

¿Por qué leer a Heidegger hoy?

SALOMÓN LERNER FEBRES

La pregunta que ha precedido este interesante ciclo de charlas contiene, entre sus muchas dificultades, una que es especialmente desafiante cuando se trata de dar razones para acercarse al pensamiento filosófico; me refiero a esa referencia circunstancial —el *hoy*— que se plantea como un tribunal para la relevancia de la filosofía y que, si entiendo adecuadamente, quiere evocar los tiempos cambiantes que vivimos y las encrucijadas políticas, morales, económicas y de muchos otros tipos que enfrentamos. Ese *hoy* se plantea, entonces, como un reclamo de actualidad y quiere situar, si somos ligeramente suspicaces, la carga de la prueba sobre los diversos autores cuya vigencia quisiéramos considerar desde este foro.

Aunque, como es obvio, todo sistema de pensamiento intelectualmente relevante es hijo y heraldo de su tiempo, en rigor las relaciones entre filosofía y actualidad no han sido nunca sencillas. No, al menos, si queremos entender por actualidad —por el *hoy* de nuestra pregunta— aquello que siendo circunstancial y transitorio tiene visos de urgencia, esto es, aquello que en el lenguaje del comentario político se denomina la *coyuntura*. La aprehensión filosófica del mundo rara vez se agota en dar razón de esos puntos de inflexión —de esas co-junturas— en los que un modo de ser contingente está dando paso a otro; antes bien, ella persigue una comprensión más general y más profunda de su objeto, una mirada que está siempre en la actualidad de las cosas, pero que no busca su relevancia y su justificación en esa discreta circunstancialidad.

Lo dicho es naturalmente mucho más claro cuando, curiosamente, la doctrina filosófica en cuestión tiene su centro en el dominio de la

metafísica; y más todavía cuando, como en el caso de Martin Heidegger, según intentaré mostrar en esta exposición, ese núcleo de problemas está situado más allá —antes y después— de la metafísica misma. Así, como sin duda lo ha hecho más de uno entre los expositores que me han antecedido, me es forzoso tomarme la libertad de asumir ese *hoy* de nuestra pregunta en su sentido más amplio, no como circunstancia sino como época, y sustentar en qué medida la exigente meditación de Heidegger puede echar luces —sabiendo que entre los filósofos la mejor iluminación proviene de las preguntas más que de las respuestas— sobre el momento civilizatorio y planetario que vivimos.

Al aproximarnos al pensamiento de Heidegger podemos comenzar por considerar que la lectura de un verdadero filósofo supone casi siempre una revisita a la tradición; ella nos conduce, sea en una presentación histórica, sea en su propio acercamiento analítico a sus problemas, a cuestiones de permanente vigencia que han sido motivo de reflexión para otros pensadores en distintas épocas. De esa manera, e, insisto en ello, siempre que estamos tratando con un pensamiento de verdadera hondura intelectual, nos embarcamos necesariamente en un diálogo con toda la historia de la filosofía.

Sabemos bien, y Miguel Giusti nos lo ha recordado en forma brillante, como en el capítulo moderno de esa historia, el sistema de Hegel se presenta como una de las primeras y más poderosas síntesis indisolubles entre reflexión original y revisita de la tradición. Filosofía de la historia e historia de la filosofía constituyen una unidad muy firme en el ensayo hegeliano de dar razón de la época. Se confirma allí que la mirada filosófica a la historia de la filosofía nunca tiene una orientación enciclopédica, de atesoramiento y exposición de lo existente, sino un temple agonista, de encuentro, disentimiento y recreación de lo ya visto por otros para aprehender mejor las preguntas originales.

Ahora bien, lo señalado en el caso de Hegel adquiere una importancia fundamental cuando se habla de leer a Martin Heidegger, y ello por variadas razones que paso a comentar rápidamente. En primer lugar cabe hacer notar de qué manera Heidegger señala como una tarea esencial de la meditación el que esta valore en su necesidad la historia del pensamiento. Pero no se trata, como he insinuado ya, de una valoración motivada por el *saber*

lo que dicen algunos filósofos en particular, sino que está más bien guiada por el proyecto de permitir que los aportes personales de los grandes pensadores alcancen su justo lugar dentro de una historia superior.

Así, la mirada de Heidegger a la tradición filosófica intenta volver a trazar —mejor, trazar *de nuevo*— el recorrido de lo ya pensado; de tal modo, esa mirada busca hacer posible que comprendamos y nos situemos en un momento determinado de un proceso que él llamará el Destino del Ser, instante especialísimo pues es aquel de la Decisión; aquella en la cual se juega la existencia humana en su dimensión esencial de ser-en-el-mundo. Y aquí es posible que ya encontremos indirectamente una respuesta a las promesas que ofrece la lectura de Heidegger hoy: tal lectura se presenta como indispensable en la medida en que, precisamente, ella nos abrirá las puertas a una consideración no ingenua sino más bien plena de interrogantes sobre la naturaleza de ese *hoy que es nuestro hoy* y el lugar que él ocupa en el itinerario más vasto de una historia que no coincide con los parámetros ordinarios que utilizamos para comprender el despliegue de la temporalidad e historicidad como dimensiones inseparables de la existencia.

Sin embargo, antes de internarnos en estos temas que perfilan con notas especialísimas la reflexión heideggeriana, me parece necesario enfatizar por qué no incurrimos en abuso cuando afirmamos que la aproximación a los otros grandes filósofos de nuestra historia, y que han sido presentados aquí como de indispensable lectura, debiera complementarse con la riqueza que aportaría para su comprensión la lectura mediadora de Heidegger. Me permito resumir lo señalado en la siguiente tesis: es menester que leamos a los grandes filósofos de Occidente, pero resulta altamente recomendable leerlos y releerlos con la luz que sobre ellos puede arrojar la meditación de Martin Heidegger.

Debo precisar que esta afirmación no implica de modo alguno demandar una adhesión sin reservas a la doctrina de este pensador —que así quería llamarse, más que filósofo—, sino más bien nos incita a extraer la riqueza de su propio método de lectura por el que se aproxima a la tradición, una aproximación que, en rigor, más que método en el sentido operativo del término constituye un programa filosófico en sí mismo. Me estoy refiriendo a la reiterada recomendación heideggeriana acerca de la

intencionalidad primera que debiera presidir nuestro acercamiento a los filósofos que deseamos estudiar. Esto es, el exigente e ineludible llamado a entablar un diálogo con lo no-dicho por el filósofo que tratamos, la exigencia de penetrar en aquello que es im-pensado en su doctrina y que presumiblemente se halla en la misma raíz de lo que él explica y enuncia. Diálogo que con estas mismas características debería también obviamente establecerse entre nosotros y el maestro de Friburgo.

Se va esbozando, así, un comienzo de respuesta a la pregunta que debería hoy contestar: sí, creo que es necesario leer a Heidegger porque hacerlo significa en cierto modo completar la lectura de todos los otros filósofos que lo antecedieron.

Ahora bien, cumplir con tal tarea no solo nos abriría nuevos caminos para entender al pasado de la filosofía sino que constituiría al mismo tiempo un primer paso para comprender al mismo Heidegger. De ese modo nuestra tarea lectora cumpliría así con el recorrido del círculo hermenéutico que se halla implicado en toda auténtica comprensión. En efecto, la referencia a la historia constituye una nota capital de la meditación de Heidegger. Decir algo sobre ella servirá entonces para comenzar a adentrarnos en su pensamiento, el cual, a su turno, nos ayudará a comprender en buena medida los rumbos que el pensar y con él la filosofía ha adoptado.

Ya en *Sein und Zeit* (1927) Martin Heidegger señalaba como una tarea que necesariamente habría de ser cumplida por la filosofía occidental aquella de la «destrucción de la ontología». Ella debía entenderse como el complemento necesario de otra misión que daba sentido a la mencionada destrucción; me refiero a la constitución de una ontología fundamental que, puesta de manifiesto a partir del análisis fenomenológico-existencial del *Da-Sein*, pudiera finalmente brindarnos una adecuada respuesta a la cuestión acerca del sentido del Ser; tema que una vez esclarecido permitiría avanzar en la comprensión de la única pregunta digna de cuestión, aquella que interroga: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? Así pues, el análisis fenomenológico-existencial, la «destrucción de la ontología en su historia» y finalmente la constitución de una «ontología fundamental» representaban para Heidegger la manera de recuperar las preguntas originales sobre el Ser que habrían quedado olvidadas por la filosofía.

Quienes han frecuentado el pensamiento de Heidegger saben que semejante ambicioso programa no pudo ser llevado a cabo con plenitud, circunstancia que hace de *Ser y tiempo* una obra inacabada.

Se podría pensar que esa lectura de la historia del pensamiento que Heidegger postula como una «destrucción de la ontología» concluye en una frustración en vista de las dificultades insuperables que halló para la afirmación última de una ontología de las ontologías. No obstante, si se leen cuidadosamente sus obras posteriores, es factible percatarse de que, lejos de abandonar ese intento audaz acerca de la destrucción de la ontología históricamente cincelada, Heidegger se ha adentrado en ella y al hacerlo ha cumplido de modo ejemplar y brillante lo que hoy se suele llamar deconstrucción.

I. Historia de la filosofía

Veamos, pues, someramente, en qué consiste esta mirada heideggeriana sobre la historia de la filosofía y hagámoslo comenzando por el mundo griego antiguo, en cuyos pasos iniciales Heidegger encontrará, antes de la filosofía, las preguntas que después quedarían olvidadas o relegadas por cierto camino que asume en su despliegue la razón occidental.

El Ser adviene a la palabra en el «decir» de los griegos y lo hace como presencia de lo presente que no se agota en su manifestación. Se trata de una experiencia del pensamiento ajena aún al concepto y que nos indica que aquel es anterior y superior a la actividad categorial.

El Ser se resuelve en el proceso de des-ocultamiento por el cual se hace patente lo que se hallaba oculto. Es pues *a-létheia*, es decir, des-ocultación en la que aquello que se muestra no agota esa ocultación que como misterio y enigma es la fuente de su aparecer. *Arché*, *a-létheia*, *physis*, *logos*, *moira* son distintas maneras de nominar al Ser que se ofrece a la experiencia del hombre, el cual con su decir mortal reúne las cosas que se hallan extendidas delante suyo.

Ahora bien, la separación entre lo que aparece y el Ser como fondo que se reserva justamente en el surgimiento de lo manifiesto —escisión indisociable

en la experiencia de la *a-létheia*— se resolvió en el afincamiento del pensar en el terreno de lo simplemente presente, olvidándose así la Presencia ausente que es su fondo. De tal suerte nacerá la metafísica y lo hará a través de la doctrina de Platón.

A partir de tal momento asistimos pues a una reducción de la Presencia, la cual resulta confinada a lo que se hace *presente* dentro de los límites de las nociones que configuran el conocimiento humano. Allí se agota la Presencia. Esta determinación tendrá consecuencias muy profundas. La más grave: el olvido de la diferencia ontológica y por ende la confusión entre el Ser y el ente que surge a partir de él y lo manifiesta. La Verdad dejará de ser un atributo del Ser —o perderá su carácter de constituir la historia misma del Ser— para convertirse en una mera cualidad del conocimiento, y tal olvido marcará, a juicio de Heidegger, más de veinticinco siglos de filosofía.

No me detendré aquí en la sugerente interpretación que Heidegger hace de Platón en «La doctrina de Platón sobre la verdad»; tampoco en la caracterización de la *ousía* aristotélica como consagración de la interpretación del Ser como Presencia Constante, fenómeno que da sentido al principio de contradicción y que consagra la consideración de la verdad como adecuación que halla su lugar en el juicio. En cambio, sí me parece esencial hacer notar de qué modo la llamada filosofía medieval realiza, según la interpretación de Heidegger, la traducción mediante la cual la experiencia griega (a la cual se une —a título de herencia cultural— la latinidad) se pone al servicio de una creencia religiosa que busca justificarse filosóficamente.

Con ello se abrirán los caminos que nos conducen a la modernidad pues, en efecto, el *logos* griego, convertido ahora en *ratio*, va asumiendo el rol de supremo tribunal que explica y rinde cuenta de lo que es. Más tarde, este *logos*, que en el pensamiento medieval es el mismo Dios, creador omnipotente, seguirá siendo razón, pero razón que se libera de la fe para encadenarse a ella misma y así afincarse en el campo de lo puramente humano.

En el medioevo, entonces, el ser, imponiéndose como *ratio*, como causa en la figura de Dios (última *ratio* y causa primera) desplazará definitivamente al Ser como el *a priori* original y conducirá, a juicio de Heidegger, a que se rebaje la divinidad de Dios. Ello ocurrirá al mismo tiempo en que,

a través de una comprensión diferente de la Presencia tal como la experimentaron los griegos (ya ciertamente modificada en la *ousía* aristotélica), se reafirmará al ser como sustancia-sujeto, que será lo que permanece a pesar del cambio. A partir de aquí, el *logos* aludirá simultáneamente al Ser y al Conocer, y la esencia de la verdad, siempre en los horizontes del conocer (sea este divino o humano), se irá perfilando como certeza (*certitudo*).

Así avanza la historia de la filosofía y con ella, desde luego, la historia más profunda —no la episódica— de la humanidad occidental. Surgirá entonces un último horizonte en los recorridos del pensar: me refiero a los tiempos modernos que se inician con Descartes y que finalizan, según Heidegger, con las doctrinas de Nietzsche, ello aunque en el terreno de la realidad vivida y factual nos encontremos hoy aún en los momentos posteriores de tales tiempos.

La modernidad filosófica se inició con el pensamiento cartesiano, pero ya estaba anunciada vigorosamente en las consideraciones científicas de Galileo. Tal modernidad se despliega como una filosofía de la subjetividad que reafirma a la metafísica en su comprensión del Ser como presencia constante, y reitera, por tanto, el olvido de la Diferencia entre Ser y ente y traslada de modo definitivo el proceso de la verdad al seno de una subjetividad que se ha desplazado desde la figura del Dios medieval hasta la figura del hombre entendido como sujeto que, ya sea como razón o como voluntad, se coloca en el lugar de lo absoluto y se convierte en juez definitivo en el debate en torno al Ser.

Así, el sujeto llega a afirmarse como el Ser por excelencia pues se ha convertido en instancia absoluta bajo la figura de una razón autosuficiente. ¿En qué sentido autosuficiente? Primero, por la evidencia sin sombras en su autoconocimiento; segundo, por la entronización de una voluntad que es la que mueve finalmente a la razón y que no persigue otra cosa que a sí misma afianzándose de tal suerte en su Ser y en su insaciable apetito por *ser más*. Descartes, Hegel, Nietzsche —entre otros grandes filósofos— serán los pensadores de la modernidad con los que Heidegger entrará en diálogo a propósito de estas tesis.

La modernidad que consagra a la teoría del conocimiento y que va de la mano con la *liberación* del hombre, se afirmará en sus inicios y casi hasta

sus postrimerías en tanto filosofía de la *re-presentación*; esta constituirá el escenario en el cual el hombre se cumple como libre y también como el *espacio* que le permite «poner y dis-poner» del ente, el cual así se convierte en lo manejable y calculable. La verdad, reafirmada en su naturaleza de saber cierto, se vinculará radicalmente con la actividad del sujeto que re-presenta la realidad y que, en cada acto, no deja de re-presentarse él mismo como el sujeto que hace posible toda afirmación de lo que es. Precisamente en ese sentido ese sujeto se convertirá en la auténtica sustancia, Ser verdadero y primero del cual habrá de ocuparse la filosofía. Así aparece ya con claridad en el pensamiento de Descartes, en el cual el *cogito* es siempre y ante todo un *me-cogitare*, *cogito* que, de otra parte, implicará de modo esencial el *sum*.

Sum res cogitans, verdadero sujeto, sustancia en sentido fuerte y respuesta que busca resolver la búsqueda metafísica de un «fundamentum absolutum et inconcussum» de la verdad, el hombre ha de asumirse a partir de esos momentos como aquel que re-presentando *objetiva* y determina así al Ser del ente como la *objetividad* de los objetos que él pro-pone. Tesis que se halla enunciada en la reflexión kantiana.

No es esta la ocasión para trazar los meandros que recorre la filosofía moderna hasta llegar a su finalización. Señalemos tan solo de qué manera lo que pareciera un destino ineluctable pudo, según Heidegger, ser cambiado justamente en la doctrina del mismo Kant cuando en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* él asigna a la «imaginación trascendental» una función mediadora que si hubiera sido profundizada, habría conducido a la meditación sobre la temporalidad como dominio ontológico original de la comprensión finita del hombre.

Es sabido que Kant abandonó esta posibilidad para reforzar, más bien, en la segunda edición de la *Crítica*, la apercepción trascendental y con ella las bases de lo que más adelante será el signo absoluto de la subjetividad. Ello queda manifiesto en la doctrina hegeliana en la que, a través de una progresiva autoapropiación, el espíritu —que en verdad está ya en el comienzo del camino hacia su plena posesión— se busca a través del diálogo que entablan la conciencia natural y el saber real. Filosofía de la claridad absoluta, el sistema hegeliano será una lógica en la que serán conducidos hasta sus límites los postulados del pensamiento tradicional.

Por su parte, Nietzsche irá más lejos que Hegel, si ello cabe, al desvelar el fondo mismo de esa subjetividad que aparecía como razón y que en su pensamiento aparece desnudada en su esencia como voluntad que se persigue ella misma. «Voluntad de poder», «voluntad de voluntad»: a pesar de la denuncia de la verdad como «error necesario», Nietzsche no dejará de suscribir la tesis central de la verdad como la adecuación entre la voluntad y ella misma en su permanente afirmación del poder adquirido al que sigue inexorablemente el movimiento de auto-superación respondiendo así a la fuerza de la vida.

Conciliación aparente pero equívoca entre Ser y devenir a través del «eterno retorno de lo mismo», la metafísica que Nietzsche critica y busca transformar a través de una inversión de todos los valores, alcanza su finalización en el sentido de que ella, como pensamiento de la Presencia Constante animado por la voluntad de fundar y que se somete por ello a la razón que calcula y explica, desarrolla en la doctrina de la voluntad de voluntad sus más radicales posibilidades.

A partir de allí, se hace necesario que toda esa historia, que es nuestra historia, sea al mismo tiempo abandonada, superada, transgredida y sin embargo conservada, pues ella, en el olvido que pone en acto, en el reinado contemporáneo de la técnica que es su manifestación postrera, forma a juicio de Heidegger parte de una historia superior: la historia del Ser que envuelve a toda la filosofía occidental y que la atesora como la *época* —en el sentido de *epojé*, de sustracción o puesta entre paréntesis— del Ser. Expresado de otro modo, se hace necesario sobrepassar la metafísica para poder entenderla mejor de como ella misma se comprende y asume. Para decirlo con Heidegger, hay que intentar «el salto mirando atrás», apropiándonos, en el mismo momento en que la abandonamos, de esa historia que no es sino un capítulo dentro de un destino mayor.

Pero antes de referirnos directamente a ese destino tal como es expuesto, descubierto o revelado por la lectura de Heidegger, antes de hablar de la «historia el Ser», conviene detenernos brevemente en lo que este filósofo nos dice acerca de los tiempos en los que nos ha tocado vivir.

II. Reflexión sobre la técnica

Creo que está fuera de debate el reconocer en la obra de Martín Heidegger una de las meditaciones más originales y penetrantes sobre la esencia de la técnica, lo que equivale a decir que nos hallamos por tal motivo con una de las reflexiones más vigorosas sobre el hombre y el mundo contemporáneos. Tal reflexión no es, debo señalarlo desde el inicio, una ramificación lateral de su investigación filosófica sobre las características de una *época* tal y como la hemos descrito refiriéndonos al especial sentido que este término tiene para Heidegger. Por el contrario, es su resultado directo si recordamos que en el centro de tal investigación se encuentra: el problema del olvido de la diferencia ontológica, la radicalización del sujeto, el privilegio concedido a una cierta manera de entender la razón y, finalmente, la afirmación del triunfo de la voluntad de voluntad anunciado por Nietzsche-Zaratustra en el tramo final de esa historia.

En efecto, la meditación sobre la técnica que realiza Heidegger se inicia lógicamente por la siguiente reclamación: la esencia de la técnica no es nada de técnico —así como la esencia de la ciencia trasciende los límites de lo puramente científico, lo que le permite afirmar a Heidegger que «la ciencia no piensa»—. La esencia de la técnica es la metafísica cumplida. Tal aserto desafía nuestra intuición. Difícilmente imaginamos dos realidades más opuestas que el reino de la manipulación sistemática y pragmática de la naturaleza y el reino del pensamiento metafísico que nos hemos acostumbrado a concebir en términos de gratuidad y desasimiento. Pero la paradoja se revela inexistente si, en primer lugar, hemos tomado seriamente la lectura de la historia de la filosofía antes reseñada y si, en segundo lugar, reparamos en que Heidegger no está hablando de la técnica como simple quehacer.

Siendo *metafísica cumplida*, la técnica debe ser entendida en su esencia como un modo último de la venida del Ser a la presencia. Es la forma histórica que asume para la humanidad de hoy el desvelamiento, el cual, siendo extremo, implica la obliteración absoluta de la ocultación. La esencia de esa técnica fue nombrada por Heidegger como *Ge-stell*, denominación que tiene entre sus varios sentidos posibles el de interpelación mediante una provocación y ello en un complejo de significaciones. Así el hombre es

el provocado por y para el radical desvelamiento, y él, a su turno, es el provocante pues interpela lo real con miras a su manipulación, a la eficiencia y a la usura.

Hemos visto cómo la teoría del conocimiento de los tiempos modernos había instaurado la *re-presentación* como el escenario privilegiado de las relaciones entre el hombre y el mundo. Avanzando más por este camino, ahora el ente presente no será tan solo lo que como objeto es colocado frente a sí por el hombre, sino que se convertirá en lo-a-la-mano, en lo disponible; mientras que, por su lado, el propio razonamiento mutará para expresarse como la puesta en orden (*be-stellen*) de lo así dis-puesto y en la *reproducción y fabricación* de lo manejable.

Es así como el ente, entendido como lo susceptible de cálculo y provecho, termina siendo disuelto en criterios operacionales que se concentran exclusivamente en el funcionamiento de las cosas. Se llega de tal suerte entonces al reino de la fungibilidad, de los sustitutos (*Ersätze*), condición que termina por extenderse al mismo pensamiento y a los seres humanos.

Heidegger señala así la estructura profunda de fenómenos que han atraído poderosamente la atención de la filosofía de la sociedad en el último siglo: maquinación, planificación, funcionalización, automatización, burocratización, información. Todos ellos son rasgos de la *Ge-stell* y están incluidos en el método, síntesis de la razón calculante e instrumental que en nuestro tiempo ha finalmente logrado sustituir la verdad por la simple exactitud.

Sucede entonces que el hombre dominador, el hombre que es agente de pro-vocación, no se percata de que él mismo es pro-vocado y de que aunque cree ser maestro es en realidad siervo, sujeto sometido a la errancia en un no-mundo.

III. El pensar futuro

Hemos visto que el programa filosófico de *Ser y tiempo* (destrucción de la ontología, sobrepasamiento de la metafísica) queda trunco. Heidegger parece no encontrar entonces, en ese estado de su meditación, los recursos

necesarios para «pensar el Ser desde el Ser». Y sin embargo, la reflexión sobre la esencia de la técnica, en la que se manifiesta el último avatar de la metafísica, parece abrir otros caminos —para acometer esa elusiva empresa—. En efecto, citando a Hölderlin, Heidegger nos recuerda que allí donde crece el peligro surge también lo que salva. Ahora bien, ¿de qué manera se abre algún camino? De una sola manera: mediante el descubrimiento que el mismo Ser hace de sí, como *Ereignis*, esto es, como evento, como acontecimiento-apropiante.

Así pues, el reino de la técnica que aparece, como hemos visto, como el supremo peligro, como la pérdida absoluta de la ocultación, es también el anuncio del posible advenimiento del Ser, el que ya no llegaría como otro capítulo más dentro del giro epocal de la metafísica, sino a través de ese acontecimiento definitivo que Heidegger llama *Ereignis*. Ahora bien, qué es el *Ereignis*. ¿Cómo comprenderlo y expresarlo? Frente a tales cuestiones parece que nos quedaría tan solo la perplejidad y el silencio. Podemos en este momento de la meditación de Heidegger volver a los argumentos que él ofreciera en la «Carta sobre el humanismo» cuando trataba de explicar el porqué *Ser y tiempo* quedó como obra inconclusa: el lenguaje aún lastrado de la metafísica, el hábito de exigir razones y la necesidad de responder a las preguntas acerca de causas y porqués no preparan al hombre para el *Ereignis*. Este es el Ser que nos habla y ese *decir* está muy lejos de ser una expresión baladí: el decir es la acción decisiva por la cual el hombre es re-conducido a su esencia, a su lugar más propio, y esto ya implica una relocalización del Ser en su correspondencia con el hombre, pues el hombre —ya nos lo decía *Sein und Zeit*— es tal en tanto comunica con el Ser; mejor aún, en cuanto es el *abí* del Ser. El Ser se convierte así en *don* del *Ereignis*. Y a partir de aquí se abre al futuro el «pensamiento del Ser», que no es metafísica, que ni siquiera es filosofía. En efecto, el pensamiento del Ser, la tarea del pensar, es la etapa que sigue al fin de la filosofía. Se trata de pensar al Ser como Ser, y desde el Ser liberado del lastre histórico que va aunado a la representación. Este pensar meditativo supone, pues, el abandono de la razón tal y como se ha comprendido, lo cual implica el distanciarse, en orden a los principios, de la ciencia y la filosofía vigentes —y exige, por tanto, la renuncia a la voluntad de fundar y querer explicarlo

todo: es así pensamiento sin *arché*, pensamiento abisal que no depende ya de la representación ni de la enunciación, sino que busca su propia manera de decir mediante una transformación de nuestra relación con el lenguaje y que bien podría conducirnos al silencio—. Ese pensar que *sensu* estricto no es la experiencia plena del Ser constituye sin embargo su advenio, es preparación y construcción de esa experiencia.

Para Heidegger el pensamiento del Ser aún no existe; y bien podría jamás advenir. Si él llega a tener lugar, ello será cuando el hombre, asumiendo su finitud y por tanto anticipando compresivamente su muerte, ocupe su lugar en la tierra que deviene por ello mundo y a través de la meditación serena y silenciosa —que trasciende conceptos, causas y razones—, se disponga a aceptar la dimensión de lo divino. El camino del *Ereignis* es, así, en cierto modo, el sendero del bosque gestado por el viajero, sendero que no conduce a ningún lugar en particular y que solo ofrece como gratuito don la serenidad (*Gelassenheit*), estado en el cual se hace evidente el parentesco estrecho entre el pensamiento y la poesía.

IV. Conclusiones

Reconocemos en Heidegger al pensador que nos invita a caminar por fuera de los procedimientos determinados de la razón y a explorar a través de la meditación silenciosa, que es más escucha que visión, la experiencia posible del Ser como lo que nos es entregado para su guarda. No es sencillo describir esos caminos. Pero sí es factible recapitular los hitos que fundamentan la vigencia, los motivos por los que es no solo posible sino más bien fundamental leer a Heidegger hoy. Solo a título de sugerencia y para terminar permítanme señalar lo siguiente:

- Heidegger ejemplifica la tarea del pensar como reflexión circular: solo la entenderemos si a través de la lectura nos vinculamos con el pasado filosófico y lo hacemos con la intencionalidad que Heidegger mismo nos propone: diálogo con lo no-dicho, con lo im-pensado. Recíprocamente, debemos leer a Heidegger pues él puede, arrojando nuevas luces, ayudarnos a comprender las diversas posturas filosóficas

- en la historia de Occidente y, lo que es más sugerente, el lugar que ellas ocupan dentro de lo que él denomina «el pensamiento del Ser».
- De ahí, precisamente, nace otra dimensión en la que, a mi juicio, aparece como necesaria la lectura de Martín Heidegger. Me refiero al profundo impacto de su obra en la filosofía de nuestros días, la cual le debe entre muchas cosas los análisis existencialistas, el enriquecimiento de la doctrina fenomenológica, el desarrollo de la hermenéutica, la comprensión de lo invariable en el pensar esencial, la crítica lúcida de la filosofía de la subjetividad y la comprensión lúcida de una razón anémica, ello sin olvidar sus penetrantes análisis sobre la ciencia y la técnica de nuestros días, en un mundo globalizado —Heidegger hablaría de una dimensión planetaria—, mundo que casi no es conciente de los riesgos y peligros que debe enfrentar.
 - Sin embargo, en una mirada más general o más profunda, diría que la gran contribución de Heidegger es su invitación y su ayuda a pensar lo im-pensado. En esta dimensión cobra su pleno significado el recorrido de la meditación que pareciera no conducir a ningún lado y que sin embargo nos sitúa al final de un peregrinaje en lo «abierto» del mundo.

La suya es una «filosofía de la apertura» de aquello que está velado y que sin embargo se resiste a su total esclarecimiento. Reconocimiento de que el saber queda siempre corto frente a lo que se oculta como misterio, enigma o secreto, la meditación heideggeriana constituye una de las llamadas más poderosas del pensamiento contemporáneo acerca de la finitud de la existencia, y un recuerdo permanente al hombre de que él es un ser que desde que nace es ya lo suficientemente viejo para morir.

Así, para concluir la exposición de esta ideas, no me queda más que suscribir las razones expuestas por todos los demás colegas en la explicación de la necesidad de leer y hacer filosofía hoy y ello en tanto que —tal como lo demuestran los grandes filósofos y también la experiencia reflexiva de cada ser humano— hay temas que atraviesan el tiempo y que son cuestiones permanentes y decisivas para nuestras existencias. Resulta, pues, que si deseamos comprender y asumir los problemas que profundamente nos conciernen, hay que leer a los filósofos —y Heidegger es uno

de los grandes— porque ellos nos hablan a través de sus obras y, al hacerlo, renuevan nuestras mentes y corazones y nos invitan a que experimentemos la maravilla de las maravillas: el percibir, admirados, lo extraordinario que son las cosas ordinarias; y entre ellas esta: que haya algo en lugar de nada.