Heidegger.....	4
2. Contexto histórico-cultural.....	8
3. Líneas fundamentales de su filosofía.....	12
3.1. La fenomenología.....	12
3.2. La temporalidad, la historia y la contemporaneidad.....	14
3.3. El <i>Da-sein</i> y su análisis existencial.....	16
4. Influencias y trascendencia.....	18
4.1. La filosofía de las principales influencias en Heidegger.....	18
4.2. Trascendencia del pensamiento de Martín Heidegger.....	22
CAPÍTULO I: EL HOMBRE, UN SER PENSANTE.....	29
1.1. La pregunta por el hombre: principio antropológico.....	29
1.1.1. ¿Qué es el hombre?.....	31
1.1.2. Dimensiones del hombre.....	34
1.2. El hombre, ser racional.....	38
1.2.1. La razón como capacidad fundamental del hombre.....	40
1.3. La reflexión y la capacidad de pensar.....	43
1.4. La filosofía y las ciencias como productos del pensar humano.....	45
1.5. La antropología heideggeriana y el pensar.....	49

CAPÍTULO II: EL PENSAMIENTO EN LA TRADICIÓN FILOSOFICA.....	53
2.1. La doctrina aristotélica del <i>logos</i>	53
2.2. El <i>cogito</i> cartesiano.....	57
2.3. La razón pura de Kant.....	61
2.4. La razón en Hegel.....	64
2.5. Conclusión.....	69

CAPÍTULO III: EL PENSAR EN MARTÍN HEIDEGGER EN SU OBRA <i>¿QUE SIGNIFICA PENSAR?</i>.....	71
3.1. Contexto histórico de la obra.....	71
3.1.1. Contexto histórico externo.....	71
3.1.2. Contexto histórico interno.....	72
3.2. Influencias filosóficas en esta obra.....	73
3.3. Estructura de la obra.....	74
3.3.1. Primera parte: "lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no pensamos".....	74
a) Relación entre pensar y poesía.....	75
b) Relación entre pensar y ciencia.....	75
c) Relación entre pensar y técnica (trabajo manual).....	76
d) Relación entre pensar y lo grave.....	79
e) Relación entre pensar y representar.....	81
f) Nietzsche y el pensar.....	82
3.3.2. Segunda parte de la obra <i>¿Qué significa pensar?</i>	84
a) Diversos modos de entender y responder a la pregunta <i>¿Qué significa pensar?</i>	84
b) <i>¿Qué es aquello que nos dirige hacia el pensar?</i>	85
c) Significado de la palabra "pensar".....	86
d) El sujeto del pensar.....	88
e) La lógica como doctrina del pensar.....	89
f) Parménides y el pensar.....	91
3.4. Conclusión.....	93

CAPÍTULO IV: LA IMPORTANCIA DEL PENSAR PARA EL HOMBRE DE HOY.....	95
4.1. Elementos gnoseológicos propuestos por Heidegger en <i>¿Qué significa pensar?</i>	95
4.2. Los retos y las Características filosóficas de la sociedad contemporánea.....	97
4.2.1. Características de la época descrita por la obra <i>¿Qué significa pensar?</i>	100
4.2.2. Características epistemológicas de la sociedad contemporánea.....	101
4.3. El pensar frente a los desafíos actuales.....	103
4.4. El pensar como horizonte de trascendencia.....	106
4.5. El valor del pensamiento en el mundo contemporáneo.....	113
CONCLUSIÓN GENERAL.....	116
Bibliografía.....	122

Introducción general

En la vida común y corriente somos conscientes de que muchas de las actividades que hacemos se encuentran dirigidas por nuestros pensamientos o nuestros razonamientos. Decimos que hemos pensado sobre el curso de acción a seguir ante un hecho concreto o que hemos pensado bien las cosas y cambiamos nuestra manera de ser. Esta característica, que nuestras acciones sean dirigidas con base en la razón, es una particularidad que nos distingue del resto de seres, que actúan movidos por otros resortes distintos al pensamiento. Precisamente, esta cualidad de ser racionales, hace que nuestra especie sea única en relación con otras. No obstante, en la época actual, también somos conscientes de que existe una crisis del pensamiento, reflejada en la poca atención que se presta a las materias como la filosofía. Sabemos que existe un conformismo del pensamiento en el que la moda es "evitar pensar" y resolver los asuntos de una manera "práctica", es decir: estamos concentrados solo en el saber hacer que olvidamos el simple saber puro, el pensamiento especulativo o incluso abandonamos la guía racional de conducta. Por estas razones, en este trabajo de investigación la pregunta central será ¿Qué significa pensar?

Para tratar de responder a esta cuestión elegí estudiar la filosofía de Martín Heidegger a este respecto. La selección de este filósofo no es al azar, pues representa una de las figuras más destacadas del siglo XX, cuya influencia sobre este tema se deja ver en la sociedad actual. El existencialismo filosófico al que se asocia a Heidegger permite hacer una nueva valoración y descripción del pensamiento a la luz de la crisis de la metafísica occidental, que según él ha olvidado al ser. De tal manera que este trabajo será una búsqueda de respuesta sobre el pensamiento en la filosofía de este pensador alemán. A pesar de lo anterior, en este trabajo también se hace un repaso histórico por las figuras más destacadas de la historia de la filosofía, que puedan aportarnos algo sobre el tema del pensar. Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel, nos permitirán comprender el desarrollo y evolución del concepto "Pensamiento" que nos lleva de la metafísica a lógica, pasando por una filosofía del lenguaje. Esta revisión será necesaria puesto que la

caracterización del pensamiento dada por Heidegger es opuesta y crítica a estas visiones históricas. De tal suerte, que necesitamos conocer la evolución filosófica de dicho fenómeno para entender parte de la especulación del fundador del existencialismo filosófico.

Como objetivo principal de este trabajo, entonces, está responder a la pregunta sobre qué es el pensamiento, al mismo tiempo, que trataremos de responder a la interrogante sobre la crisis del pensamiento y las actitudes racionales, que parecen imperar en la realidad contemporánea. La época contemporánea se caracteriza por ser una época de gran avance científico y tecnológico que brinda gran confort a la vida humana, y que sin embargo, se caracteriza por ser una época carente de reflexión. Prueba de ello es el generalizado hedonismo, la barbarie de las masas (changos con zapatos y corbata), sus espectáculos musicales y deportivos, los conflictos bélicos no justificados, etc., acontecimientos que nos hacen constatar cómo a pesar de tratarse de una época que se encuentra a la vanguardia del avance científico, sin embargo, en ella muchos se han olvidado de lo más elemental, de aquello que caracteriza al hombre como racional, porque muchos hombres de hoy no piensan.

Nuestro tiempo es un periodo histórico en el cual, como respuesta a la modernidad, muchos optan por seguir a una razón débil, sin compromisos ni fundamento. En efecto, el período posmoderno se identifica por ser "light" en todos los sentidos, por tanto, todo lo que supone esfuerzo o dedicación suele considerarse como algo pasado de moda o fuera del alcance. El pensar es una tarea ardua, que exige dedicación y esfuerzo, por lo que en el escenario posmoderno no tiene cabida, porque este escenario está lleno de distractores que impiden reconocer cuál es la esencia del pensar. Los mencionados síntomas contemporáneos y la necesidad de brindarles una solución, es lo que nos ha llevado al estudio de la obra de M. Heidegger *¿Qué significa pensar?* para extraer de ella los aportes gnoseológicos que pueden brindar luz a la sociedad actual, sobre la problemática ya denunciada. Así, para que el hombre recupere su actividad pensante es necesario descubrir qué es lo que constituye la esencia del pensar. Esta temática que se desarrolla en esta tesis, tiene un objetivo doble: presentar los aportes gnoseológicos de Heidegger en

¿Qué significa pensar? y realizar un análisis crítico. Además, como aquí se mostrará, llama la atención como el autor del siglo XX (a diferencia de anteriores), por un diferente camino, llaga a la siguiente conclusión: El ser del ente es lo que constituye la esencia del pensar. Por otra parte, cabe precisar la fuente primaria de esta investigación, señalando la obra principal que nutre la presente reflexión, la cual es *¿Qué significa pensar?* de Martin Heidegger. Respecto a la literatura crítica sobre la gnoseología de Heidegger, es preciso señalar que no existen obras que se apoyen en *¿Qué significa pensar?*, por lo que aquí se empleará, fundamentalmente, las ideas gnoseológicas de Heidegger de Manuel Sacristán Luzón.

En cuanto a los métodos para realizar este trabajo: en el capítulo introductorio, se ha usado el método histórico, ya que se ofrece una ensamblada biográfica del autor y una exposición cronológica de sus principales obras, además se mencionan las líneas principales de su filosofía, sus influencias y su trascendencia. En el primer capítulo, se explora el carácter racional del hombre y se analiza lo que quiere decir que seamos seres dotados de razón. Veremos en esta sección, que la caracterización antropológica del hombre como ser pensante implica la idea de que la razón sea la que guíe nuestras acciones. En el capítulo segundo, se analiza en un recorrido histórico, el desarrollo de la idea de Razón, empezando con Aristóteles y su idea de *logos*, para seguir con el *cogito* cartesiano y después revisar la autoconciencia en Kant, para finalizar con el idealismo hegeliano y su idea de Espíritu Absoluto. Con este repaso histórico del concepto de pensamiento, llegaremos al tema central de esta tesis que se encuentra en el tercer capítulo, en el cual, se hace una lectura de análisis, comentarios y críticas al texto heideggeriano *¿Qué significa pensar?* en cuanto a núcleos temáticos, insistiendo de modo especial en que para Heidegger, la esencia del pensar, es el asistir de lo presente, contemplar y meditar sobre lo grave, abrirse a un espacio de finitud que acepta una trascendencia intramundana. Finalmente, en el capítulo cuarto, se presenta una valoración del lugar que ocupa el tema del pensar en la sociedad contemporánea, y se determina qué es lo que la doctrina de Heidegger, que aquí se ha expuesto, le aporta al hombre de hoy que vive sometido a una sociedad en la que nadie se toma la molestia de pensar.

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

1. Vida y obras de Martín Heidegger.

Martín Heidegger nació a finales del siglo XIX, el 26 de septiembre de 1889 en el seno de una familia fuertemente católica, en la ciudad de Messkirch,¹ región de Baden-Wurtemberg, en la selva negra, Alemania, donde vivió su niñez, y adonde con gusto regresaba frecuentemente.² Sus antepasados paternos fueron pequeños campesinos y artesanos, procedentes de Austria. Su padre Friedrich Heidegger, hombre reservado, que podía guardar silencio durante días, era laborioso y recto, trabajaba de tonelero y sacristán en la iglesia de San Martín de la ciudad, no logró conocer la gloria filosófica de su hijo, pero si lo vio romper con el catolicismo, y muere en 1924. Mientras, que su madre Jona Kemp, mujer risueña, decidida, a veces orgullosa, pasaba por trabajadora, se mostraba casi siempre con el delantal y el pañuelo de cabeza, "ella decía con frecuencia que la vida está hecha tan bellamente, que siempre nos ofrece algún motivo de alegría", procedente de Göggingen, un pueblo cercano, y muere en 1927, y a la que en su lecho de muerte, le deposita un ejemplar de las dos sesiones de la primera parte de su obra, que quedara inconclusa, *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)*,³ que acababa de publicarse, dedicada a Husserl su maestro, con la cual, marcaría la ruptura filosófica con él, pero si, su propia elevación a la primera línea de la filosofía.

Al concluir la escuela municipal en Messkirch, M. Heidegger fue enviado por Camillo Brandhuber, cura católico, al seminario de Constanza, donde Conrad Gröber fue su mentor espiritual, ahí hace estudios de teología (1903-1906) y comienza para él el tiempo de la dependencia económica con la iglesia.⁴ En 1906, pasó de la Casa de Conrado en Constanza al seminario arzobispal de San Jorge en Friburgo, donde asistió al prestigioso Instituto de Bertold. Y el 30 de septiembre de

¹ **Messkirch:** es una pequeña ciudad con dos mil habitantes a finales del s. XIX, perteneciente a Baden, Alemania, ubicada entre el lago de Constanza, los Alb suabos y el alto Danubio. Región pobre y con pocos recursos, se sitúa en el límite entre los alemanes y los Suabos. Cfr. SAFRANSKI Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, España, 2003. p. 27-28.

² Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, *Op. Cit.* p. 26.

³ Ésta comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía.

⁴ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, *Op. Cit.* p. 33.

1909 estaba formando parte del noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, pero dos semanas más tarde los abandona por problemas cardíacos de origen psicosomático, retirándose a su casa.⁵

En su intento por estudiar teología, siguió cuatro semestres más en la facultad, pero por decisión propia, en 1911 deja la teología para dedicarse a la filosofía, e ingresa a la Universidad en Friburgo, donde hace su formación filosófica formal, y donde se convierte en alumno de H. Rickert, un neokantiano, y E. Husserl, entre otros, discípulo destacado de este último. Y en 1913 concluye sus estudios universitarios con la tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución criticopositiva a la lógica*, que se publica en Leipzig en 1914, mismo año que estalla la Gran Guerra (1914-1918); en la que Martín presentándose como voluntario, fue rechazado por su endeble salud, sirvió en la censura de correos, después enviado a una estación meteorológica y terminada a la guerra regresa a Friburgo. En 1915 se convierte en docente privado en la universidad de Friburgo con la tesis doctoral sobre *La teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto*, y hasta 1928, dio clases en las universidades de Friburgo y Marburgo, ganándose una amplia reputación en su encargo académico.⁶

Sin embargo, el éxito no lo acompañó demasiado, debido a que "sus lecciones" resultaron excesivamente difíciles para su auditorio: «*Pero gracias a ellas conoció a su futura mujer, Elfriede Petri. El matrimonio tuvo lugar en 1916 y fue bendecido por su amigo, el profesor Krebs. De él nacerían dos hijos, Georg, y el otro hijo, se convertiría en el editor de sus obras completas*». ⁷ También, en marzo de 1916, cuando Husserl fue nombrado profesor en la facultad de filosofía de Friburgo, Heidegger paso a ser su ayudante, así, comienza un periodo de intenso aprendizaje y docencia, iniciándose en la fenomenología que después sería su principal método, en cursos y seminarios sobre Kant, las obras lógicas de Aristóteles y la Doctrina de la ciencia de Fichte. Ya entre los años 1917 y 1923, Heidegger da cursos y seminarios en Friburgo, algunos sobre: *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval; Introducción a la fenomenología de la religión; San Agustín y el*

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 39.

⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Op. Cit. p. 127.

⁷ COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 448.

neoplatonismo; varios seminarios sobre obras de Aristóteles; y lecciones fenomenológicas de Husserl. Y desde el semestre de invierno de 1923, Heidegger fue nombrado profesor en Marburgo, donde tiene trato con el filósofo neokantiano Paul Natorp y como colega al teólogo Rudolf Bultmann. E inicia su docencia con una lección sobre *El concepto en la ciencia histórica*.

Entre los años 1923-1927, imparte cursos y seminarios sobre Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes, Droysen, sobre la historia del concepto de tiempo, y sobre la ontología medieval. En esa época exitosa, entusiasmó con sus lecciones a su audiencia, a personajes como J. Ebinghaus, O. Becker, H.G. Gadamer, K. Löwith, H. Jonas, ect. Aquel ambiente que se vivía en torno a M. Heidegger, nos lo dirá Hannah Arendt (famosa escritora judía) alumna de Marburgo, «*El rumor que atraía a los estudiantes hacia el Privatdozent de Friburgo y después hacia el joven profesor de Marburgo decía: hay alguien que alcance efectivamente las cosas mismas que Husserl ha proclamado (...)*».⁸ Y a finales de este periodo, aparece su obra *Ser y Tiempo* (1927), con la que revoluciona toda la filosofía. En 1928, es llamado a Friburgo para suceder a Husserl en la cátedra, y el 24 de julio de 1929 pronuncia la prelación oficial ahí mismo sobre *¿Qué es la metafísica?*, que se publica ese mismo año; también aparece *Kant y el problema de la metafísica*, compuesto paralelamente con *Ser y Tiempo* (1927) y *La esencia del fundamento*.⁹ En 1930, en su famosa conferencia *De la esencia de la verdad*, llegaría a decir: "La verdad nos hará verdaderos".

En 1933, el 21 de abril fue nombrado rector de la universidad de Friburgo y se afilia al partido nacionalsocialista. Y el 27 de mayo como nuevo rector pronuncia la prelación rectoral sobre *La Autoafirmación de la Universidad alemana*, que por llevar un tinte político más que filosófico, será visto de por vida como un nazi. Aunque al año siguiente renuncia (23 de abril 1934) al rectorado por diferencias con el gobierno y deja de ocuparse de la política. Y comienza para él un período de casi absoluto silencio, solo dicta sus cursos académicos. Hasta que en 1935 da un curso de *Introducción a la metafísica* (que será publicado en 1953) con agregados y retoques,

⁸ ARENDT, Hannah, "Martin Heidegger" en: *New York of books*, vol. 80, octubre, 1971, p. 6-17.

⁹ VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona junio de 2006, p. 128.

en el que hay claras alusiones a la situación política de Alemania. Pues, Heidegger ve el nazismo como un hecho vinculado con el curso de la historia de la metafísica y su posición frente al nazismo es, ambigua, como frente a la metafísica considerada como un destino. También pronuncia en dos ocasiones, en Friburgo y en Zurich, la conferencia sobre *El origen de la obra de arte* (1936), que constituye el núcleo del ensayo más amplio publicado en *Sentieri interrotti*, y a partir de aquí serán diferentes sus intereses filosóficos.

Entre 1936-1942, tuvo una conferencia en Roma sobre *Hölderlin*¹⁰ y *la esencia de la poesía*, y publica solo dos breves ensayos sobre Hölderlin. Además, en una serie de cursos y seminarios sobre Nietzsche (publicados en 1961), Heidegger elaboró una interpretación de Nietzsche que nada tiene que ver con la exaltación y utilización de este pensador por parte del nazismo (valórese la posición de Heidegger frente al régimen). Y aparece *La doctrina platónica de la verdad*.¹¹ En 1939 se tornan tiempos difíciles para el filósofo en Alemania, porque inicia la Segunda Guerra Mundial y se refugia en Messkirch. Entre 1944-1949, M. Heidegger recibe una prohibición de las potencias de ocupación, finalizada la Segunda Guerra en 1945, por su colaboración con el nacionalismo, que le impide toda actividad de enseñanza académica, y el único lugar en el que aparecía públicamente era Beuron,¹² lugar donde fue bautizado. En esos años inicia a publicar los escritos posteriores a *Ser y tiempo*. Después de *La esencia de la verdad*, publicada en 1943 (texto de una conferencia de 1930), se publican el libro de ensayos sobre Hölderlin (1944), *Sobre el humanismo* (1947) y los ensayos reunidos en *Sentieri interrotti* (1950).

En 1950, da la conferencia sobre *Die Sprache* que marca el comienzo de la meditación específica sobre el lenguaje, meditación que desarrolla las premisas ya contenidas en los escritos de la década de 1930 y en *Sobre el humanismo*. Y en el mismo año, también da en Múnich la conferencia sobre *La cosa*, que contiene la doctrina del *Geviert*, la cuadratura. Éstos son los elementos sobre los que se

¹⁰ *Ibidem.*, p. 129.

¹¹ *Ibid.*, p. 29.

¹² **Beuron**: monasterio benedictino, y en tiempos fue un convento capitular de los agustinos. Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger, *Op. Cit.* p. 27.

desarrollara la meditación heideggeriana en los años siguientes. También reanuda cursos y seminarios en la universidad de Friburgo, desde 1951-1958, primero en forma privada; los temas son: Parménides, Hegel, Aristóteles, Leibniz, y la esencia del lenguaje, por lo que, Heidegger se vuelve el primer pensador de toda Europa. Luego de su retiro en 1959, Heidegger abandono el ambiente universitario y regreso a Messkirch, donde pasó el resto de su vida en aislamiento:

«Heidegger fue un hombre de baja estatura, complexión robusta, cabellos canos y lisos y ojos azules, penetrantes. Su figura, su porte y hasta su indumentaria delataban su origen aldeano, al que permaneció siempre fiel. Vivió en los aledaños de Friburgo (...).¹³

Y por último, muere el 26 de mayo de 1976, a los ochenta y seis años en Friburgo de Brisgovia, dejando detalladamente planificada la edición de sus obras que todavía no ha concluido.

2. Contexto histórico-cultural.

Puesto que, para entender el pensamiento de cualquier filósofo, es necesario estudiar sus orígenes, lugar donde nace y transcurre su infancia. Con mayor razón, en el caso de M. Heidegger, tendremos que analizar la relación con su lugar de origen y su patria (*Heimat*), ya que eso determina todo su trabajo filosófico, por permanecer fiel a su tierra.¹⁴ En efecto, Paul Motz, condiscípulo y camarada de él, en el Liceo de Constanza entre 1903 y 1906, nos describe en su obra, que los orígenes de Messkirch son muy remotos:

«La región estaba ya habitada en la Edad de Bronce y las crónicas más antiguas dan cuenta de vestigios romanos, tales como puentes y murallas. Los alamanos en el año 260, la pueblan y le dan distintos nombres. Sin embargo, la primera referencia a Messkirch data del año 1080, en la crónica de la vida de San Hemeiredo, escrita por el monje Ekkebert. El topónimo Messkirch se refiere a un tal Masso, que fundó allí una iglesia (*Kirche*), sin duda en el siglo VII, época en que el cristianismo se extendía hacia el Este».¹⁵

Messkirch convertida en parroquia, pronto adquirió la figura de una ciudad desde comienzos del siglo XIII, pasó por manos de Condes, para entrar finalmente

¹³ Cfr. COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Op. Cit. p. 461.

¹⁴ Cfr. *Ibidem* p. 353.

¹⁵ FARÍAS, Víctor, *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca. Lleonard Muntaner 2009. p. 23.

en el condado de Baden. Entre las consecuencias duras que sufrió, está la peste negra, el 21 de enero de 1349;¹⁶ asistió al tránsito de ejércitos en campaña en 1634, situada por el general sueco Hom, en lucha contra las tropas suabas; también hacia 1800, los franceses y los austriacos se enfrentaron alrededor de sus torres; y en 1870, se construyó una vía férrea, medio que contribuyó a su desarrollo posterior; y también, se dan los conflictos entre Estado e Iglesia, por lo que se mantuvo un clima de oposición entre los romanos y los católicos, principalmente Messkirch creó su propia organización eclesiástica, llamado el movimiento de los "viejos católicos", que tenía sus raíces sociales en la burguesía católica culta de Alemania. Por lo tanto, el medio y la atmosfera espiritual-política en la que se desarrolló la infancia de M. Heidegger, que se caracteriza por las violentas luchas, fue bajo una formación ideológica en la que se combinan la valorización de la patria local, la oposición al nacionalismo y al liberalismo, y un populismo de base, que consideraba a la socialdemocracia "el enemigo interno" por excelencia y una adhesión incondicional a la iglesia católica y a su jerarquía.

En ese ambiente no se estilaba mostrarse demasiado romano y lo católico se unía a lo nacional. Pues, había una lucha cultural (*Kulturkampf*) en Messkirch, tal como la imagen que diseñó Conrad Gröber, la cual alcanzó todavía la niñez de Martín:

«Sabemos por propia y amarga experiencia cuánta dicha juvenil se destruyó en aquellos años rudos, cuando los hijos más ricos de los viejos católicos rechazaban a los hijos más pobres de los católicos, ponían motes a sus caras y a ellos mismos, les propinaban palizas y los sumergían en el pilón para rebautizarlos. También los mismos profesores separaban las ovejas de los machos cabríos, daban el apodo de "peste negra" a los alumnos católicos y dejaban sentir en forma palpable que no se podía caminar impunemente por las sendas romanas. Mucho más tarde se puso también de manifiesto que solamente mediante el cambio de religión se podía obtener un carguito en la ciudad».¹⁷

El pequeño Heidegger experimentó por primera vez en esos conflictos, la contraposición entre tradición y modernidad, en la prolongación de la lucha cultural, cuando los romanos recuperaron de nuevo la iglesia de la ciudad junto con sus posesiones, victoria que celebraron el primero de diciembre de 1895. El padre de

¹⁶ Fecha en la que fueron quemados públicamente todos los judíos de la ciudad. *Ibidem.* p. 24.

¹⁷ SAFRANSKI, Rüdiger, *Op. Cit.* p. 29.

M. Heidegger por ser sacristán, se contaba entre los resueltos por el gobierno y tenía derecho a compartir el uso de suelo en la iglesia, por lo que, el escenario de su infancia fue la pequeña y apretada casa de la iglesia en la plaza, la cual, se abría hacia el castillo de Fürstenberg, construido en el s. XVI, y en la que, Martín y Fritz, su hermano menor, hacían de mensajeros del párroco, acólitos, y también tocaban las campanas.¹⁸ Prácticamente, era una vida bajo la tutela de la iglesia en esa ciudad:

«En *La senda del campo* recuerda Heidegger los juegos con los barquitos modelados por él mismo en la fuente de la escuela: "Lo soñador de tales viajes permanecía escondido en un resplandor entonces apenas visible todavía, que se posaba sobre todas las cosas. Este "resplandor entonces apenas visible" se proyecta sobre todos los recuerdos heideggerianos de la niñez en Messkirch, también su hermano Fritz, que era tartamudo, pero que poseía una ironía sobre sí mismo de la que carecía su hermano, vivió esos años de manera semejante, y permaneció toda su vida en el mismo lugar, allí trabajo como empleado en el Banco de Crédito local y allí murió».¹⁹

Ya entre la tensión del seminario y la vida animada de la Ciudad, entre el mundo católico y el ambiente burgués-liberal, como alumno M. Heidegger logró formarse la representación de aquellos dos mundos: el mundo riguroso y el de la vida agitada. Este esquema, más tarde hará carrera en su filosofía, bajo los conceptos de propiedad e impropiedad. Él como alumno, era ambicioso, ponía sus ojos en el campo de la actividad eclesiástica, su carácter presentaba ya cierta madurez, y sus ejercicios intelectuales eran de tipo riguroso, pues, se entregaba con cierto exceso a la literatura alemana.

Por motivos de la lucha cultural, los seminaristas asistían a una escuela secular, en la que dominaba una formación humanista moderadamente liberal y anti-confesional, y en la que también M. Heidegger recibió enseñanzas y el influjo de dos protestantes: Pacius, profesor de lenguas modernas, demócrata, libre pensador y pacifista; y Otto Kimmig, profesor de alemán y de griego. Los cuales contribuyeron al alejamiento del mundo intelectual del cristianismo, que para ellos era irreal. Y ya en la Casa de Conrado recibían todos los seminaristas tratamiento inmunológico contra el espíritu del Instituto, antiguo colegio de los Jesuitas. En 1928 M. Heidegger escribía a Mantthäus Lang:

¹⁸ Cfr. *Ibidem.* p. 30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31-32.

«Recuerdo con agrado y gratitud los comienzos de mis estudios en la Casa de Conrado y noto cada vez más claramente con qué fuerza todos mis intentos están arraigados en el suelo patrio. Mantengo un claro recuerdo de cómo, cuándo me acerqué a usted, como nuevo prefecto, me inspiró confianza, sentimiento que perduró y dio un tono de alegría a mi estancia en la casa».²⁰

La persona de Martín Heidegger, filósofo suabo, sacude de forma emocionante la historia del espíritu alemán. Por eso, hay que narrarlo en lo bueno y malo, y más allá del bien y el mal, aunque su historia sea muy larga, su vida, y su recorrido filosófico. No solo por las pasiones y catástrofes de todo el siglo XX, por lo tanto, encontramos que «"Nazismo" y "Heidegger" han sido emblemas problemáticos de la historia y la cultura del siglo XX».²¹ El nazismo lo es, porque a través de su gobierno totalitario, asesinó a unos seis millones de personas y sometió a muchos millones más a trabajos crueles, más unos cuatro millones de soldados alemanes muertos en la guerra por causa de esa ideología, aparte de destruir la economía y dejar en ruinas las ciudades, en tan solo un lapso de doce años, por mencionar algunas atrocidades.

Mientras, que M. Heidegger es un personaje conflictivo por muchas razones: por proponer un replanteamiento radical de la subjetividad humana y cuestionar, en sus obras escritas en 1920, no solo el significado de vivir una existencia como "ser humano", sino al ser en general; y por plantear su "pensar de otra manera",²² distinto del "filosofar", que cuestionaba los fundamentos de la filosofía occidental (tradición filosófica de 2500 años). También, está que durante toda su vida se planteó la pregunta por el ser, y ésta, en el sentido de Heidegger significa iluminar al ser-ahí en su pensamiento, pues, su pasión era preguntar, y a lo preguntado le daba el nombre de ser. Y con ello, dio origen a una filosofía que exige al individuo en su libertad y responsabilidad, y que toma en serio la muerte. Esta filosofía que desarrolló fue la del *Dasein*²³ [ser-ahí (hombre)], que designa aquél que somos en cada caso nosotros mismos, pero no el hombre entendido como un género o como un ente cualquiera al que le es ajeno su propio ser, sino como aquel ente al que

²⁰ *Ibid.*, p. 36.

²¹ COLLINS, Jeff, *Heidegger y los nazis*, Gedisa, Barcelona, 2004. p. 9.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, Trotta, México, 2006. § 2, p. 30.

precisamente le es esencial una comprensión de su ser. El encuentro de estos dos emblemas, ha tenido muchas repercusiones en la historia, y aunque, los recorridos políticos de Heidegger produzcan aun escalofríos, lo sorprendente es que su filosofía le ayudó a liberarse de las intrigas políticas y a dar un giro en su pensamiento, en torno al problema de que el espíritu puede ser seducido por la voluntad de poder. Así, Heidegger como ningún otro mantuvo abierto el horizonte para una experiencia religiosa en una época no religiosa, pues, encontró un pensamiento que se mantiene cercano de las cosas y preserva al mismo tiempo de la caída en la banalidad.

3. Líneas fundamentales de su filosofía.

En este apartado veremos algunas de los postulados básicos necesarios para entender a mayor profundidad el proyecto filosófico de Heidegger. Como hemos visto anteriormente, una de las influencias más fuertes en la filosofía de este autor, se debe a Husserl y a su propuesta de una metodología fenomenológica para la investigación filosófica. De la misma forma, uno de los caminos esenciales para entender el pensamiento de Heidegger, tiene que ver con la comprensión del tiempo histórico que se expresa en el análisis existencial del *Dasein*, por lo que al investigar qué es el ser para Heidegger nos encontraremos con un análisis sobre la condición temporal en la que vive el hombre y que se estudia en su obra *Ser y Tiempo*, en la que aporta una nueva sonoridad del verbo ser, con sus consecuencias: la distinción radical entre ser y ente o diferencia ontológica, el lenguaje, el olvido del ser, el movimiento que sustituye el pensamiento del ser por la Onto-teología, y la metafísica que le da una oportunidad al pensamiento del ser.

3.1. La fenomenología.

El uso filosófico del término fenomenología (del griego *φαινόμενον*; del alemán *Phänomenologie*) lo inicia J.H. Lambert²⁴ (título en cuarta parte en su *Nuevo Organon* 1764), como «*doctrina de la apariencia*», o del verdadero conocimiento

²⁴ Lo consideraba como el estudio de las fuentes del error. Aquí se toma la apariencia, cuya descripción es la Fenomenología. ABBAGNANO Nicola. *Diccionario de Filosofía*, F.C.E. México, 1993. p. 531.

sensible, en oposición a la «*doctrina de la verdad*». Mientras que, Hegel define el término «*como ciencia de la experiencia de la conciencia*»²⁵ y lo aplica al camino vivencial que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto o ciencia.

En la historia debemos de empezar a reconocer que la fenomenología «*es un acontecimiento que rebasa el cauce estrecho de las corrientes científicas o filosóficas entre las cuales se reparte el interés de una época*»,²⁶ pues, ejerció una poderosa influencia en el pensamiento europeo del siglo XX, principalmente, debido a Edmund Husserl, filósofo alemán, tal como la presenta en su obra *Ideas para una fenomenología pura (1913)*, quién frente al naturalismo y al psicologismo, buscó establecer las condiciones de una verdad absoluta y universal. Tratando de hacer posible una ciencia primera, similar a la metafísica aristotélica,²⁷ para sacar a la filosofía del dominio de las hipótesis, visiones y vagas generalidades y así devolverle su carácter de saber riguroso. Por tales exigencias, es que Husserl se formula en su mente la fenomenología, como la reivindicación de la universal racionalidad de las cosas.

Luego de sentar el primado de la conciencia y de reconocer el hecho central de su intencionalidad, propuso el abandono de la actitud naturalista y dogmática mediante una reducción o *epojé* fenomenológica que pone «entre paréntesis» la afirmación del mundo. Pues, la fenomenología es una actitud mental que opera detrás de nuestra conciencia y así logra empujarnos con mayor decisión, frente a las cosas, frente al ente cualquiera que sea el registro a que pertenezca, asumida por casi todos los espíritus que fecundaron desde medio siglo acá los dominios de la ciencia y de la filosofía. «*La fenomenología es a la vez actitud, método prolijo y ciencia misma resultante de esa actitud y de ese método*».²⁸ Solamente que, Husserl la concibe como una mónada fuera del mundo, mientras que muchos fenomenólogos posteriores la conciben como estar-en-el-mundo, específicamente para Heidegger, su alumno, en sentido formal la fenomenología, es «*hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde*

²⁵ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México 1971, p. 49.

²⁶ GANDOLFO, Barón, Rafael. *De Aristóteles a Heidegger*, Comisión, Santiago, 1995. p. 181.

²⁷ Cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Paulinas, Salamanca, 1979. 1ª, § 3. p.41.

²⁸ GANDOLFO, Barón, Rafael. *De Aristóteles a Heidegger, Op. Cit.* p. 181.

sí mismo»,²⁹ pero se expresa como «A las cosas mismas». Así, que Heidegger a partir de la fenomenología, como método, buscó desarrollar, una doctrina del ser, la ontología, dotada de una fundamentación absoluta. Criticó la metafísica tradicional y consideró la *existencia*³⁰ como espacio de posibilidades y de trascendencia del *Dasein*. Enseñó que el tiempo y la historia sitúan a la existencia auténtica frente a su único destino seguro: la muerte.

3.2. La temporalidad, la historia y la contemporaneidad.

Considera Heidegger que en los prolegómenos del itinerario especulativo se debe evitar el partir de una concepción del ser en general³¹ como hizo el idealismo hegeliano, o también de cualquiera de las ideas que sobre el ser ha puesto en circulación el esencialismo metafísico. Es por ello que hay que recuperar el significado arcaico y primigenio de la verdad como *no ocultamiento*, y la realidad del ser como presencia (*tó eínai*) de acuerdo con la concepción del viejo Parménides. De ahí el intento de Heidegger por retornar, a las cosas mismas en su estricta mostración fenoménica y, constituir así, una ontología del ser. Y utilizando el método fenomenológico-existencial intentara describir el *fenómeno* como aquello que se *desvela del ser*, lo que se muestra-en-sí-mismo³² en el ámbito de lo cotidiano, lugar inmediato y espontáneo del existir del hombre.

En el ámbito de lo cotidiano propio de la contingencia temporal, es precisamente donde el ser se hace presente como verdad *óptica* y el lugar donde el hombre se reconoce como existente real, como el único ser que es capaz de preguntarse por el ser³³ y, por tanto, del que se puede ocupar la fenomenología. Heidegger aspira a iluminar³⁴ el ente mediante el ser, este intento es lo que denominará como *ontología*. El pensador alemán considera que desde Aristóteles nos hemos extraviado (y olvidado) del camino que conduce a la verdad del ser, y toma sobre sus espaldas la ambiciosa tarea de retomar la pregunta fundamental del

²⁹ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, Op. Cit. § 7, p. 57.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, § 4, p. 35.

³¹ Cfr. *Ibid.*, § 3, p. 34.

³² Cfr. *Ibid.*, § 7, p. 51-52.

³³ Cfr. *Ibid.*, § 2, p. 30.

³⁴ GANDOLFO Barón, Rafael. *De Aristóteles a Heidegger*, Op. Cit. p. 188.

pensamiento filosófico de Occidente, tal como ya la había formulado Platón en el *Sofista*: "¿entendéis alguna cosa bajo el nombre de ser?".³⁵ Por lo tanto, para Heidegger el hombre es un ser que debe asumir su carácter de finitud trascendental; finitud que es la expresión más íntima de su estructura, puesto que la finitud no es finita ni infinita, sino idéntica al ser.

La filosofía heideggeriana en la analítica existencial encuentra que la «temporalidad» es la noción que da sentido a la estructura misma en la que se manifiesta el *ser-ahí* como finitud, por eso el tiempo es el único horizonte posible de cualquier comprensión del ser.³⁶ El tiempo llena el espacioso ámbito del ser, ser presencia temporal, porque la verdad del ser es el moverse del hombre en el tiempo que es el *acontecer del acontecimiento*. Y sólo en el ser del ente que es el hombre, se manifiesta la auténtica realidad de la existencia, pues el hombre tiene una manera especial de ser: el ser de aquel ente que se pregunta por el ser, lo que le acredita y le permite abrirse hacia la apertura del ser, hacia su íntimo *desocultamiento*. La condición de tal existente que es el hombre, es la de *ser en el mundo*, o también la de *estar-en-el-mundo*³⁷ (*In-der-Welt-Sein*), estando inevitablemente arrojado a vivir la propia y solitaria existencia.

Tal es para Heidegger la inestable realidad del ser del hombre, que inmerso en la finitud de la historia, porque su ser es tiempo, se ve sometido a la obligada necesidad de darse a sí mismo una comprensión del mundo,³⁸ en cuanto el mundo es ontológicamente un carácter del existir mismo. Por eso no hay para Heidegger un sujeto en un mundo objetivo como afirmaba el realismo, sino un *estar-en-el-mundo* como único modo de ser, articulando mediante la memoria, el pasado y el futuro a través del presente, metido en la constante contingencia temporal. Heidegger ve al hombre como aquel *existente*, que está trágicamente abandonado al ser, porque su esencia de su ser en el mundo, o ser para la muerte como precariedad existencial y mero acontecer, decae en la nada. Al introducir el ser en el ámbito de la inmanencia más absoluta, sumergido en los imparables y sucesivos

³⁵ PLATÓN. *Diálogos*, Sofista, Gredos, Madrid, 1988. 243ª, d-e. p. 406.

³⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E. México 1971. § 5, p. 26-28.

³⁷ LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid 2005 p. 106.

³⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, *Op. Cit.* § 12, p. 65-69.

instantes de su finita temporalidad, se encuentra con la nada, como único y supremo fundamento. Heidegger de algún modo descubre la pregunta fundamental que la filosofía debe hacerse, pero su intento de respuesta, no hace más que volver a sepultar la pregunta por el ser de forma ya definitiva, al quedar aniquilado en el horizonte de la temporalidad.³⁹

3.3. El *Dasein* y su análisis existencial.

La realidad esencial o integral, donde el ser se capta con su sentido original, en su carácter ontológico, es lo que Heidegger llama el «*Dasein*». «*Dasein*» es una palabra alemana que, se refiere al hombre como «*arrojado a la existencia*», ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas, que tienen el sentido de instrumentos del *Dasein*. La filosofía, según Heidegger, no puede ser más que una analítica e interpretación del *Dasein*, es decir, analizar su existencia. Ya que no es posible trascenderlo hacia un mundo ideal o religioso porque todo género de ideas o de cosas se halla implicado, e inserto, en él mismo.

Literalmente el concepto de *Dasein* de Heidegger, que significa "*ser ahí*",⁴⁰ ofrece una nueva forma de reflexionar sobre el ser humano. Aunque ya se había formulado esta cuestión en términos de "subjetividad", como ser humano, sí-mismo, agente social, o en el caso de Husserl, conciencia, que la consideró como la categoría fundamental de está.

Sin embargo, como los seres humanos no son conciencias desencarnadas (piensan, calculan, razonan, y, viven, experimentan el mundo); es por eso, que Heidegger en 1925 acepta el proyecto de abarcar la totalidad del sujeto, de modo que el *Dasein* se convierte para él, en la palabra que va a designar esa "totalidad del sujeto", y en 1927, analiza las formas de ser del *Dasein*, sus correspondientes estados de ánimo o naturaleza, su ocasional adopción de posturas observadoras, calculadoras o reflexivas, en su mundo de entidades prácticas, y analiza también el *Dasein* como "*ser con los demás*" y "*en el tiempo*". La existencia humana o *Dasein* se deja definir en su *Da* (estar en el mundo) mediante tres estructuras: *estar por*

³⁹ Cfr. LUCAS, L. Ramón, *El hombre espíritu encarnado*, sígueme, Salamanca 2003. p. 204.

⁴⁰ COLLINS, Jeff, *Heidegger y los nazis. Op Cit.* p. 26.

delante de sí (proyecto), *estar ya en el mundo* (facticidad), y estar en el mundo como *estar al lado de* (al lado de las cosas, al lado de lo que se encuentra dentro del mundo).⁴¹

Heidegger para describir las formas de ser del *Dasein*, manejó la terminología existencialista del filósofo danés S. Kierkegaard. Esas palabras describen cómo cada *Dasein* es único:⁴² "siempre mío" y "solamente mío"; y cómo éste puede adoptar su ser de dos maneras: auténticamente o no auténticamente. Pero la analítica del *Dasein* conduce a una situación de angustia y de desesperación: porque la realidad es, el hombre finito lanzado a una existencia incierta y sin sentido, sosteniéndose sobre la *nada*, y cercano fatalmente a la *muerte*. Su única transcendencia es "ir más allá de sí mismo", es decir, proyectarse en el mundo y con los otros. Este análisis del *Dasein*, descubre la contingencia de su ser limitado, el *Dasein* aparece en la realidad, sobre nada durante su vida en el *poder-no-ser*, esto es, estar suspendido sobre la nada, y, entre sus muchas posibilidades que puede o no realizar, sólo una es necesaria: el morir, el cual, constituye su ser completo de su ciclo de vida y que debe asumirse como tal, sin angustia. Por eso, Heidegger sostiene que, el *Dasein* es un «*ser para la muerte*» (*Sein zum Tode*).⁴³

El existencialismo heideggeriano tiene una doble significación en la historia del pensamiento: por una parte constituye un reconocimiento del fracaso final de la concepción racionalista e idealista, es decir, el descubrimiento de la contingencia y la finitud en el ser del *Dasein*; por otra parte, responde al postulado general de la filosofía moderna, que exige al hombre bastarse a sí mismo, sin apoyarse en un mundo superior de orden sobrenatural. Por lo tanto, esta filosofía, concluye: «*efectivamente, el hombre no es el absoluto esencial y centro de la realidad que creyó el racionalismo, pero, aun contingente y limitado, es lo único que existe, y tras de él nada hay*». ⁴⁴

⁴¹ Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 2005. p. 41.

⁴² El auténtico poder-ser llega con una angustia o *Angst*, en la que el *Dasein* se ve obligado a una llamada interna para reconocer a la totalidad única de su ser. El *Dasein* puede olvidar esta calidad única, perderla o disolverla en su contacto con el mundo cotidiano y dedicarse a preocupaciones. *Ibidem.*, p. 30.

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, *Op. Cit.* § 50, p. 256.

⁴⁴ GAMBRA, Rafael, *Historia sencilla de la filosofía*, edición 21, Rialp, Madrid 1996. p. 227-229.

4. Influencias y trascendencia de Martín Heidegger.

En este apartado se pretenden estudiar algunas de las figuras que más intervinieron en el pensamiento de M. Heidegger y que más lo influenciaron, y ver cómo se fue configurando su pensamiento al paso del tiempo, así como la línea de su pensamiento filosófico en el camino del pensar. Con el fin de tener los necesarios elementos para entender y valorar su pensamiento, y así, poder hacer una mejor interpretación del mismo. Entre las fuentes primeras que influyeron en M. Heidegger tienen relación primero con la teología católica (Conrad Gröber, eclesiástico de estricta observancia; Franz Brentano, 1838, sacerdote católico, filósofo); y después protestante (Pacius, y Otto Kimmig, profesores); y con la filosofía griega antigua (Heráclito, Platón). Luego, tiene relación con Aristóteles y la escolástica medieval. También, recibe gran influencia de la filosofía moderna: de Edmund Husserl.

4.1. La filosofía de las principales influencias en Heidegger.

Siguiendo la secuencia de las influencias que tuvo M. Heidegger, se vislumbra también, el contexto filosófico de su época. El fin de la modernidad no puede ser olvidado en este recorrido, porque sin duda, la filosofía de ese tiempo será de las más inmediatas para su formación filosófica. La modernidad, vista desde un enfoque fuera de la anacrónica es una etapa muy prometedora, de grandes cambios y de muchas transformaciones en el ámbito filosófico, así como en el social y el religioso, en resumidas cuentas, es un despertar a un mundo progresista, en donde la razón va a imperar por encima de la voluntad y del espíritu. No obstante, es una época donde muchas cosas se lamentan, considero la más importante, la decadencia de la metafísica. Esta época está llena de grandes pensadores que lograron la transformación del pensamiento filosófico, como Descartes, Hobbes, Leibniz, Wolff, Hume, Rousseau y Kant, por mencionar algunos. No obstante, en este trabajo de investigación se hará referencia a uno de ellos, al cual, se le coloca como el último de los filósofos modernos, es decir, a Kant. Posteriormente ha de abordarse el pensamiento de Dilthey, Brentano y Husserl, que ya son propiamente de la época contemporánea y que ayudarán a Heidegger a madurar su pensamiento, sobre todo respecto del tema que ahora ocupa. Cabe mencionar que Heidegger es un filósofo

basto en conocimientos, y seguramente muchos filósofos más permearon su pensamiento. Baste con estos cuatro últimos para entrar en el terreno especulativo del pensamiento heideggeriano.

El primero de ellos es Immanuel Kant, filósofo Alemán, quien vio el siglo XVII y vio llegar el siglo XVIII.⁴⁵ Su propuesta fundamental, en un primer momento, fue el de determinar los límites de la razón humana,⁴⁶ no solamente en el ámbito de lo epistemológico, sino también en lo religioso, puesto que su formación cristiana pietista, desprendida del luteranismo, va a confluir en su formación filosófica. Esta formación, llegará hasta sus investigaciones y postulados de la metafísica, y desde mi parecer, es de aquí donde influye en Heidegger.⁴⁷ Porque la metafísica de Kant no considera la trascendentalidad al estilo escolástico, para él, lo trascendente no es lo que se encamina a un más allá del plano físico, sino todo lo contrario, con ese término considera las condiciones últimas de posibilidades de la realidad. Ya no recae la trascendentalidad en el objeto, por poseer un *esse* (existencia) y una *esentia* (esencia), sino que ahora depende del sujeto.⁴⁸ El sujeto no puede pensar el ser, lo que ve no es el ser, sino lo que se presenta como ser; es decir, todas las características materiales de las cosas, más no el ser. El *noumenon*, como concepto, de las cosas puede ser pensado sólo como sujeto, no como predicado, porque no lleva consigo una realidad objetiva.⁴⁹ De aquí que la razón no puede conocer al ser, tal como es, y según la premisa de Heidegger esto es lo que da pie a una nueva significación del ser.

Por otro lado, Dilthey se ocupará de la independencia del método para las ciencias del espíritu de las ciencias naturales; es decir, aquellas que tienen que ver con el hombre y su desarrollo vital, en este sentido la psicología tiene la primacía como ciencia del espíritu porque analiza la experiencia inmediata como una realidad

⁴⁵ Como con los filósofos antes mencionados, no acentúo sus datos biográficos, no obstante, para la comprensión de este filósofo, recomiendo la explicación que hace Cassirer para entrar en el terreno criticista de Kant quien contiene un espíritu libre y ámbito en su filosofía. Cf. CASSIRER, Ernest, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1948, p. 55.

⁴⁶ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, FCE, México 1967, p. 157-167.

⁴⁷ Cf. CASSIRER, E, *Kant vida y doctrina*, p. 25-30.

⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, FCE, México 2011, p. 349 [B 397].

⁴⁹ Cf. *Ibíd*em, p. 289 [B 310].

unitaria posibilitando así, la comprensión de la historicidad del hombre.⁵⁰ Ya se clarifica la influencia que hace en Heidegger, porque para la comprensión de la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, tiene como antecedente la comprensión de la historicidad de Dilthey.⁵¹

Otro de los filósofos del siglo XIX es Franz Brentano, a quien Heidegger se enfrenta a los 21 años de edad, a través de la lectura de su obra. Heidegger no lo conoce directamente, a diferencia de Husserl, con quien tuvo el privilegio de ser su alumno. Lo que Brentano hace en su obra: sobre *Los múltiples significados del ente en Aristóteles*, es una reestructuración del ser en Aristóteles, su existencia, real u ontológica y su existencia lógica.⁵² De aquí parte también lo que concluye en sus tópicos de la intencionalidad. Brentano sostiene que el ente no tiene existencia en sí mismo, como tampoco tiene existencia lógica la cosa que pensamos, ambas no existen. Para él, sólo existe el acto de pensar las cosas, es decir, ese movimiento epistemológico interno del hombre. Una vez más encontramos los indicios de la influencia filosófica que tuvo en Heidegger, porque así como Brentano no va a afirmar la existencia del ser, para Heidegger es como imposible la afirmación de un ser concreto, más, bien se encamina al estudio del movimiento interno que se da cuando nos preguntamos por el ser.

Ahora bien, Husserl, maestro directo de Heidegger elabora una base epistemológica para la comprensión de la filosofía. Se trata de un método que hará de la filosofía algo más científico. De alguna manera es la superación de lo que Kant intentó antes con su nuevo postulado metafísico. A este nuevo método de Husserl, se le conoce como método fenomenológico,⁵³ cuya peculiaridad es que, a través de él, el fenómeno debe mostrarse por sí mismo. Para Husserl, la conciencia es aquella que es condición de posibilidad para cualquier conocimiento.⁵⁴ No obstante este puede ser intencional, como antes Brentano ya lo había mencionado, porque sólo entra en función el intelecto cuando se nos manifiesta el fenómeno.

⁵⁰ Cf. DILTHEY, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, FCE, México 1945, p. 223-230.

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, Trad. Eduardo Rivera Cruchaga, §77.

⁵² Cf. BRENTANO, Franz, *Aristóteles*, Labor, Barcelona 1943, p. 99.

⁵³ Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, T. I, Revista de Occidente, Madrid 1929, §72.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, §65.

De este modo asume la postura de regresar a las cosas mismas, porque si nosotros decimos que poseemos las cosas cuando ya las inteligimos, para Husserl la existencia y el significado se comprenden hasta que ellos, por sí mismos muestran su *eidos*. Heidegger considera que existe, aunque implícitamente, un apego y remisión a la tradición.⁵⁵ Aquí es donde inicia la influencia que tiene Heidegger de Husserl, y es también, al mismo tiempo, donde inicia la superación de la fenomenología de Heidegger con la de Husserl. Según lo propuesto, Husserl quiere llegar, con esa aspiración fenomenológica, a un alcance considerable del conocimiento de los fenómenos, no obstante, en lo que evoluciona es en un idealismo.⁵⁶ La influencia que recibe Heidegger de los filósofos anteriores, aunque no son los únicos, permite ver hacia el interior de su filosofía lo importante que es conocer los postulados filosóficos que a lo largo de la historia se han sustentado. Una filosofía no puede empezar de cero, o de la nada, por eso para Heidegger es importante tener claridad en aquello que han heredado sus antecesores en este campo de la investigación, porque gracias a los conocimientos que ha adquirido, por sus lecturas o su cercanía, es como constituye su propio pensamiento.

Se llama psicologismo a la actitud filosófica dominante en los últimos decenios del siglo XIX, según la cual la psicología, ciencia del pensamiento, es la raíz, el fundamento de la filosofía, especialmente de la: lógica, ética y estética, que tratan del pensamiento. Ahora bien, Husserl se opone absolutamente a esto y hace una distinción elemental e importante. Y trata de describir justamente aquellos objetos que son objeto de conocimiento intuitivo, de conocimiento con evidencia, con una validez universal y que, no quedan afectados. Las cosas reales quedan afectadas por el tiempo, tienen un carácter individual, tienen realidad, lo cual no tienen los objetos ideales. Como los números, las figuras, las especies, etc. Por ejemplo, el número siete, no envejece.

Entonces, Husserl trata de encontrar un método fundamental, que sea descriptivo de los objetos ideales, que después se llamará método

⁵⁵ Cf. XOLOCOTZI Yáñez, Ángel, *Fenomenología manifiesta y oculta*. Heidegger y su relación con Husserl en Diego Muñoz, (comp.), Martín Heidegger en dialogo con otros filósofos, Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México A.C., México 2012, p. 55.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 58-63.

fenomenológico⁵⁷, eso es lo que va a caracterizar a la fenomenología como método. Pero Husserl aparte de hacer ese método, hace una filosofía fenomenológica, en la que toma una posición idealista, y se desentiende de la toma de posición, ni afirma ni niega ni duda. Por tanto, el método fenomenológico es un método descriptivo, no de realidades, sino de las vivencias de la conciencia pura, la conciencia es lo que queda cuando yo hago una reducción fenomenológica. Se podría pensar que esto es un poco difícil, porque al desaparecer todo, al desaparecer el sujeto, el acto y el objeto, desaparece toda realidad. Y queda todo reducido al mundo de los objetos ideales. Pero esto es lo característico y esto es lo que fundamenta la validez universal de la fenomenología. Mientras que, Heidegger afirma que la ontología solo es posible como fenomenología, como la ciencia del ser del ente, y acompañada de la hermenéutica, según el filósofo, «*la filosofía es una fenomenología universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein*».⁵⁸

4.2. La Trascendencia del pensamiento de Martín Heidegger

El análisis en este apartado de la investigación, ha de girar en torno a la influencia de Heidegger hacia otros filósofos bajo dos consideraciones: la primera es, la influencia que tiene sobre sus alumnos que son los primeros receptores del pensamiento heideggeriano. La segunda consideración es su condición religiosa, ellos son judíos, por lo que la influencia que tienen del maestro se vio afectada por el hecho histórico de nazismo.

Es prudente hacer énfasis en el hecho histórico del nazismo. Este suceso marca el rumbo de la filosofía de Heidegger, pero también es un factor importante en la comprensión, más de su persona que de su filosofía, en sus discípulos, sobre todo aquellos de origen judío. La influencia que Heidegger hace sobre sus alumnos es considerable al grado mismo de no distinguir una autonomía de pensamiento entre los alumnos y el maestro. Situación que con la problemática histórica de su tiempo, provocó enfrentarse, incluso, con ellos mismos:

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE., México 1962. § 63, p. 145 ss.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martín. *El Ser y el Tiempo, Op Cit.* § 7. p. 61.

«Los dilemas de la individuación intelectual resultaron doblemente peligrosos; ya que las doctrinas de Heidegger habían caído dentro de la órbita de la contaminación definida por la «catástrofe alemana» en aspectos que eran al mismo tiempo fácilmente inteligibles e inefables, ya que muchas veces de lo que se trataba era de un hábito o gestus intrínsecamente heideggeriano».⁵⁹

Este dilema provoca que sus alumnos, formados en su pensamiento, filosofen con Heidegger contra el mismo Heidegger, esto parece contradictorio, sin embargo, tiene mucho siendo pensarlo así, puesto que el hecho de tener una mente tan cercana al maestro y al verse inmersos en la misma realidad nazi, pero como perseguidos, les hace confrontar la grande capacidad intelectual de su maestro contra la precaria visión de la política alemana de su tiempo y de la cual Heidegger es partícipe. Tratan de salvar aquello que es salvable y de alguna manera buscan la posibilidad de alejarse de la sombra del maestro. Con esto, se denota la importancia de lo que históricamente sucede en Alemania respecto de Heidegger y sus discípulos judíos. Ahora, toca analizar la influencia filosófica que hace el pensamiento heideggeriano sobre sus alumnos judíos.

Hannah Arendt.

La primera de ellos, es la judía Hannah Arendt, una promesa intelectual en el ámbito de la política. La cercanía entre Arendt y Heidegger es más de lo que las circunstancias les permitían, pues su relación no solamente entra en el ámbito de lo intelectual, sino también en el sentimental. La relación entre ellos representa un peligro para Heidegger porque de conocerse esta relación corre el riesgo de ser expulsado de la Universidad de Friburgo. Su relación mantiene estabilidad hasta el día que ella parte hacia Heidelberg para estudiar con Jaspers, no obstante su relación continuó superando muchas vicisitudes que poco a poco conformaron la historia.

La cercanía de Heidegger y el amor que le tenía se ve en sus mismos escritos. En 1928 Arendt redacta su tesis doctoral, la cual está bajo la tutela de Jaspers, en la que trata el tema del amor en san Agustín y en la que deja ver la influencia filosófica que recibe de parte de Heidegger. En esta tesis Arendt trató de resolver el

⁵⁹ WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger*, Canadá, Madrid 2003, p. 32. Esta obra la utilizare como base para el análisis de este apartado.

problema del Ser-con-los-otros, que en SZ Heidegger expone, y lo trata de conjuntar a la luz del pensamiento agustiniano. El sentimiento de San Agustín que se deja en ver sus confesiones, explícitamente respecto de su conversión al cristianismo, es compatible, de alguna manera, para Arendt, con la resolución autentica que expone Heidegger. Y es que para Heidegger, el *Dasein* ha de encontrarse de forma autentica mientras no se haga parte de la dinámica existencial del mundo, sino que ha de vivir su modo propio de ser, como *Dasein*, aislado de la cotidianidad respecto de su muerte.⁶⁰

En otro momento Arendt deja ver que su misma filosofía está influenciada de aquel que en su momento impregno también su corazón, y es que cuando existe una conexión entre mente y corazón, el resultado no puede ser otra cosa sino una meta-filosofía que conecta pensamientos y que van más allá de hacer una filosofía, a saber, la crítica que hace al termino de mundo de Heidegger:

«Así, Arendt declara que para Heidegger «el mundo» se ha tornado «*ens in toto* [ser en todo], el decisivo cómo, según el cual la existencia humana se relaciona con el *ens* [ser] y actúa hacia él», una discreción que, a su juicio, apenas trasciende lo que significa estar «al alcance de la mano». Contrariamente, el declarado objetivo de su tesis es desarrollar una dimensión de «mundo» que Heidegger ha descuidado: «el mundo concebido como [lo ven] los amantes del mundo».⁶¹

En la obra *La condición humana* de 1958 de Hannah Arendt hace una crítica fuerte a la *Civitas Dei* de San Agustín, lo hace tomando el concepto de mundanidad de Heidegger, porque el estado del *Dasein* heideggeriano en su estar-siendo-en-el-mundo refleja el enfrentamiento del *Dasein* contra el mismo mundo, a diferencia de la forma de vivir del cristiano antiguo que está a la espera de la vida bienaventurada que, se alcanza cuando conoce a Dios, cuando practica el amor con los demás, o en palabras heideggerianas: cuando la mundanidad la convierte en cotidianidad.⁶² En el aspecto político también va influir Heidegger, pero en este caso no es desde su filosofía, sino más bien, desde su condición como alemán. Ya antes se ha establecido la cercana relación entre Arendt y Heidegger, por lo que las circunstancias nazistas hacen que Arendt asuma también una postura frente a ellas,

⁶⁰ Vide infra, p. 80.

⁶¹ WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger*, p. 80.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 82.

y desde las cuales Heidegger es pieza importante. En el ámbito político, pues, influirá la persona de Heidegger y su filosofía está intrínseca en Arendt para enfrentar esta etapa política de su joven amante.

Karl Löwith.

Este alumno de Heidegger forma parte de la lista de jóvenes entusiastas que se dejan vislumbrar por sus cátedras. De principio llega a Friburgo para estudiar la corriente filosófica que emergía en esa época, la fenomenología, con Husserl, no obstante, una vez instalado en esa Universidad, se deja atrapar por la manera de hacer filosofía de Heidegger, a quien sigue hasta Marburgo en 1924. En 1928 para poder graduarse, defiende su tesis: *Das Individuum in der Rolle des Mitmensches* (El individuo en el papel de con-ser humano) bajo la dirección de Heidegger. Ya desde aquí se nota el impacto que tiene la cercanía del Maestro de Messkirch con el joven Löwith, porque desde esta primera obra, el alumno germano-judío, hacia una interpretación del ser-con, expuesto en SZ.⁶³ Para Löwith, la filosofía de Heidegger está estrechamente ligada a dos filósofos anteriores a Heidegger, a saber: Nietzsche y Kierkegaard. En *El Ser y tiempo... Nietzsche sobre «la muerte de Dios»*.⁶⁴

Heidegger dice que «*el mundo de Dasein es un mundo en común [Mitwelt]. El estar-en un co-estar con los otros (*). El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia [Mitdasein]*»⁶⁵ y, bajo esta perspectiva es como entiende la relación del *Dasein* consigo mismo y con los demás. Según Richard Wolin, para los Löwith «en el esquema de Heidegger la esfera del «Ser-con-otros» o *Mitsein* parece devaluado a priori. Así, en *El Ser y tiempo las posibilidades de una intersubjetividad humana con sentido parecían desdeñables o inexistentes*».⁶⁶ Ahora bien, vale la pena aclarar este punto al respecto, porque si bien Löwith asume esta postura del *Mitsein* devaluado a priori, no se puede quedar la reflexión sobre esta sentencia.

⁶³ Cf. WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger*, p. 131.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, § 26, p. 144.

⁶⁶ WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger*, p. 131.

«Hay que destacar que el otro no destaca respecto al conjunto de relaciones en el que se inserta. De hecho, la mayoría de las veces pasa inadvertido, al igual que los útiles; está como entregado al contexto. Por esto, tampoco se accede a los otros, en primer lugar de modo objetivo, como si fueran todo lo que no soy yo. Por el contrario, son precisamente de los que no me distingo. El ser con (Mit-Dasein) es un existencial. Esto es, un carácter del ser del Dasein y no algo añadido a la existencia».⁶⁷

Con lo anterior se ve claramente la fuerza con la que Heidegger influye sobre Löwith. La admiración del alumno por el maestro es basta, no obstante, al igual que sus demás contemporáneos, la situación política del maestro hace que Löwith busque en sus propias estructuras una explicación de la realidad que le rebasaba, y esto es lo que hace que su pensamiento tome un rumbo propio, así es como da un giro a los presupuestos de la filosofía heideggeriana.

Karl Rahner y Bernhard Welte.

Estos dos filósofos representan la corriente teológica católica en la que repercute el análisis filosófico que elabora Heidegger. El primero de ellos, Karl Rahner,⁶⁸ tiene su encuentro con Heidegger en 1935 cuando asiste a un curso de Martín Honecker junto con su hermano Jesuita Johannes Lotz. Sin embargo, al parecer ambos Jesuitas prefieren doctorarse con Heidegger.⁶⁹ De cualquier forma, se constata que Heidegger conoce a estos dos Jesuitas cuando, según Ott, escribe en hechos y reflexiones para demostrar su distancia con el nacionalsocialismo:

«Durante toda una serie de semestres los padres jesuitas Lotz, Rahner y Huidobro participaron en mi seminario superior; estuvieron a menudo en nuestra casa. Basta con leer sus textos para reconocer de inmediato la influencia de mi pensamiento, que tampoco niegan en ningún momento».⁷⁰

Así pues se enlaza el pensamiento de Heidegger con el de Rahner. Aunque Rahner enfoca su pensamiento hacia la línea del teólogo belga Meréchal, desarrolla su pensamiento bajo la influencia de Martin Heidegger. En este sentido, el tema de Dios va resultar interesante e innovador, puesto que para muchos filósofos de ese

⁶⁷ AGUILAR-Alvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 145.

⁶⁸ Recomiendo la breve biografía de Rahner que se encuentra en la recopilación que se hace de la correspondencia entre Müller, Welte y Heidegger: Martín Heidegger, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Trad. Ángel Xolocatzí, Universidad Iberoamericana, México D.F. 2006.

⁶⁹ Cf. OTT, H. *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, p. 289.

⁷⁰ *Ibidem*.

tiempo era imposible encontrar en los contenidos de la filosofía heideggeriana algún indicio del tema de Dios o de una teología. En su carta sobre el humanismo, de alguna manera se encuentra intrínseco el tema de Dios, cuando trata de resolver la pregunta que se le hace respecto del tema del estado del hombre yecto por el ser mismo a la verdad del ser de modo que, la luz del ser manifiesta el ente como el ente que es.⁷¹

«Las respuestas de Heidegger en esta carta a esas preguntas [...] nos confirman en que la verdad del ser se concibe como un genuino movimiento genuinamente alezeico, que partiendo del ser consume en el hombre, pero no como en un puro término sino como en una comparte esencias, no-indiferente, y como determinante del mismo. Una vez más tampoco aquí –en cambio- hemos de encontrar nada de aquel pretendido fenómeno, titulado «Schein», que nos mostraría al ente como el ente no es en sí mismo».⁷²

Con esta carta de 1947 se abre la reflexión a una posibilidad o indicio al tema de Dios, y de la cual Rahner se sirve para elaborar su pensamiento existencial enfocado hacia la teología. Rahner intenta «*mostrarse e interpretar una apertura y ordenación apriorística de espíritu humano finito al saber absoluto de Dios como condición de su autorrealización en actos espirituales*».⁷³ Este modo de hacer teología va a permear el pensamiento teológico hasta mucho tiempo después, incluso hasta nuestros días se muestra una tendencia del hacer teológico con los presupuestos de Rahner, no obstante hay que entenderle desde sus presupuestos filosóficos.

«Según esto, la trascendencia hacia Dios remite en último término hacia su misterio incomparable para el pensamiento humano, un misterio que se desvela en la revelación de Dios y que, a pesar de todo –o precisamente entonces-, sigue siendo misterio divino».⁷⁴

Con esto se muestra el modo de hacer teología de Rahner, pero que se ven sus indicios filosóficos que vienen de sus clases con Heidegger, ese develar de la revelación de Dios, es gracias a la condición del estado natural del hombre y en este sentido, el hombre como *Dasein*, se encuentra en un estado tal, por su condición de arrojado, en el que espera constantemente ser involucrado por la gracia, y este estar involucrado corresponde al modo original de ser del hombre. El presupuesto

⁷¹ Cf. CORETH, E. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 303.

⁷² ECHARRI S. S. Jaime. *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 165.

⁷³ CORETH, E. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, p. 320.

⁷⁴ CORETH, E. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, p. 320.

filosófico de Rahner se encuentra en su obra *Oyente de la palabra* de 1941, año en el que sin duda el pensamiento de Heidegger estaba muy de cerca a este teólogo jesuita. Ahora bien, Bernhard Welte, es un filósofo y teólogo y además paisano de Heidegger. Este filósofo sostiene que el pensamiento y la fe, así como el amor y la muerte son aspectos de la existencia humana y por lo tanto permiten un acceso a la comprensión del ser, a su vez, permiten vislumbrar lo divino del ser que se ilumina desde su mismo estudio.

La relación que se encuentra entre el pensamiento de Heidegger, específicamente el de *SZ*, y el de Welte, es el estado de apertura en el que se encuentra el *Dasein*. Este estado, permite al hombre acceder, primeramente al misterio que encierra el mismo ser, entiéndase con esto la comprensión del *Dasein* que va en busca de su mismo ser, y en segundo lugar a lo divino de sí mismo. La teología de Welte en relación con la filosofía en el mundo de 1949, en donde se ve la relación de los presupuestos de la analítica existencial referidos a la teología de Welte. La cercanía intelectual y personal entre Welte y Heidegger se vislumbra en la correspondencia que entre ellos mantienen. En la lectura de estas cartas se muestra cómo es que Welte, en sus viajes para impartir conferencias, habla de la filosofía Heideggeriana, incluso da un Seminario de Heidegger al cual la audiencia es notable.⁷⁵ Con estos dos filósofos y teólogos se denota la incidencia del pensamiento heideggeriano en la teología católica. Ambos, muy cercanos a Heidegger en el aspecto personal, pero sobre todo en el intelectual y fieles a las enseñanzas de su maestro. La teología tiene como punto de partida la Revelación, sin embargo, vale la pena mirar, cómo se entretuje el hacer filosófico en miras a encontrar una respuesta de lo trascendental o teológico. No se pone en disputa la verdad de ambos horizontes de comprensión, el de la filosofía y la teología, sino que se denota cómo se articulan estos saberes que se conjuntan en una gran premisa, buscar y llegar a la verdad.

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martín. *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, p. 197.

CAPÍTULO I: EL HOMBRE, UN SER PENSANTE

En este capítulo nos centraremos en una de las preocupaciones más importantes de la antropología filosófica. Trataremos de dar respuesta a la pregunta ¿Qué es el hombre? Debido a que una de las características fundamentales del hombre consiste en su razón, nos centraremos en explorar qué significa, que el ser humano posea la capacidad de pensar, reflexionar e incluso razonar. Para poder dar una definición adecuada del hombre como un ser pensante, será necesario que abordemos la antropología clásica del humanismo aristotélico, puesto que como ha quedado más o menos claro en el capítulo anterior, Heidegger se presenta como uno de los principales oponentes al pensamiento antropológico heredado de la tradición antigua, e incluso cristiana.

1.1. La pregunta por el hombre: principio antropológico.

Una de las cuestiones más fundamentales de la historia de la filosofía ha sido elaborar una descripción de la *naturaleza humana*,⁷⁶ capaz de responder a la pregunta de qué somos los seres humanos. Sin embargo, en el tiempo presente existe una gran crisis sobre esta pregunta y sobre sus posibles soluciones. La manera contemporánea de pensar, organizar y dirigir la vida de los seres humanos, nos hace prácticamente imposible un momento para tratar de esclarecer tan importante problema. Además de la decadencia de las religiones, de las grandes metafísicas filosóficas, de las utopías políticas o los saberes universalistas, podemos reconocer que existe una crisis en el ámbito de las humanidades que se refleja en el poco interés por las disciplinas que tratan de resolver los asuntos específicamente humanos.

«En nuestros días, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (...); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos (...). Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está evocado al mismo morir;

⁷⁶ Cfr. AUDI, Rober. *Diccionario Akal de filosofía*, Akal, Madrid 1999. p. 378 y p. 694.

dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer». ⁷⁷

Como nos muestra esta cita, el tiempo presente se caracteriza por un abandono de las reflexiones e indagaciones sobre el hombre. Pero al mismo tiempo se afirma que la muerte de Dios que caracteriza la época contemporánea conlleva al mismo tiempo la muerte del hombre como objeto de reflexión. Ese hombre del que hablan tan seriamente algunos filósofos, ¿quién es? ¿Dónde está? Porque no encontramos sino hombres concretos, angustiados por mil problemas, manipulados y alienados, unidimensionales, es decir, viviendo en un mínimo de dimensiones de lo humano, pero anhelando de un modo más o menos consciente una humanidad ideal que ninguno posee. La pregunta clásica de la antropología filosófica: ¿Qué es el hombre?⁷⁸ o mejor: "¿Quién es el hombre?", debería ser definitivamente abandonada por su carácter indefinido y paralizado. No se trata de afirmarse en lo que somos, sino de intentar superarlo y afirmar lo que podemos ser. Así pues, si la muerte de Dios conlleva a la muerte del hombre, la reflexión sobre el hombre, su naturaleza, su destino y su principio, implica una reflexión sobre Dios mismo como dice Moltmann:

«No se dice al hombre propiamente quién sea él en el fondo, qué sea lo que puede y qué lo que no puede, qué lo que debe y qué lo que no debe. Se le abre ante él una historia, hacia cuyo futuro le conduce la promesa de Dios. Se le ofrece la perspectiva de un nuevo poder-ser en comunidad con Dios. Al hombre no se le da aquí el verse como en un nuevo espejo. Se le da una perspectiva nueva. Su determinación la experimenta él en su vocación histórica. Y si se confía a ella olvidándose de sí propio, experimentará su vida en la historia de Dios con él. No se le ofrece una imagen de sí mismo, sino que se le llena de una esperanza y un cometido que le hacen salir de la seguridad de sus imágenes, y marchar hacia la libertad y el peligro (...).» ⁷⁹

Ahora, al responder por la pregunta que interroga por la naturaleza del hombre en términos filosóficos, debemos saber qué tipo de conocimiento obtendremos; es decir, debemos de saber qué clase de objeto es aquel al que estudiaremos y cuáles serán sus resultados y diferencias con los de las ciencias sociales o humanistas. Tomando en cuenta la crítica contemporánea a la antropología filosófica, y en

⁷⁷ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 1968. p. 373-74.

⁷⁸ AMENGUAL, Gabriel., *Antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007. p. 10.

⁷⁹ MOLTSMANN, J., *El hombre*. Sígueme, Salamanca 1973. p. 35.

general a las concepciones metafísicas universalistas, sobre la imposibilidad de determinar de forma esencial la *naturaleza del hombre*, siendo éste un ser cambiante, como lo señala Jean Paul Sartre:

«Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición. No es un azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden, con más o menos claridad, el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo. Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es la necesidad de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros, y de ser allí mortal».⁸⁰

1.1.1. ¿Qué es el hombre?

Lo que define al sujeto humano, lo que lo distingue y eleva sobre el resto de las realidades materiales, es que ningún hombre se encuentra caracterizado como un qué, sino que se presenta, de la manera más estricta y absoluta, como un quién. Y, en verdad, en la contraposición entre "algo" y "alguien" conservan nuestros contemporáneos los actuales medios mediante los que consiguen observar la elevada diferencia que ensalza al hombre sobre los animales, las plantas y los seres inertes, otorgándole un lugar privilegiado. No hay cambio de perspectiva, pero sí un adelanto en la explicitación de los implícitos. La libertad es, en efecto, como ya apuntó Agustín de Hipona, la propiedad esencial de las dos potencias superiores de la persona: el entendimiento y la voluntad. E incluso podría afirmarse que define de manera intrínseca su mismo ser: la persona, toda persona, posee un ser libre.

La persona humana, en concreto, es participadamente libertad.⁸¹ Es difícil explicar en qué consiste ser persona. Todos los humanos participamos de la misma naturaleza. Pero ésta está individualizada en cada uno, dando lugar a un ser irreplicable, en cuyo poder está su propio destino, con capacidad para comunicarse a los demás, y para poderse entregar a ellos.

Quizá las dos peculiaridades más decisivas de la persona son aparentemente incompatibles: 1) Su irrepitibilidad, que los clásicos denominaban

⁸⁰ SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires 1977. p. 17-18.

⁸¹ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987. p. 99.

incomunicabilidad,⁸² y 2) su apertura y relación con los demás, es decir, su máxima comunicabilidad, a través de la inteligencia y de la libertad, que posibilitan el conocimiento y el amor. Estos poderes de libertad y relacionalidad suponen una dignidad ontológica de una categoría muy superior al resto de los seres del Cosmos. Su estatuto metafísico está más allá de la división del ente en categorías, y más allá de la composición hilemórfica. Tiene que ver con lo que los clásicos denominaron el nivel de la subsistencia y otros el nivel de la transcendentalidad.

Formulada con profundidad a principios de nuestra era, la noción de persona ha sufrido diversos avatares, de tal manera que no hay aún un consenso en cuanto a su estatuto metafísico y no se han sacado todavía las consecuencias que de ello se derivan.

Zubiri articuló toda su obra filosófica en torno a la noción de persona⁸³ y tiene de ella una honda concepción metafísica. La describe como "realidad en propiedad" queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad. La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad la que le es propia en cuanto realidad. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad de su propia realidad. A esta característica la denomina suidad. Así afirma en su última obra:

«Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio, el hombre es formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad»⁸⁴.

Entre los metafísicos contemporáneos, tal vez sea Heidegger el que, de forma implícita, más se haya acercado al fundamento de esta múltiple y profunda caracterización del hombre, al calificarlo como *Dasein*, porque al traducir al

⁸² Cfr. POLO, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, ed. Rialp, Madrid 1993; y los artículos: La coexistencia del hombre, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*, t.I, Pamplona, 1991 pp. 33-48; Tener y dar, en *Estudios sobre la Enc. 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid 1897, pp. 201-230; Libertas transcendentalis, en "Anuario filosófico" 25 (1993/3) 703716.

⁸³ Cfr., ZUBIRI, Xavier, La persona como forma de realidad: personidad, en *Sobre el hombre, o.c.*, p. 111.

⁸⁴ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 48.

castellano este término, se le da un estricto valor existencial o existenciario: el hombre, como *Dasein*, es lo que se encuentra "arrojado" en la existencia, el "ser-ahí".⁸⁵ De acuerdo con este modo de entender la sugerencia heideggeriana, el hombre sería un *Dasein* en virtud de su apertura radical al mundo, a todo lo que es, precisamente en cuanto que es. En su calidad de "ahí del ser", el hombre se configuraría como aquella privilegiada realidad para la que la realidad se presenta justamente como real: y se definiría como *el logos* o "pastor" del ente.⁸⁶

De esta manera, aunque no del todo explícita, entronca Heidegger con lo más eminente de la tradición metafísica occidental. Con Heráclito, por ejemplo, cuando le negaba fronteras al alma; con Parménides, que establecía una estricta relación de correspondencia entre pensamiento y ser; o con Aristóteles, que unifica y lleva a cumplimiento ambas perspectivas, al afirmar que, de algún modo, el alma es todas las cosas. Siglos más tardes, en plena era cristiana, este conjunto de sugerencias se solidificarían en fórmulas densas, llenas de contenido: y son las que sostienen que el hombre es *capax entis*⁸⁷ (ente capaz) y, por ello, *capax veri, boni et pulchri*⁸⁸ (capaz de verdad, bien y belleza): que está abierto a la realidad en cuanto tal, y que, en consecuencia, puede captar lo verdadero como verdadero, querer y promover lo bueno en sí y gozarse y dar vida a realidades dotadas de belleza.

Por tanto desde el punto de vista del conocimiento como del de los apetitos, el animal goza sólo de *perimundo*: de un conjunto parcial de fragmentos de realidad, escritos de forma fija a ese "centro", su propia dotación instintiva, que es la que les confiere significado.⁸⁹ Por el contrario, el hombre tiene mundo (*Welt*) porque puede llegar a conocer la totalidad de lo que existe y, sobre todo, porque es capaz de captarla no en la referencia que presenta para él, para cada sujeto humano, sino tal como esas realidades son en sí mismas: en cuanto entes, dotados de una solidez propia, y cognoscibles en sí o verdaderos. Por lo mismo, poniendo entre paréntesis

⁸⁵ Cfr. Heidegger, *Op. Cit.* § 9.

⁸⁶ Cfr. MÜLLER, M., *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires 1961. p. 47.

⁸⁷ SANABRIA, Cepeda V.G. *La metafísica de la muerte según Maurice Blondel*, P.U.G. Roma 2002. p. 377.

⁸⁸ MALEANDO, Tomás, *Las dimensiones de la persona*, Biblioteca palabra, Madrid 1999. p. 70.

⁸⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. §8 p. 113. Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo.

sus propios instintos o tendencias, el ser humano se muestra idóneo para querer, procurar y dar vida a lo que es bueno en sí mismo y resulta bueno para los demás.

En este sentido, sostiene la antropología fenomenológica que el animal irracional se constituye en centro de la realidad que lo rodea: que todo lo relativiza, al referirlo a sí; o, en terminología antropomórfica, que es "egoísta". Mientras que el hombre, a la inversa, se configura como una realidad "extática" o "excéntrica", por estar dotado de una aptitud innata para reconocer, en cada una de las personas que lo rodean, otros posibles "centros" del cosmos, también virtualmente "excéntricos".⁹⁰ No todo lo torna relativo a sí mismo, a su satisfacción o a su daño: puede querer y perseguir efectivamente el bien de los otros. Por eso, se dice que, la persona humana, en cuanto persona, es "altruista": ya que puede y tiende a amar.⁹¹ Aunque, también es capaz de realizar acciones por completo "inútiles" desde el punto de vista de su mera supervivencia biológica.

1.1.2. Las dimensiones del hombre.

El ser humano -nosotros- encierra una variedad de dimensiones en su estructura y no se reduce en ninguna definición su compleja existencia; por ejemplo, entre las clásicas se destacan: *Homo rationalis, politicus, loquens, faber, moralis*, entre otras. Pero de entre muchas posibles, profundizaremos más sobre aquella definición que nos permite reflexionar sobre nuestra naturaleza, existencia y en general, de todo lo que nos rodea o cuestiona, me refiero a la definición de hombre como *Homo rationalis*. Pues, no hemos abordado todavía en el hombre aquello que posiblemente es uno de los aspectos más fascinantes de su vida, origen de un sinfín de interesantes misterios: el paso del tiempo y nuestra capacidad de superarlo. No se puede de ninguna manera olvidar la antropología de la temporalidad: el hombre es un ser temporal. Ya en su momento se señaló esa condición, y el carácter biográfico y cíclico del tiempo vital.

El tiempo de la vida humana se compone, no de instantes aislados, sino de momentos sucesivos y articulados entre sí en una duración que fluye de modo

⁹⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martín. *Op. Cit.* § 15.

⁹¹ *Ibíd.* § 29.

permanente: «*El momento no es una unidad cronológica -no tiene sentido "cuánto" dura un momento- sino vital, biográfica*». ⁹²

El contenido de la vida humana y de sus distintos momentos lo forman los "acontecimientos" que son aquello que "nos pasa", que nos "toca". Por último, «*el carácter cíclico del tiempo biológico y terrestre, en cuanto condicionante de la biografía, es el medio primario de cuantificación del tiempo*». ⁹³ La temporalidad humana se desarrolla según un ritmo cíclico, que destina un momento a cada cosa y repite una serie de cambios: el día y la noche, el sueño y la vigilia, el descanso y el trabajo, la broma y lo serio, etc.

«El conjunto de esos momentos, sus alternancias y sus repeticiones son lo que llena la vida humana, y da estabilidad, variedad y color a su transcurso: «La vida cotidiana, mediante su reiteración, finge una ilusión de eternidad: aquello que hacemos "cada" día nos parece poder hacerlo "todos" los días, es decir, siempre. Al mismo tiempo, la variación y la innovación nos imprimen el carácter argumental. Y de ahí nacen todas las formas concretas de sentirse en relación con el tiempo: la expectativa, la espera, la esperanza, la desesperación...». La vida humana está inscrita en los ritmos del acontecer de la naturaleza y de los seres vivos: la gestación, el nacimiento, la niñez, la juventud, la madurez, la ancianidad y la muerte forman un arco de períodos que siempre se suceden y que forman las edades, que son "una acumulación de realidad" (J. Marías), de experiencias, que modula las posibilidades que se tienen en cada momento de la vida, y que están relacionadas con las potencias biológicas. Y tras una generación viene la siguiente. La ley de la vida tiene, pues, un ciclo que se repite». ⁹⁴

Para entender de mejor manera la antropología filosófica de M. Heidegger, será necesario entender el análisis de este mismo ser como atravesado por una condición temporal. De la misma manera debemos entender que la propuesta de la *hermenéutica de la vida fáctica* que propone Heidegger, no ve al tiempo solo como un mero fenómeno de la naturaleza, sino sobre todo como la condición originaria desde la cual podemos plantear la pregunta por el sentido del ser y de aquel ente que se pregunta por el ser, que es el ser humano.

Siguiendo esta interpretación heideggeriana del ser humano como un ente atravesado por la experiencia de la temporalidad, único horizonte de realización de la esencia humana, Xavier Zubiri nos afirma que ese ser tan peculiar, no sólo tiene

⁹² MARÍAS, Julián, *Antropología metafísica*, la universidad de california, Alianza 1983. p. 182.

⁹³ *Ibidem.*, p. 176.

⁹⁴ YEPES, Stork, R. *Fundamentos de antropología*. Eunsa, Pamplona 1996. p. 215.

una historia o que posee una dimensión temporal, también nos hablará de cómo es que los seres humanos tienen una condición de personalidad:

«Cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mí. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. El ser realidad en propiedad, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mí en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico»⁹⁵.

El resto de las cosas del Cosmos tienen realidad –"son de suyo"–, pero lo que les pertenece "de suyo" son sus notas, pero no es "suya" su propia realidad. Ser propietario de la propia realidad es un profundo modo de describir lo que es en el fondo la libertad, no tanto desde la acción sino como desde la cierta autonomía que da el que al ser propietario de uno mismo nadie tiene derecho sobre otra persona. Cada una es dueña de sí misma. A mi modo de ver, Zubiri da un paso más allá que los filósofos de la subsistencia, porque éstos no precisan en qué consiste la diferencia entre las cosas y las personas, mientras que Zubiri señala al menos dos: la esencia abierta/frente a la esencia enlazada y el tener realidad a tenerla en propiedad.⁹⁶ Siguiendo la filosofía contemporánea de Martin Heidegger, Zubiri afirma que la persona es "ser-con" o "realidad-con", siendo el "con" una estructura de la vida personal.

«El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Este 'con' (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El 'con' es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital. De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las

⁹⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 111.

⁹⁶ Para designar este carácter de autoposesión forjará la noción de "suidad": cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 372-373.

cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente el momento de 'con' es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal». ⁹⁷

Este enfoque coincide con el de Heidegger que describe a la persona como co-existencia. Pero el hombre —sigue explicando—, no sólo hace su vida "con" las cosas, con los demás y con-sigo mismo, sino que además ejecuta sus actos desde sí mismo, siendo el "desde" un momento estructural del "mí mismo", internamente modificado por su versión a los demás. De nuevo en palabras de Zubiri: Los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida "con" los demás hombres. «*El mí mismo "desde" el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás*». ⁹⁸

Esta dimensión moral constitutiva del hombre ha sido puesta de manifiesto de varios modos a lo largo de la Historia de la Ética en forma de experiencia. Señalaré aquí dos ejemplos de esta experiencia: a) la sentencia socrática del *Gorgias* de que «es menos malo padecer una injusticia que cometerla» da expresión a una de las modalidades de experiencia moral; la experiencia se hace necesaria porque no se parte de una noción a priori suficiente: el saber de lo bueno y lo malo en términos morales no es, en efecto, meramente abstracto, pero la experiencia que, en consecuencia, reclama es cualitativamente moral, no es simplemente una vivencia, sino un *ergon*, según denominación de Zubiri; b) un segundo ejemplo es la experiencia de la responsabilidad, como forma negativa de lo moral: me siento responsable por lo que no he hecho debiéndolo hacer, por aquello de que no he sido el autor —aun concerniéndome—, aun cuando en un sentido meramente material lo haya podido ejecutar como mero agente, pero en todo caso sin haberlo asumido proyectivamente como autor; el reverso positivo de la responsabilidad tomada en este sentido es la justificación, y es mediante ella como Zubiri accede en primer término a la experiencia moral.

⁹⁷ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 225

⁹⁸ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, p. 478.

1.2. El hombre, ser racional.

Al dirigirnos ahora a la cuestión particular de la naturaleza del hombre, de lo que se tratará es de ver, desde luego, qué es el hombre, pero no simplemente, sino en tanto en cuanto en ello se funda lo que él hace y lo que le pasa. Qué es el hombre y, por tanto, qué hace, cómo se comporta, cuál es su actividad, en función precisamente de ser lo que es. Lo primero y más evidente es que el hombre es un viviente y, por ello, en un sentido general, es ante todo un ente natural. Como todos los entes naturales, deberá ser un compuesto de materia y forma, pero en los seres vivos, según Aristóteles, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma.

Aristóteles sitúa el hombre como el resto de los vivientes en una gradación natural (*scala naturae*): los entes inanimados (minerales), las plantas (vegetales), los animales, el hombre. El hombre es, pues, un animal, pero un animal superior al resto de ellos.⁹⁹ La ubicación del hombre en dicha *scala naturae* no es algo accidental; por el contrario, tiene su importancia. Con ella, la relación entre el hombre y los demás vivientes queda orientada: los vivientes inferiores se ordenan al que es superior, el ser humano.

Véase el siguiente texto de la *Política*, en el que se afirma un orden teleológico que interpreta el sentido de dicha gradación de la naturaleza:

«De modo que hay que pensar que de modo semejante, en la naturaleza, las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes —si no todos, al menos la mayor parte de ellos—, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre».¹⁰⁰

Hemos de examinar, pues, a continuación, el modo como el estagirita concibe la diferencia entre el animal y el hombre. Como veremos, la palabra clave en la que se expresa sintéticamente todo lo que constituye dicha diferencia es la palabra *logos*, "razón" y también "palabra". La clásica definición del hombre como "animal racional" tiene en esto su fundamento. Aristóteles no lo expresa en forma de definición, pero sí afirma más de una vez «*sólo el hombre, entre los animales, tiene logos*».¹⁰¹

⁹⁹ ARISTÓTELES, *De Anima* II, cap. 3, esp. 414b 17ss

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política*. I, 8, 1256b 15ss

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Política*. I, 2, 1253a 10; VII, 12, 1332b 4.

Veamos cómo se va dibujando la diferencia a partir de un pasaje bien conocido del inicio de la *Metafísica*:

«Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; (...) Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia».¹⁰²

En este texto aparece claro que los hombres superan a los animales al poseer razonamiento, ciencia y técnica, apoyándose en la riqueza de su experiencia, la cual surge de la memoria, conservadora de las sensaciones. En otro lugar dice Aristóteles que «*el hombre es el único animal capaz de deliberación*».¹⁰³ Llama Aristóteles deliberación (*βούλευσις*) al razonamiento previo a la elección práctica. Por consiguiente, se trata precisamente de la aplicación de la razón a la acción: el hombre es el único animal que obra guiándose por la razón.

«Los seres vivos más elevados son aquellos a los que les ha tocado en suerte no simplemente la vida, sino también una buena vida. De tal clase es el género humano; pues el hombre, o es el único de los seres vivientes conocidos para nosotros que participa de lo divino, o al menos en la mayor medida entre todos. Por lo cual tenemos que hablar también primero de él, tanto a causa de esta circunstancia, como también porque la forma de sus partes exteriores es lo más conocido. Pues, ante todo, únicamente en él las partes se relacionan por naturaleza adecuadamente; su parte superior se eleva hacia lo que del universo es lo supremo, pues el hombre es el único ser viviente que marcha erguido».¹⁰⁴

Es difícil definir lo que es conocer humanamente, porque es una experiencia primaria e irrefutable pero complejísima ya que el hombre tiene muchos y muy diversos modos y grados de conocer: la sensación, la percepción, el recuerdo, el juicio, el concepto abstracto, la analogía, la deducción, etc., que no pueden caer bajo una única y adecuada definición. Pero descriptivamente podemos decir que conocer es percibir todo acto en el que una realidad se nos manifiesta

¹⁰² ARISTÓTELES, *Metafísica*. I, 1, 980a 27- 981a 3.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Historia de los Animales*. I, 1, 488b 24ss

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *De part. an.* II, 10, 656a 5ss. Citado en Düring, *Aristóteles*. p. 837.

intencionalmente, de manera directa o indirecta, en su existencia o posibilidad de existencia y en su naturaleza real. No cabe duda que dentro de la evolución general de la vida humana, la memoria es un factor de gran importancia porque nos libera de la rigidez del instinto, y nos facilita la acción mediante los hábitos.

El hecho de que muchos de nuestros comportamientos estén ya facilitados por los hábitos nos permite un amplio margen de actuación conforme a comportamientos inteligentes que son los más humanos. Son precisamente éstos los que tenemos que estudiar ahora.

Husserl ha reprochado a Kant "un psicologismo de las facultades del alma" y un análisis no-ético que hace reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto, cuando lo más real es atender a la importancia, valor y función de las cosas mismas.¹⁰⁵ La fenomenología de Husserl y las filosofías más realistas hacen imposible la oposición rígida entre sujeto y objeto, no existe un sujeto puro arrancado de la realidad del mundo y de la Historia, Heidegger dirá «*no hay mundo si no hay Dasein*».¹⁰⁶ Sujeto y realidad se condicionan mutuamente y es ese condicionamiento mutuo lo que constituye la totalidad de nuestro mundo intelectual concreto, lo que Husserl llamaba "mundo vital" (*Lebenswelt*). La realidad, como totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectual concreto, preexiste a cualquier experiencia particular y a cualquier investigación científica como un horizonte general previo y determinante.

1.2.1. La razón como capacidad fundamental del hombre.

Nos vamos introduciendo cada vez más en el campo de la razón, mientras avanza el estudio de nuestra investigación. Ahora tenemos que precisar en este caminar, qué queremos decir cuando hablamos de entendimiento e inteligencia. Los griegos utilizaron el término *nous* (inteligencia, intelecto o espíritu) y el término *sayos* que los latinos y los escolásticos tradujeron por *intellectus* o por *ratio*. Una cierta unidad y distinción entre inteligencia y razón se encuentra ya insinuada en Santo Tomás:

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. Alianza. Madrid 2006. p. 67.

¹⁰⁶ VATTMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Op. Cit, p. 30.

«La razón y el entendimiento en el hombre no pueden ser potencias diversas. Lo cual se hace evidente si se consideran los actos de cada una: entender es sencillamente aprehender la verdad inteligible, razonar es proceder de una cosa entendida a otra, a conocer la verdad inteligible (...). Los hombres llegan a conocer la verdad inteligible procediendo de uno en otro y por eso se llaman racionales».¹⁰⁷

Así pues, la razón para Santo Tomás, viene a ser el mismo entendimiento en cuanto avanza de lo conocido a lo no conocido. Al hablar de lo que podemos llamar conocimiento racional volveremos sobre este tema. Por otra parte, los racionalistas modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) utilizan de maneras diversas, y a veces imprecisas, los vocablos "entendimiento" y "razón". Por otro lado, no se diga de los empiristas (Locke, Hume), aunque éstos con frecuencia entienden los conceptos de inteligencia y razón de manera distinta. El entendimiento o la razón, para ellos, es la facultad de combinar, repetir o asociar sensaciones (que llaman ideas) sin traspasar el horizonte de lo puramente sensible. En rigor, la inteligencia o la razón más que una facultad cognoscitiva sería para los empiristas una facultad que sistematiza y organiza los datos de la sensibilidad.

Tenemos que hablar ahora de otra potencia cognoscitiva humana que suele llamarse razón. No es siempre fácil establecer una frontera entre lo que son actos intelectuales y lo que son actos racionales y, de hecho, en los diversos autores y escuelas se encuentran significaciones y atribuciones muy diversas. De ahí la gran variedad de teorías sobre qué es entendimiento y qué es razón y cuáles son sus funciones específicas.¹⁰⁸ En general, el término razón designa la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva del saber y del obrar. Por eso, se entiende también, a veces, por razón "la facultad de los principios", en el sentido de juicios fundamentales y últimos. Pero también aquí, más que pretender definir la razón como si pudiese contraponerse al entendimiento, será mejor que intentemos una aproximación a las funciones cognoscitivas racionales del sujeto humano que más que superiores podemos llamar ulteriores, porque se apoyan en los conocimientos intelectivos que ya hemos estudiado, y llegan a estructuras más profundas de lo real.

¹⁰⁷ Cfr. AQUINO, Sto. Tomás, *Suma Teológica*, 1, q. LXXIX, a. VIII, c.

¹⁰⁸ FERRATER, Mora F. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona 1981. Entrada "Razón".

Zubiri advierte, acertadamente, como ya se ha dicho, que lo que llamamos razonar es un modo de intelección, en cuanto que es un modo de aproximarse a la realidad, y lo más característico de este nuevo modo es que aprehende la realidad de manera más profunda¹⁰⁹. Si la realidad estuviera total y completamente aprehendida en la intelección primordial no habría lugar a hablar de razón. Pero las realidades tienen una profundidad que no nos viene dada en el primer momento en que se hacen presentes en el entendimiento. Santo Tomás nos dice:

«El entendimiento y la razón se diferencian en el modo de conocer, a saber, el entendimiento conoce con una simple mirada, la razón discurrendo de uno en otro. Pero la razón por el discurso llega a conocer lo que el entendimiento conoce sin discurso, los universales».¹¹⁰

Es verdad que la razón puede ser creativa y que tiene un margen de organización libre de lo entendido. Puede, en primer lugar, crear modelos o paradigmas con el intento de organizar y sintetizar los datos de la realidad, por ejemplo el modelo de átomo como un minúsculo sistema solar, con un núcleo central positivamente cargado y una serie de electrones girando en órbitas elípticas a su alrededor. Puede además, la razón crear ciencias enteras de la realidad, como las matemáticas o las ciencias físicas de la naturaleza, en las que el pensamiento humano se vuelve creativo y postula modelos e imagina nuevos fenómenos y pruebas.¹¹¹

Puede la razón crear también ciencias meta-empíricas, como las ciencias jurídicas, confiriendo una estructura racional, sistemática, general y profunda a los deberes y derechos reales de las personas humanas. Las ciencias humanas como el Derecho, la Política, la Metafísica, etc., que hacen ver con evidencia que lo real profundo alcanzado por la razón no siempre son material y corporal. Los derechos humanos, o una teoría política que exprese un modo real de representarse la acción del Estado, o tantas otras teorías científicas sobre realidades humanas, nadie dirá que no son reales y, ciertamente, no son materiales porque ¿acaso alguien podría

¹⁰⁹ ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sintiente*. Alianza, Madrid 1980. p. 15ss

¹¹⁰ DE AQUINO, STO. TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. LIX, a. I, 1.

¹¹¹ Cfr. ZUBIRI X. *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983.

medirlas o pesarlas o formularlas en términos matemáticos como se hace con lo material?

Así el conocimiento científico es representación, en el sentido de que vuelve a exponer y a actualizar racional, metódica, general y profundamente los conocimientos de la realidad, sea material, sea inmaterial, adquiridos primordialmente en la intelección.

1.3. La reflexión y la capacidad de pensar.

Pero también aquí, más que pretender definir la razón como si pudiese contraponerse al entendimiento, será mejor que intentemos una aproximación a las funciones cognoscitivas racionales del sujeto humano que más que superiores podemos llamar ulteriores, porque se apoyan en los conocimientos intelectivos que ya hemos estudiado, y llegan a estructuras más profundas de lo real.¹¹² En buena Filosofía siempre se ha admitido que el cerebro interviene en la actuación del pensamiento. Es demasiado evidente, que el cuerpo y alma están fundidos formando una sola naturaleza. Pero ninguno de los datos fisiológicos permite afirmar que sea la única causa, ni la causa principal del pensamiento y de la conciencia.

Aristóteles usa el término *νοῦς* (intelecto) para designar "aquella parte del alma con la que ésta conoce y piensa". En los capítulos 4 y 5 del libro III del *De anima* se encuentra lo central de su doctrina sobre el mismo, y de ellos entresacamos lo que vamos a decir.

El intelecto es por de pronto una facultad más que se añade en algunos animales (los hombres) a los sentidos, la facultad locomotriz y la imaginación. Su cometido es una forma superior de conocimiento, que es el pensamiento, capaz de entender, comparar y razonar. Sin embargo, algo distingue el intelecto de manera radical del resto de las facultades: mientras todas las otras van indisolublemente ligadas al cuerpo y no pueden obrar sin el cuerpo, el intelecto resulta ser, según Aristóteles, independiente del cuerpo y de la materia.

¹¹² Una información muy completa sobre las diversas acepciones del término *razón*, se encontrará en J. FERRATER, MORA. *Diccionario de Filosofía*, t. IV. Madrid 1981. En los términos Razón y Tipos de razón.

El intelecto tiene cierto carácter universal, pues "entiende todas las cosas", por lo cual ha de ser "sin mezcla", potencia pura en el orden de los inteligibles¹¹³, de modo que sea capaz de recibir todas las formas, y así de "serlo todo"¹¹⁴ y de comprenderlo todo. Tanto en su función de recibir todas las formas y hacerse todas las cosas, como en la de hacerlas en el alma en cuanto inteligibles en acto, el intelecto ha de ser "separable" y "no mezclado con el cuerpo", pues de otro modo interferiría con sus cualidades materiales en las formas a recibir. En fin, Aristóteles dirá, a raíz de esto, que el intelecto es inmortal y eterno, y es lo único que tiene tal carácter en el alma.¹¹⁵

A partir de esto, que es lo esencial, Aristóteles examinará cómo el alma, gracias al intelecto, es capaz de discurrir y pensar. Tal es el sentido de los dos capítulos que siguen en el *De anima* (caps. 6 y 7 del libro III), cuyo planteamiento, el problema de la intelección de lo indivisible y de lo compuesto, y cuya relación con lo precedente puede sorprender a primera vista. La clave es que el pensamiento implica comparación entre nociones entendidas, y esta comparación la lleva a cabo al componer y dividir, es decir, afirmar y negar.

Siendo esto lo más específico y distintivo del hombre, en comparación con los demás animales, Aristóteles tomará precisamente la facultad noética y pensante como criterio para decidir qué actividad es la más propia del ser humano y, por lo tanto, qué es lo mejor para el mismo, cuál es la vida más adecuada para él y en qué consistirá su felicidad, individualmente y en común. Ese es, pues, el concepto de naturaleza humana, que no sólo nos dice qué es el ser humano —un animal en cuya alma hay algo divino e inmortal—, sino que fundamenta las leyes de su existencia, que en este caso no son, como las leyes de la materia, leyes necesarias, sino las leyes del obrar racional y libre, las leyes del vivir con conocimiento y conforme al conocimiento del ser de las cosas, las que le llevan a vivir con los otros hombres en

¹¹³ DE AQUINO, STO. TOMÁS, *De ver.* X, a. 8 c, interpretando fielmente lo que Aristóteles dice en el mencionado cap. 4 de *De anima*. I3 STO. TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* X, a. 8 c, interpretando fielmente lo que Aristóteles dice en el mencionado cap. 4 de *De an.* III.

¹¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*. III, 8, 431b 21.

¹¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De an.* III, 5, 430a 23

amistad mediante una comunidad de justicia y de bien, las que ordenan el hombre a lo que es su felicidad.

1.4. La filosofía y las ciencias como productos del pensar humano.

La filosofía (del griego antiguo *φιλοσοφία*, *φιλεῖν fileîn*, «amar» y *σοφία* *sofía* «sabiduría»,¹¹⁶ amor a la sabiduría) es (pensamiento crítico afectivo-racional de tipo sistemático, acerca de la naturaleza general del mundo, hombre y Dios) el estudio de una variedad de problemas fundamentales acerca de cuestiones como la existencia, el conocimiento, la verdad, etc., pero se distingue de los demás tipos de estudio, por su énfasis en los argumentos racionales sobre los argumentos de autoridad, y de la ciencia porque realiza generalmente sus investigaciones de manera no empírica, sino mediante el análisis conceptual especulativo y experimentos mentales, u otros métodos.

Mientras que, el concepto de ciencia es y sigue siendo discutidísimo, tanto que en nuestros días se han formado no una sino muchas Teorías o Filosofías de las Ciencias,¹¹⁷ que por sus métodos y perspectivas diferentes, han acabado por fraccionar y hacer más disperso el conocimiento sobre la esencia del hombre, el cual, se encuentra cada vez más confundido. Prescindiendo de escuelas y matices, parece que los elementos esenciales que tenemos que atribuir a toda verdadera ciencia son los siguientes: a) Conjunto de conocimientos en conexión sistemática; b) referidos al mismo objeto; c) que ese objeto sea real y por ello pueda generar enunciados verdaderos y ciertos; d) exposición metódica conforme a un plan; e) universalización de los conocimientos; f) saber etiológico, o sea, una seguridad que se consigue a través del conocimiento de las causas en que se apoya; g) un lenguaje riguroso y apropiado. Es claro que, en el conjunto de las ciencias, caben también enunciados que puedan ser más o menos hipotéticos, porque la razón puede conocer o sospechar que no conoce aún con seguridad la realidad que va buscando.

¹¹⁶ Diccionario Manual Griego: griego clásico - español. Vox: Spes. 1996. p. 625.

¹¹⁷ Cfr. MONSERRAT, J. *Epistemología evolutiva y Teoría de la ciencia*, Universidad, Madrid 1984.

Puesto que la razón humana no descansa nunca en la persecución admirativa y curiosa del ser, se explica el fenómeno contemporáneo del desdoblamiento ininterrumpido de los objetos del saber y, por lo tanto, la progresiva especialización de las ciencias y su casi imposible clasificación. Esa especialización o analítica induce el riesgo de restringir la visión y el conocimiento a un reducido dominio técnico y que desaparezcan, o se ignoren, las grandes conexiones o síntesis de los diversos saberes que son los que pueden dar una comprensión más real del mundo, del hombre y de Dios. Existe también el peligro, al que caen no pocos especialistas, de querer aplicar el método de su ciencia a otros conocimientos de objetos distintos. Esto fue, por poner un ejemplo, lo que sucedió en el siglo XVII al querer aplicar el método matemático al estudio de la Filosofía, (Descartes, Spinoza) como si el ser, objeto de la Filosofía, fuese cuantificable. O el error que han cometido y cometen médicos o biólogos al aplicar su método a la explicación de las realidades superiores del hombre.

El positivismo del siglo pasado y el de este siglo todavía creen que es posible explicar el misterio del hombre mediante el análisis de su estructura física, no obstante, no parece haber un acuerdo sobre la manera "científica" de investigar las capacidades humanas, e inclusive sobre el término mismo de "ciencia" como lo demuestra la siguiente cita:

«En un Congreso de Filosofía, tenido en Hamburgo el año 1911, el científico alemán Wilhelm Ostwald (1853-1932) dijo: «Sabemos que, para nosotros los monistas, el concepto de ciencia ocupa irremisiblemente el puesto que el concepto de Dios había ocupado hasta aquí para espíritus menos adelantados. Pues todos los deseos y esperanzas, fines e ideales que la Humanidad había concentrado en el concepto de Dios, nos los da cumplidamente la Ciencia».¹¹⁸

A pesar de las confusiones que ha habido y hay, es cierto que la ciencia racional nos da muchos puntos de apoyo seguros en lo físico y en lo humano. Es cierto también que la razón científica ha desmitologizado las primitivas interpretaciones fantásticas de la realidad para darnos una explicación más real, y por ello, más verdadera. La ciencia recrea, en algún sentido, la realidad para expresar lo que de intrínsecamente racional hay en ella, y la ordenada uniformidad

¹¹⁸ Citado en MESSER, A. *La Filosofía en el siglo XIX*, Madrid 1939. p. 174.

de sus leyes. Por eso es verdad que la ciencia, o mejor, las ciencias, en su variedad, son una de las más altas y valiosas creaciones del hombre racional. Gracias a ellas la vida (en cierto sentido) se ha humanizado y la Naturaleza se ha puesto al servicio del hombre.

Con todos estos avances de la capacidad de pensar que el hombre expresa en las ciencias, mediante las cuales puede conocerse a sí mismo y al mundo que lo rodea, la razón humana ha ido penetrando cada vez más profundamente en la realidad y seguirá acercándose indefinidamente a más verdad. Sin embargo, como ya vimos existen ciertos límites para la actividad racional de la ciencia natural o social. Las grandes cuestiones de la existencia o de la filosofía tradicional no se resuelven sólo mediante la razón científica, sino que requieren de la razón filosófica, que gracias a la reflexión, es capaz de dar una visión de totalidad y fundamentar de mejor manera sus respuestas frente a las grandes interrogantes, que la razón humana misma se propone. La reflexión supone, en efecto, el conocimiento de las razones y causas de cuanto aparece o acontece. En sentido metafísico, conocer las causas (eficientes, materiales, formales, finales, ejemplares) equivale a identificar lo que realmente las cosas son (sustancia, naturaleza), por encima y más allá de lo que parecen.¹¹⁹ En las formulaciones más anti-metafísicas (o positivistas), sólo una investigación sobre las causas podrá aventurar una historia natural guiada por la simple causalidad y el orden mecánico de las fuerzas, sin dotar nunca de sentido a cada ser que aparece en la naturaleza. Por eso es que la filosofía metafísica fue siempre una investigación sobre el fundamento último del ser y sobre sus sentidos, más allá del puro movimiento mecánico o la explicación científica.

Si la filosofía es actividad reflexiva dirigida a nuestra propia experiencia, ello quiere decir que todo filosofar debe ser actual y personal, sin que esto suponga linderar en ningún subjetivismo. Será la reflexión sobre los problemas actuales la que confiera sentido a las filosofías del pasado y hará razonablemente necesario el recurso a sus modos de ver las cosas. La actividad reflexiva sobre la actualidad es la contrapartida y la condición de la comprensión de la filosofía misma. Para quien no se plantea ningún problema, las filosofías resultarán absolutamente

¹¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A.

incomprensibles. No hay alternativa entre tradición y actualidad: la filosofía de hoy sería ciega sin la pasada y esta quedaría vacía de sentido sin la reflexión actual. De ahí la inevitable urgencia de una ininterrumpida hermenéutica de la tradición y de los textos, a partir de nuestro propio horizonte del mundo.

En primer lugar, filosofía y ciencia se distancian por razones esenciales. Es indudable que toda ciencia tiene que ver con el hombre. Los objetos y los métodos de las ciencias son hoy muy heterogéneos, pero tienen en común la exclusión de la subjetividad de su propio determinismo investigador. El saber científico, considerado en sí mismo, impulsado por su propia lógica, es neutral, cuando no ajeno, a las consecuencias relativas y a las consecuencias antropológicas de sus propios objetivos. En cuanto forma de conocimiento, la ciencia es autónoma, impersonal e irresponsable, encaminada a un desarrollo impensado, en sí mismo desprovisto de fines, aunque científicos y no científicos soliciten la responsabilidad y la atención también a los fines. Pero, por su naturaleza, el saber científico se encamina a desarrollar más el poder que el deber del hombre.

No son, pues, sólo cuestiones de método o diferencias de objeto las que distinguen filosofía y ciencia, sino algo tan profundo como los fines y la lógica misma en la que cada una se inspira: la filosofía es una lógica orientada hacia la libertad asociada a los fines del hombre como ser-en-el-mundo o como ser-trascendente-al-mundo;¹²⁰ las ciencias, en la lógica particular del determinismo investigador encaminado a conocer y dominar la naturaleza.

A pesar de esto, la filosofía y la ciencia actuales están obligadas a coincidir en el hecho de que ambas son productos de la capacidad racional del hombre. Sólo que una (la ciencia) sólo se preocupa por el aspecto físico-causal del ser, mientras que la filosofía (metafísica) busca dar una fundamentación y sentido último a los seres y al ser en general.

¹²⁰ HEIMSOETH, H. *Los seis grandes temas de la filosofía occidental*, Revista de Occidente, Madrid 1974. p. 20 ss.

1.5. La antropología heideggeriana y el pensar.

No existe un tema tan polémico en la obra de Heidegger que la antropología filosófica. Ya desde *Ser y tiempo* el padre del existencialismo se había pronunciado en contra de la interpretación antropológica del *Dasein*, señalando que la ontología fundamental que propone no es una teoría sobre el hombre sino sobre el sentido de la pregunta por el ser. Sirva esta cita de *Kant y el problema de la metafísica* para ilustrar este hecho:

«En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra (...). Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual».¹²¹

El conocimiento de lo humano viene concebido, ante todo y en su último fundamento, como apertura relativa del misterio del ser concreto y, por parte del hombre, un tomar conciencia de la verdad del ser, someterse al ser, quedar constituido como el guardián del ser, sin caer en el dualismo pensar y ser como realidades distintas, para lo cual es necesario llegar a vivir de manera auténtica en la verdad del ser y no en la vivencia inauténtica de lo superficial y lo corriente.¹²² La verdad no es sólo *lumen naturale*, iluminación de lo real por parte del hombre, sino más bien reconocimiento de la realidad que se desvela a sí misma y se hace patente en el hombre cuando llega al estadio auténtico. Ese conocimiento tiene un valor absoluto por el principio de Parménides: «*lo que es, es, y lo que no es, no es*». El pensar se deja penetrar por el ser para decir la verdad del ser. Y el ser tiene un valor absoluto.¹²³

Lo que en el fondo tiene el hombre es voluntad de verdad, que es voluntad de realidad, y toda su vida, lo entienda o no lo entienda, se desarrolla bajo el imperativo categórico de innumerables verdades. Si no, no podría ni emitir un juicio, ni llevar vida humana. Cuando se afirma que, «*verdades absolutas no hay*»¹²⁴ inevitablemente se le ocurre a uno preguntar si esa proposición, la ofrecen como verdad absoluta o no. Si la proponen como verdad absoluta ya hay una, y lo que es

¹²¹ HEIDEGGER, Martín, *Kant y el problema de la metafísica*, §37. p.

¹²² HEIDEGGER, Martín, *Op. Cit.* §44.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cfr. SÁDABA, J. *El ateísmo en la vida cotidiana*, Revista de Occidente (julio-septiembre 1980), p. 45.

más, ya se confiesa que la mente humana es apta para conocer y enunciar verdades absolutas, y como ha enunciado una puede enunciar mil. Si la proponen como no verdad absoluta, no tiene ningún valor porque es contradictoria. Eso demuestra una vez más que la persona está hecha para la verdad y la verdad para la persona.

El hombre está arrojado en el mundo e inmerso en las cosas todas que forman el mundo y actúa sobre ellas (*besorgen, fürsorgen*), no sólo las piensa. Esta inmersión puede llevarle a una vida inauténtica, absorbida por la cotidianidad, sin hacer referencia al ser, arrastrada por la masa y por el "ser" impersonal (se piensa, se dice, se hace, se disfruta), vive sólo el presente. Pero experimenta la nada del tiempo que huye y la nada de la existencia, de ahí la angustia y la concepción del hombre como «*ser-para-la-muerte*» ya que la muerte es el final inevitable del *Dasein*, el no ser más ya, (*Nicht mehr Dasein*). El hombre auténtico es el que hace referencia al ser, no vive sólo ónticamente sino ontológicamente. Es consciente de la angustia, no huye de ella, no se deja absorber por el presente, ni se sumerge en las cosas, vive personalmente y acepta la muerte como la más cierta posibilidad y como la suprema experiencia de la nada. En esa actitud encuentra la libertad:

« ¿Qué significa aquí "investigar acerca de la 'verdad', 'ciencia de la verdad'? ¿Se convierte la 'verdad' en tema de esta investigación, en el sentido de una teoría del conocimiento o de la teoría del juicio? Manifiestamente no, porque "verdad" significa lo mismo que "cosa", que "aquello que se muestra en sí mismo». Pero entonces ¿no tendría que comparecer este fenómeno también en la etapa preparatoria del análisis fundamental de la analítica del *Dasein*?». ¹²⁵

Fenomenológicamente el hombre aparece como un ser indigente, incapaz de realizar por sí solo sus directrices más fundamentales, ya en lo físico, ya en lo psicológico. Para existir, desarrollarse y conservarse, necesita de la cooperación de otros hombres, pues, no es un ser aislado, está absolutamente vinculado a otros hombres como un ser esencialmente social. La familia y la sociedad civil, son entidades naturales que tienen su fundamento en la natural miseria del hombre, para valerse por sí solo. La familia y la sociedad civil son un complemento natural y

¹²⁵ HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Op. Cit. §44.

necesario del hombre, tal cual fenomenológicamente aparece. Como dirá Heidegger:

«La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el *Dasein*), ya fue aparentemente dada con la indicación formal de las determinaciones fundamentales del *Dasein*. (cf. §9). El *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación *apunta hacia* una estructura *ontológica*, pero sólo eso. Al mismo tiempo, contiene la indicación *óptica*, aunque rudimentaria, de que cada vez que este ente es un determinado yo y no otros». ¹²⁶

La dignidad y perfección ontológica del ser está "en existir por sí" y con entera independencia, y la dignidad de perfección dinámica del ser racional, subsistente por sí en su naturaleza racional, está en poseer el dominio de sus propios actos, como ser libre y responsable. De ahí fluye su condición de persona moral y social, de ser sujeto de derechos, que se implantan inmediatamente en su misma subsistencia autónoma de persona metafísica, como ser inteligible, libre, y por ello espiritual. Pero, ¿por qué el hombre se dispersa en la preocupación por las cosas y en las solicitudes de la vida inauténtica y trivial? Para huir de sí mismo, contesta Heidegger, para «evadirse» de la conciencia de su verdadero ser, de la nada que lo acosa, lo asedia y lo constituye.

El hombre tiene miedo de conocer toda la verdad de sí mismo y por ello trata de olvidarse "saliendo fuera", en las cosas y en la vida diaria. Retirarse del ser, es hacer una elección, decidir poder ser uno mismo, el sí mismo auténtico. La conciencia (*Gewissen*) es el volver en sí del *Dasein*, que deja de escuchar al uno (*Man*). El "hombre común" busca el rescate del mundo liberándose de la preocupación por esto o aquello. Uniforma todos los objetos de modo que no tenga preferencias o preocupaciones por algunos de ellos, esto no es aún el rescate y la conquista de la autenticidad. Cuando cesa la solicitud, aparece el tedio. Las cosas no atraen: la totalidad del ser está presente, pero en un abismo de indiferencia, en que los seres y los acontecimientos se hallan confundidos: sin méritos y sin atractivos. El hastío libera al hombre del mundo: le hace pasar de la preocupación por cada cosa a la indiferencia por todas. ¹²⁷

¹²⁶ *Ibíd.* § 25.

¹²⁷ *Ibíd.* §27.

Pero el hombre profundo conquista su propio ser en la angustia (*Angst*), donde halla de nuevo su autenticidad.¹²⁸ Así como la solicitud es el correspondiente emocional de la caída, la angustia es el sentimiento de la redención. La angustia rescata al hombre del mundo. Así como la solicitud es la pérdida del sentido auténtico de la existencia en las cosas, en el anonimato, servidumbre a la remisión, a las preocupaciones y a las esperas de la temporalidad, así la angustia es la recuperación de la existencia, de la libertad original, del sentido originario.

¹²⁸ *Ibid.* §40.

CAPÍTULO II: EL PENSAMIENTO A LO LARGO DE LA TRADICIÓN FILOSOFICA

En este capítulo nos interesaremos por investigar qué concepciones sobre el pensamiento se han tenido a lo largo de la historia de la filosofía. Estudiaremos el paso del *mito al logos* en la tradición Antigua, así como la reformulación moderna del pensamiento, que se entiende como una operación de cálculo. Terminaremos con una exposición de la doctrina hegeliana de la razón que culmina con una interpretación historicista de la misma. Todo ello nos permitirá comprender la evolución de este concepto para entender de mejor manera el planteamiento de Heidegger sobre lo que significa pensar. Llegaremos a la conclusión de que el tema del pensamiento en la historia de la filosofía es central, al punto de definir la orientación metodológica, epistemológica y metafísica de toda una filosofía. Así pues, que para entender bien un sistema filosófico habría que entender bien qué tipo de concepto se tiene sobre la razón y la racionalidad.

2.1. La doctrina aristotélica del *logos*.

Aristóteles insiste en que todos los hombres tienden por naturaleza al saber, dice, "por naturaleza". Cree que hay una disposición natural, fundamental, constante, en todos los hombres. Hay, por tanto, diríamos, una vocación natural y profunda del hombre hacia el saber, el conocimiento.¹²⁹ Pero inmediatamente añade que se trata de las sensaciones, o de las percepciones, diríamos más bien las percepciones (él emplea la palabra *aísthesis*) y en ese gusto por las percepciones, por las sensaciones, dice que, preferentemente, por las de la vista. Y hay algo muy interesante: que no solamente por su utilidad, por su provecho, sino también cuando no vamos a hacer nada. Es decir, cuando se trata de la *skholé*, la *skholé* es el ocio. El hombre tiene ocio y negocio; *negotium* es la palabra latina contrapuesta al ocio. Es decir, cuando se hace algo o cuando no se hace nada. El hombre, también para el ocio, *skholé*, luego la palabra escuela, y la escuela es el ocio, etimológicamente es esto. Pues bien, hay también una predilección por la vista, y dice que es porque muestra muchas cosas y muestra muchas diferencias.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A.980 a.

En esas pocas líneas anteriores, está un pensamiento visual. Aristóteles es un gran observador: la vista es justamente, entre todas las vías perceptivas, la más importante. Porque revela, manifiesta muchas cosas, diríamos nos pone en *aletheia*, en la verdad, y muestra muchas diferencias, permite conocer la realidad en detalle. Eso es capital, y esa función visual la tiene Aristóteles, que fue un gran observador, es un hombre de ciencia, es un hombre que se ocupa de las plantas, de los animales, de los fenómenos naturales, que hace una Física, -una Física filosófica, naturalmente-, como parte de ella aparece el tratado *De anima*, que forma parte también de la naturaleza. Es decir, en cierto modo es un naturalista. Es un hombre atento a las cosas, y a las cosas concretas.¹³⁰ Y ahí aparecerán las formas de vida, que tendrán una importancia enorme en el pensamiento aristotélico. Hay el *bios politikós*; la vida productiva, hay el *bios praktikós*; y hay la forma suprema, el *bios theoretikós*,¹³¹ la vida teórica, la vida teórica, que es la más práctica de todas, que consiste precisamente en la visión, en la contemplación, aquí aparece plenamente aquella idea visual, de la visualidad en el pensamiento de Aristóteles.

Las cosas son inteligibles, nosotros las entendemos, las comprendemos, tenemos de ellas una noción agradable; y ello demuestra la existencia de Dios; porque si no, si nosotrosuviésemos de las cosas la inteligencia y la comprensión y Dios no existiera, no se comprendería cómo las cosas son en sí mismas inteligibles. Lo son porque Dios ha puesto en ellas su inteligencia. Por eso Dios, por su parte, es pura inteligencia, puro pensamiento, pensamiento de sí mismo que, al pensar sus propios pensamientos, pone en las cosas la inteligibilidad.

«El hombre es un ser entre otros muchos de los que constituyen el universo. Pero este ser humano tiene el privilegio sobre los demás seres de tener una chispa de pensamiento, de participar en la inteligencia divina. Por tanto, la finalidad del hombre en el mundo es clara: es realizar su naturaleza, y lo que constituye su naturaleza, lo que distingue al hombre de cualquier otro ser, es el pensamiento. Por consiguiente, el hombre debe pensar. La actividad propia del hombre es pensar; el acto del hombre, el acto humano por excelencia es pensar. No pensará el hombre con la plenitud y la pureza, la grandeza y la totalidad con que Dios piensa; pero el hombre no es Dios, y por consiguiente su pensamiento es imperfecto, comparado con el de Dios».¹³²

¹³⁰ JEAGER, Werner. *Aristóteles*. FCE., México 1946. p. 19 ss.

¹³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252 a.

¹³² GARCÍA Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa, México 1985. p. 102-103.

Debemos volvernos ahora hacia otro tipo de características, igualmente conexas con lo esencial, la inteligencia y la racionalidad humanas, como son las de orden interno, psíquico y moral. Sin duda la más destacada de ellas es el carácter social del hombre. Aristóteles define al ser humano como un «animal político», en el sentido de que le es propio y natural el asociarse y constituir la ciudad, la *polis*: «la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal social». ¹³³

Esto significa precisamente que la inteligencia y la racionalidad del hombre, en cuanto constitutivas de su esencia, son lo que fundamenta la sociabilidad y la existencia de la comunidad política. Lo vemos en el pasaje que sigue:

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y e indicársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, el solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad». ¹³⁴

En este celebre y fundamental pasaje, nos presenta Aristóteles en perfecto enlace natural las más esenciales características del ser humano: el lenguaje, que es la expresión externa de su inteligencia racional, el carácter moral del hombre, su sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, que se sigue de la misma por una vinculación intrínseca, y la sociabilidad, que le lleva a vivir en una comunidad política y a producir una civilización, y que también tiene su fundamento en el intelecto y la razón.

La dimensión moral, que constituye una de las facetas principales de lo que la naturaleza humana lleva consigo, tiene como supuesto el hecho de que el obrar humano no es necesario sino, como dice Aristóteles, "voluntario" (*ἐκούσιος*), fundado en la elección y dirigido por la deliberación, en suma, razonado. El obrar libre del hombre es el que le corresponde por cuanto es precisamente hombre, es

¹³³ ARISTOTELES, *Política*. I, 2, 1253a

¹³⁴ ARISTOTELES, *Política*. I, 2, 1253a 7ss.

decir, racional, y no es tan absoluta su libertad que pueda efectuarse sin referencia a los fines que al operante le son propios, como vamos a ver.

Queda realmente englobado y contenido dentro de lo que la naturaleza humana es y determina, el que el hombre actué ordenando con la razón los medios a los fines, de tal forma que el principio de su acción se halla en el mismo y su comportamiento es "voluntario". Es por esto que Aristóteles funda la ética en la naturaleza humana que es racional.¹³⁵ Queda, como específica del hombre, la vida activa según la razón, de modo que Aristóteles concluye que la tarea propia del hombre, aquella a cuyo ejercicio esta ordenado por naturaleza y que representa su bien propio, "es una cierta vida, a saber, una actividad del alma y una praxis según razón", y en definitiva, por todo ello, «*el bien humano viene a ser la actividad del alma conforme a la virtud*».¹³⁶

Recapitulación

La definición aristotélica del logos, que venimos comentando, establece que el ser humano es el único capaz de abstracción, de operar conforme a números y conceptos universales, lo cual no significa que las acciones estén siempre determinadas por ellos, pues nuestra naturaleza animal, los instintos y los deseos irracionales y, si se quiere, inconscientes, en ocasiones se sobreponen al influjo de la razón.

En consecuencia, y hasta en consonancia con aquéllos que consideran improductivas y confusas las preguntas del tipo "qué es", parece que se tiende a un rechazo de esta antigua búsqueda de la esencia de lo humano. En cualquier caso, queremos dejar constancia de lo, a nuestro entender, acertado de la propuesta aristotélica. Al margen de la racionalidad que se quiera ver en el universo, o de la relación del conocimiento abstracto del ser humano con su voluntad y su acción, se puede afirmar que somos un animal lógico. Esta propuesta aristotélica que hace de nosotros un animal capaz de razonar será importantísima a la hora de analizar la

¹³⁵ ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*. I, cap. 13.

¹³⁶ ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*. I, 7, 1098a 12-16.

situación contemporánea de la que nos habla Heidegger, que se caracteriza por renunciar a usar la razón, a no pensar.

2.2. El *cogito* cartesiano.

En 1641 aparece en París *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*,¹³⁷ firmada por Renato Descartes con privilegio del rey y aprobación de los doctores. Esta primera edición de la obra se propone demostrar dos cosas: 1) La existencia de Dios y 2) la inmortalidad del alma; ofreciendo así satisfacción a los antiguos problemas de toda metafísica especulativa. La publicación en latín de esta obra responde al interés que siente Descartes por dar a conocer su pensamiento a las mentalidades escolásticas de la época. Así lo demuestra la carta del autor a los distinguidos doctores de la Sorbona, en París, a los que somete su obra y bajo los cuales busca protección. Del mismo modo, las seis objeciones –una por cada meditación –revelan el carácter polémico que adquirió la obra en los círculos más ilustrados de Europa. Mentes como la de los Padres Gassendi y Mersene, sacudidos por la lectura de los *Esbozos pirrónicos* y la nueva ciencia que ellos ayudan a construir, ponen todo su empeño en aclarar los puntos más oscuros de las amenas meditaciones cartesianas. Descartes mismo hizo circular un ejemplar previo de las *Meditaciones* con tal de poner a la consideración de las mentes más ilustres de su época el pensamiento con el cual fundará la nueva metafísica de la modernidad. En vida de Descartes las *Meditaciones* alcanzaron tres ediciones latinas y una traducción al francés, hecha en 1647.

Del mismo modo, algunos estudiosos consideran que es Descartes el mejor comentarista de sí mismo, por lo que no podemos hacer una acertada valoración de las *Meditaciones* sin haber leído las respuestas del autor a sus críticos, integradas en cualquier edición decente de la obra. De este modo debemos señalar que las aparentes y sencillas meditaciones cartesianas, encierran mayor complejidad de la que se ve a primera vista. El padre del racionalismo quiere

¹³⁷ DESCARTES R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid. p 15.

lectores atentos y observadores, del mismo modo que exige censores y críticos inteligentes; "solo entenderán el propósito y objetivo de estos pensamientos aquel que alguna vez los haya pensado por sí mismos".

«Sin haber detectado los presupuestos del planteamiento cartesiano es imposible entrar, con garantías de éxito, en el cuerpo de su filosofía. Porque lo que sigue a continuación, es decir, la metafísica, no es sino una consecuencia de su actitud y, por tanto, de su voluntarismo y su nominalismo. [...] Si Descartes hubiera partido de la omnipotencia divina, su filosofía, y concretamente su nominalismo, hubieran sido semejantes a los de Ockham. Pero Descartes es el fundador de la filosofía moderna; no es un medieval. La clave de su pensamiento hay que buscarla, pues, en su actitud, en la postura que adopta ante el conocimiento».¹³⁸

Otra indicación importante para entender la primera verdad cartesiana, no siempre interpretada correctamente, es que Descartes no identifica en ningún momento el sujeto y el pensamiento; *cogito, ergo sum*, no indica que *cogito* y *sum* coincidan, al contrario. La razón es que, siendo nominalista, Descartes no puede nunca conocer la realidad sino sólo afirmarla. *Cogito-sum* no es, pues, una identidad porque el *sum* es anterior al pensamiento, porque el *sum* se advierte como lo que está detrás del pensar. El sujeto, en Descartes, no es una *causa sui*, hasta el punto que esta excentricidad será el punto de partida para la demostración cartesiana de la existencia de Dios.¹³⁹

«René Descartes es el verdadero iniciador de la filosofía moderna, porque hizo del pensar el principio. Es imposible representarse en toda su amplitud la influencia que este hombre ha ejercido sobre su época y sobre los tiempos modernos. Es también un héroe, que ha empezado las cosas enteramente por el principio, y ha puesto un solar firme, de nuevo, para la filosofía, en el que ella ha vuelto sobre sí misma, después de mil años».¹⁴⁰

El cogito cartesiano convierte en eje central de la filosofía moderna al sujeto, el cual se reconoce como ser pensante. A partir de esta premisa el ser humano accede a un conocimiento ilimitado de su entorno e intenta dominarlo. Descartes busca la verdad que permita fundamentar todas las ciencias. El filósofo francés afirma que la diversidad de opiniones (y por ello el resurgimiento del escepticismo) se debe al mal uso que se ha hecho del ingenio humano. Por ello, era necesaria

¹³⁸ POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963. p. 26-27.

¹³⁹ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*. Eunsa, Pamplona 1984. p. 155.

¹⁴⁰ HEGEL, W. *Lecciones de historia de la filosofía*. México, FCE, p. 159.

una completa renovación de los conocimientos, y la única forma de hacerlo era a través de un método que indicase cómo destruir las antiguas creencias, y a partir de ello encontrar una verdad que sostuviera el nuevo y verdadero edificio del conocimiento. En el primer párrafo del *Discurso del método*, Descartes señala que el sentido común es lo mejor repartido entre los hombres, para que el ser humano llegue a la verdad es necesario un método que dirija su investigación y le permita separar lo falso de lo cierto y verdadero.¹⁴¹

Otro de los objetivos cartesianos es, pese a lo que tradicionalmente se piensa, la felicidad de los hombres. El conocimiento y la formación de las emociones mediante el cultivo de ciertos hábitos (dictados por la razón) pueden proteger en alto grado al hombre de la infelicidad; además de que en la contemplación de la verdad hay un alto grado de placer. Es posible notar cómo el filósofo francés piensa en las necesidades de los hombres y encuentra en la filosofía un camino para mejorar su calidad de vida.

En primer lugar se plantea la pregunta: «¿qué he pensado hasta ahora que soy?»¹⁴²: un hombre, y bien, ¿qué es un hombre? La tradición escolástica contesta: "un animal racional", y a partir de esta afirmación se desprenden múltiples cuestiones (qué es un animal, qué es ser racional), pero atender a cada una será una empresa difícil e inútil. En la ciencia aristotélica Descartes no encuentra un camino fiable para continuar su investigación, así que la rechaza. Descartes conoce su existencia, pero al mismo tiempo se conoce como «una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba antes yo».¹⁴³

Recapitulación

La filosofía de Descartes propone una forma de concebir al mundo estrictamente ligada a la comprensión de la realidad a través del pensamiento. El autor sostiene que la posibilidad de entender al mundo encuentra su origen en el ego, esto es, en la cosa pensante, «una cosa que duda, entiende, [concibe], afirma,

¹⁴¹ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Primera meditación.

¹⁴² DESCARTES, R. *Op. Cit.* Segunda meditación.

¹⁴³ *Ibidem*.

niega, desea, rechaza, que imagina y también percibe»¹⁴⁴ (Descartes, 1904a: 22). Claro esto, Descartes sostiene que las cosas, es decir, las sustancias son porque poseen un atributo, una cualidad que las define como ellas mismas y las distinguen unas de otras.

Ahora bien, podemos considerar que por un lado esta concepción hace a las sustancias ser en sí mismas —a partir de su cualidad— sin que les sea necesario nada más, a la vez que, y en consecuencia, produce la separación e inmunización de una sustancia a otra implicando la dificultad primera en el momento en que el sujeto se enfrenta al mundo. Más aún, pese a ser establecida alguna instancia relacional, no existe entre las sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, necesariamente un vínculo.

Además, Descartes es muy preciso a la hora de enunciar que el yo, es decir, que el alma, es más inteligible que el cuerpo y puede ser lo que es sin el cuerpo: *«mi alma por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y que puede ser o existir sin él»*¹⁴⁵. Efectivamente, el alma es la idea más simple y por ello se constituye como la verdad primera. El alma se conoce fácilmente por el pensamiento, se conoce a sí misma y en ese conocerse encuentra la ciencia, la auto-con-ciencia.

Es así, como en los límites de la pregunta ¿qué soy? la cosa que piensa cierra su ser y se excluye necesariamente de todo lo que pueda decir algo sobre ella y transformarla. Pero, a su vez, la cosa que piensa para saberse precisa de existir en la vida y ante esa necesidad arriesga su completitud a un cuerpo que pueda dar apertura a los márgenes de una dimensión que es por perfecta inalcanzable, incluso para sí misma. Consecuentes con esta observación, decimos que en la certeza "*cogito ergo sum*" de Descartes se produce la omisión de una primera evidencia; porque Descartes, antes de saberse a sí como pensante, sabe que está vivo.

Ahora bien, una de las dudas más importantes de la obra de Descartes y la que lo conducirá hacia el fundamento de la filosofía es ¿qué soy yo?. Sin embargo, y pese a que podemos admitir a la autoconciencia como el gran descubrimiento de

¹⁴⁴ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Segunda meditación. 1997. p. 26.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 27.

Descartes, creemos que el saberse uno no se corresponde con el resultado o la respuesta al qué soy yo. Concebimos la autoconciencia como la capacidad de reconocer el lugar que uno ocupa en el flujo vital y, en tanto tal, responde a un tipo de preguntas en las que la vida pueda incluir al sí mismo sin que éste pueda ponerse a un costado: ¿Cómo es que estoy aquí?, ¿cómo hago para permanecer aquí mientras estoy siendo? Cabe destacar que la pregunta de Descartes parte de la certeza de la existencia, su ser no está nunca puesto en dudas aunque luego ocupe un lugar consecuente al pensamiento.

2.3. La razón pura de Kant.

En este camino trazado por Descartes, del cual es partícipe Kant, encontraremos ciertos problemas fundamentales que comparte toda la tradición moderna. Algunos de esos problemas tienen que ver con las pretensiones y límites de nuestro conocimiento, así como de la legitimidad de la razón para dirigir la vida del hombre. Como bien lo señala Popkin¹⁴⁶ el surgimiento del escepticismo en la era moderna tiene como reto encontrar una justificación de la racionalidad y del uso de la razón frente a la crisis del relativismo con el que nace la Modernidad.

Como una de las figuras decisivas de ese movimiento de la Modernidad filosófica, Kant expresó de forma rotunda y normativa el impulso ilustrado en favor de la lucha contra la intolerancia, el adoctrinamiento, la cobardía y la pereza; este impulso es potencialmente útil para la construcción, en nuestros días, de una sociedad mundial estructurable de manera positiva:

«La Ilustración es la liberación del ser humano de su minoría de edad culpable. La minoría de edad es la incapacidad para servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta minoría de edad es culpable, porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración».¹⁴⁷

Debido a que la razón es la que debe dirigir la acción humana en la modernidad, Kant establece en la ilustración la nueva conducción de la vida, fijada

¹⁴⁶ Cfr. POPKIN, R. *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México: FCE, p. 9.

¹⁴⁷ KANT, Immanuel. “Qué es la Ilustración?”, (1784) Ensayo incluido en la recopilación que lleva por título *La filosofía de la historia*. México, 1981. p. 25.

por la idea del deber moral. Ilustración es pensar por sí mismo, sacudirse el miedo y la pereza, ser mayor de edad, no dejarse tutelar por los otros; y en ese intento de tutela, Kant señala sobre todo al eclesiástico, al jurista y al médico. La Ilustración no es una actitud meramente teórica, la del "yo pienso", sino sobre todo moral y ontológica, la del "yo actúo" y la del "yo soy". El sujeto es libertad, acción espontánea que parte de sí. La filosofía crítica está planteada en ese sentido, y ése es su proyecto.

En relación con esta afirmación kantiana del individuo en el ámbito moral podemos recordar también el postulado de la inmortalidad, que le salvaría de la muerte, y el postulado de Dios, que le aseguraría la felicidad merecida, pues la felicidad es un asunto individual.

En la *Crítica de la razón pura* Kant señala que el entendimiento sólo puede conocer lo que es. Si seguimos la distinción entre deseos y creencias, entonces las creencias tienen una correspondencia con el conocimiento de lo que es, puesto que se ajustan al mundo. Pero el deber moral, según Kant, no puede derivarse de lo que es. Por lo tanto, en términos kantianos, el deber se deriva de la razón¹⁴⁸. Esta diferencia conduce a Kant a utilizar la noción de libertad, puesto que las acciones humanas pueden ser explicadas causalmente, pero esta explicación es insuficiente para atribuir moral.

En el ámbito de las acciones humanas se necesita de la razón práctica para determinar no sólo lo que sucede sino lo que debe o no debe suceder. Si seguimos la caracterización de los deseos como una modificación de un estado de cosas, entonces determinar lo que debe suceder tiene correspondencia con los deseos porque el deber apunta a su realización en el mundo.¹⁴⁹

Kant duda del mérito moral de las acciones realizadas por inclinación porque dependen de los deseos no motivados con referencia al placer. Lo que implica que estos deseos sean "naturales". Este rechazo puede deberse al intento por criticar el determinismo. Tal vez para el determinismo los "deseos" son impulsos que el agente no puede controlar. Para que la moral tenga lugar frente a esa concepción de los

¹⁴⁸ Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Austral. p. 20ss.

¹⁴⁹ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, México, p. A 445 – B 473.

"deseos", Kant postulará la libertad de la voluntad como condición de posibilidad para que el hombre no sea pasivo frente a tales impulsos y pueda controlar esos "deseos", o bien para que el hombre recurra a otros deseos que motiven la acción.

Recapitulación

Kant resume toda la tarea de la filosofía en la respuesta a la cuestión ¿Qué es el hombre? ("*Was ist der Mensch?*"¹⁵⁰). Dejando de lado el hecho interesante, cuya explicación no vamos a abordar aquí, de que esta pregunta fue formulada por Kant durante una de sus clases de lógica, lo que no resulta nada fácil de entender desde nuestra comprensión actual de esta disciplina, el objetivo que nos proponemos es aproximarnos al pensamiento de Kant sobre el ser humano más allá de ciertas ideas básicas que se pueden deducir de la lectura de su obra principal: la *Crítica de la razón pura*, tales como que el ser humano es capaz de conocer la naturaleza y de producir ciencia pero que le está vetada la respuesta a ciertas cuestiones metafísicas fundamentales que se pueden calificar como de interés general — habría que preguntarse si todavía es así—, tales como si Dios existe o si tenemos un alma inmortal y por lo tanto nos espera una vida eterna.

En la primera *Crítica* se elucida otra cuestión fundamental acerca del ser humano, de la que se puede afirmar que constituye la clave de bóveda de toda la reflexión de Kant sobre el hombre. Se trataría por tanto de la cuestión fundamental.

Esta naturaleza racional, en "virtud del valor absoluto" que Kant le atribuye, debe ser preservada como "fin en sí":

«Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo pueda ser fundamento de determinadas leyes... yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin».¹⁵¹

Y un poco más adelante: «... *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*».¹⁵² El hecho de que la naturaleza racional sea un "fin en sí" quiere decir que

¹⁵⁰ KANT, I. *Lógica*. Akal. Madrid 2000. p. 92.

¹⁵¹ KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Mare Nostrum, Madrid 2000. p. 64.

¹⁵² *Ibíd.* p. 63.

es un 'fin objetivo' no un "fin subjetivo"; no es un fin que se pueda proponer cada individuo, sino que es un fin que resulta irrenunciable y al individuo le viene impuesto. En la diferencia entre fines subjetivos (los propios de cada individuo particular) y fin objetivo, se manifiesta la primera huella de la diferencia —tal vez inconmensurabilidad— entre individuo y humanidad. Mientras que los fines subjetivos pueden ser elegidos, el fin en sí (la humanidad) no puede ser elegido: el ser humano "es" fin en sí.

Tomar al ser humano como "humanidad" en este sentido equivale a tomarlo única y exclusivamente en su dimensión racional-práctica, que potencialmente comparte con otros seres racionales, consistente en la capacidad de ser legislador con respecto a sí mismo, una capacidad que Kant asocia a la idea de "dignidad": «...*la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo*». ¹⁵³ En virtud de esta capacidad el ser humano es considerado como "persona" o como ser dotado de "personalidad moral":

«La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales... de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)». ¹⁵⁴

De este modo, con Kant queda asegurada la idea de que los seres humanos adquieren un valor inestimable gracias al uso de la razón práctica, capaz de determinar leyes morales a los hombres. Esta racionalidad moral basada en el imperativo categórico, será el punto de concordancia entre las diversas maneras de entender el papel que juega el pensar en el hombre del periodo moderno.

2.4. La razón en Hegel.

En Kant encontramos que la Razón cae en contradicción consigo misma cuando trata de conocer los objetos independientemente de la sensibilidad, tal es el caso de los objetos propios de la metafísica tradicional: Alma, Mundo y Dios. En el primero de los casos se hace abstracción por completo del concepto de sustancia que subsiste en el tiempo o del "Yo pienso", dicha abstracción se refiere a que no

¹⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁴ *Ibíd.* p. 68.

podemos darles una intuición originaria que les muestre su validez. En el segundo caso, a saber, Mundo, se hace abstracción de la idea de conexión necesaria o del hecho de que todo debe tener una causa (la abstracción del Principio de Razón suficiente) para buscar un incondicionado que sintetice toda la serie de conexiones de los fenómenos. Por último el tercer objeto de la metafísica, al hacer abstracción completa de las categorías del entendimiento se llega a la Idea de Dios como la síntesis suprema a la cual le debemos conferir por su propia definición la existencia.

La crítica de Kant a los argumentos metafísicos que intentan demostrar la existencia de Dios, serán el punto clave para poder entender qué papel juega Dios en el plano del pensamiento puro y cuál es la importancia de dicho ser. Hegel ve en la crítica que hace Kant al uso de la Razón más allá de los límites de la sensibilidad, una prueba definitiva de la necesidad de ir más allá de la metafísica tradicional, e incluso como un ejemplo de las dificultades que tiene el pensamiento cuando trata de darse contenido a sí mismo.

Para Hegel toda la Dialéctica Trascendental será un buen ejemplo de las dificultades que tiene que enfrentar la Razón al tratar de captar sus objetos y empezar a darse contenido, a diferencia de su autor que ve en esta sección de la *Crítica de la Razón pura* una norma para evitar el uso trascendente de la Razón; para Kant la Dialéctica representa un ejemplo de lo que sucede cuando la Razón rebasa los límites del conocimiento fenoménico, mientras para Hegel es la expresión del proceso que el pensamiento experimenta al tratar de darle un contenido, esto es, de hacer inteligible a sus propios objetos.¹⁵⁵

Será ya en los §49 a §51 de la *Enciclopedia* donde Hegel analice la argumentación y los resultados que Kant obtiene al tratar este particular objeto de la Razón. Hegel nos dice, al igual que Kant, que Dios se muestra como un postulado de la Razón porque él mismo representa la Idea de que Ser y Pensar deben coincidir de manera completa y necesaria, sin embargo una vez hecha la separación que caracteriza a la filosofía Moderna entre ser y pensamiento, debemos mostrar la validez de dicho postulado y mostrar su necesidad absoluta, es decir debemos

¹⁵⁵ Sin duda esta diferencia sobre la manera en la que se ve a la Dialéctica Trascendental nos muestra un aspecto importante sobre lo que para cada autor significa "Pensamiento". Esta diferencia la trataremos más adelante con mayor cuidado.

probar que Dios es el único ser que existe de manera necesaria y cuya necesaria existencia se puede demostrar con la misma necesidad.

Esta oposición que existe entre los objetos propios de la Razón y el pensamiento de los seres humanos se torna irreconciliable en la filosofía dogmática, relegando su conocimiento a un plano que se encuentra más allá de nuestras facultades, sin embargo la distancia que separa a Hegel respecto a estos pensadores dogmáticos la podemos encontrar en un texto de la *Fenomenología*:

«Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*».¹⁵⁶

El problema de la dogmática es que siempre concibió a Dios como una sustancia, de hecho como la única sustancia necesaria y por tanto una sustancia acabada, una totalidad cerrada, y no fue capaz de ver que puesto así el conocimiento de Dios es siempre limitado, pues siempre podremos poner predicados pero nunca lograremos contemplarlo en su totalidad y entender lo Absoluto. Estos dos momentos, sujeto y sustancia, se contraponen pero no de manera absoluta, sino momentánea y es necesario hacer el tránsito de uno a otro para comprender la Totalidad y Absolutez de lo Absoluto. Colomer no se equivoca cuando nos asegura que «*El sujeto se reviste, por así decirlo, de la consistencia ontológica de la substancia y la substancia de la negatividad y auto transparencia del sujeto*».¹⁵⁷

Así es como podremos comprender que Dios se haga y se manifieste en cada una de sus creaturas y que las creaturas revelen dentro de sí la infinitud de su creador. Que Dios sea lo más verdadero como asegura Hegel en el §1 de la *Enciclopedia* queda aclarado; no existe nada fuera de la unidad entre ser y pensar. Dios reclama para sí un nuevo lugar, su Reino que todos los hombres y mujeres construimos y donde ya habitamos.

Hegel ofrece una respuesta eminentemente moderna al problema de los principios formando con esto una especie de metafísica secular, ya no basada en

¹⁵⁶ HEGEL, G.W., *Fenomenología del espíritu*. F.C.E. México 2008. p. 15.

¹⁵⁷ COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 2001. p. 202.

algún designio divino, sino en la capacidad humana –subjetiva- para conocer el mundo a partir de la razón.

Con la razón como principio inmanente a la historia y cuya realización está posibilitada en el desarrollo de la misma, Hegel no sólo constituye la consumación de la filosofía como lo concibe Heidegger, sino el nacimiento de la misma, pues, como veremos, para el autor de Stuttgart del inicio del pensamiento filosófico no se puede advertir nada hasta que ya ha sido realizado; hasta su propia consumación.

La historia del pensamiento filosófico no es ni puede ser una colección de datos expuestos cronológicamente por una mente erudita. –De aquí que la filosofía no pueda ser reducida a meras opiniones-. Por el contrario, sólo es posible llevar a cabo el estudio de la historia de la filosofía como un "*todo*" coherente y sistemático cuyo hilo conductor, la racionalidad, permite que las distintas etapas por las que históricamente se ha desenvuelto su desarrollo no queden desprovistas de sentido respecto a la totalidad. Según Hegel:

« (...) el curso de la historia no nos revela precisamente el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el devenir de nuestra propia ciencia. La naturaleza de la relación que acabamos de señalar determina las ideas y los problemas relativos al destino de la historia de la filosofía. La ciencia de ella nos suministra, al mismo tiempo, la clave del fin subjetivo, que consiste en hacer del estudio de la historia de la filosofía una introducción al conocimiento de la filosofía misma».¹⁵⁸

Con esto tenemos que la constitución de la ciencia filosófica -a diferencia de otras ciencias en las que, por ejemplo, el objeto de estudio que las ocupa es exterior y está determinado de antemano no teniendo que aplicar más que una serie de procedimientos para conocerlo, analizarlo y decir algo sobre él- así como de su objeto de estudio, son intrínsecos al desenvolvimiento de su historia.

Recapitulación

Lo distintivo del hombre respecto del resto de los animales es su posibilidad de pensamiento, y el pensamiento, según Hegel, no se ocupa más que del pensamiento mismo; lo racional sólo puede ser producto de la racionalidad, puesto

¹⁵⁸ HEGEL, G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, tomo I, México, FCE, 1996, p. 10.

y analizado por ella. Pero el pensamiento, cuya expresión más absoluta es el espíritu, sólo cobra existencia a partir de la conciencia que se tiene de él; es decir, únicamente es posible advertir algo acerca de él una vez que ha sido pensado y reflexionado, pues en palabras del autor:

« (...) la historia que tenemos ante nosotros es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra. Estas manifestaciones del pensamiento, en las que éste se encuentra a sí mismo, son las filosofías; y la cadena de estos descubrimientos, de los que parte el pensamiento a descubrirse a sí mismo, es la obra de tres mil quinientos años».¹⁵⁹

La historia de la filosofía, al igual que la historia de cualquier otro pensamiento, está llena de ideas que se contraponen unas con otras, ya sea para refutar a las anteriores o para complementarlas. Asimismo, han surgido una serie de sistemas de pensamiento que, intentando o no derrocar a los anteriores, se han planteado como verdaderos, ya sea por el error característico de sus predecesores o por alguna falta en ellos. Sin embargo, desde el punto de vista del autor que ahora nos ocupa, debemos pensar en una reorientación de los términos error y verdad, pues los planteamientos y la forma de construir preguntas filosóficas dentro de la historia del pensamiento deben ser vistos como partes constitutivas de *La Filosofía*. Los distintos sistemas filosóficos que han pasado por la historia de occidente no son ocurrencias casuales, sino partes necesarias en el devenir y la realización de la ciencia filosófica misma.

Es Hegel, dentro de la modernidad, quien siguiendo el legado de la antigüedad pretende consumir la tarea de la filosofía al dar respuesta a la pregunta acerca de cuál es el principio de todas las cosas y hacia el cual todas ellas tienden. Según Heidegger:

«Con el nombre <los griegos> pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre <Hegel>, en su consumación. El propio Hegel entiende su filosofía de acuerdo con esta determinación».¹⁶⁰

¹⁵⁹ HEGEL, G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*, tomo I, México, FCE, 1996, p. 10.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M. "Hegel y los griegos" en *Hitos*. Alianza, Madrid 2001. p. 345.

El espíritu, que se va desplegando a sí mismo a través de las distintas edades del mundo, no puede detenerse hasta que haya concluido plenamente su realización. Por esto las distintas configuraciones de la conciencia por las que avanza no son reales y se desarrolla a partir de la constante negación de ellas. Sin embargo, esto no quiere decir que se trate de un proceso meramente negativo. Las determinaciones históricas se niegan, pero en vistas de la confirmación del espíritu al final del proceso, pues:

« (...) la meta se haya tan necesariamente implícita en el saber cómo la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto».¹⁶¹

2.5. Conclusión.

Con este repaso histórico sobre las distintas maneras de entender el pensamiento en la filosofía, podremos hacernos una idea más clara de que para el hombre no existe facultad más elevada, que la razón, para conocer la realidad y para saber guiarse, y para saber qué papel ocupa el pensamiento en la filosofía y en la antropología filosófica. Hemos visto la gran relación que tiene el concepto del pensamiento con dos disciplinas filosóficas importantes: Metafísica y Epistemología. Debemos notar que al cambiar la visión que tengamos sobre el pensamiento, esto afectará en buena medida la idea que nos hagamos del Ser o de la realidad. Como vimos, para Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel, es el pensamiento, en su expresión más elevada, la razón, la que nos permite conocer la estructura de lo real e incluso nos permitiría llegar a tener un cierto conocimiento de lo trascendente.

No obstante, después de la crítica kantiana a las pretensiones de conocimiento de la razón pura y su dominio, la metafísica, es muy poco probable que consideremos que el saber especulativo, independiente de cualquier experiencia, sea capaz de otorgarnos conocimientos legítimos. A pesar de las objeciones a la pretensión de cientificidad de la metafísica, las mismas preguntas que la razón se plantea, no pueden resolverse, según Kant. De ahí que si hemos de querer indagar sobre los objetos más preciados de la razón (Dios, Alma, Mundo), tengamos que

¹⁶¹ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, p. 55.

hacerlo desde la *razón práctica*. De esta manera, estamos en condiciones de entender cómo se desarrolla la concepción de pensamiento en Heidegger, que se aleja por completo de la visión tradicional que aquí hemos investigado. En el siguiente capítulo exploraremos la perspectiva *irracionalista* del pensamiento a través del análisis de dos obras: *Ser y tiempo* y *¿Qué significa pensar?*

CAPÍTULO III: EL PENSAR EN MARTÍN HEIDEGGER EN SU OBRA *¿QUE SIGNIFICA PENSAR?*

Este capítulo tiene como finalidad dar a conocer qué significa pensar para Martín Heidegger, y para lograr este objetivo analizaremos el texto *¿Qué significa pensar?*¹⁶² Este análisis consta de dos partes, en la primera estudiaremos el contexto histórico de la obra así como el contexto filosófico en el que se enmarca esta etapa del pensamiento del Heidegger maduro. Descubriremos que nuestro filósofo concluye, siguiendo a Parménides, que el asistir de lo presente constituye la esencia del pensar. En segundo lugar haremos una reconstrucción de la argumentación del texto tratando de identificar claramente las posturas del autor de ese escrito. Esto nos lleva al análisis de las paradójicas afirmaciones de Heidegger según las cuales en esta época no se piensa, y lo preocupante de la situación es que ni siquiera se advierta la ausencia de pensamiento. Lo anterior debería dar de qué pensar, pero no lo hace. Nosotros indagaremos en esta investigación de qué forma hay que entender este acontecimiento del ser que es pensar.

3.1. Contexto histórico de la obra.

Para que su contenido pueda comprenderse con mayor profundidad, a continuación se presenta el contenido histórico externo a la obra, es decir, la situación histórica que vivía Alemania entre los siglos XIX y XX, sobre todo en el terreno epistemológico; además, se ofrece el contexto histórico interno de la obra, es decir, la situación histórica que Heidegger describe a lo largo de la misma.

3.1.1. Contexto histórico externo.

Durante los siglos XIX y XX, Alemania vivió diversos acontecimientos históricos: la época del nacionalismo, las guerras napoleónicas, la confederación germánica, el Imperio Alemán, la Primera Guerra Mundial, la República de Weimar, Hitler y el III Reich, la Segunda Guerra Mundial, la ocupación y Participación y,

¹⁶² En la presentación de la obra se privilegiaran aquellas lecciones que abordaran de modo más explícito el tema del pensar, por lo que algunos tópicos ajenos a nuestro tema abordados por Heidegger en su obra, solo serán mencionados.

finalmente, la Reunificación que inicia con la caída del muro de Berlín en 1989 y se oficializa el 20 de junio de 1991.¹⁶³ La obra *¿Qué significa pensar?*, fruto del curso impartido por Martín Heidegger entre el invierno de 1951-1952 y el verano de 1952, es una obra que puede considerarse de la postguerra.

3.1.2. Contexto histórico interno.

En esta obra *¿Qué significa pensar?*, Martín Heidegger caracteriza a su tiempo como una época irreflexiva "todavía no pensamos";¹⁶⁴ época activista, en la que hay mucha acción pero poca reflexión; época en la que se da más importancia al obrar que al pensar y que constituye un periodo de avances científicos y tecnológicos, pero en los que el hombre no ha aprendido a pensar.¹⁶⁵ Esta época muestra cierto interés por la filosofía, pero no muestra todavía ninguna disposición para pensar. Es un periodo histórico de lo desechable, en el que no existen valores inmutables y universales y que, además, se encuentra plagada de antivalores.

Para las personas de esta época, lo interesante es aquello que permite ser indiferente y que se presenta como aburrido. Es un tiempo en el que el hombre se encuentra saturado de información, pero carente de reflexión; en donde el hecho de estudiar el pensamiento de los grandes pensadores no da la garantía de que se esté pensando o de que siquiera, se esté dispuesto a aprender a pensar. Heidegger insiste en que es una época de distracción, irreflexiva y superficial,¹⁶⁶ un periodo de destrucción, de amenaza, de aniquilamiento del mundo « (...) Se sostiene que el mundo no solo está fuera de quicio, sino que está rodando hacia la nada de lo que carece de sentido (...)»¹⁶⁷ en sí, se trata de una época sin sentido.

¹⁶³ Cfr. Alemania, *Enciclopedia Microsoft en carta 2000*, 1993-1999, Microsoft corporation. Reservados todos los derechos. Nota: La Reunificación de Alemania es un acontecimiento posterior a la obra *¿Qué significa pensar?* Y, aun el mismo Heidegger.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M, *¿Qué significa pensar?* Trad. Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires 1964. p. 10.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 24-29.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 12.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 33.

3.2. Influencias filosóficas en esta obra.

La obra de Martín Heidegger *¿Qué significa pensar?*, se nutre de la reflexión filosófica de Husserl y de la fenomenología.¹⁶⁸ Desde las primeras líneas de esa obra se deja entrever la influencia fenomenológica recibida de Husserl, quien propone ir a las cosas mismas y partir de la experiencia. En *el existencialismo* es el hombre, entendido como *Dasein*, el que se convierte en el centro de interpretación del universo.¹⁶⁹ La *Filosofía del lenguaje*¹⁷⁰ y la hermenéutica se ven reflejadas de modo especial en el minucioso análisis que el autor realiza de diversos términos griegos, Hölderlin¹⁷¹ se encuentra presente en la relación que Heidegger establece entre poesía y el pensar; de Kant asume lo correspondiente a la memoria y la necesidad de abandonar el terreno del pensar para poder realizar esta actividad;¹⁷² de los filósofos griegos, en particular, de Heráclito retoma lo correspondiente al *λογος*,¹⁷³ de Parménides recupera el ser del ente como esencia del pensar,¹⁷⁴ de Sócrates considera la apertura a lo desconocido,¹⁷⁵ de Platón retoma lo correspondiente al *μυτο* y al *λογος*, así como la importancia que tiene la memoria en la actividad del pensar;¹⁷⁶ Aristóteles aparece presente en la exposición de la Lógica como doctrina del pensar;¹⁷⁷ Influencia de la Psicología respecto a la actividad de la memoria¹⁷⁸ y de autores modernos, como Hegel¹⁷⁹ y Marx respecto al lugar que ocupa el oficio de mano como inducción para poder pensar;¹⁸⁰ Nietzsche es considerado por Heidegger como aquel que si ha hecho pensar con su filosofía y, finalmente, de Schopenhauer recupera su afirmación "el mundo es mi representación" como síntesis del pensamiento de la filosofía moderna. Como más

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 9 y p. 21.

¹⁶⁹ Para profundizar en la antropología heideggeriana, Cfr. SEGURA, Armando. *Heidegger, en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*, Universidad de Granada 1996, p. 49-109.

¹⁷⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar? Op. Cit.* p. 11.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 15 y p. 17.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 15-16 y p. 26.

¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 149-151.

¹⁷⁴ Cfr. HEIDEGGER Martin, *¿Qué significa pensar? Op. Cit.* p. 166-233.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 22.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 16 y p. 158.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 149-162.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 26 y p 29.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

adelante se verá, los pensadores que constituyen la columna vertebral de la presente obra son Hölderlin, Nietzsche y Parménides.

3.3. Estructura de la obra.

Como anteriormente se señaló, en ella se ofrece el contenido de un curso impartido en la Universidad de Friburgo de Brisgovia de 1951 a 1952, consta de dos partes; la primera corresponde al semestre de invierno, y la segunda, al semestre de verano, a su vez, la primera parte se divide en diez lecciones¹⁸¹ y la segunda en once.¹⁸² Entre cada lección hay una introducción que enlaza la lección precedente con la siguiente y que lleva el título de "transito". Ninguna lección lleva título o encabezado, los títulos que aparecen en segunda, fueron asignados de acuerdo al contenido de las lecciones. Cabe señalar que aquí no se expondrá el contenido de la obra, lección por lección, sino por núcleos temáticos: La primera parte, *"Lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no pensamos"* se divide en seis temas: *relación del pensar con la poesía; relación entre pensar y la ciencia; relación entre pensar y la técnica; relación entre pensar y "lo grave"; relación entre pensar y representar; y Nietzsche y el pensar.* La segunda parte, de la obra *¿Qué significa pensar?* se divide en cinco temas: *Diversos modos de entender y responder a la pregunta "¿qué significa pensar?"; ¿Qué es aquello que nos dirige hacia el pensar?, significado de la palabra pensar, el sujeto del pensar, y, Parménides y el pensar.*

3.3.1. Primera parte: "Lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no pensamos."

El objetivo de los cursos de Heidegger es llevar al hombre a "aprender a pensar", y este es un camino largo, arduo, que a pesar del esfuerzo, solo llevará a la antesala del pensar, porque una cosa es conocer el camino y otra muy diferente recorrerlo. Por este motivo, el autor sostiene que en el pensar es necesario dar un salto de lo sensible a lo inteligible, ya que solo este coloca realmente al hombre en

¹⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 9-107.

¹⁸² Cfr. *Ibíd.*, p. 109-234.

el terreno del pensar. No todo en el pensar tiene explicación. Aún queda un eslabón perdido entre lo sensible y lo intelectual.

a) Relación entre pensar y poesía.

De acuerdo con el autor, la poesía y el pensar pueden ser lo mismo cuando la poesía es sublime y el pensar profundo. Para ilustrar lo anterior, Heidegger cita a Hölderlin en su obra *Sócrates y Alcibíades*, donde Sócrates representa el pensar y Alcibíades, la poesía. Se alcanza a comprender lo que dice la poesía cuando ya se está capacitado para pensar.¹⁸³

b) Relación entre pensar y ciencia.

Martín Heidegger¹⁸⁴ pone sobre aviso al lector respecto al hecho de que en la Universidad es grande el peligro de que se produzca un malentendido entre las ciencias y el pensar, porque pudiera suceder que si se distingue y se opone el pensar a las ciencias, se piense al punto en una degradación de las ciencias. Incluso, se teme que el pensar abra las hostilidades contra las ciencias en desmedro de la seriedad y el desempeño del trabajo científico. La filosofía no está contra las ciencias, sino que contribuye a la formación de las ciencias.¹⁸⁵ El autor aclara que se hablara a favor de ellas, a favor de la claridad de conceptos, acerca de su esencia. Las ciencias en si son algo positivamente esencial. Su esencia, empero, es de otra índole que la que se quería creer en ese momento en las universidades. Las ciencias pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica moderna y solamente a él. Heidegger afirma que por el hecho de que *todavía no pensamos*, tampoco se ha descubierto la esencia de la ciencia moderna. Todas las ciencias se originaron a partir de la filosofía.¹⁸⁶ En el discurso sobre el pensar unilateral y por una sola vía, la palabra "pensar" significa tanto como "opinar" *δοξᾶ*.¹⁸⁷ Heidegger sostiene que lo unilateral tiene lugar en la

¹⁸³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar? Op. Cit.*, p. 24.

¹⁸⁴ Cfr. SACRISTÁN, Luzón, Manuel, *Op. Cit.*, p. 215.

¹⁸⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?, Op. Cit.*, p. 19.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 23.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 36.

ciencia. La esencia de sus ámbitos, la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, es inaccesible a las ciencias, porque estos ámbitos tienen un carácter metafísico que solo en la filosofía se puede aclarar.

La esencia de los mencionados ámbitos es asunto del pensar, es decir, es tarea filosófica, no en su dimensión epistemológica (estructura) sino en cuanto reflexión. Las ciencias, como ciencias, no tienen acceso a este asunto, hay que decir que no piensan.¹⁸⁸ El pensar es superior a las ciencias. Tal presunción sería injustificada porque el pensar se mueve allí donde podría pensar la ciencia de la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero sin lograrlo todavía. El pensar sabe siempre esencialmente menos que las ciencias.¹⁸⁹ Porque la esencia de las cosas siempre le desborda. Las ciencias llevan su nombre con toda razón porque saben infinitamente más que el pensar.

Y sin embargo, existe en cada ciencia el otro lado al que, como ciencia, jamás podrá arribar: la esencia y el origen de la esencia de su ámbito, y también la esencia y el origen de la esencia de la clase de ciencia que cultiva y otras cosas más. Lo unilateral de las ciencias mantiene su propia multilateralidad. Es en el plano del opinar unilateral uniforme donde tiene su punto de partida el pensar por una sola vía. Por este camino todo se reduce a una univocidad de los conceptos.¹⁹⁰

c) Relación entre pensar y técnica¹⁹¹ (trabajo manual).

Sólo un ser que habla, o sea, que piensa,¹⁹² puede tener mano y ejecutar mediante su manejo obras manuales. La mano ofrece y recibe, y no solamente objetos, sino que se da a sí misma y se recibe a sí misma en la otra. La mano

¹⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*

¹⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

¹⁹¹ Cfr. SACRISTAN Luzón, Manuel, OP., p. 219.

¹⁹² Aquí se habla del hombre. El hablar como vehículo para expresar lo que hay en el interior de cada uno es una tarea exclusiva del hombre, que requiere como base el ejercicio del pensar. En este número Heidegger expresa lo que es la técnica en su sentido más original, unida a la reflexión, y no como se le concibe como el medio que capacita para el trabajo, desligada en buena parte de la labor intelectual. Para confrontar lo anterior se remite al lector a la página Web: que aborda el tema de la naturaleza de las Universidades Tecnológicas en México, en donde se menciona cómo un 70% de la formación va encaminada a la práctica y solo un 30% a aspectos teóricos. www.universia.net.mx/contenidos/universidades/datos_basicos.jsp?id_universidad_177

mantiene, la mano sostiene, la mano designa, probablemente porque el hombre es un signo. Las manos se pliegan, cuando este gesto ha de transportar al hombre a la gran simplicidad. Todo esto es la mano y es la verdadera obra manual.¹⁹³ Toda obra de la mano se basa en el pensar. Por esto el pensar mismo es el más simple y el más difícil oficio de mano (entidades en el sentido anterior) del hombre.¹⁹⁴

El propio Aristóteles ya había conceptualizado esta idea al considerar que los seres humanos se distinguen de los demás seres por su forma. Por poner un ejemplo: en el orden morfológico, compara detenidamente las partes del cuerpo humano con las de otros animales sanguíneos vivíparos: la cabeza, las manos, el pecho, la cola y los pies, así como la posición y el andar erecto, a lo largo del capítulo 10 del libro IV del *De partibus animalium*:

«A continuación del cuello y la cabeza se encuentran en los animales los miembros anteriores y el tronco. El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento (*τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν*). Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común. Por eso cuando el peso y el elemento corporal es mayor, es necesario que los cuerpos se inclinen hacia la tierra, de modo que la naturaleza coloco bajo los cuadrúpedos, para su seguridad, en lugar de brazos y manos las patas delanteras».¹⁹⁵

Aristóteles subraya en particular las características de la mano humana y las relaciona con la inteligencia. Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como lo haría un hombre inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Una herramienta es, por definición, algo ordenado a un fin, y el fin tiene prioridad sobre los medios y los instrumentos, como enseña Aristóteles, pues no tiene razón de ser el medio si no se presupone el fin. Todos los órganos de los animales tienen este carácter teleológico —recordemos que *organon* es la palabra griega para "herramienta"—, y se relacionan con el fin de

¹⁹³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 27.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 22; para profundizar en el oficio manual, reflexionado por Heidegger, Cfr. DERRIDÁ, Jacques, *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*, Trad. Manuel Arranz, Pretextos, Valencia 1989. p. 21-30.

¹⁹⁵ ARISTOTELES, *De part. an.* IV, 10, 686a 24ss. Trad. de E. JIMENEZ SANCHEZESCARICHE y A. ALONSO MIGUEL.

cada especie. Pero la mano humana tiene características peculiares precisamente por ser el hombre un animal inteligente, como se ve en el siguiente texto:

«El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no un solo órgano, sino varios; es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que esta descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por así decirlo, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aun tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo».¹⁹⁶

De esta forma, si se busca la esencia de la ciencia, en este momento, en la esencia de la técnica moderna, la ciencia queda calificada con esto sólo *como algo digno de pensarse en el círculo más elevado*. La significación de la ciencia ocupa de esta manera un lugar más encumbrado que en las concepciones tradicionales que se ven en la ciencia más que un elemento de la cultura humana.¹⁹⁷ Se debe buscar la esencia de la ciencia en la esencia de la técnica, porque la esencia de la técnica no es algo humano. La esencia de la técnica está situada dentro de lo que desde siempre y ante todo da qué pensar.

Por esto, Heidegger recomienda que, sería aconsejable, por ahora, hablar y escribir menos sobre la técnica y pensar más sobre su esencia, a fin de que primero hallemos el camino que conduce hasta allí. La esencia de la técnica penetra la existencia en una manera que apenas se sospecha. Se llamó al pensar el oficio de mano por excelencia. El pensar guía y soporta cada gesto de la mano. Soportar significa lateralmente portarse.¹⁹⁸ El meollo del asunto se oculta en la esencia, todavía no pensada. Heidegger considera que se trata de un ámbito aún virgen, todo lo referente a la técnica. Que sobre esto no se haya pensado hasta

¹⁹⁶ ARISTÓTELES, *Op. Cit.* 687a 20ss.

¹⁹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 27.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*

ahora, se debe, en efecto, ante todo a que la voluntad de accionar, que es aquí la voluntad de hacer y de obrar, arrolló el pensar. El conocer la esencia de la técnica no pertenece al ámbito técnico, sino más bien el ámbito filosófico, el cual ha sido desplazado por la técnica misma. Al concentrarse el hombre en la actividad (técnica) se olvida de pensar, de ir más allá de la actividad misma.¹⁹⁹ Lo que da que pensar permanece velado para el ser humano, es necesario que se manifieste *αλετηρεια* para que el hombre pueda captarlo y aprehenderlo. Por otra parte, cabe destacar con Heidegger que el curso impartido permanece fuera de la mera reflexión sobre el pensar.²⁰⁰ No se trata de una clase de epistemología o por lo menos, no es esa su finalidad primera. Acaso la reflexión sobre el pensar y el pensar sobre el pensar no sean, sin más, una misma cosa. Se debe meditar sobre lo que significa *reflexión*.

d) Relación entre pensar y lo grave.

El pensar piensa en cuanto corresponda a lo gravísimo. "Lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no estamos pensando".²⁰¹ Heidegger hace en seguida un análisis del contenido del enunciado anterior. Para Heidegger, "Grave" es lo que suscita preocupación, lo incierto, lo oscuro, lo amenazador, lo tenebroso, y en general, lo que contraría. Al hablar de algo grave se apunta a algo negativo. De ahí que un enunciado que habla de una época grave y hasta de lo que en la misma hay de gravísimo, tiene, según esto, de entrada un matiz negativo.²⁰² El objetivo de Heidegger es "incomodar" a sus oyentes para apremiarles a dar una solución al problema que les presenta. Para Heidegger, graves son:

« (...) los rasgos adversos y sombríos de la época. Se atiende a los fenómenos indignos y los que experimentan cuánto hay de fácil, los fenómenos nihilistas, cuya raíz busca necesariamente un defecto. Según nuestro enunciado, el defecto estaría en que no se piensa».²⁰³

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 31.

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p.32.

²⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 10-11 y p. 32.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 32-33.

El ser requiere al pensador y éste, con su preguntar, corresponde a tal requerimiento. Retornar al origen del pensar significa reanudar el cuestionamiento que recupera el asombro ante el ser. Desde este retorno Heidegger lleva a cabo una subversión crítica de la historia de la filosofía. Ésta, vista desde su obra, ya no es la misma. Sin embargo, la historia de la filosofía no es un montón de ruinas que haya que abandonar en el camino. Heidegger construye su camino del pensar retrotrayéndose al origen y, simultáneamente, dialogando con las respuestas metafísicas al requerimiento del ser. Este nudo de pretensiones configura al pensamiento que retorna al origen como el más difícil. En la siguiente cita se muestra lo grave de una época en la que el pensador y el ser se alejan:

«Este tono de enfoque al juzgar nuestra época es hartamente conocido. Hace una generación se hablaba del "Ocaso de Occidente". Hoy se habla de la "pérdida del centro". En todas partes se va siguiendo la pista y registrando la decadencia, la destrucción, la amenaza del aniquilamiento del mundo (...). Se sostiene que el mundo no sólo está fuera de quicio, sino que está rodando hacia la nada de lo que carece de sentido. Nietzsche, previendo todo esto mucho antes y desde la mira más elevada, ya en el penúltimo decenio del pasado siglo, pronuncia a este propósito la palabra sencilla, porque pensada "El desierto está creciendo". Esto quiere decir: la devastación se va extendiendo (...) y añadió, "¡Desventurado el que alberga desiertos!"».²⁰⁴

Pensar al ser en tanto tal y no como ente y asumir el pensar como un corresponder señalando a aquello que lo requiere caracteriza la recuperación y el retorno de Heidegger al asombro original. Para ponerse en camino, el pensar de Heidegger se retrotrae al origen: después de la consumación de la metafísica que se ha olvidado del ser se despeja el umbral para volver atrás del pensamiento representante:

«La afirmación dice que lo gravísimo es que todavía no pensamos, (...) ni dice simplemente que no pensamos, en manera alguna. Las palabras "todavía no", dichas intencionalmente, indican que ya estamos en camino, probablemente desde tiempo lejano, hacia el pensar, y no solamente es camino hacia el pensar como una actitud que en algún tiempo verdadero se habrá de tomar, sino encaminados en el pensar, en el camino del pensar».²⁰⁵

²⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 33-34.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

Este volver atrás significa señalar un sendero para el pensamiento venidero. Volver a plantear la pregunta por el sentido del ser; estar dispuesto a corresponder a la interpelación del ser del ente implica instalarse en el asombro. Este asombro se pregunta por el significado de lo que desocultándose llega a manifestarse; se pregunta por la pre-esencia. El asombro y el preguntar se determinan mutuamente: el asombro requerido por el ser como despejamiento y el corresponder a éste en la pregunta abren el camino del pensar. El verdadero preguntar es aquel que nos muestra, que nos deja ver a través de él mismo aquello por lo que se pregunta. "Por lo que se pregunta" hay que entenderlo aquí con habitar el asombro una doble dirección: por lo que origina el preguntar y por aquello hacia lo que se dirige el preguntar; por lo que hace brotar el preguntar y hacia lo que el preguntar señala. "Por lo que se pregunta" indica el origen y el destino del preguntar pensante. A lo que es digno del asombro pensante se corresponde en el decir que pregunta y lo asombroso y grave en esta época es que no se piensa.

Acceder a lo que se llama pensar sólo es posible si nosotros mismos pensamos. Pero para que nosotros mismos pensemos necesitamos aprender a pensar. Y disponernos a aprender significa reconocer que aún no sabemos. La posibilidad de pensar del hombre no es garantía de su realización. Para realizarla debemos tender a ella. El hombre tiende hacia..., es decir, atiende como humano aquello que se le atribuye y lo mantiene en su humanidad; en su esencia. Su esencia es el pensar y ésta no se determina necesariamente; es una posibilidad cuya realización implica disposición para atender aquello que la requiere. El hombre, para realizar esta posibilidad, debe atender aquello que da qué pensar.

e) Relación entre pensar y representar.

Se llama "exacto" el representar que se ajusta a su objeto.²⁰⁶ Es necesario que lo representado (pensado) se corresponda con la realidad. Se define la esencia de la verdad por la exactitud del representar, el cual no quedará falto de dirección, pero en relación al objeto será inexacto. Las representaciones se tienen en la

²⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 41.

cabeza, en la conciencia, en el alma.²⁰⁷ "El mundo es mi representación". En este aserto, Schopenhauer ha resumido el pensamiento de la filosofía moderna.²⁰⁸ Un pensador ejerce su acción más, esencialmente allí donde es impugnado, más que en el medio donde obtiene asentimiento. Según el texto de Schopenhauer, los problemas principales de la filosofía moderna eran el del conocimiento y el de la libertad moral.²⁰⁹ Para definir el representar, Heidegger propone abandonar todo terreno filosófico y científico.

Planteándose la pregunta: ¿qué significa pensar? Se llega a la pregunta: ¿qué es esto: el representar?²¹⁰ Pensar y representar ¿son lo mismo?, ¿porque?, ¿cuál es la diferencia? Se va despertando la sospecha de que pensar y representar podrían ser acaso una misma cosa. Existe una posibilidad; que la esencia del pensar hasta ahora existente llevase el sello del representar, como una especie del representar. El pensar es un representar. Se está en camino y se viene por tales caminos desde un pensar cuya esencia parece estar y agotarse en el representar. Pero no se está todavía pensando, en el sentido de que no se ha llegado aún a la esencia propia del pensar, que está vedada todavía. No se está aún en lo más propio del pensar. Se debe estar en la apertura de que se pueda conocer la esencia del pensar aun donde, en otras ocasiones, permanece oculta; debe olvidarse un poco de la lógica y olvidar que se sabe lo que es el pensar.²¹¹ No hay un solo camino para llegar a la esencia del pensar, los hay diversos, y no los elige el hombre, sino que en cierta manera, se le imponen.²¹²

f) Nietzsche y el pensar.

Heidegger reanuda el cuestionamiento sobre la pregunta "¿Qué significa pensar?" e invita a no esperar una respuesta a esta pregunta como quien dice una fórmula. Se debe prestar atención a la manera en que se pregunta "¿Qué significa pensar?". El centro de la quinta a la décima lección del primer semestre,

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 42.

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.*

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 43.

²¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

²¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 47-48.

²¹² Cfr. *Ibid.*, p. 48.

lo ocupa Nietzsche, quien, de acuerdo con Heidegger, no ha sido comprendido en sus escritos, y por ello es un pensador discutido que ha sido interpretado de diversas maneras, sin embargo, es necesario entender lo que el trató de decir con la frase "el desierto va creciendo".²¹³ Heidegger afirma que la figura del pensar hasta ese momento existente, en el tiempo más próximo a él y a sus alumnos, y por esta razón la más apasionante, se expone en Nietzsche, porque en su pensamiento dice *lo que es*,²¹⁴ Nietzsche, en efecto, es perfectamente consciente de que algo en la historia del hombre occidental está acabándose, a saber, lo hasta ahora y desde siempre inconcluso, y de que es necesario llevarlo a su acabamiento; por eso no completa agregando un trozo, sino que completa alcanzando, primero, el todo en su totalidad, y luego transformando a partir del todo lo existente hasta ahora. Por consiguiente, según Heidegger, es necesario recuperar a Nietzsche en su sentido original.

Para él, Nietzsche es el pensador más clarividente hasta ese momento, porque se percató de que en el ámbito del pensamiento occidental urgía la necesidad de una transición, y por eso es el primero que se pregunta por el hombre, en cuanto hombre, con su esencia tal como ésta es hasta el presente, ¿está preparado para la asunción del poder?,²¹⁵ y ya dentro del horizonte de su pensamiento, llama al hombre "el último hombre", el cual ya no es capaz de ver más allá de sí mismo y de ascender antes que nada por encima de sí mismo hasta el ámbito de su misión.²¹⁶

Nietzsche lleva a cabo el acabamiento —la consumación— de la filosofía como metafísica. Con Nietzsche, según Heidegger, la filosofía como metafísica agota sus posibilidades. Así, el pensador de la voluntad de poder y el eterno retorno consume a la metafísica, pero se sigue moviendo dentro de ella. En esta consumación de la filosofía desde dentro de la metafísica Nietzsche consigue, en *Así habló Zaratustra*, poetizar desde el pensar "la figura esencial del pensador de

²¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 56.

²¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 57.

²¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 59.

²¹⁶ Para profundizar en el aporte de Nietzsche, se remite al lector a las páginas 59 a la 105 de la obra *¿Qué significa pensar?* No se ha abordado en la presente investigación, porque desborda nuestro estudio.

cada momento", tal como no se había dado en la historia de la filosofía occidental, excepto en sus inicios con Parménides.

Esta poetización desde el pensar la realiza Nietzsche asumiendo él mismo su carácter —su temple de ánimo— como pensador. Asumir esencialmente la figura del pensador consumando a la metafísica le da a Nietzsche —el único discípulo del dios Dioniso— la posición de un iniciador: "con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo". Comenzar de nuevo en el pensar implica retornar —recuperar y recordar— al primer comienzo y, a la vez, pensar señalando a lo no pensado en la historia de la metafísica. De este modo, desde Heidegger, el pensamiento de Nietzsche es, al mismo tiempo, culminación y punto de retorno que posibilita la reanudación del pensar desde sus orígenes.

3.3.2. Segunda parte de la obra *¿Qué significa pensar?*

a) Diversos modos de entender y responder a la pregunta *¿Qué significa pensar?*

La pregunta *¿qué significa pensar?*, según lo expresado por Heidegger, no es unívoca, sino equívoca.²¹⁷ Sin embargo, analizando la exposición que realiza y las afirmaciones que hace, más bien la pregunta "*¿qué significa pensar?*" es análoga, ya que las cuatro maneras de presentar la pregunta guardan conexión entre sí. La pregunta antes mencionada puede entenderse desde cuatro ángulos:

1. *¿Qué significa pensar?* Dice en primer *término*: *¿Qué significa la palabra "pensar"?* *¿Qué se designa con el nombre de "pensar"?*
2. *¿Qué significa pensar?* Dice, además, *¿Cómo se concibe y define el mencionado pensar con la doctrina tradicional (lógica) sobre el pensar?* *¿En qué se hace continuar, hace dos milenios y medio, el rasgo fundamental del pensar?* *¿Por qué la doctrina tradicional del pensar lleva el curioso título de lógica?*

²¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, *Op. Cit.*, p. 109.

3. ¿Qué significa pensar? Dice, además, ¿Qué se requiere para estar nosotros en condiciones de pensar de manera esencialmente recta? ¿Qué se nos exige para llevar, en cada caso, a feliz término el pensar? Es decir, aquí se pregunta por el *SUJETO* del pensar.
4. ¿Qué significa pensar? Dice por último ¿Qué es lo que nos da la consigna y, por así decirlo, nos ordena pensar? ¿Qué es lo que nos convoca a pensar? Aquí se pregunta por el *OBJETO* del pensar.

Las cuatro maneras, antes mencionadas, de formular la pregunta "¿Qué significa pensar?" no están separadas y no son entre sí extrañas; ni son ni están unidas por mera yuxtaposición. Por el contrario, guardan conexión entre ellas en virtud de una unidad cuya estructura procede de una de estas cuatro maneras".²¹⁸

b) ¿Qué es aquello que nos dirige hacia el pensar?

De los cuatro modos de entender la pregunta ¿Qué significa pensar?: el término, la doctrina del pensar o Lógica, el sujeto del pensar y el objeto del pensar, Heidegger considera que el más importante es en el que se considera el objeto del pensar, ya que es éste el que da sentido a los otros modos de entender dicha pregunta; por esta razón, aborda en primer lugar el tema acerca de que es lo que hace el hombre piense.

«El sentido designado en cuarto lugar de la pregunta: "¿Qué significa pensar?" nos indica cuál sea la manera primordial que sirve de toma para formular esta pregunta. ¿Qué significa pensar? Esta pregunta apunta, propiamente a aquello que nos manda a pensar, que nos significa que pensemos (...) o sea, ¿Qué es aquello que nos dirige hacia el pensar y nos significa que pensemos?».²¹⁹

Queda, pues, manifiesto que la pregunta va en busca de aquello que imprime en el hombre el impulso a pensar, dada la ocasión y en orden a un objeto determinado. El hombre tiene una participación especial en el proceso del pensar en cuanto es el que ejecuta el pensar. Las leyes a que obedece el pensar son independientes del hombre que realiza el cada caso los actos de pensar. Por el contrario, cuando se pide que se escuche ¿Qué significa pensar? en el sentido

²¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 109-110 y p. 220-221.

²¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 110-111.

de que pregunta por aquello que dirige al hombre hacia el pensar, éste se va desplazando de repente hacia un significado de este verbo que le es extraño o, cuando menos, nada familiar. Esto, Heidegger lo expresa de esta manera.

«"Significar" quiere decir, pues, brevemente "mandar", en el aspecto de que también esta palabra la escuchemos en su decir original. Porque "mandar" no quiere expresar, en el fondo, dar órdenes y prescribir o dictar, sino encomendar, confiar, poner al amparo, poner a salvo. Significar: esto es el llamamiento que encomienda algo, es el hacer-llegar una indicación remisiva (...). Significar quiere decir hacer llegar mediante un llamamiento hacia un archivamiento y un asistir: hablarle a alguno dirigiendo la palabra en tal sentido».²²⁰

"¿Qué significa pensar?", es decir, ¿Qué es lo que dirige al hombre la palabra para hacerle pensar? Entonces se pregunta por aquello que encomienda el pensar a la esencia humana haciendo llegar así dicha esencia al pensar, a fin de resguardarla en el pensar. Lo que llama al hombre a pensar quiere por su esencia ser pensado a su vez "(...) con que nos significa que pensemos, exige por sí mismo que sea servido, cuidado, cobijado en su propia esencia por medio del pensar. Lo que nos significa que pensemos, nos da que pensar".²²¹ A algo que da que pensar Heidegger lo llama *lo grave*. Aquello que no solamente es grave en ocasiones sino que de por sí y desde siempre da que pensar, es lo grave simplemente. Lo que de esta manera da que pensar desde y para siempre, sino que da qué pensar en el sentido más amplio y definido de que el pensar al hombre en cuanto tal, como destino de esencia humana.²²²

c) Significado de la palabra "pensar".

Para que el hombre pueda pensar, es necesario que desee hacerlo, lo que implica siempre permitir que se vea metido en su esencia. El imbuirse en el pensar sigue siendo de por sí cosa rara y reservada para pocos. Se entiende por pensar lo que tiene lugar por medio de una acción del espíritu humano. Se habla de actos de voluntad, pero también de actos de pensar.²²³ En la segunda lección,

²²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 115; Cfr. SACRSTÁN, Luzón, Manuel. *Op. Cit.*, p. 135.

²²¹ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, *Op. Cit.*, p. 118.

²²² Cfr. *Ibidem*, p. 118 y p. 123.

²²³ Cfr. *Ibid.*, p. 123-124.

Heidegger aborda el primer sentido de la pregunta "¿Qué significa pensar?", y aclara el significado de la palabra "pensar"; pone de manifiesto que aquí se interna uno en el terreno de la filosofía del lenguaje y que es necesario recurrir a una investigación histórica de las lenguas, teniendo siempre presente que la filosofía va más allá de las ciencias, en esta lección, sin embargo, no define la palabra "pensar".

«(...) Si preguntamos por lo que denomina la palabra "pensar", se hace manifiestamente necesario retroceder hasta la historia de la palabra "pensar". Para llegar hasta el ámbito de lo hablado a partir del cual hablan las palabras "pensar", "lo pensado", "pensamiento", hemos de enfrentarnos con la historia del lenguaje que se pone a nuestro alcance mediante la investigación histórica de las lenguas».²²⁴

Para él, el "*Gedank*" (pensamiento en alemán) significa el alma, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre que extiende su alcance más afuera de él que ninguna otra cosa, hasta lo más distante, y esto de manera tan decidida que, considerándolo bien, ni siquiera permite el que se forme la idea de un dentro y de un fuera, en la palabra "*Gedank*" escuchada de manera esencial habla al mismo tiempo la esencia del pensar y el recuerdo, el pensar y la gratitud, por eso el "*Gedank*", el fondo del corazón, es el reconocimiento de todo aquello que toca, que atañe, e importa en cuanto hombre, lo que le concierne y le toca en un sentido esencial que define y puede denominársele con la palabra "lo atinente", que toca, atañe e importa al hombre.

Siempre que se habla de un sujeto y un objeto, ya se ha pensado, en el sentido más amplio, un a-sistir, un servir de hace, un estar frente, de todos modos una presencia colindante, algo que atañe. Lo que atañe está concentrado, desde un principio, en orden al hombre. En cierta manera, pero no exclusivamente, es el hombre mismo esta concentración. Solamente porque está ya concentrado por esencia en lo que atañe, puede permanecer recogido en lo que a la vez es presente, pasado y futuro. Se piensa lo que ha de pensarse en orden a lo gravísimo. Si se piensa en lo gravísimo, se piensa en aquello que lo gravísimo mismo da que pensar.²²⁵

²²⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 128.

²²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 142.

d) El sujeto del pensar.

En seguida, se desarrollará la pregunta ¿Qué significa pensar? desde la perspectiva de quien es el que ejecuta la acción del pensar. Para pensar al hombre como ser humano y no como ser vivo, se debe considerar previamente que el hombre es aquel ente que es en cuanto señala hacia lo que es, manifestándose en este señalar el ente como tal. El hombre es aquel ente que es en cuanto señala hacia el ser, pudiendo, por lo tanto, ser solamente en la medida que se relaciona en todos los aspectos con el ente. Lo que ampara y oculta tiene por esencia el conservar, propiamente la guarda (custodia). La memoria en el sentido del recuerdo humano, dentro de lo que custodia todo aquello que da que pensar, lo llama, lo guarda. Ella oculta y custodia lo que da que pensar.²²⁶ Solo la preservación dona lo que ha de pensarse, lo gravísimo, librándolo como un don. Pero la guarda no es algo que se da al lado y fuera de lo gravísimo. Ella misma es lo gravísimo. La memoria es cuanto recuerdo humano de lo que ha de pensarse, consiste en la guarda de lo gravísimo. Ella es el fundamento esencial de la memoria.²²⁷

El recuerdo no pertenece solamente a la facultad de pensar dentro de la cual tiene lugar, sino que todo pensar y toda aparición de lo que se ha de pensar hallan el campo abierto, donde llegan y se juntan, solamente allí donde se ejerce la guarda de lo gravísimo. El hombre, por su memoria, solamente habita esa guarda de lo que de que pensar, no la engendra. Sólo lo que guarda puede preservar, a saber lo que ha de pensarse. Lo que guarda preserva amparando y, a la vez, defendiendo de los peligros ¿De que preserva la guarda, lo que se ha de pensar? Del olvido. Lo que guarda puede permitir el olvido de lo gravísimo. La esencia de la memoria tiene relación con la guarda de lo gravísimo, con la guarda y el olvido, el comienzo y el principio. Lo que ha de pensarse, nos es lejano en cierta manera.

La tercera pregunta ¿Qué se requiere, que hay que aportar para ser capaces de realizar el pensar de modo adecuado a su esencia? La respuesta a la tercera

²²⁶ Cfr. SACRISTÁN, Luzón Manuel, *Op. Cit.*, p. 135.

²²⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, p. 145-146.

pregunta es la más difícil, porque a ella no puede responderse mediante datos y asertos. Al respecto, Heidegger escribe:

«(...) Por más que enumerásemos varias de las condiciones requeridas para pensar de manera adecuada la esencia del pensar, siempre quedaría sin decidir lo decisivo, a saber, si aquello que pertenece al pensar, nos pertenece también a nosotros por cuanto le hemos ya obedecido. Tu escucha obediente es en cada caso un asunto estrictamente nuestro. Tenemos que encontrar aquí por nuestros propios medios, la única manera en que cabe dar respuesta a la tercera forma de la pregunta "¿Qué significa pensar?" (...).»²²⁸

e) La lógica como doctrina del pensar.

¿Qué se entiende por "pensar" según la doctrina del pensar conocida hasta ese momento? ¿Por qué esa doctrina lleva el título de Lógica? Detrás del título de "Lógica", en los discursos de Heidegger, se oculta la "transformación en la cuestión de la esencia del lenguaje", asunto muy distinto de la filosofía del lenguaje. Heidegger define la Lógica como el entender que se refiere al *λογος*.

«El nombre de "Lógica" es la abreviación del título completo que se dice en griego: "(λογιχός)", el emendar que se refiere al *λογος*. *λογος* es el sustantivo del verbo *Logos*. La lógica entiende *λεγειν* en el sentido de *λεγειν* y *λεγειν εινος*, decir algo sobre algo. Aquello sobre lo que se trata el decir, es en este caso lo puesto debajo, lo supuesto. Lo supuesto se llama en griego: *unogenon*, en latín, *subsitem*. Aquello sobre lo cual él *λεγειν* dice algo, es el sujeto del decir, lo que sobre él se dice es el predicado. El *logos* en cuanto *λεγειν*; es el enseñar de algo sobre algo. El "sobre algo" esta propuesto a todo decir de alguna manera. Le atañe. Pertenece a lo atinente en el sentido más amplio». ²²⁹

La lógica como doctrina del *logos* toma el pensar como un enunciar algo sobre algo. Esa forma de hablar es, según la lógica, el rasgo fundamental del pensar. El enunciado, para ser posible, debe evitar de antemano la contradicción.

Sólo por estar definido al pensar en cuanto *λογος* como un hablar, el principio de contradicción puede desempeñar ese papel como regla del pensar. Más por cuanto el pensar se ejecuta en primer lugar como *λογος*, una modificación del procedimiento no puede consistir sino en una variante del *λογος*. Según esto, el *λεγειν* del *logos* se desarrolla en un *διδιλεμοναι*. La lógica se vuelve dialéctica,

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 152.

²²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 149.

es decir, el pensar es ahora dialéctico (a través del logos). Fácilmente se advierte que toda dialéctica es en su esencia lógica, ya se desarrolle como dialéctica de la conciencia, ya como dialéctica real, ya finalmente como materialismo dialéctico. También en la dialéctica el pensar se determina a partir del enunciar, del *λογος*. Pensar es recordar. Pero recordar es algo distinto de un hacerse-presente de algo pasado. El recuerdo medita sobre lo que atañe más profundamente al hombre.²³⁰

Heidegger percibe como el pensar había perdido carta de ciudadanía debido a que, en tiempos antiguos, se le había considerado como la actividad del hombre capaz de resolver todos sus problemas intelectuales y existenciales. Sin embargo, el auge de las ciencias exactas, puso de manifiesto que el pensar no otorgaba un saber cómo el de ellas, que podía transformarse en "herramientas" o instrumentos" que facilitarían su nivel de vida; así mismo, el pensar demostró que no era capaz de descifrar los enigmas del mundo y que no necesariamente infundía fuerzas para la acción.²³¹ El hombre moderno, contemporáneo a Heidegger, lo que buscaba era la transformación de la sociedad en que vivía, transformación que debía cubrir los ámbitos social, político, económico, cultural, religioso, etc.

Sin embargo, el camino del pensar, el camino de la pregunta²³² ¿Qué significa pensar? sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima edad del mundo. Existe la posibilidad de meditar sobre los signos de su origen y su advenimiento. El pensar es lo más provisional de todo cuanto hacen los hombres provisionalmente en una época en que el tiempo moderno europeo está recién en sus primeros comienzos de evolución y perfeccionamiento sobre la faz de la tierra (Época de transición). La pregunta "¿Qué significa pensar?" es un intento de llegar a ese camino ineludible que conduce hasta lo más provisional. La pregunta se adelanta aun al mismo pensar que es lo más provisional. Pero, la pregunta "¿Qué significa pensar?" no está libre de todo supuesto.

²³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 151. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?, Op. Cit.*, p. 155.

²³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 153-154.

²³² Heidegger identifica estos caminos (del pensar y la pregunta), porque la pregunta pone en el umbral del pensar y favorece un pensar más profundo.

El que algo es y el que sea tal o cual, suele denominarse un hecho. Hace tiempo el pensar cual ha sido hasta el presente, tiene sobre esto su concepción formada, la cual, existe desde el momento en que el pensar dividió una distinción largamente preparada, a saber, la distinción entre *lo que es*, *τι τεπειν*, y el hecho de *que es*, *δν εντιρ*. Una terminología posterior distingue entre *essencia* y *existentia*, el ser por esencia y el ser de hecho.²³³ Heidegger aclara que el plantear la pregunta por el pensar a través de la Lógica, a pesar de ser una pregunta histórica no es historiográfica, es decir, no se limita a esperar una respuesta de constatación de hecho, sino que ella misma requiere ya de reflexión. Heidegger propone llegar al origen de la "Lógica" a través de los primeros pensadores griegos, porque ellos sentaron las bases de todo el pensar occidental. El autor sólo abordara de modo explícito a Parménides, esto se desarrolla en el siguiente inciso.

f) Parménides y el pensar.²³⁴

Heidegger aterriza el contenido de los dos semestres, los cuales inició con la pregunta ¿Qué significa pensar?, a partir del aforismo expuesto por Parménides en el *Poema Ontológico* *πν το λεψειν τε ποσιω τ Εσιω Επιρεμασ*.²³⁵ Heidegger hace hincapié en que el aforismo antes mencionado, a primera vista parece una redundancia, ya que al decir "ente", se está afirmando "que es". Sin embargo, si es Parménides el que hace tal afirmación no es porque haya sido ingenuo o porque no haya reflexionado en tal afirmación, sino al contrario, porque lo más obvio es a veces lo que pasa más desaparecido, por lo cual, es necesario hacer un alto y tomar conciencia de ello.²³⁶ El autor, en las lecciones sexta a la onceava del segundo semestre, se centrará en qué es lo que hace que el hombre piense,

²³³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, *Op. Cit.*, p. 155.

²³⁴ Para profundizar en el tema de Parménides y el pensar, Cfr. DE LA RIEGA, Agustín T., *Conocimiento, violencia y culpa después de Heidegger*, Paidós, Buenos Aires 1979. p. 143-158; Cfr. GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*. *Op. Cit.*, p. 125-137; Cfr. BERCIANO, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990. p. 11-25.

²³⁵ Cfr. Parménides, poema ontológico, 1.4. en los presocráticos, Trad. Juan David García Bacca, FCE, México 1993. p. 40; Cfr. Martínez Marzoa, Felipe, *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Dpto. de Historia de la Filosofía, Universidad de Murcia. p. 31-65.

²³⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*, *Op. Cit.*, p. 179-180.

es decir, en el objeto del pensar. Por ello realiza una exégesis de los términos griegos que forman el aforismo, deteniéndose de modo especial en *λεπειν* y *νοσιν*, así como en el *τοσ επιμεπαι*.²³⁷

Respecto al *λεγειν* y *νοσιν*, Heidegger insiste en que no se deben entender de modo superficial y traducirse sólo por decir y pensar, respectivamente, entendidos dichos términos en el sentido coloquial; sino que es necesario llegar al significado profundo de *λεγειν* y entenderla como dejar sub-yacer, como dejar manifestarse, así mismo, se debe llegar al significado profundo de *νοσιν* como tomar en consideración,²³⁸ meditar, reflexionar. De lo anterior se deduce como no se pueden separar estos términos,²³⁹ sino que es necesario entender estas dos acciones de modo conjunto, ya que lo pensado se expresa a través del decir, y el decir –que no es sólo sonido fonético-, es fruto de una reflexión profunda. Para establecer lo anterior, Heidegger desarrolla la doctrina griega en lo correspondiente al logos, de Heráclito a Aristóteles; en lo que respecta al pensar, recuerda lo expuesto por Anaxágoras y Platón. Los términos *τον Εμμεναι*, Heidegger los traduce como el ser del ente²⁴⁰ y como "asistir de lo presente". El primer término acentúa el ser y, el segundo, el acto de ser. Es precisamente en estos términos donde se fundamenta toda la filosofía occidental, y además, para la presente investigación son fundamentales porque es precisamente el *τον εμμεναι* el que responde a la pregunta que ha guiado toda la reflexión, ¿Qué significa pensar?. El *τον εμμεναι* responde a que es aquello que hace que el hombre piense,²⁴¹ es el ser del ente el que desencadena en el hombre la acción del pensar.

3.4. Conclusión

Después de haber expuesto la doctrina de Heidegger, se rescatará lo que él descubre como esencia del pensar. Para él, el tema del pensar no es un tema entre

²³⁷ Para profundizar al respecto, se remite al lector a las páginas 179 a 217 de la obra *¿Qué significa pensar?*

²³⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*, Op. Cit., p. 199.

²³⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 188-190.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 218; Cfr. SACRISTÁN, Luzón, Manuel. Op. Cit., p. 156.

²⁴¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Op. Cit., p. 208-217.

otros. La reflexión sobre el pensar se halla presente en toda aportación filosófica heideggeriana, pues se encuentra tanto en las obras del primer Heidegger, como en las obras de madurez o del segundo Heidegger. Los escritos en los que el autor aborda el tema del pensar son: *Ser y Tiempo*, *Poema: De la experiencia del pensar*, *Construir, habitar, pensar*, *Logos [Heráclito, fragmento 50]*, *¿Qué significa pensar?*, *¿Qué quiere decir pensar?*, *¿Qué es eso de filosofía?*, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, *Para abordar la pregunta sobre la determinación del asunto del pensar y, la proveniencia del arte y la determinación del pensar*.

Martín Heidegger, después de haber realizado una vasta exposición respecto a la problemática que representa el pensar y de mostrar que es urgente que el hombre se ejercite en esta tarea, centró su atención de modo especial en el objeto del pensar, y llegó a concluir, siguiendo a Parménides, que el asistir de lo presente, *τον Εμμεναι*, es lo que constituye la esencia del pensar. Este asistir de lo presente debe entenderse siempre referido al *λεγειν* entendido como dejar subyacer y al *νοσιν*, entendido como tomar en consideración.

De modo explícito, Heidegger menciona que el asistir de lo presente significa algo presente, que está actualmente en presencia del hombre, lo que permanece enfrentándose a él. Partiendo de los términos griegos, *τον Εμμεναι*, insiste en que es necesario que el hombre medite sobre el ser del ente, que lo tome en consideración como lo principal porque es aquello que lo va a hacer pensar.

En *¿Qué significa pensar?* Heidegger presenta al hombre como un ser capaz de pensar, que debe descubrirse abierto al mundo, realizándose dentro del mundo. Se constituye como hombre, en la medida en que se deja impresionar por la realidad que le inunda y a través de esto se eleva a la actividad del pensar.

El pensar, a pesar de ser una actividad típicamente humana, no se da de modo espontáneo, sino que es necesario aprender a pensar. Lo que desencadena la actividad pensante del hombre es "lo grave", es decir, aquello que atrae la atención del hombre, porque de un modo u otro cuestiona su existencia.

El interés de Heidegger en la obra que nos ocupa, se centra en el objeto del pensar, es decir, en la esencia del pensar, es ¿qué es lo que hace que el hombre piense? Este objeto del pensar, el autor lo define como asistir de lo presente, que

es lo mismo que el ser del ente. Asistir es algo que está actualmente en presencia del hombre, lo presente o evidente. Al ser del ente debe quedar orientado el decir (entendido como el dejar subyacer) y el pensar (entendido como tomar en consideración). A partir de aquí, Heidegger desarrolla la esencia del pensar como ser del ente, porque es precisamente aquello que convoca al pensar en su esencia. El pensar sólo se entiende en su relación con el ser, si no hay ser, no hay pensamiento. Lo que hay que meditar o reflexionar es el ser del ente. El pensar llega a ser tal cuando es capaz de descubrir y distinguir en el ente el modo de ser y el acto de ser, es decir, la esencia y la existencia. Heidegger en esta obra se centra en la existencia, en el ser del ente y en el asistir de lo presente.

CAPITULO IV: LA IMPORTANCIA DEL PENSAR PARA EL HOMBRE DE HOY

4.1. Elementos Gnoseológicos propuestos por Heidegger en *¿Qué significa pensar?*

Las averiguaciones fundamentales que resultan del análisis de *¿Qué significa pensar?* son varias. En primer lugar, es necesario tener presente la concepción antropológica de Heidegger, según la cual, el hombre es un ser capaz de pensar, que debe descubrirse como *Dasein*, es decir, como abierto al mundo, como realizándose dentro de él. El hombre se constituye en la medida en que se deja impresionar por la realidad que le fecunda y a través de esto, se eleva a la actividad del pensar.²⁴²

En segundo lugar, según Heidegger, el pensar, a pesar de ser una actividad típicamente humana no se da de modo espontáneo, sino que es necesario aprender a pensar,²⁴³ además, se requiere una disposición por parte del hombre para que dicha actividad se lleve a cabo.

En tercer lugar, Heidegger afirma que lo que desencadena la actividad pensante del hombre es "lo grave", es decir, aquello que atrae la atención del hombre, porque de un modo u otro sacude su existencia.²⁴⁴

En cuarto lugar, cabe destacar que, a lo largo de la obra, Heidegger desarrolla y explicita su concepción de una serie de términos que guardan relación intrínseca con la epistemología: la memoria y el recuerdo, el aprender, el aprender a pensar, el saber pensar, el ser capaz de pensar, el enseñar, el opinar, el preguntar y el representar.

En quinto lugar, el filósofo alemán afirma que la pregunta *¿Qué significa pensar?*, partiendo de la analogía, puede ser entendida en cuatro sentidos: el término "pensar", el sujeto del pensar, la Lógica como doctrina del pensar y, el objeto del pensar. El interés de Heidegger recae sobre la esencia u objeto del pensar. Es

²⁴² Para profundizar al respecto, Cfr. HEIDEGGER, Martín. *El Ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, México 1983, p. 235-247.

²⁴³ Cfr. HEIDEGGER, Martín, *¿Qué significa pensar?*, *Op. Cit.*, p. 11.

²⁴⁴ Cfr. *Ibidem.*, p. 34.

el asistir de lo presente o el ser del ente,²⁴⁵ lo que hace que el hombre piense. En la medida en que el hombre percibe el ente en su ser, en la medida en que se representa los objetos en su objetividad, está ya pensado. De esta manera, el hombre ha pensado ya desde hace tiempo. Sin embargo, a pesar de esto, "todavía no estamos pensando" de un modo propio mientras quede sin pensarse dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia. El provenir esencial del ser del ente no está pensado. Lo que propiamente está por pensar queda reservado. Todavía no se ha convertido en digno de ser pensado por el hombre. Por esto, el pensar del *Dasein* aún no ha llegado propiamente a su esencia.²⁴⁶

En sexto lugar, recuerda la estrecha relación que existe entre el ser, el conocer y el decir (hablar). La esencia del pensar radica en estar orientado hacia el ser del ente, este ser del ente es lo que exige ser meditado.

En séptimo lugar, Heidegger expone su concepción de verdad cómo *αλεθηια* es decir, como desocultamiento.²⁴⁷ La esencia de la verdad como esencia de la desocultación no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la otra. la verdad, como desocultación, no es más el rasgo fundamental del ser mismo, sino que es la característica del conocimiento del ente: Lo primero que debe intentar un pensar bien fundamentado, ocupado con lo real, es establecer la verdad efectivamente real, que proporciona norma y estabilidad, contra la confusión de la opinión y el cálculo.²⁴⁸ Heidegger considera que la verdad se encuentra en las cosas, pero para tomar conciencia de ella se debe entender "verdad" como *aleteia* y no como *adaequatio*. Se debe partir de la verdad como desocultamiento y del hombre concebido como abierto o arrojado al mundo, es decir, como *Dasein*. La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante

²⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martín, ¿Qué es eso de filosofía?, Trad. Adolfo P. Carpio, Sur Buenos Aires 1960, en Heidegger en castellano www.personales.ciudad.com.ar/m_Heidegger/textos.htm

²⁴⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martín, ¿Qué quiere decir pensar?, Trad. De Eustaquio Barjau en Heidegger Martín, Conferencias y artículos, www.personales.ciudad.com.ar/m_Heidegger/textos.htm

²⁴⁷ Cfr. Echarri, Jaime S. J., Fenómeno y verdad en Heidegger, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 129-158; Cfr. Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, El lenguaje en el primer Heidegger, Prol. Ramón Xirau, FCE, México 1998, p. 61-92; Cfr. Cameron, Sara, La verdad en Heidegger, Universidad Nacional de Córdoba, p. 15-40.

²⁴⁸ Cfr. Aguilar-Álvarez-Bay, Tatiana, *Op. Cit.*, p. 35-56.

Cfr. HEIDEGGER, Martín, La providencia del arte y la determinación del pensar, en Heidegger en Castellano, www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

todo la esencia en el sentido de la pregunta por el que-es (*quidditas*) o la coseidad (*realitas*), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. El cubrir que aclara deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. Al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora.²⁴⁹

En octavo lugar, cabe destacar que Heidegger denuncia las características de su época en el terreno filosófico, mismas que aún continúan vigentes; se trata de una época irreflexiva "todavía no pensamos"²⁵⁰ y es también una época activista, en la que hay mucha acción pero poca reflexión; se da más importancia al obrar que al pensar, se trata de un periodo de avances científicos y tecnológicos, pero en el que el hombre no ha aprendido a pensar.²⁵¹

Dicha época muestra cierto interés por la filosofía,²⁵² pero no muestra todavía cierta disposición para pensar.²⁵³ Es un periodo en el que el hombre se encuentra saturado de información, pero en el que él no reflexiona, en donde el hecho de estudiar el pensamiento de los grandes pensadores no da la garantía de que esté pensando o de que siquiera se esté dispuesto a aprender a pensar.²⁵⁴

Heidegger insiste en que es una época de distracción, irreflexiva y superficial,²⁵⁵ un periodo de destrucción, de amenaza, de aniquilamiento del mundo. En sí, se trata de una época sin sentido.²⁵⁶

4.2. Los retos y las Características filosóficas de la sociedad contemporánea.

Para comprender mejor los aportes gnoseológicos realizados por Heidegger, es necesario exponer brevemente cuales son, según algunos autores calificados, y según el magisterio de Juan Pablo II, cuya opinión es particularmente relevante en

²⁴⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, La providencia del arte y la determinación del pensar, en Heidegger en Castellano, www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

²⁵⁰ HEIDEGGER, M, ¿Qué significa pensar?, Trad, Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires 1964, p. 10.

²⁵¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 24-29.

²⁵² Cfr. *Ibid.*

²⁵³ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

cuanto filósofo y en cuanto hombre interesado por la problemática de nuestro tiempo, las características de la Sociedad contemporánea en lo correspondiente al terreno filosófico, principalmente al gnoseológico.

El hombre posmoderno no admite de buen grado su vocación a la verdad, ahora prefiere la libertad a la verdad como si pudiera darse libertad sin verdad, y por ello rechaza verdades con sello de definitivas y últimas. Se ha pasado de la primacía de la verdad al rechazo de la verdad absoluta.²⁵⁷ La sociedad contemporánea presenta como objeto principal el que la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida.²⁵⁸ A pesar de que la filosofía moderna centró su atención en el hombre e impulsó un gran progreso para la humanidad, sin embargo, tal parece que la razón ha olvidado que el hombre está orientado a la trascendencia.²⁵⁹ La modernidad, en lugar de expresar mejor la trascendencia hacia la verdad, se ha doblegado sobre sí misma haciéndose incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser.²⁶⁰

Las corrientes de pensamiento que se fueron desarrollando a partir de la baja edad tardía y el Renacimiento, condujeron a negar la posibilidad de la metafísica como ciencia, y sobre todo, como ciencia del ser. Habiendo negado la metafísica o habiéndola reducido al mundo de lo físico, no puede establecer una sólida epistemología.²⁶¹

"Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo²⁶² y de relativismo,²⁶³ que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un

²⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 197-198.

²⁵⁸ Cf. Juan Pablo II, *Fe y razón. Interacción entre la Teología y la Filosofía*, San Pablo, México 1998, n 5.

²⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*; Cfr. SÁNCHEZ Bernal, Juan José, "La caída de las Utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro", en Estudios Trinitarios, N 36, Graficas Cervantes, Salamanca 2001, p. 257-258.

²⁶⁰ Cfr. BASAVE Fernández del Valle, Agustín, *Tratado de Metafísica: Teoría de la "habencia"*, Limusa, México 1982. p. 45-47; Cfr. SEGURA Peralta, Carmen, *Fracasos de la razón*, Gato verde, España 2002. p. 43; Cfr. TRÍAS, Eugenio, *La Superación de la metafísica y el pensamiento límite en G. Vattimo (comp.)*, *La Secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Trad. Carlos Cattoppi y Margarita N. Mizraji, Barcelona 2001. p. 286-287.

²⁶¹ Cfr. Juan Pablo II, *Fe y Razón, Op. Cit.*, n 5; Si se desea profundizar al respecto, Cfr. SMITH, Huston, *Más allá de la mente posmoderna*, Kairos, Trad. Miguel Portillo, Barcelona 2002. p. 169-175.

²⁶² Cfr. "Agnosticismo", Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation; Cfr. DE VRIES Joseph, agnosticismo en Brugger Walter et al, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, Tomo I. p. 73-74; Cfr. ABBAGNANO Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE. México 1983.^{3re} p. 28.

²⁶³ "Relativismo (filosofía)", Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation.

escepticismo²⁶⁴ general (...)”²⁶⁵. En la actualidad, son múltiples las doctrinas que han adquirido carta de ciudadanía y que se caracterizan por infravalorar las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. Existe un pluralismo indiferenciado en el que todo se reduce a opinión, se desconfía de poder alcanzar la verdad y se le niega a esta su carácter exclusivo. La reflexión filosófica, en muchos ámbitos, prescinde de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios, por lo que se desconfía de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano.²⁶⁶

Otro aspecto preocupante de la época actual, es el hecho de que la filosofía, de sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber.²⁶⁷ El despliegue de la filosofía en ciencias independientes es su legítimo acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que intento la filosofía en el transcurso de su historia, exponer las ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinados a ellos, «Teoría» significa ahora suposición de las categorías, a las que sólo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico, llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador. Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial, solo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las

²⁶⁴ Cfr. "Escepticismo", Enciclopedia Microsoft® Encarta 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation; Cfr. SANTELER, Escepticismo en Brugger Walter et al, *Op. Cit.*, p. 198-1999; Cfr. FERRATER Mora José, *Op. Cit.*, tomo I. pp. 1°58-1058; Cfr. Abbagnano Nicola, *Op. Cit.*, p. 424-426.

²⁶⁵ Juan Pablo II, *Fe y Razón*, *Op. Cit.*, n 5.

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, n 47.

ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la filosofía.²⁶⁸ La nueva ciencia que abarca a todas las demás se llama cibernética.²⁶⁹

La época contemporánea se caracteriza por profesar una razón débil,²⁷⁰ testimonio de esto se encuentra en las corrientes de pensamiento, propias de la actualidad, como son el eclecticismo, el historicismo, el cientificismo, el pragmatismo, el nihilismo²⁷¹ y la postmodernidad.²⁷²

Para profundizar en lo expuesto por Heidegger en *¿Qué significa pensar?* y cuál es en concreto el aporte que hace a la problemática antes señalada, se recordaran tanto las características descritas en la obra como las de la época, a la cual se dirige el autor, para tomar conciencia de cómo guarda gran afinidad con la sociedad contemporánea. Y para facilitar la constatación de las semejanzas y las diferencias, se presentara lo anterior en líneas muy sintéticas.

4.2.1. Características de la Época descrita por *¿Qué significa pensar?*

- Se trata de una época irreflexiva: "todavía no pensamos",²⁷³ época activista, mucha acción y poca reflexión.
- Una época en la que se da más importancia al obrar que al pensar.
- A pesar del avance científico el hombre no ha aprendido a pensar.

²⁶⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Trad. José Luis Molinuevo, en Heidegger, Martin, Ser y tiempo, Madrid, Tecnos 2000. www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

²⁶⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar*, en Heidegger en castellano www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

²⁷⁰ Esta situación fue asumida y difundida por Vattimo, se recomienda Cfr. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 9-10.

²⁷¹ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*, Debate, Trad. Eduardo Ovejero y Muñoz, Madrid 1998, p. 40-41; Cfr. QUINTANILLA, Miguel A. et al, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1985. p. 334-346.

²⁷² El pensamiento que describe el modo de ser de estas corrientes es definido en los números 86 al 90 de *Fides et Ratio*. Para Historicismo: Cfr. BRUGGER, Walter, *Historicismo en IDEM, Op. Cit.*, p. 286; Cfr. FERRATER Mora José, *Op. Cit.*, Tomo II, pp. 1663-1666; Cfr. ABBAGNANO Nicola, *Op. Cit.*, p. 616-617. Para Nihilismo: Cfr. SAVATER Fernando, nihilismo en Quintanilla Miguel A. et al, *Op. Cit.*, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 334-346; Cfr. FERRATER Mora José, *Op. Cit.*, tomo IV, p. 2562-2564; Cfr. ABBAGNANO, Nicola, *Op. Cit.*, p. 854.

²⁷³ HEIDEGGER, M, *¿Qué significa pensar?*, Trad. Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires 1964, p. 10.

- Una época que muestra cierto interés por la filosofía.²⁷⁴ Lo cual no significa que sea una época que piense ya que el interés por la filosofía no atestigua todavía ninguna disposición para pensar.²⁷⁵
- Época de lo desechable. Es una época contradictoria, no existen valores inmutables y universales, o mejor dicho, es una época de antivalores. Lo interesante es aquello que permite ser indiferente, es aquello que se presenta como aburrido.²⁷⁶
- Se trata de una época saturada de información pero carente de reflexión. Ni siquiera el hecho de estudiar el pensamiento da la garantía de que se esté pensando o siquiera se esté dispuesto a aprender a pensar.²⁷⁷
- Se trata de una época de distracción, irreflexiva y superficial.²⁷⁸
- Una época de gran avance científico y tecnológico.²⁷⁹
- Una época de distracción, de amenaza de aniquilamiento del mundo "(...) se sostiene que el mundo no sólo está fuera de quicio, sino que está rodando hacia la nada de lo que carece de sentido (...)"²⁸⁰ En sí, se trata de una época sin sentido.

4.2.2. Características epistemológicas de la sociedad contemporánea.

- En la época contemporánea se considera a la razón como razón débil, prueba de ello son el cientificismo, el pragmatismo, el nihilismo y la postmodernidad en sí misma.
- La modernidad ha sido incapaz de levantar la mirada para atreverse a alcanzar la verdad del ser.
- Se ha negado la posibilidad de la metafísica como ciencia del ser, lo que origina una epistemología bastante endeble.
- La búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida.

²⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

²⁷⁷ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

²⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 24-29.

²⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

- La razón ha olvidado que el hombre está orientado a la trascendencia.
- Dominan a la humanidad corrientes de pensamiento como el agnosticismo, el relativismo y el escepticismo.
- Se desconfía de la capacidad del hombre para alcanzar la verdad.

Después de tomar conciencia de las características de la época a la cual Heidegger sigue su obra (1952) y de compararlas con las de la sociedad contemporánea (2018), se toma conciencia de que a pesar de haber transcurrido cincuenta años, existen grandes actividades y que los problemas que Heidegger señalaba como síntomas de su época, aun no se han superado, por ello, se afirma que la obra *¿Qué significa pensar?* continua vigente a la reflexión epistemológica actual.

Retomando todo lo anterior, se puede afirmar que el hombre contemporáneo no debe darse cuenta de que lo grave es que aún no piensa, sino que debe aprender a pensar a partir de lo que se le manifiesta. Heidegger es muy insistente en que para pensar se debe partir de la concepción de verdad como *αλεθεια*, porque a la vez ha de partirse del hombre como *Dasein*, como ser abierto al mundo. Se puede concluir, con Heidegger, que porque el pensar, ciertamente, es algo muy especial, la palabra de los pensadores no tiene autoridad (entendida esta como infalibilidad). La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevando a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete.

El enigma, desde hace mucho tiempo, se ha dicho en la palabra «*ser*». Es por esta por lo que «*ser*» sigue siendo sólo la palabra provisional. Se requiere asumir el modo de que el pensar no se limita a correr a ciegas detrás de ella. Es necesario considerar primero que «*ser*» significa inicialmente «*estar presente*»; morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento.

4.3. El pensar frente a los desafíos actuales.

La nuestra es una época de crisis de la metafísica, no solamente en cuanto disciplina académica, sino también como progresiva desatención hacia lo metafísico de la realidad. El desinterés académico por cultivar la modalidad por excelencia del *logos* filosófico, no olvidemos que Aristóteles la denominaba *filosofía primera*, es consecuencia de la hegemonía cultural de otras actitudes intelectuales ante la realidad; situación a su vez inducida o reforzada por la crisis académica de la metafísica.

En la actualidad no es infrecuente la opción por una actitud cognoscitiva que hereda la preeminencia de la experiencia empírica frente a la realidad que nos circunda. No se trata, ciertamente, de una simple reedición del positivismo ingenuo de algunas corrientes del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, según las cuales una afirmación es susceptible de ser considerada en términos de verdad o falsedad sólo si es empíricamente verificable o meramente analítica.

La reflexión sobre la ciencia pone de manifiesto que el proceder científico no responde a dicho paradigma del conocimiento. El predominio de la experiencia empírica se impone como la aceptación implícita de que el ámbito de la verdad corresponde a las ciencias experimentales, demarcando de este modo lo verdadero por lo que éstas adquieren.

Los ámbitos prácticos de la existencia que no son reconducibles directamente a las ciencias experimentales, se enfocan con una racionalidad instrumental que intenta determinar los medios más eficientes para conseguir los fines predeterminados, gracias a estrategias cognoscitivas lo más cercano posible a la metodología de lo empírico. Es necesario que el individuo supere lo puramente pragmático y se cuestione política y existencialmente cuáles son los fines del hombre y de la sociedad.

Así pues, surge la pregunta sobre el valor del pensamiento en el mundo actual, capaz de dirigir el sentido y la vida de los seres humanos, más allá de la esfera del puro saber científico o tecnológico. Y es justo aquí donde la propuesta del pensamiento que no olvida lo que da qué pensar, presente en Heidegger, nos

permitiría comprender el papel del mundo en la reflexión sobre el sentido de la vida en el mundo contemporáneo.

Heidegger subraya que las diferentes manifestaciones en las que una cultura se expresa, son fruto de y se sostienen en una comprensión radical de lo que es el ser en su totalidad y en el planteamiento básico de las relaciones entre el hombre y el ser que deriva de dicha comprensión. Ésta, con el proyecto pragmático que incluye, define el marco de una cultura.

La metafísica de una época indica, en efecto, cómo se entiende en ella lo que significa ser o, dicho con otras palabras, cómo se identifica la verdad del ente y qué puede ser considerado verdaderamente ente. Ello significa que cada civilización se apoya en una determinada metafísica, desde la cual es posible y de la que derivan todas sus realizaciones, aunque la interpretación del ente en cuanto ente que subyace en ella permanezca implícita, inexpressa.²⁸¹

La razón emancipada de la Modernidad, junto con la exigencia de que el ente se presente según sus parámetros de racionalidad, impone a lo representado que muestre (demuestre) la justificación racional de su ser y de su modo de ser. Pero la única manera en la que se entiende al ser y a los entes en esta época, responde a los valores del uso y el consumo, de la manipulación. Así, el pensamiento en esta época está en crisis, puesto que vivimos en un mundo de "usar y tirar", "manipular y controlar" los entes, las personas, los valores e incluso lo sagrado.

Frente a esta situación tan lamentable, que se muestra en la vida diaria, no da lugar a un pensamiento que capture más lo verdadero que lo útil. La verdad y lo verdadero es lo racional que es susceptible de ser fundamentado y demostrado racionalmente, es decir, lo representado que ofrece de sí una razón a la razón del sujeto.²⁸²

La hegemonía de la razón conduce a una concepción del ente como lo racionalmente abarcable, tanto porque se muestra totalmente en el concepto, como porque puede ser demostrado. Lo verdaderamente real es lo deducible racionalmente desde un principio que posee en sí su razón de ser. La hegemonía

²⁸¹ Cfr. HEIDEGGER, *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid 2010. p. 63ss.

²⁸² Cfr. HEIDEGGER, *Op. Cit.* 2007

de la *ratio* fundamenta y determina el modo de enfocar la relación del hombre con el ente, tanto desde un punto de vista especulativo o teórico, como desde una perspectiva práctica. El mundo es susceptible de ser considerado como un conjunto de reservas a disposición de un uso más o menos prudente, porque el ente ha sido determinado precedentemente como lo representable científicamente y lo manipulable técnicamente.²⁸³

La pretensión de racionalizar el ser implica *ontificarlo* (pensarlo como ente o como fundamento-razón) y, por ello, perderlo en cuanto ser. En la medida en que el hombre dice una relación con el ser —y no sólo con el ente— y el predominio de la *ratio* comporta el retiro del ser, la época del olvido del ser constituye la época del extravío esencial del hombre. El estado de alienación en el que se encuentra el hombre abarca la cuestión de Dios, ya que el retraerse de lo que no se deja encerrar en la red de conexiones lógicas ni está al alcance de la técnica (el ser), comporta el cierre del espacio en el que Dios se muestra.

De todos modos, lo que se muestra es que el pensamiento del ser y la apertura a Dios requieren un pensar que supere los confines de la razón racionalista. Ello no es fácil, sobre todo cuando se prescinde de logros decisivos de la tradición heredada. Heidegger, junto a textos en los que acaba en un misticismo del ser que muestran las dificultades (quizás insuperables) con las que se tropieza en su pretensión de pensar el ser desde sus planteamientos, tiene otros en los que se esfuerza por penetrar especulativamente en la cuestión del ser, ya que ésta es imprescindible para replantear la cuestión de Dios:

«Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir qué debe designar la palabra Dios».²⁸⁴

De esta manera, frente al desafío actual de la falta del pensamiento y de las diversas crisis que atraviesa la razón, la propuesta de Heidegger dirige nuestra visión sobre la importancia de darnos tomar conciencia de que el desarrollo técnico, científico o filosófico al que hemos llegado, no representan completamente

²⁸³ Cfr. ADORNO, HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1998. p. 59ss.

²⁸⁴ DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos. Barcelona. p. 198.

un avance del pensamiento por captar la realidad y dirigir la vida de los hombres. Esta época, llena de avances tecnológicos y científicos, es al mismo tiempo la época en la que menos se hace metafísica o más se abandonan los estudios humanísticos y el pensamiento enfocado hacia el ser.

¿Cómo recuperar el pensamiento para el hombre, de tal manera que sea éste el que lo guíe y oriente en su existencia? En primer lugar, como ya menciona Heidegger, dándonos cuenta de que no se piensa y que eso es grave. Por otra parte, haciendo una crítica al uso indiscriminado de la ciencia y el razonamiento lógico, que cierra la posibilidad de concebir al ser más allá de un simple instrumento de control o explotación. Y tercero, reconocer que la búsqueda de sentido y la respuesta a las grandes cuestiones del ser humano sólo serán respondidas bajo el ámbito de la verdad.

El ámbito de la verdad del ser es el ámbito de una verdad que no se deja encerrar en la lógica humana, ni ofrece recursos para la manipulación técnica de lo que muestra. La verdad del ser no es demostrable desde otra instancia, ni es comprensible desde lo óptico o entitativo. La verdad del ser se manifiesta desde sí misma y abre el espacio (ontológico) de cualquier verdad sobre el ente. El ser es lo indisponible para la técnica y lo indeducible a partir de un ente. Por eso, pensar el ser supone introducirse en un ámbito del pensar distinto del deducir, representar, calcular, clasificar; corresponde a la esfera de lo que se manifiesta como un don. El ámbito de la verdad del ser es aquel en el que el pensamiento, en lugar de derivar, predecir y proveer, reconoce: en el doble sentido de caer en la cuenta y dar gracias. Pensar (*Denken*) es agradecer (*Danken*).

4.4. El pensar como horizonte de trascendencia.

La «trascendencia» (*Transzendenz*) es, sin duda alguna, una de las problemáticas centrales del entorno de *Ser y Tiempo*, constituyéndose en uno de los conceptos claves de ese período del pensamiento de nuestro filósofo. Como es conocido, Heidegger desarrolló la problemática del «*estar-en-el-mundo*» (*In-der-Welt-seins*) en *Ser y Tiempo*, bajo la perspectiva del ente intramundano. En esta

ocasión, Heidegger privilegia el abordaje del tema del mundo desde la trascendencia, la que presenta una estrecha relación con el problema del ser. Dicho más precisamente: "Que el *Dasein trascienda* quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser". En otras palabras, Heidegger busca mostrar que la trascendencia tiene una estructura ontológica. Así lo explica Heidegger:

«Toda la problemática hasta ahora vigente de la relación del sujeto y el objeto se encuentra no discutida en la base del problema de la trascendencia, entiendo esta expresión primariamente de un modo totalmente corriente: un ente (el *Dasein*) asciende hasta otro ente (*Dasein* o subsistente) de un modo tal que, en este trascender, aquello hacia lo que el *Dasein* trasciende es para él develado en un sentido muy amplio».²⁸⁵

Es decir, el análisis del problema de la trascendencia se ha reducido, en el entendimiento vulgar, a cómo se relaciona el «sujeto» y el «objeto». Según ello, no es posible entender un «sujeto» desligado de un «objeto» y viceversa. Lo que Heidegger quiere puntualizar, entonces, es que el problema de la trascendencia no puede ser comprendido bajo la lógica «sujeto-objeto», porque éste no es un problema de la teoría del conocimiento, sino que de la metafísica.

«Este problema de la trascendencia no se identifica con la relación de sujeto-objeto, sino que depende, de un modo más originario cuantitativa y cualitativamente, de manera inmediata del problema del ser en general».²⁸⁶

Sin embargo, esta manifestabilidad de lo ente no es una exclusividad del ser humano, sino que también está al alcance del animal. El punto para Heidegger estriba en que la accesibilidad de lo ente no es la misma en el caso del ser humano que en el animal; ella es «*modificable según el alcance y la profundidad del penetroamiento*».²⁸⁷ Heidegger es claro al sostener que él no busca explicar cómo animales y seres humanos se diferencian en algún aspecto específico, al modo de la antropología física, sino que su finalidad es esclarecer «*qué constituye la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre*».²⁸⁸ Heidegger ya ha sostenido que el ser humano forma o configura al mundo. El animal, en cambio, sólo tiene un acceso limitado al mundo o a lo ente. Heidegger lo ejemplifica

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martín, *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis, Madrid 2007, p. 158.

²⁸⁶ Cfr. *Ibidem*. p.159.

²⁸⁷ Cfr. *Ibid.* p. 244

²⁸⁸ Cfr. *Ibid.* p. 228.

de la siguiente manera: «*El nido que se busca, la presa que se caza, después de todo no son una nada, sino que un ente, de otro modo el pájaro no se podría posar en el nido ni el gato cazar un ratón, si no fueran ente*». ²⁸⁹

Es claro que el animal tiene un acceso concreto a algo que realmente es, "sin embargo, eso es algo que sólo nosotros somos capaces de experimentar y de tener, en tanto que ente". Por ello es que en el animal hay un tener y un no tener mundo y asociado a esto, podemos concluir que el animal, al no tener mundo, es incapaz de trascendencia. Ahora bien, en esta época de la técnica se presenta la noche del mundo porque consiste en un tiempo menesteroso. La indigencia de esta época atañe a la dimensión esencial del hombre y no a un aspecto marginal o derivado.

«El tiempo es indigente, no sólo porque Dios ha muerto, sino porque los mortales apenas son capaces de conocer su propio ser mortales. Los mortales todavía no están en la posesión de su esencia. La muerte se retrae en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece oculto». ²⁹⁰

La indigencia consiste en la desaparición de Dios y en la incapacidad del hombre de hacerse cargo especulativa y existencialmente de su finitud. Ambos elementos se encuentran intrínsecamente relacionados. Como señalábamos, la muerte de Dios se interpreta en Heidegger como ausencia; en esa ausencia se enraíza la menesterosidad de la época en la que culmina la Modernidad. La desaparición de Dios implicaba en el aforismo 125 de *La gaya ciencia* la pérdida de las coordenadas que estructuraban la comprensión del mundo y del hombre; con ello, el ser se precipitaba en el caos y a la existencia se le substraían sus referencias de orientación. Heidegger insiste en este análisis:

«La noche del mundo extiende sus tinieblas. La época del mundo se caracteriza por la falta de Dios, por la 'ausencia de Dios' [*Fehl Gottes*] (...). La ausencia de Dios significa que ya no hay ningún Dios que, visible y claramente, reúna a los hombres y las cosas y que, desde esta reunión, disponga la historia del mundo y la permanencia de los hombres en ella». ²⁹¹

De todos modos, en la hermenéutica heideggeriana la indigencia afecta a un estrato del hombre todavía más profundo, en la medida en que la penuria no se

²⁸⁹ Cfr. *Ibid.* p. 324.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Alianza, Madrid 2000. p. 193.

²⁹¹ Cfr. *Ibid.* p.193.

reduce a mera privación. La pobreza de la época de la técnica radica en la incapacidad de percibir la carencia como vacío:

«En la ausencia de Dios se anuncia, empero, todavía algo peor. No sólo los dioses y Dios han huido, sino que el resplandor de la divinidad en la historia del mundo se ha apagado. El tiempo de la noche del mundo es un tiempo indigente, porque es cada vez más indigente. Es ya de tal modo indigente, que no es capaz de advertir la ausencia de Dios como ausencia».²⁹²

Desde un punto de vista teórico, Heidegger considera que la metafísica de la voluntad de poder nietzscheana constituye el fruto de la ontología moderna. Desde un punto de vista cultural y práctico, el culmen de la filosofía moderna estriba en la ciencia y en la técnica del siglo XX, al menos en gran parte. La conexión entre "concepción racional del ente" y "técnica" se interpreta como la traducción práctica (dominio técnico) de la imposición del yo-pienso al ser (dominio lógico).

«Lo que ahora 'es' [el ente], se encuentra contraseñado por el predominio de la esencia de la técnica moderna, cuyo dominio se manifiesta en todos los campos de la vida a través de diversas características expresables como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información».²⁹³

Es conocida la conclusión que obtiene Heidegger de su análisis de la edad moderna y de la época de la técnica: el intento de hacerse con el ser gracias a la red de representaciones racionales conectadas lógicamente y de manipularlo técnicamente conduce a la pérdida del ser, a su olvido. Una vez olvidado el ser, olvidamos al mismo tiempo el mundo y la trascendencia.

A continuación, expondré algunas ideas generales que permitan reflexión sobre el ser humano dada su condición de pensante, catalogado como de la especie *homo sapiens*. Para ser sincero, a veces cuestiono su denominación y si el auténtico hombre no se halla más en la dialéctica *sapiens-demens*, como dice Edgar Morín, contra el reduccionismo del hombre a su aspecto técnico-racional:

«Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad [...]. Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de *homo faber*, ni a su aspecto

²⁹² Cfr. *Ibid.* p. 194.

²⁹³ HEIDEGGER, *Op. Cit.* p. 32.

racionalístico de *homo sapiens*. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, muerte, la desmesura, la guerra [...]. No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica *sapiens demens*». ²⁹⁴

Así mismo, en otra dialéctica *homo sapiens-insipiens*, por lo necio y simétricamente ignorante que a veces es consigo y los demás. Se aprecia como el ser humano tiene sus momentos de lucidez en su inmanencia y en su necesidad de trascendencia, de ir más allá del mundo sensible en la búsqueda de una superación de su finitud, por ejemplo, la búsqueda de lo sobrenatural o de "Dios", del "Trascendente".

En primer lugar, el objeto de estudio es el ser humano, como sujeto de derechos y obligaciones, un ser que es capaz de trascender de su "animalidad" hacia un comportamiento bondadoso, constructor e integrador, gracias a su racionalidad y un conjunto de fenómenos. Capacidad humana que se manifiesta en las creencias, las decisiones y las conductas que se consideran acordes con la razón, o simplemente racionales. Algo es conforme a la razón si se adecua a la función primaria del entendimiento humano, que es el conocimiento o el saber, o a la obtención de los diversos fines que el hombre se propone en sus actuaciones y, sobre todo, de su fin último.

En el primer caso se habla de racionalidad en las creencias o de internos del ser, en cuanto procesos conscientes o inconscientes con los que se caracteriza su vida interior como individuo, tales como percepción, aprendizaje, entendimiento, voluntad, memoria, sentimientos, afectividad, entre otros.

La racionalidad práctica, entendida también como método o estrategia, es el razonamiento práctico con que se sabe determinar los fines adecuados y los medios adecuados. No es, por consiguiente, una mera discusión acerca de qué medios son los más útiles para obtener los fines propuestos, sino también la consideración reflexiva acerca de qué tipos de fines se propone el sujeto humano, cómo se subordinan o restringen los fines entre sí y respecto del fin último o superior, que es

²⁹⁴ MORIN, E., *El Paradigma Perdido: el paraíso olvidado*. Kairós, Barcelona 1974. p. 227.

innegablemente la felicidad del individuo, o si acaso, son mutuamente inconsistentes. León Olivé nos describe la racionalidad completa, como:

«Los seres humanos tienen que enfrentar elecciones no sólo en relación con medios para obtener fines, sino también en torno a problemas como los siguientes: (a) Cómo elegir valores y fines; (b) cómo aceptar o rechazar concepciones del mundo (entramados conceptuales más comprensivos que las teorías científicas); (c) cómo aceptar o rechazar teorías acerca del mundo; (d) cómo aceptar o rechazar datos como evidencia pertinente para un problema específico; (e) cómo aceptar reglas y normas; y (f) cómo aceptar o rechazar principios lógicos. Puede pensarse que con respecto a cada uno de estos problemas existe una cierta noción de racionalidad. Así, por ejemplo, siguiendo de manera aproximada ideas de Mario Bunge (*Racionalidad y realismo*, Alianza, Madrid 1985), cada uno de los problemas anteriores puede entenderse como correspondiendo a diferentes niveles, que a su vez dan lugar a los siguientes conceptos de racionalidad, además del ya mencionado de la racionalidad instrumental. a) Racionalidad evaluativa: que trata acerca de los fines que son realizables y que merecen ser perseguidos porque les asignamos un valor, así como de la elección de los valores. b) Racionalidad ontológica: requiere la adopción de una visión del mundo consistente, compatible con la ciencia y la tecnología disponibles. c) Racionalidad epistemológica: requiere que las teorías que se acepten tengan apoyo empírico y evita conjeturas que sean incompatibles con el cuerpo de conocimiento científico y tecnológico aceptado por medio de buenas razones. d) y e) Racionalidad metodológica: requiere que la aceptación de creencias se haga después de una crítica cuidadosa y sólo cuando exista una adecuada justificación, es decir, pruebas o evidencias favorables, y que no existan razones suficientemente poderosas como para abandonar la creencia en cuestión; asimismo exige que la aceptación de creencias esté basada en normas y reglas que tengan alguna garantía, aunque también ellas sean revisables. f) Racionalidad lógica: exige evitar contradicciones. Siguiendo a Bunge, puede llamarse racionalidad completa al concepto que englobe todos esos niveles. Cuando se ejemplifica uno de estos niveles, o una combinación de algunos de ellos, podemos hablar de racionalidad parcial».²⁹⁵

Retomando el subtítulo, lamentablemente, se emplea el símil "hombre" y "ser humano", siendo sólo en ciertas circunstancias, equivalente, sobre todo, después de enfatizar en lo que es la racionalidad. El calificativo "humano" se refiere a un ser "comprensivo, sensible a los infortunios ajenos" (*DRAE*), un ser que busca el desarrollo integral de su bien-ser, su bien-estar y su bien-hacer consigo mismo, con los demás y con su contexto antropogénico y natural. Un ser que se relaciona, participa y convive en comunidad y en su entorno.

En párrafos anteriores se mencionó la importancia de que cada ser humano se relacione consigo mismo, con sus demás congéneres y con su entorno. Pero no

²⁹⁵ OLIVÉ, L. *Lq racionalidad epistémica*. Trotta, Madrid 1995. p. 94-95.

de cualquier forma, sino en función de su dignidad, de lo que él-es, como protagonista de su historia y forjador responsable de su futuro. A su vez, por estar en una constante búsqueda del conocimiento, y de la verdad. Una necesidad innata de saber qué-es y qué-son-las-cosas, cómo-las-uso y cómo-soy-capaz-de transformarlas, dónde-estoy y hacia-dónde-podría-ir; qué recursos tengo y cuáles requeriría; con-quién-estoy y con-quién-quiero-estar, entre otros cuestionamientos que sólo el ser humano se hace.

El hombre y la mujer, son sujetos conscientes y responsables de sus actos y capaces de perfeccionarlos. Obviamente, dentro del ejercicio de su autonomía, pueden hacer todo lo contrario, también. La clave está, en el hecho de que el ser humano se ubica generalmente, en un plano superior al de su mundo circundante. Un mundo que tal vez no entiende, pero sin embargo, lo percibe, lo intuye y busca comprenderlo. El hombre y la mujer, no sólo son-lo-que-son cada uno, sino que son-capaces-de-hacerse y de lograr tener-lo-que-necesitan. Otra vertiente de esta realidad de búsqueda de la trascendencia, incluye la necesidad de encontrar explicación a tantas cosas que el hombre no llega a comprender y que lo sobrepasa.

Normalmente la trascendencia remite a la condición de lo que se halla más allá de la experiencia. Tiene también el sentido, sobre todo en la fenomenología, de la acción con que el sujeto se orienta hacia lo exterior o hacia el Trascendente. En esta línea del pensamiento, entramos en el desarrollo de las explicaciones dadas por los diversos pueblos al origen de la vida, la fecundidad y la formación de la familia (comunidad), la enfermedad y la muerte, los ciclos clave de inicio y término de cosechas, solsticios y equinoccios.

Obviamente, dependerá de las comprensiones de su entorno, la búsqueda de esos bienes estará condicionada a otros mecanismos de coerción y competencia con sus congéneres y los demás seres vivos que cohabitan un biotopo. Luego, surge la necesidad del diálogo y de la comunicación asertiva con los de su misma especie, para tratar de acceder a sus propósitos. No es un camino sencillo para las generaciones nuevas el abrirse camino, pero siempre lo logran para garantizar la continuidad. Luego, cada ser humano forjará su camino y logrará satisfacer sus necesidades básicas, a través de su inteligencia, conciencia y ejercicio de su

libertad. Cada persona, está abierta y ordenada a ser-lo-que-es, de estar y hacer presencia de sí-mismo.

Obviamente, los momentos y actos adversos, causan estrés o encierran al ser en-sí-mismo y lo someten al determinismo causal en el que el pensamiento científico o técnico toma el control y ejerce su voluntad de dominación.

Ya el hombre y la mujer no se enfrentan sólo a satisfacer sus necesidades básicas, sino a defenderse del agreste entorno que le irrita y ataca, sin conocerlo por si, un mundo de competencias, de "quítate tú para ponerme yo". Es como si existiese la necesidad de reemplazar y automatizar todo, de hacernos hombres-máquina, de negarnos la inmanencia de nuestro ser y en consecuencia, la búsqueda de la trascendencia.

4.5. El valor del pensamiento en el mundo contemporáneo.

El siglo XX ha visto como se rompía la idea misma de humanidad. Los individuos dejaban de pertenecer, todos, a la misma y única comunidad humana. Siempre ha existido la crueldad banal; la barbarie ha sido asunto generalizado en el proceso histórico y en la diversidad de geografías. Lo novedoso y sorprendente del siglo XX reside en que tanto para el nazismo como igualmente para el comunismo la violencia constituye un deber, una virtud y un método en vez, como sucedía otrora, de ser deleite, sadismo y placer. La brutalidad se ha mudado en competencia de un buen profesional. Nazismo y comunismo son voluntarismos que han decidido construir la historia por encima de las vidas individuales.

El siglo XX ha sido, simultáneamente, tecno-científico y bárbaro. El XIX había creído que la ciencia forzaría a retroceder a la barbarie, pero no ha sido así. La extensión de los saberes ha ido acompañada del salvajismo más sereno. Televisión en colores y triunfo de los satélites se han codeado con torturas y campos de concentración refinados. Existencialismos y postmodernidades brotan en este humus. La duda y la perplejidad han ocupado el lugar de las certezas y de los dogmatismos. ¿Qué significan en tal coyuntura comprender al mundo y transformarlo? El nihilismo de la desesperación acecha. Los postmodernos no caen, empero, en él con confesar que no se da la salvación. Se inspiran en Nietzsche

quien había esbozado otros derroteros menos trágicos. Heidegger le echa en cara el que haya pretendido enseñorearse del ser en vez de colocarse a su escucha. Un pensamiento que sepa *interpretar*.

El pensamiento hermenéutico, siguiendo la meditación heideggeriana,²⁹⁶ ha llamado la atención sobre la incongruencia de enfocar los problemas filosóficos con una modalidad de pensamiento que adquiera como paradigma la racionalidad científico-experimental o lógico-matemática. El ser, la historia, lo ético, etc., no caben en las angosturas de dichas metodologías; pretender entenderlos con ellas equivale a perderlos. De ahí que la hermenéutica insista en ampliar la visión reductiva de la inteligencia, que con frecuencia se posee a pesar de que el hombre constantemente use su razón según modalidades que no responden al paradigma de la metodología científica, sobre todo en los ámbitos más radicales de la existencia, como la ética, la política, la familia, etc. Pensar es mucho más que inducir modelos a partir de eventos singulares y deducir conclusiones en base a presupuestos ya asentados. Heidegger lleva a cabo una hermenéutica, pero no de un texto, sino del ser mismo; la hermenéutica se muda ahora en ontología. No interesa cómo sabemos, sino qué es el ser, el cual, por cierto, únicamente se revela comprendiéndose.

No se cuenta con verdades absolutas a pesar de que el ser humano esté hecho para la verdad. *Aletheia* significó en Grecia "desocultar"; el Dasein desvela o desoculta sin parar, aunque, esto sí, desprovisto de criterio metahistórico de verdad. La verdad acaba en acontecer histórico, en proyectar sin desmayo. ¿Qué se esconde detrás del tiempo? Nada. ¿Cuál es el sentido de la existencia humana? El tiempo. ¿Y cuál es el sentido del tiempo? Éste carece de dirección, de rumbo y de sentido. Es dardo que juega; nada más.

Pensar es también entender lo esencial u originario de una realidad (ente o evento) que, simultáneamente, se muestra y se retrae en sus manifestaciones fenoménicas, yendo más allá de lo derivado. Pensar es también comprender el sentido de lo que acontece (el ser, la existencia propia, la historia, la libertad) de un modo más profundo que lo aprehendido por las primeras impresiones.

²⁹⁶ Cfr. GADAMER. H., *Verdad y Método*, Vol I. p. 30ss.

Pensar incluye, así mismo, la elucubración reflexiva que intenta remontarse hasta la fuente primaria de lo que tiene lugar. La comprensión es, con frecuencia, fruto de una reflexión que toma pie en la experiencia y se pone en marcha gracias a la conciencia del carácter insuficiente de lo asumido hasta ahora. La reflexión intenta ir de lo que se nos da, a su origen o entraña; sólo cuando se alcanza esto —aunque sea en parte— tiene lugar la comprensión.²⁹⁷

El pensamiento humano es *logos*, palabra; un reflexionar que —aunque sea monólogo— es diálogo con una tradición cultural que se recibe en la historia; frecuentemente se desarrolla como diálogo con los que nos rodean; y culmina en el acto de entender (*intellectus*), es decir, en la concepción de una palabra (*verbum*) interior que expresa lo entendido.

La comprensión, como acto intelectual del individuo, acontece en muchas ocasiones gracias a una palabra que, viniendo de fuera, ilumina y ayuda a penetrar en lo que se presentaba como problemático. Sin embargo, no hay comprensión sin entender; en otros términos, si la palabra no es asimilada, hecha propia, pronunciada por el propio pensamiento.

Angustiados como estamos en el comienzo del siglo XXI por los valores morales, cabe interrogarse sobre la ética en Heidegger. ¿Qué dice, éste, de la orientación ética? ¿En qué acaba la moral en manos de este considerable postmoderno? Desde luego no contamos con moral si con tal significante entendemos un cuerpo de principios y de fines que iluminan con autoridad a la conducta. El hombre, su humanidad, consiste en conducirse, en situarse. Y es cuestión de una conducta que pone en juego al Ser. El Dasein al conducirse abre el espacio del sentido. Hay que inyectarle sentido al hecho de ser. El Dasein no es más que eso: trabajo para proporcionar sentido. El hecho de estar siendo es, *ipso facto*, poder y amor del sentido. Y ¿en qué se manifiesta dicho sentido? En llevar la verdad del ser hasta el lenguaje.

²⁹⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.* §7ss.

CONCLUSIÓN GENERAL

En el pensamiento griego el rasgo fundamental del pensar consiste en el ensamblaje entre el *legein* (dejar subyacer) y el *noein* (tomar en consideración). El *noein* se despliega a partir del *legein*. El tomar en consideración no es un apresar, un captar como lo será posteriormente a partir de los estoicos, sino un permitir el advenimiento de lo subyacente. El *noein* se mantiene dentro de los límites del *legein*. El tomar algo en consideración pertenece al recogimiento en el que queda guardado lo subyacente como tal. Este pensamiento griego originario es ajeno al concepto, a la aprehensión, no es un comprender, una captura de lo real por parte de una mente ajena a esta realidad.

Este pensamiento griego primigenio al traducirse al latín por Cicerón, pierde su vivacidad, y además queda oscurecido. La filosofía occidental posterior es un retroceso respecto a la especulación griega. Por su olvido del ser y por su olvido del *logos*. A partir de la traducción latina de los términos griegos, el lenguaje filosófico queda convertido en una terminología seca y abstracta que se glosa a sí misma, perdiendo la vivacidad original de los términos griegos, que pertenecían al lenguaje natural y constituían el patrimonio de toda la comunidad y no sólo de los filósofos.

En el *logos* el pensamiento apunta esencialmente a su expresión, es un pensamiento social. El *logos* es el instrumento no sólo de la filosofía sino de los debates políticos que se celebran públicamente en el ágora. El *logos* surge a partir del mito, en continuidad con él, pero introduciendo un pensar racionalmente objetivado, un pensamiento positivo a través de la meditación de los cosmólogos jonios y un pensamiento abstracto gracias al Poema de Parménides en el que se introduce por primera vez el principio de identidad.

El *logos* de Parménides afirma que más allá de las palabras tal como las emplea el vulgo hay una razón inmanente al discurso, un *logos* consistente en la exigencia absoluta de no contradicción: el ser es, el no ser no es. Este *logos* es común y está abierto a todos los hombres, incluso en Heráclito. El *logos* es lo común a todos los hombres, lo universal, ya que es la razón única que gobierna todas las cosas. No se descubre en la naturaleza, sino que es inmanente al lenguaje. Surge y se perfecciona a través de los diversos medios de acción sobre los hombres. El

logos griego es un producto de la ciudad, esencialmente político, permite actuar sobre los hombres más que transformar la naturaleza. Nada más opuesto al *logos* griego que la razón instrumental moderna, ligada esencialmente a la técnica como imposición sobre la naturaleza y transformación de la misma.

La razón moderna es una investigación científica y técnica que tiene en cuenta lo existente en la medida en que necesite saber de él para prever hasta dónde y cómo puede ponerse dicho existente a disposición del representar. El mundo moderno es una imagen, una representación abierta al conocimiento científico y a la manipulación técnica. La razón moderna no es el *logos* griego común a todas las cosas, sino una representación en la que lo representado aparece como lo opuesto al sujeto que lo conoce. Las cosas en el mundo se constituyen como objetos del conocimiento representativo, a través del mismo proceso que constituye al hombre como sujeto de dicho conocimiento representativo.

Después de hacer un repaso sobre la historia del problema sobre qué es el pensamiento hemos descubierto que la esencia del pensar se dispara en dos sentidos: 1) un sentido cognoscitivo (que sería el pensamiento como *ratio*) y 2) un sentido práctico que entiende el pensamiento como *logos*. Ambas maneras de entender lo que sea el pensamiento suponen una determinada visión metafísica de la realidad, que posibilita la relación entre ser y pensamiento que supone toda la tradición filosófica.

Lo que hay que hacer con todos los estadios de estas historias que se entrelazan –o que son una misma historia– es asumirlos. Esos estadios ni se desprecian ni se refutan. Esas actitudes serían absurdas dentro de la postura de Heidegger. A propósito de la definición del hombre como animal racional, señalemos el sentido restringido en que tenemos que comprender la palabra razón según Heidegger: El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir.

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable. Probablemente, en el contexto de las filosofías de la praxis y de las filosofías

cientificistas sea la única concepción de razón que vale la pena tomar en cuenta. Se trata de la razón supeditada a la acción, se entiende, a la acción exitosa que se obliga a sí misma a optimizar sus resultados. En otras palabras, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo –calculándolo– para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo.

Así pues, para Heidegger el pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión. Eso de ninguna manera se debe a que ahí el pensamiento esté todavía por desarrollar. Este "pensamiento" contemplativo o técnico que estudiamos en los periodos de la Antigüedad y la Modernidad, sin embargo no son todavía pensamiento en el sentido de Heidegger y por eso se llega a afirmar que la ciencia y la filosofía actual, no piensan.

Frente a esta crisis del pensamiento, la respuesta del propio Heidegger no parece ser la más prometedora, pues, si por una parte ya se nos ha dado el diagnóstico de la crisis intelectual, por otro lado, no se ofrece una solución clara para salir de esta crisis sino solo aceptar resignadamente el hecho que desde hace más de dos mil quinientos años nos hemos olvidado del ser.

Heidegger figura una de las voces más significativas y originales de la filosofía del tiempo contemporáneo, es innegable que su obra ha ejercido un influjo vasto y perfecto no sólo en el ámbito específico de la filosofía, sino también en muchos sectores de la cultura contemporánea: desde la psicología, a la antropología, de la crítica literaria a la lingüística, de la historia a la teología.

Es claro que ha sido Heidegger quien ha restituido su preeminencia en la filosofía a la pregunta por el ser, el preguntar por el ser, así como una cierta comprensión del ser, previa a toda formulación teórica de la pregunta, sino algo que se adscribe a la fórmula de ser propia del Dasein.

Las investigaciones que ha llevado a cabo el autor, han logrado superar algunos falsos problemas y aporías en que se ha venido enfrascando la filosofía. Sin necesidad de compartir sus ideas, de seguirlo fielmente por el camino de su investigación, puede decirse que en su pensamiento se encuentran los

fundamentos positivos de una total revisión del problema del ser, porque Heidegger es hombre de un solo tema: el ser, el cual no sólo es presencia, sino también ausencia. El ser es des-ocultación, lo cual implica patentización y ocultamiento como dos momentos inseparables de una misma estructura.

Heidegger concibe la verdad (*aletheia*) como des-cubrimiento, desvelación en que lo velado no pierde su condición de tal, sino que queda salvado y guardado. Para poder pensar, desde Heidegger, es necesario dejar ser el ser, pensar el ser, ingresar en el ámbito originario y esperar allí, recontar, agradecer, recoger y recogerse, escuchar la llamada del ser, la voz de las cosas.

Heidegger, siguiendo a Parménides, establece en la obra *¿Qué significa pensar?* que «lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no pensamos» y que el «asistir de lo presente constituye la esencia del pensar». En donde entiende grave como lo que da que pensar y el asistir como lo presente, como el ser del ente.

El tema del pensar para Martin Heidegger no fue algo ocasional o exclusivo de una obra, se puede rastrear el tema en varias de sus obras, desde *Ser y Tiempo* (1927), hasta *La presencia del arte y la determinación del pensar y el de la verdad*. Lo común, en estas obras, respecto al pensar es que el ser del ente es lo que constituye la esencia del pensar y, respecto a la verdad, es el entenderla como desocultamiento o desvelamiento del ser. La verdad se encuentra en las cosas, en el entendimiento humano, y por antonomasia, en el intelecto divino.

La reflexión heideggeriana en el terreno del pensar continúa vigente. El hombre contemporáneo no sólo debe darse cuenta de que lo grave es que aún no piensa, sino que debe aprender a pensar a partir de lo que se le manifiesta, el ser del ente.

Es comúnmente aceptado el atribuirle a Heidegger el mérito de haber recuperado el significado del problema del ser, de haber erigido la cuestión del ser como centro de la reflexión filosófica frente al subjetivismo reinante en el pensamiento moderno, pero los supuestos de su filosofía le impiden el verdadero acceso al ser en sí, su estructura fundamental, sus principios y sus causas. Estos supuestos son los del método fenomenológico. La fenomenología mantiene y encierra el pensamiento en los estrechos límites del fenómeno sensible, de la

aparición del ser, no de su realidad profunda. El ser, en toda su amplitud universal, no puede ser captado sino por conceptos universales y analógicos.

Aparte del esencial historicismo, finitud y contingencia radical con que ha revestido su comprensión del ser, no ha superado Heidegger el subjetivismo de que acusa a la filosofía moderna, ni aun en su última fase. El principio de la inmanencia del ser en el conocimiento sigue operante en Heidegger, aunque este conocer no se llame conciencia intencionalmente objetivante, sino una misteriosa presencia del ser en el hombre y su pensar, como "lugar del ser".

Varios autores han hablado de una ambigüedad radical dentro del pensamiento de Heidegger, la cual surge en el concepto mismo del "ser", en su incapacidad de distinguirse del "ser del ente". La misma ambigüedad surge en el empeño Heideggeriano de elevarse a la trascendencia del ser y de encerrar, por otra parte, todo el ámbito del ser en la dimensión de la temporalidad del devenir histórico.

El mérito de Heidegger radica en haberse atrevido a denunciar que la época contemporánea es una época no pensante, y que esto se debe a que el hombre no ha sido capaz de llegar a la esencia del pensar, porque no ha reflexionado en el ser del ente, tarea que aún hoy resulta urgente.

Sin embargo, el límite de Heidegger radica en quedarse en el ente finito y en no ser capaz de levantar la mirada al Absoluto, que da razón de ser a lo contingente. En el presente estadio, Heidegger se queda en las causas próximas, sin acceder a la última. No obstante todo lo anterior, consideramos que los aportes gnoseológicos ofrecidos por Heidegger en la obra que aquí se empleó como fuente primaria, siguen siendo válidos para el hombre contemporáneo.

Como último punto, al término de la presencia investigación, cabe destacar que para la realización de este trabajo se enfrentaron dificultades, entre otras, el hecho de que la fuente primaria heideggeriana que aquí se emplea no es un trabajo sistemático, sino que se trata de un curso impartido por Heidegger en la Universidad de Friburgo, en los semestres de invierno 1951-1952 y verano 1952, lo cual dificulta su estudio, y enfrenta al investigador con reiteraciones debidas al filósofo alemán, reiteraciones que quizá hayan tenido una finalidad didáctica. Además, también es

difícil encontrar las obras del autor que tocan el tema del pensar, lo que permitiría determinar qué importancia tiene este tema dentro de toda su producción, la falta de familiaridad con el estilo literario de un autor que de suyo es difícil, son límites a la hora de estudiar su pensamiento a pesar de todo lo anterior, con el presente trabajo se expresa el deseo de contribuir a la reflexión filosófica de quienes continúen interesándose por el tema del pensar.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- HEIDEGGER Martín, *Ser y tiempo*, Trad. Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2003.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Trad. Eduardo R. C., Trotta, Santiago de Chile, 2006.
- HEIDEGGER, Martín, *¿Qué significa pensar?*, Trad. de Raúl Gabás. Trotta, S.A. 2005.
- HEIDEGGER, Martín, *¿Qué significa pensar?*, Trad. Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1964.
- HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, México, 1971, 1983 y 2008.

Fuentes secundarias

- ADORNO, HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1998.
- Aguilar, *El Timeo* en obras completas, Madrid 1981.
- AGUILAR-Á. Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, FCE, México 2004.
- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, Prol. Ramón Xirau, FCE, México 1998.
- Alemania*, Enciclopedia Microsoft en carta 2000, 1993-1999, Microsoft corporation.
- AMENGUAL, Gabriel., *Antropología filosófica*, B.A.C., Madrid 2007.
- ARENDT, H., "Martin Heidegger" en: *New York of books*, vol. 80, octubre, 1971.
- ARISTÓTELES, *Categorías*, 2 a 10.
- ARISTÓTELES, *De anima*. III, 8, 431b 21.
- ARISTÓTELES, *De part. an.* II, 10, 656a 5ss. Citado en Düring, Aristóteles.
- ARISTOTELES, *De part. an.* IV, 10, 686a 24ss. Trad. de E. JIMENEZ SANCHEZESCARICHE y A. ALONSO MIGUEL.
- ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*. I, 7, 1098a 12-16.
- ARISTÓTELES, *Física*, Libro IV, Gredos, Madrid 1995.
- ARISTÓTELES, *Historia de los Animales*. I, 1, 488b 24ss
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, A.980 a.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 2011.

ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252 a.

ARRIARÁN, Samuel. *Filosofía de la postmodernidad*, UNAM, México 1997.

BASAVE Fernández del Valle, Agustín, *Tratado de Metafísica: Teoría de la "habencia"*, Limusa, México 1982.

BERCIANO, Modesto, "*Heidegger, Vattimo y la deconstrucción*" en Anuario filosófico, Vol. XXVI, N 1, Eunsa, Pamplona 1993.

BERCIANO, Modesto, *Heidegger Vattimo y la Deconstrucción*.

BERCIANO, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.

BERMEJO, Diego, *Posmodernidad y pensamiento débil (Vattimo)*, en Lumen, Vol. 47, N 3-4, España 1998.

BRENTANO, Franz. *Aristóteles*, Labor, Barcelona 1943.

BRUGGER, Walter, *Historicismo* en IDEM.

Cameron, Sara, *La verdad en Heidegger*, Universidad Nacional de Córdoba.

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987.

CASSIRER, Ernest, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1948.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 1990, 2001, 2002 y 2016.

COLLINS, Jeff, *Heidegger y los nazis*, Gedisa, Barcelona 2004.

CORETH, E. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006.

CORETH, Emerich, *La filosofía del siglo XX*. Herder, Barcelona 1989.

DE AQUINO, Sto. Tomás, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 2001.

DE AQUINO, Sto. Tomás. De ver. X, a. 8 c, interpretando fielmente lo que Aristóteles dice en el mencionado cap. 4 de De anima. III.

DE AQUINO, Tomas. *Questio Disputata De Veritate*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC, tomo I, Madrid 2001.

DE LA RIEGA, Agustín T., *Conocimiento, violencia y culpa después de Heidegger*, Paidós, Buenos Aires 1979.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona.

DERRIDÁ, Jacques, *Del espíritu, Heidegger y la pregunta*, Trad. Manuel Arranz, Pretextos, Valencia 1989.

DESCARTES R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid.

DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Segunda meditación. 1997.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*. Primera meditación.

DILTHEY, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, FCE, México 1945.

ECHARRI S. S. Jaime. *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca. Leonard Muntaner 2009.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 1968.

GADAMER, H.G. *Verdad y método. Salamanca*, Sígueme. Salamanca 1977.

GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*.

GAMBRA, Rafael, *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid 1996.

GANDOLFO, Barón, Rafael. *De Aristóteles a Heidegger*, Comisión, Santiago, 1995.

GARCÍA Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa, México 1985.

GARCÍA, Norro J. J. *El problema mente-cerebro*. Esbozo del estado de la cuestión. Diálogo Filosófico 34, 1996.

HEGEL, G.W., *Fenomenología del espíritu*. FCE. México 2008, 1971, y 2002

HEGEL, W. G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1981.

HEGEL, W. *Lecciones de historia de la filosofía*. Tomo I, México, FCE, 1996.

HEIDEGGER Martín, *Carta sobre el humanismo*. Alianza, S. A., Madrid 2006, 2013.

HEIDEGGER, *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid 2010.

HEIDEGGER, M. “¿Para qué poetas? en *Caminos del bosque*. Alianza. Madrid 2006.

HEIDEGGER, M. “Hegel y los griegos” en *Hitos*. Alianza, Madrid 2001.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel: Barcelona 1983.

HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es metafísica?* Alianza, S. A., Madrid 2014.

HEIDEGGER, Martín, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Trad. Ángel Xolocatzí, Universidad Iberoamericana, México D.F. 2006.

HEIDEGGER, Martín, *Kant y el problema de la metafísica*.

HEIDEGGER, Martín. “*La época de la imagen del mundo*” en *Caminos del bosque*. Madrid. Alianza 2008.

HEIDEGGER, Martín. *Arte y poesía*. FCE., México 2006.

HEIDEGGER, Martín. *Identidad y diferencia*. Trotta. Madrid 2010.

HEIDEGGER, Martín. *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis, Madrid 2007.

HEIMSOETH, H. *Los seis grandes temas de la filosofía occidental*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*, T. I, Revista de Occidente, Madrid 1929.

HUSSERL, Edmund. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE., México 1962.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. Alianza. Madrid 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Paulinas, Salamanca, 1979.

JEAGER, Werner. *Aristóteles*. FCE., México 1946.

JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon press, Boston 2005.

Juan Pablo II, *Fe y razón*. Interacción entre la Teología y la Filosofía, San Pablo, México 1998.

KANT I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, México 2000.

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Mare Nostrum, Madrid,

KANT, I. *Lógica*. Akal. Madrid 2000.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Austral.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, FCE, México 1967 y 2011.

KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”, (1784) México, 1981.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo, Buenos Aires 1999.

La coexistencia del hombre, en Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t.I, Pamplona, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 2005.

LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid 2005.

Libertas transcendentalis, en “Anuario filosófico” 25 (1993/3).

LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos aires, FCE., 2006.

LUCAS, L. Ramón, *El hombre espíritu encarnado*, sígueme, Salamanca 2003.

MALEANDO, Tomás, *Las dimensiones de la persona*, Biblioteca palabra, Madrid 1999.

MARÍAS, Julián, *Antropología metafísica, la universidad de california*, Alianza 1983.

Martínez Marzoa, Felipe, *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Dpto. de Historia de la Filosofía, Universidad de Murcia.

MCINERNY, Ralph, "The end of philosophy" en Anuario Filosófico, Vol. XXXV, N0 3, Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

MESSER, A. *La Filosofía en el siglo XIX*, Madrid 1939.

MOLTMANN, J., *El hombre*. Sígueme, Salamanca 1973.

MONSERRAT, J. *Epistemología evolutiva y Teoría de la ciencia*, Universidad, Madrid 1984.

MÜLLER, M., *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires 1961.

NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*, Debate, Trad. Eduardo Ovejero y Muñoz, Madrid 1998.

OLIVE, L. *La racionalidad epistémica*. Trotta, Madrid 1995.

OTT, H. *Los hijos de Heidegger*.

OTT, H. *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*.

PANNENBERG, Wolfahrt, *Metafísica e idea de Dios*, Caparros, Col. Esprit, N0 37, Trad. Manuel Abella, Madrid 1999.

Parménides, poema ontológico, Trad. Juan David García Bacca, FCE, México 1993.

PLATÓN, *El Sofista en obras completas*, Aguilar, Madrid 1981.

PLATÓN, *La Republica en obras de Platón*, UNAM, México 1971.

PLATÓN. Diálogos, *Sofista*, Gredos, Madrid, 1988. 243^a, d-e.

PLATÓN. Diálogos, *Sofista*, Gredos, Madrid, 1988. 243^a, d-e.

POLO L. *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*. Eunsa, Pamplona 1984.

POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963.

POPKIN, R. *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, FCE., México

Posmodernidad: estado de la cuestión, en *Dialogo filosófico*, Año 18, Vol. 1, N 52, *Diálogo Filosófico*, Madrid 2002.

ROMERO Cuevas, José Manuel. «*El problema de la historicidad en el primero H. Marcuse en pensamiento*», *pensamiento* 2013.

SACRISTÁN Luzón, Manuel, Op. Cit.,

SÁDABA, J. *El ateísmo en la vida cotidiana*, *Revista de Occidente* (julio-septiembre 1980).

SÁEZ, Rueda Luis. *Movimientos filosóficos*. Trotta, Madrid 2012.

SAFRANSKI Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, España, 2003.

SANABRIA, Cepeda V.G. *La metafísica de la muerte según Maurice Blondel*, P.U.G. Roma 2002.

SÁNCHEZ Bernal, Juan José, "*La caída de las Utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro*", en *Estudios Trinitarios*, N 36, *Graficas Cervantes*, Salamanca 2001.

SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires 1977.

SEGURA Peralta, Carmen, *Fracasos de la razón*, Gato verde, España 2002.

SEGURA, Armando. *Heidegger, en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*, Universidad de Granada 1996.

SMITH, Huston, *Más allá de la mente posmoderna*, Kairos, Trad. Miguel Portillo, Barcelona 2002.

Tener y dar, en *Estudios sobre la Enc. 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid 1897.

TRÍAS, Eugenio, *La Superación de la metafísica y el pensamiento límite en G. Vattimo (comp.)*, *La Secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Trad. Carlos Cattoppi y Margarita N. Mizraji, Barcelona 2001.

URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, T.V, siglo XIX: socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche, BAC, Madrid 2000.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona junio de 2006.

VATTIMO, Gionni, *El fin de la modernidad*.

VERNEUX, R., *Filosofía del hombre*. Herder: Barcelona 1967.

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger*, Canadá, Madrid 2003.

XOLOCOLOTZI Yáñez, Á. *Fenomenología manifiesta y oculta*. Heidegger y su relación con Husserl en Diego Muñoz, (comp.), Martín Heidegger en dialogo con otros filósofos, Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México A.C., México 2012.

YEPES, Stork, R. *Fundamentos de antropología*. Eunsa, Pamplona 1996.

ZUBIRI X. *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983.

ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*. Alianza editorial, Madrid 1984.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia y Dios*.

ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*.

ZUBIRI, Xavier, La persona como forma de realidad: personeidad, en *Sobre el hombre*, o.c.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sintiente*. Alianza, Madrid 1980.

Diccionarios

ABBAGNANO Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE. México 1983 y1993.

AUDI, Rober. *Diccionario Akal de filosofía*, Akal, Madrid 1999.

BRUGGER, Walter, *Historicismo* en IDEM.

DE VRIES Joseph, agnosticismo en Brugger Walter et al, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, Tomo I.

Diccionario Manual Griego: griego clásico - español. Vox: Spes. 1996.

Enciclopedia Microsoft® Encarta 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation.

FERRATER Mora, José, Op. Cit., tomo I.

FERRATER Mora, José, Op. Cit., Tomo II.

FERRATER, MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV. Madrid 1981.

FERRATER, Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona 1981. Entrada "Razón".

QUINTANILLA, Miguel A. et al, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1985.

SANTELER, Escepticismo en Brugger Walter.

SAVATER Fernando, nihilismo en Quintanilla Miguel A. Sígueme, Salamanca 1985.

Materiales electrónicos

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué quiere decir pensar?*, Trad. De Eustaquio Barjau en Heidegger Martin, Conferencias y artículos, www.personales.ciudad.com.ar/m_Heidegger/textos.htm

HEIDEGGER, Martin, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Trad. José Luis Molinuevo, en Heidegger, Martin, Ser y tiempo, Madrid, Tecnos 2000. www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

HEIDEGGER, Martin, *La providencia del arte y la determinación del pensar*, en Heidegger en Castellano, www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

HEIDEGGER, Martin, *Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar*, en Heidegger en castellano www.personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm

<https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>

www.universia.net.mx/contenidos/universidades/datos_basicos.jsp?id_universidad_177

HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es eso de filosofía?*, Trad. Adolfo P. Carpio, Ed. Sur, Buenos Aires 1960, en www.personales.ciudad.com.ar/m_Heidegger/textos.htm