

**Perplejidad,  
presunción y pensar: *Heidegger*  
y el preguntar por la filosofía hoy**

Ricardo Emiliano Miranda Tapia



Centro Regional  
de Formación Docente  
e Investigación Educativa





# Perplejidad, presunción y pensar: *Heidegger* y el preguntar por la filosofía hoy

---

Ricardo Emiliano Miranda Tapia



Centro Regional  
de Formación Docente  
e Investigación Educativa



**Perplejidad, presunción y  
pensar: Heidegger y el preguntar por la filosofía hoy**

Jaime Montes Miranda  
Víctor del Carmen Avendaño Porras  
*Coordinadores Colección Pensares*

@Vicerrectoría de Investigación y Postgrado  
Universidad de La Serena  
Benavente 980, La Serena  
Teléfono 56 51 2204000  
[www.userena.cl](http://www.userena.cl)

@ Centro Regional de Formación Docente  
e Investigación Educativa (CRESUR)  
Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,  
San Juan Copalar  
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas  
Teléfono 01 963 636 6100  
[www.cresur.edu.mx](http://www.cresur.edu.mx)

ISBN 978-956-6071-08-2  
Primera edición, julio 2020

Maquetado y diseño de portada:  
Andrés Jerónimo Pérez Gómez - CRESUR

Producida por:  
Editorial Universidad de La Serena  
Los Carrera 207, La Serena. Chile  
Teléfono 56 51 2204368  
[www.editorial.userena.cl](http://www.editorial.userena.cl)  
correo: [editorial@userena.cl](mailto:editorial@userena.cl)

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externos para su publicación.

# Índice

|               |   |
|---------------|---|
| PRÓLOGO ..... | X |
|---------------|---|

## INTRODUCCIÓN

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| Condiciones, características y plan de trabajo ..... | 12 |
|------------------------------------------------------|----|

## PRIMERA PARTE

|                                                                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| La pregunta sobre la posible necesidad de una revisión<br>del estado actual de la filosofía. Su fundamento ..... | 16 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### CAPÍTULO UNO

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| El sentido de la perplejidad imperante<br>en el pensamiento actual ..... | 17 |
|--------------------------------------------------------------------------|----|

### CAPÍTULO DOS

|                                                   |    |
|---------------------------------------------------|----|
| Latinoamérica y la presunción del filosofar ..... | 24 |
|---------------------------------------------------|----|

### CAPÍTULO TRES

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| La presunción del pensar “Universal” ..... | 35 |
|--------------------------------------------|----|

## SEGUNDA PARTE

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| La figura de Heidegger y la necesidad<br>del preguntar por la filosofía ..... | 44 |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|

### CAPÍTULO UNO

|                    |    |
|--------------------|----|
| Ser y Tiempo ..... | 47 |
|--------------------|----|

### CAPÍTULO DOS

|                  |    |
|------------------|----|
| Ser y Nada ..... | 54 |
|------------------|----|

|                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>CAPÍTULO TRES</b>                                                            |    |
| Lichtung y pensar .....                                                         | 62 |
| <br><b>CONCLUSIONES</b>                                                         |    |
| Filosofía, metafísica y pensar: ¿el futuro de<br>tres “formas de pensar”? ..... | 69 |
| <br><b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....                                                   | 75 |



## PRÓLOGO

Lo primero que me parece importante recalcar sobre el trabajo presentado a continuación, es que tiene poco más de veinte años desde que fue escrito como requisito para optar al título de Profesor de Estado en Castellano y Filosofía, al finalizar la carrera de pedagogía en esta misma especialidad, cursada entre 1994 y 1998 en La Universidad de La Serena.

Es el resultado de un periodo de mucho entusiasmo por la reflexión crítica en diversas áreas del pensamiento latinoamericano, especialmente la filosofía. Entusiasmo compartido por algunos profesores y estudiantes, liderados con verdadera pasión por el profesor Jaime Montes Miranda, quien además de remover nuestra inquietud para crear e involucrarnos en diversos proyectos en esta área de estudio, como fueron simposios y publicaciones sobre esta línea de pensamiento, tuvo además la deferencia de apoyarme en el desarrollo de esta tesis como profesor guía.

Nacida del profundo asombro en que nos deja el intentar enfrentarnos al ejercicio de la reflexión crítica acerca de nuestra realidad más cercana, en permanente contraposición al esfuerzo intelectual de plasmarla dentro de las esferas más “amplias” del pensamiento, terminó por centrarse en lo único que le quedó más a mano en este primer intento: la *perplejidad* misma. Y junto con la perplejidad, la posibilidad de una presunción de saber y el consiguiente replantearse el pensar mismo para reabrirlo a un nuevo intento de ponerlo en ejercicio desde y para Latinoamérica.

En el proceso de este intento incipiente se tomó como punto de apoyo la figura de Martin Heidegger y su ya clásica pregunta por el sentido del ser. Qué tan víctima de esta misma perplejidad y presunción de saber que tanto pregona fue el resultado del trabajo presentado aquí, es algo que sólo puede quedar en evidencia en el recorrido de sus páginas. De la misma forma que sólo así se puede vislumbrar qué tan relevante son estos señeros intentos reflexivos acerca de temas tan complejos, tanto para aquella época como para la actual. No a cuenta de nada han transcurrido veinte años desde su elaboración, y el tiempo influye no sólo en los eventos, sino también en las experiencias y perspectivas de todos nosotros como seres inmersos en los acontecimientos cotidianos locales y mundiales.

Agradezco infinitamente al profesor Jaime Montes tanto la oportunidad que abrió para muchos de nosotros entonces, y que hizo posible el nacimiento de trabajos como este, como la oportunidad dada hoy a este esfuerzo de mis primeros años de reflexión filosófica. También a quienes me acompañaron entonces y acompañan ahora a través de la actualidad cambiante, familia como amistades.

Aquí está, en la esperanza de que algo en él pueda aportar al panorama del pensamiento que tanto nos ocupa, y tal vez impulsarnos a navegar juntos en las perplejidades de nuestro tiempo.

# INTRODUCCIÓN

## Condiciones, características y plan de trabajo

### Índole de las condiciones esenciales previas en las que se enmarca la presente investigación

*“Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía.”<sup>1</sup>*

Nada podría expresar, mejor que este texto, la honda y creciente perplejidad que me ha empujado a iniciar este primer intento de entablar y desarrollar un problema determinado, a la luz de lo que solemos llamar, tan sueltos de cuerpo a veces, un *enfoque filosófico*. Difícilmente se puede considerar filosófico cualquier especie de enfoque, o en último término, cualquier exposición (por rigurosa que se presente) sobre este o aquel asunto filosófico, si ni siquiera se tiene una mediana claridad sobre lo que implica *ser filosófico* o, lo que es lo mismo, el sentido profundo que permea todo filosofar en nuestros días.

Inicialmente, esta supuesta investigación en torno a un problema filosófico o temática filosófica determinada, se había perfilado como un indagar resuelto y serio, impulsado por una o dos intuiciones medio confusas (falta de explicitud que se da por supuesta en toda intuición que se precie de tal) que, al irse aclarando y desarrollando a la luz de los textos que venían en mi ayuda para cimentar estas primarias intuiciones, terminaron por desarticular absolutamente, más que la consistencia de lo contenido en ellas, la actitud inicial con que esta primera investigación fue planteada.

Por supuesto, no es ninguna casualidad que haya citado un texto de Heidegger para remitirme a este sentimiento de *perplejidad* en el que finalmente vine a encontrarme y con el que, en definitiva, intento abordar la actual indagación.

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, Publicaciones Especiales N° 26, Serie Textos, presentación y selección de Jorge Acevedo, Facultad de Filosofía, Universidad de Chile, 3era. edición, Santiago, 1987, pág. 2.

No es casual que cite a Heidegger, ya que fue precisamente la lectura de Heidegger lo que provocó este cambio de actitud inicial respecto a todo indagar filosófico y respecto a la filosofía misma. Leer a Heidegger y dejarse seducir por su profundidad admirable, para luego caer en la *perplejidad absoluta*, fue uno y lo mismo. Nada hay más esclarecedor e iluminador que entrar en el ámbito de la filosofía vista a través del *logos* heideggeriano. Sin embargo, y al mismo tiempo, no debe existir nada más terrible que salir de ese ámbito, para descubrir, llenos de *perplejidad*, que nada o muy poco de esto ha sido realmente comprendido; que el ámbito abierto por Heidegger, las más de las veces, tiende a cerrarse y, lo que es peor (¿o mejor?), que este mismo hecho confirma una vez más al propio Heidegger y lo salva del completo olvido. Aunque lo que salva, en último término, no es a Heidegger propiamente tal, sino, más bien y prioritariamente, a lo abierto por él.

Esto que ha sido abierto por Heidegger para nuestra consideración de la Filosofía y el filosofar, es lo que impide que lo así abierto vuelva a caer en un nuevo gran olvido y, sin embargo, es esto mismo (la luminosidad de lo abierto) lo que, en la completa evidencia desde la que es recibido por nosotros, nos ayuda a su más absoluta incomprensión. Con este hecho se confirma lo dicho ya por el propio Aristóteles, en cuanto a que “... *de igual manera que los ojos de los murciélagos parecen ineptos para la luz del día, así parece serlo la inteligencia de nuestra alma respecto de cosas que por naturaleza se manifiestan con la más cegadora evidencia.*”<sup>2</sup> Ante esto, es difícil no sumirse en una honda perplejidad; perplejidad que no sólo apunta a la posible falta de comprensión sobre el actual estado del pensamiento en nuestros días, sino también ante la posibilidad de que la perplejidad misma quizás nos haya alcanzado de igual modo a nosotros, hoy mismo, en este mismo instante, lanzándonos lejos, o dentro, de aquella *cegadora evidencia*. ¿Qué nos asegura que sean éstas (o ésta en definitiva), las preguntas que en realidad *merecen pensarse*?

La cita hecha en un comienzo parecía indicar que *la hora propicia para la filosofía es cuando terribles tempestades azotan nuestro mundo circundante y nuestra seguridad [albergue] se sume en la oscuridad*<sup>3</sup>. ¿Indica esta misma perplejidad y este insistente preguntar que se está en el ámbito del filosofar? No parece ser así. Que *el instante propicio para la filosofía* sea el mismo instante en que nos debatimos o nos encontramos entre la *oscuridad y el tormentoso preguntar*, no nos asegura, en ningún

2 Aristóteles, *Metafísica*, Lib. 2, cap. 1, en Obras, Traducción, estudio y notas por Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1967 (2da. Edición), págs. 928-929.

3 Cf. Heidegger, Martin, “El principio de razón”, en ¿Qué es filosofía?, Traducción de José Luis Molinuevo, Narcea, S.A., de Ediciones, 3era. Edición, Madrid, 1985, (1era. ed. 1978) [Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1976], pág. 93.

4 Cf. supra.

momento, que realmente se lleve a cabo el filosofar. No basta con estar en el *ambiente [la hora] propicio [a] para la filosofía*, sino que es preciso también saber cómo comportarse en dicho ambiente, para que el filosofar, el auténtico filosofar, se realice. No por nada Heidegger, luego de escribir la cita expuesta al principio, agrega: “*Su preguntar [el de la filosofía] debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa.*”<sup>5</sup> No sólo se debe estar en el ambiente propicio para el preguntar filosófico, también se debe *saber preguntar con propiedad*. Y puestos en estas condiciones, sólo cabe preguntar, a su vez: ¿hacia dónde apuntará lo preguntado en esta indagación?

### Características sobre el tema y plan de la indagación a realizar

El propósito inicial de esta investigación tuvo como norte una temática filosófica de explícito carácter latinoamericano, en la que se pretendía revisar, en forma bastante esquemática, algunos posibles fundamentos del filosofar mismo, con el fin de establecer -si los resultados de la investigación lo permitían- un marco teórico hacia *un concepto posible de Filosofía Latinoamericana*. Tarea que, por su misma naturaleza, resultaba bastante ardua, y dejaba bastante en claro, en la elevada pretensión de su propósito, mi escaso conocimiento acerca de la real dificultad que implicaba una indagación de este tipo. Al ir informándome en torno a la problemática de la Filosofía Latinoamericana y a las raíces del filosofar contemporáneo, pude comprender que esta tarea no sólo debe hacerse, sino que, además, urge hacerla; pero, al mismo tiempo -como también debido a esto-, y antes que todo, lo que se debe hacer con máxima prioridad, es una revisión del actual estado en el que se encuentra el filosofar y, por lo mismo, la propia filosofía.

Cuando se habla aquí de “hacer una revisión del estado actual de la filosofía”, no se debe tomar dicha afirmación por un mero hacer, en el que se podrían establecer líneas generales, historiográficas o la realización de una síntesis crítica más sobre la filosofía de nuestro siglo y sus fundamentos (sean cuestionables o no). De lo que se trataría es de hacer una revisión fundamental del estado actual de la filosofía. ¿Qué tan necesario puede ser esto? ¿Hasta qué punto urge su necesidad? ¿Desde qué perspectiva debe ser encarada dicha revisión? Estas son algunas de las interrogantes que se quieren indagar en el presente trabajo. Pero hacerlo requerirá, primero, establecer de modo esencial aquello

---

5 Heidegger, Martin “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, Op. cit.

que, a su vez, nos ha traído hasta este mismo preguntar. Al enunciar esto y, en el modo de enunciarlo, se hace patente que la figura central que estará en la base de este indagar será el propio Heidegger; esto por razones que se harán más claras al avanzar en este camino.

La ruta que se debe recorrer en esta fundamentación sobre la posible necesidad de una revisión del estado actual de la filosofía deberá incluir, entonces, el siguiente desarrollo:

1. La pregunta sobre la posible necesidad de una revisión del estado actual de la filosofía. Su fundamento.
2. La figura de Heidegger y la necesidad del preguntar por la filosofía.
3. Conclusiones. Filosofía, Metafísica y Pensar: ¿el futuro de tres *formas* de pensar?

## PRIMERA PARTE

### LA PREGUNTA SOBRE LA POSIBLE NECESIDAD DE UNA REVISIÓN DEL ESTADO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA. SU FUNDAMENTO

¿Qué es esto que nos ha llevado a plantearnos acerca de la urgencia de una revisión del propio filosofar? Ya en un comienzo quedó dicho: lo que nos ha traído hasta este ámbito de dudas ha sido nada menos que la *perplejidad* misma. ¿Qué sentido tiene esta perplejidad? ¿De dónde nace más radicalmente? ¿Ante qué tarea nos empuja su constatación más próxima? Estas son las interrogantes a las que se debe intentar dar, en primera instancia, una respuesta, ya que, a través de ellas, será posible preparar el terreno para un eventual desarrollo de esta cuestión inicial.

En segunda instancia, se debe establecer la relación existente entre la constatación de dicha perplejidad y la realidad que ha hecho posible dicha constatación, es decir, su relación con la actual situación del pensamiento latinoamericano. Finalmente, habrá que relacionar este hecho con el pensamiento contemporáneo en general.

Así, esta primera parte de la fundamentación tratará, por lo menos, acerca de dos temas, a grandes rasgos:

- 1) Acerca del sentido de la perplejidad en el pensamiento actual y sus implicancias.
- 2) Sobre la situación actual del pensamiento latinoamericano y universal ante su posible *perplejidad*.

## CAPÍTULO UNO

### **El sentido de la perplejidad imperante en el pensamiento actual**

#### **La perplejidad como forma de sentir de nuestro tiempo**

Es bien reconocida, en torno no sólo del pensamiento considerado más “elaborado” intelectualmente, sino también con respecto al sentimiento general que impera en el ser humano dentro del ámbito cotidiano de su desenvolvimiento, que estos son días de gran *perplejidad* para la humanidad en general y, en particular, para las personas en su vivencia personal. Tal sentir brota tanto en las esferas donde el pensamiento se desarrolla en elaboradas concepciones teóricas sobre el mundo y la existencia, como en el simple vivir de todos los días, donde el entorno y el vivir mismo se torna cada vez más alienante y poco llevadero. Se constata dicha perplejidad en cierta *pesadez* de que es presa el ser humano en su lugar de trabajo, en su hogar, en la calle e incluso en sus momentos de pretendido relajo, en ambientes considerados y calificados de vacacionales.

Naturalmente, se dice, el que tanto en las “altas esferas” del pensamiento como en el vivir particular, se haga patente dicho sentir, sólo es indicio de la estrecha relación que involucra la experiencia de vida singular y fáctica con los resultados que constatan las investigaciones teóricas en el ámbito del pensar reconocido socialmente, y viceversa. Ya Dilthey hacía patente esta estrecha relación cuando decía que “*Los sujetos de todas sus afirmaciones [las de las “ciencias del espíritu”] son los individuos en recíproca relación social. Son ante todo las personas particulares. (...) Y la misión de las ciencias del espíritu consiste en captarlas y revivirlas intelectualmente. (...) Las formas que reúnen lo singular no son sin embargo arbitrarias. No hay ninguna de ellas que no sea la expresión de la unidad estructural vivida de la vida individual y social.*”<sup>6</sup> Sin embargo, esta relación tan estrecha, tan bien y repetidamente constatada en el pensar contemporáneo, ha hecho evidente un hecho extra, generador de una nueva perplejidad, o sólo incrementador de la ya existente, el hecho de que ya no es posible constatar con claridad, ni con acierto, si este sentir que encierra el actual estado de perplejidad deriva de un primario sentir nacido en la

6 Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*, Introducción, Traducción de Elsa Tabernig, Ed. Losada, S.A., Buenos Aires, 3era. edición, 1960 (1era. ed. 1944), págs. 75, 76.

esfera individual de las personas que nos desenvolvemos en esta época, o si sólo es el reflejo de lo que el mismo pensamiento en las “altas esferas” ha terminado por heredarle al ser humano actual. No basta con decir que tal estado de perplejidad ha sido puesto en evidencia por el pensador de nuestra época debido a que él, como persona, lo ha experimentado en el continuo vaivén espiritual de nuestra existencia contemporánea o en generaciones anteriores a él. Ni tampoco basta con decir que se trata de una mutua determinación del ser humano individual y la sociedad en que vive. Esto sólo deja al descubierto un hecho que es problemático, pero no deja en claro *el sentido* de dicho problema.

Eduard Spranger ha dicho con toda propiedad que *“Las concepciones filosóficas van filtrándose, poco a poco, desde la esfera intelectual hacia la conciencia de las gentes más sencillas. Las fundamentaciones, desde luego, se desechan. ‘Se’ piensa así simplemente porque así piensa todo el mundo.”*<sup>7</sup> Y ha visto, con una agudeza admirable, el continuo ir y venir con que se ha establecido la relación entre la existencia individual y sus pormenores y la movilidad social de nuestra época, o de nuestra particular cultura que hoy, irremediablemente, se hace cada vez más global y afectante. Este continuo ir y venir se establece como una relación de fatalidad inexorable e irreversible, donde tanto el ser humano individual como la sociedad se determinan uno a otro. Sin embargo, en esta visión ambi-determinante, es el ser humano el que se encuentra *dentro de la perplejidad misma*, se siente en crisis, es decir, se siente arrastrado y, desde ese sentir, sólo surge como fuerza verdadera y realmente consistente el *devenir* de lo socio-cultural. Esto, dirá el propio Spranger *“Depende muchísimo, incluso infinitamente, del hecho de cómo se representan a sí mismos los hombres de una cultura. Si han renunciado a dotar a su vida de una meta, porque creen que carece de sentido el tener voluntad propia, pues el destino le zarandea a uno sin cesar, es posible, sin embargo, que el conjunto cultural siga funcionando, de manera soportable, durante un cierto tiempo y que obtenga algún modesto éxito fortuito y externo: no obstante, el sentido del todo, lo mismo que la vida individual, está amenazado en su raíz.”*<sup>8</sup> Es en este “modo de pensar” donde, para Spranger, se realiza el fundamento de la crisis de nuestra época, así *“Es, por tanto, importante señalar el punto desde el cual ha surgido este modo de pensar. Donde se nos ofrecerá con más evidencia es en la filosofía. Porque ésta debería ser, por su esencia, la potencia rectora del espíritu.”*<sup>9</sup>

Sin embargo, esto sólo deja en claro una cosa, el hecho de que es en la propia esencia de la filosofía donde hay que indagar esta manera de pensar que nos lleva

7 Spranger, Eduard “¿Vivimos en una crisis cultural?”, en *¿Dónde estamos hoy?*, Varios Autores, Traducido por Germán Bleiberg, Tribuna de la Revista de Occidente, N° 4, Madrid, 1962, (1960), pág. 28.

8 Ibid.

9 Ibid.

a un “despotismo del fatalismo”, como lo llama Spranger<sup>10</sup>, pero deja intocada absolutamente la problemática de su *sentido*. Aún cuando la visión de Spranger es aguda con respecto a la posible raíz desde la que subsiste la crisis actual -que en sí no es otra cosa que una forma más de las que adquiere la perplejidad en la que nos movemos hoy-, su determinación siempre es ético-social y, finalmente, termina aceptando que “*Nadie puede profetizar si ha de producirse un retorno ético con vistas a la voluntad de la cultura y si dicho retorno llegará a tiempo o demasiado tarde. Lo único que se puede hacer es avisar.*”<sup>11</sup> En esta afirmación sólo queda en pie la perplejidad misma, es la clara constatación de que la perplejidad nos abruma, aún en los intentos más profundos y lúcidos por desentrañar el “oscuro misterio” de este *perplejo estar en continua perplejidad* ante el desenvolvimiento de nuestra época y de nosotros en ella.

### Características que determinan toda perplejidad en nuestros días

Es preciso, a pesar de todo, ingresar al campo en donde se desarrolla la perplejidad misma, ir en busca de su esencia y de su origen, o, por lo menos, acercarnos a él. Hay que preguntar sobre la perplejidad misma y su *estar entre nosotros*, o, lo que es más probable, de nuestro *estar en medio de ella*.

Dicha perplejidad adquiere muchas modalidades, desde la vida cotidiana en que nos movemos, hasta el pensar que trata de desentrañarla en conceptos más complejos y supuestamente elevados. Sin embargo, parece ser una y la misma. Aún más, se puede estar perplejos ante la perplejidad misma, o estar en la perplejidad sin siquiera saberlo. Podemos estar en un perplejo estar en la perplejidad y, con esto, creer adueñarnos de su oscura esencia, hacerla nuestra y dejarla al descubierto. Con esto, a veces, se pretende salvar uno mismo o salvar a otros de la perplejidad. Incluso más, sin siquiera tener la intención de salvar a nadie, ni a uno mismo, se puede intentar hacer una descripción de la perplejidad “en cuanto tal” y sus misteriosos mecanismos. Esto nos podría dispensar de tener que salvarse uno mismo o a otros de la perplejidad; después de todo, se dice, la *perplejidad es*. Así, la perplejidad persiste y, en este persistir ella, se intuye, desde este denodado esfuerzo por hacerla patente, que uno mismo, también, persiste en ella.

10        *Ibid.*, pág. 42.

11        *Ibid.*, pág. 43.

Porque en medio de un mundo perplejo que parece no querer dar una salida sino ingresando en su ámbito de perplejidad, se pierde de vista, muchas veces, en la fuerza de la propia perplejidad que arrastra y lleva, el *sentido* que ésta comporta y, por lo mismo, a la perplejidad misma. Entonces deja de ser una extraña, y entra para quedarse e instalarse en este ritmo de vida que se califica de *propio* del mundo actual. Y no es que la perplejidad sea algo nuevo, en realidad, en la vida del ser humano y, quizás, de las sociedades, sólo que hoy se ha convertido en una propiedad de la época en que vivimos. ¿Y qué puede significar esto? ¿Qué implicancias se desprenden de este tipo de afirmación?

### El peculiar modo de estar perplejos hoy

Somos seres perplejos en un mundo perplejo. Tal perplejidad poco o casi nada tiene que ver con un simple *sentimiento de descolocación* ante lo inesperado; éste es sólo una de las formas externas -la más externa y periférica- del estado de perplejidad en el que nos encontramos hoy. La hondura de tal estado de perplejidad nos toca tan de cerca y tan radicalmente que, en su originario proceder, ya se nos ha hecho extraña, extraña dentro de su proximidad. No es inesperada en absoluto, es más, es aquello con lo que se cuenta hoy, con lo que mejor se cuenta en una época en que parece que ya casi no se cuenta con nada demasiado absoluto y firme. Se cuenta con ella en su propia negatividad y nihilismo, y se hace más que suficiente, en un mundo en que ya nada nos parece suficiente, o nos parece suficiente desde un sentir vacío y de insatisfacción casi permanente. La literatura de la época refleja con creces este “esperar mucho de la nada”; así es como lo expresa ya Julio Cortázar: “*Lo que venga vendrá,/ y no vendrá nada, y es mucho.*”<sup>12</sup> La perplejidad, como un estado permanente, se ha adueñado del sentir de la época, a tal grado que se ha transformado en lo único seguro de esperar: su permanente sensación de no-saber, de estar en la nada en que deja toda perplejidad.

Con esto se podría tener la clara sensación de que lo peor que le sucede a la época actual es este estar perplejo y el acostumbramiento a él. Sin embargo, con esta idea se está muy lejos del verdadero problema que se refleja en este *peculiar modo* de sentirse perplejo que parece aquejar a esta era. Su complicación central no está en que el ser humano hoy, en su mayor parte, en esta cultura, se sienta perplejo, sino que radica en la peculiaridad como se modula dicho sentir perplejidad.

---

12

Cortázar, Julio “Appel Rejete”, en *Salvo el crepúsculo*,

El sentirse perplejo, con este grado de perplejidad, no es algo exclusivo de esta época. De hecho, Martin Heidegger hacía notar, con mucha exactitud, que esta perplejidad ha recorrido la historia del pensamiento casi desde sus orígenes, pues ya está en el origen mismo del concepto *metafísica*, y, de esta forma, llega a afirmar en su trabajo *Kant y el problema de la metafísica* que “*Metá tá phisicá [Metafísica] es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental.*”<sup>13</sup> Lo central de lo afirmado por Heidegger aquí es la palabra *encubrir*. Porque, de acuerdo a esto, dicha perplejidad quedaría encubierta en un nombre que, aparentemente, entonces, *sabía a lo que aludía*. Este encubrir en un nombre aparentemente claro (*Metafísica*) algo, es la patencia externa y periférica de un sentir mucho más hondo y radical, un sentir perplejo. Se trata de otra forma de encubrimiento de la originaria proximidad en que ha quedado, en un momento, la perplejidad con respecto al ser humano y, por lo mismo, al sentir de una época.

Debido a esto, el pensamiento mismo, puede quedar preso de esta forma aún más oscura de encubrimiento, o mejor, de cercanía de la perplejidad misma. Esta especie de encubrimiento, prodigado por la cercanía familiar del estar perplejos, fue lo que Heidegger quiso, en un esfuerzo sublime y en lucha con un lenguaje filosófico tradicional poco dispuesto a ayudarlo, hacer patente ante la mirada renovada del propio pensar. Esto y no otra cosa es lo que implica aquel preguntar, tan fundamental e importante para las directrices del filosofar de esta época, y que magnamente realizó Heidegger: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.”<sup>14</sup>

Esto es lo primero que sorprende al pensamiento, en Heidegger, el hecho de que el pensamiento actual mismo *no se halle de ninguna manera perplejo* ante la incompreensión de la expresión “ser”. Ante esto, por supuesto, es necesario emprender, primero, el trabajo de despertar esta perplejidad que se haya dormida. El pensamiento, en Heidegger, queda *perplejo* ante esta indiferencia o ante esta aparente seguridad de comprender la expresión “ser”, cuando en realidad no es así. Pero no tardará, tal vez, Heidegger, en descubrir, que el grado de falta de perplejidad al que aludía en su presentación de las directrices de *Ser y tiempo*, era mucho más hondo y radical. Por lo cual, ya la tarea de tan sólo “*despertar nuevamente una comprensión*” para el sentido de la pregunta por el ser, le llevaría toda su vida de

13 Heidegger, Martin *Kant y el problema de la metafísica*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1929), pág. 17.

14 Heidegger, Martin *Ser y tiempo*, Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Ed. Universitaria, S.A., Santiago de Chile, 1997 (1927), pág. 23.

filósofo y pensador. No tardará, tal vez, en descubrir que aquella aparente falta de perplejidad era sólo aparente, y que, en el fondo, encubría la honda y profunda originariedad de una perplejidad mucho más fundamental. O tal vez lo tuvo claro desde un comienzo.

En la conferencia “El principio de razón” Heidegger hacía alusión a la mutua implicación de Ser y Razón, y decía: “*Ser quiere decir razón -razón quiere decir Ser-: todo da vueltas en círculo. Un vértigo nos asalta. El pensamiento se queda perplejo.*”<sup>15</sup> Y no era sólo que el pensamiento quedara perplejo, sino que se encontraba en el centro de la perplejidad misma, pero le estaba encubierta por una pretensión del saber. Una pretensión que el propio Heidegger, en *Ser y tiempo* calificó de *presunción*, y denominó como *habladuría* [*Gerede*] su realización más externa: “... *la habladuría, en la que se presume haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla, cohibe, en virtud de esta presunción misma, toda nueva interrogación y discusión, reprimiéndolas y retardándolas de una manera peculiar.*”<sup>16</sup> Esta *manera peculiar* de represión y retardo de toda nueva interrogación, la que es cohibida por esta muy segura presunción de saber, de haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla, esta *manera peculiar* de encubrimiento de la propia y honda perplejidad que llena y circunda como manto de un familiar “ser así” la generación de pensadores contemporáneos y anteriores a Heidegger, adquiere hoy, después de Heidegger, cuando su pensamiento cobra más vigencia, y por esto mismo, una nueva forma desde su más propia peculiaridad.

¿Cuál es esta forma nueva que adquiere la manera peculiar con que la *presunción* del continuo hablar de lugares comunes, de la habladuría, retarda y reprime el preguntar en este tiempo? ¿Queda el pensamiento y el pensador, en su calidad de “pensador reflexivo”, en contraste con el “pensar común”, libre de la habladuría y su centro de gravedad: la perplejidad misma? ¿O es esta pretensión de un supuesto “quedar a salvo”, por una pretendida puesta en marcha de un preguntar más lúcido, una forma más oscura y absorbente de la perplejidad misma y, por tanto, de una presunción más elaborada en su más periférico encubrimiento?

Esto es lo que se ha de poner al descubierto más de cerca y con más detenimiento. Puesto que este sentimiento de perplejidad es acusado dentro y desde la perplejidad misma, lo que se debe hacer es un acercamiento a la realidad pensante desde donde nace este sentir, o que provoca este sentir de honda perplejidad.

---

15 Heidegger, Martin “El principio de razón”, en *¿Qué es filosofía?*, Traducción de José Luis Molinuevo, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid, 3era. ed., 1985 (1era. 1978) [Max Niemeyer, Tübingen, 1976], pág. 87.

16 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., parágrafo 35, pág. 192.

Ello se hará posible sólo cuando se instale el pensar que realiza este esfuerzo aquí y ahora, en la raíz de origen de su propia perplejidad, la cual no es otra que la situación del pensar en que se enmarca este discurrir: Latinoamérica.

## CAPÍTULO DOS

### **Latinoamérica y la presunción del filosofar**

Para poder dejar al descubierto las implicancias del “presunto saber” del pensamiento actual y su peculiar -y por lo mismo peligrosa- modulación, se debe, antes que nada, sacar a la luz la manera en que se determina dicha presunción, cuáles son sus características y sus posibles fundamentos. Sólo desde estos resultados será posible intentar un diagnóstico de las posibles implicancias que encierra este fenómeno. Todo esto, sin perder de vista que tal presunción no es más que una de las formas periféricas y externas como se patentiza el hondo sentimiento de perplejidad que atañe a nuestra época, y sin olvidar, además, que por la propia naturaleza de su encubrimiento, puede resultar la más nociva tanto para el pensar del tiempo en que vivimos y, si es cierto que *“Las concepciones filosóficas van filtrándose, poco a poco, desde la esfera intelectual hacia la conciencia de las gentes más sencillas.”*<sup>17</sup>, también para el sentido que puede adquirir dicho pensar en el vivir cotidiano.

Ante esto, es necesario, como se ha indicado, partir por lo que atañe más próximamente, en su propia dimensión de perplejidad, a las condiciones en que se lleva a cabo esta indagación, para después confrontar este resultado con la situación del pensar en general.

#### **Los caracteres con que se consigna la perplejidad en el pensar latinoamericano**

Se da por descontado que no es necesario ir demasiado lejos para encontrar signos de perplejidad en el pensar latinoamericano. Basta con que se tome cualquier texto que intente tratar, aunque fuera mediana y muy sintéticamente, el tema del pensamiento en Latinoamérica, y lo primero que queda consignado, en las primeras líneas, es esta especie de “dificultad insoluble” que patentiza la realidad latinoamericana en el pensar o, lo que es lo mismo, en su existencia como continente. Todo pensador latinoamericano -o casi la mayoría de ellos- que quiera plantearse el problema del filosofar latinoamericano, o del *pensar latinoamericana-*

17

Cf. supra, parágrafo 3, op. cit.

no, como se ha optado por calificarlo hoy, debe dejar muy patente en el lector un hecho que parece irrenunciable, y es éste: “No existe una acepción unánime del término ‘filosofía latinoamericana’. Precisa contar con esta circunstancia, desde el principio.”<sup>18</sup> Esta circunstancia primaria, es con la que siempre se cuenta en cualquier punto de partida hacia el pensar latinoamericano, incluso si se enfoca ésta desde el punto de vista del “pensar” en cuanto tal: “La tarea de un pensamiento en América latina, que pretenda partir de su experiencia histórico-cultural, evidentemente reclama una lectura y asunción adecuadas de la misma. Porque ha sufrido los mismo avatares de todo proceso histórico (...). De tal manera que el libre reconocimiento, comprensión y articulación de todos sus elementos y de la complejidad de su despliegue, requiere un independizarse de los puntos de vista e intereses etnocéntricos, y de la racionalidad a ellos implícita, para dejar hablar a los diferentes modos de vida y su convivencia...”<sup>19</sup> Independientemente de lo que el contenido de ambas citas implique en cuanto a supuestos respecto a la posibilidad o no posibilidad del pensar latinoamericano y la forma en que dicho pensar se module, ambos casos ostentan un sentir de fondo que remite a una perplejidad bastante llana a ponerse en claro desde el principio. Esto refleja un completo asumir, por parte de los pensadores latinoamericanos, una especial dificultad cuando se enfrentan con el desafío de pensar América, llámese este pensar Filosofía, Metafísica o Historia de las Ideas. Así, Carlos Ossandón, en una breve pero decidora compilación de artículos propios sobre Filosofía Latinoamericana, deja en claro desde un comienzo que “... no son pocas las dificultades que se encuentran al intentar definir el concepto filosofía americana (o latinoamericana), y esto debido a los distintos significados que ha recibido entre nosotros.”<sup>20</sup>

La dificultad reconocida que parece articular el pensar latinoamericano, deja en claro un explícito sentir en el que queda indicada y al descubierto una marcada perplejidad. La lúcida constatación de este hecho no parece ser extraña al pensar latinoamericano, el asumir su propia perplejidad ante la dificultad que patenta el propio pensarse desde sí, desde su circunstancia, parece ser una condición asumida desde ya y claramente determinante de dicho pensar. Pero ¿implica el explícito reconocimiento y el asumir esta patente perplejidad un signo de verdadera “lucidez histórica” o, como lo han llamado algunos, un signo de “madurez histórica”<sup>21</sup>? Ver las dificultades que deja al descubierto el *pensar a América* en la actualidad, y durante este siglo, ¿remite, verdaderamente, a las originarias raíces de la profunda perplejidad en la que se instala esta circunstancia y esta época y,

18 Larroyo, Francisco *La filosofía iberoamericana*, I, Editorial Porrúa, S.A., México, 1978 (1969), pág. 9.

19 Picotti C., Dina V. “Prólogo” a *Pensar desde América*, Catálogos Editora, Argentina, 1995, pág. 18.

20 Ossandón, Carlos *Hacia una filosofía latinoamericana*, I, Nuestra América Ediciones, Santiago de Chile, 1984, pág. 11.

21 Larroyo, Francisco “Prólogo” a *La filosofía iberoamericana*, edición citada, pág. ix.

por lo mismo, el propio pensar? ¿No será que asumir de manera patente este hecho es una forma peculiar de encubrimiento, producto de una perplejidad mucho más honda y radical? ¿Se puede, acaso, así como así, poner en tela de juicio este profundo “sentir latinoamericano” como algo meramente aparente? ¿No implica esta afirmación, o esta puesta en duda, de por sí, ya una presunción en sí misma?

## La “peculiaridad” como signo primordial de la perplejidad en Latinoamérica

La época presente se ha calificado, propiamente, y desde muchas perspectivas, como una época perpleja. No necesariamente se ha debido usar este título para remitirse a la perplejidad misma, sólo basta constatar la laboriosa búsqueda de autenticidad con que se empeña la humanidad hoy en día. Ante este panorama, Latinoamérica, hoy, en esta encrucijada reconocida del pensar y del vivir, sólo hace suya la realidad de esta situación. Bien dice Félix Schwartzmann: “... las contradicciones y desarmonías que caracterizan a la sociedad moderna, inclinan al individuo a la fuga, la excentricidad, hacia lo impersonal, a la masificación, al autoaniquilamiento. Del mismo modo, en el mundo americano, manifiéstase también un peculiar distanciamiento entre viejos ideales y realidades inhóspitas. Vive, pues, el hombre de esta época, una radical desviación de sí mismo que constituye la expresión cabal de su inautenticidad, de su inseguridad frente al prójimo y a la sociedad.”<sup>22</sup> Esta especie de “desviación de sí mismo” -que no es sino una forma más en que se exterioriza este radical estado de perplejidad- adquiere su propia peculiaridad en el ámbito latinoamericano; es decir, también se manifiesta este fenómeno de la época actual en Latinoamérica, pero, se dice, de una manera “peculiar”.

Y es precisamente aquí, en la forma de determinación que tiene la peculiaridad con que se instala el pensar latinoamericano frente a sí mismo, donde parece afincar la primaria raíz del encubrimiento con que la perplejidad misma se resuelve como *lo familiar*, lo que puede tener de más concreto este *nuestro ser latinoamericano*, es decir, la perplejidad misma. “... entendemos que la filosofía latinoamericana, lejos de ser una corriente, es la apertura a un campo de problemas, es un modo de interrogación que torna visibles una serie de problemas que hacen a la historia y a la cultura latinoamericanas.”<sup>23</sup> Es decir, pensar Latinoamérica quiere decir pensar desde el centro de la perplejidad misma, hacerla patente y traerla hacia la luz; di-

---

22 Schwartzmann, Félix. *El sentimiento de lo humano en América*, con *El libro de la revoluciones* como Introducción a la segunda edición corregida, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992, pág. 189.

23 Toribio, Daniel. “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía en latinoamérica”, 1, en *Pensar desde América: vigencia y desafíos actuales*, coordinación y prólogo de Dina V. Picotti C., ed. cit., pág. 23.

cha perplejidad, reflejada en determinados problemas, adquiere su propio matiz en el ámbito de esta realidad, adquiere su propia “peculiaridad”. Pero, ante esto, cabe preguntar: ¿dónde adquiere su pleno sentido y esencia esta peculiaridad? Se responde, con mucha prontitud: en nuestra propia circunstancia de latinoamericanos. En este esfuerzo, Guillermo Steffen, por ejemplo, comienza su propuesta psicológica, en base al pensamiento de Rodolfo Kusch, de este modo: “¿Desde cuál puntualidad real estoy escribiendo estas páginas? El aquí y el ahora se interceptan en un punto: en la ciudad de Buenos Aires, en los primeros días de julio de 1989.”<sup>24</sup> Aquí yace la gran influencia heredada del perspectivismo de José Ortega y Gasset, hecho ampliamente reconocido en la historia de la filosofía americana, por lo menos de mediados de siglo a la fecha<sup>25</sup>. Sin embargo, aún se pregunta, una vez más: ¿cuál es nuestra actual circunstancia?

Mucho antes de responder a dicha pregunta, la decisión ya está tomada: esta circunstancia latinoamericana se determina por su propia “peculiaridad”. Peculiaridad que, de momento, se hace patente de distintas maneras, en las distintas formas de culturas que se afincan en el continente, en la problematización de una buscada síntesis cultural o de la constatación creciente de que ya está marcado de por sí el pensar mismo “... por un proceso creciente de globalización y por una conciencia posmoderna de crisis y de mutaciones profundas.”<sup>26</sup>

Se determina así el sentido de toda peculiaridad en base a la propia circunstancia en que se instala el sentir y el pensar latinoamericano, y se determina dicha circunstancia por una peculiaridad reconocida en Latinoamérica. En este punto, podemos decir, junto con Heidegger: “...todo da vueltas en círculo. Un vértigo nos asalta. El pensamiento se queda perplejo.”<sup>27</sup> Y ciertamente es así, sólo que tal perplejidad ya no se presenta en toda su extrañeza. Ha dejado de ser extraña, para pasar a ser lugar común (habladuría) en el pensar Latinoamericano.

24 Steffen, Guillermo “Estar en América y el encuentro con el otro: una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch.”, en *El pensamiento de Rodolfo Kusch*,

25 Cf. al respecto *La filosofía iberoamericana*, Francisco Larrojo, ed. cit., II, 12.1-2, págs., 128 a 133; III, 1-3, págs. 189, 191-92-93. También *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX: antología*, Risieri Frondizi y Jorge Gracia, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1975), pág. 30.

26 Picotti V., Dina C., op. cit., pág. 7.

27 Heidegger, Martin “El principio de razón”, ed. cit.

## Algunas consideraciones históricas

La habladuría, en el sentido propiamente heideggeriano, no remite necesariamente sólo a lo que se entiende por “hablar común”, el “hablar de la masa”; ciertamente, este hablar común es un hablar de lugares comunes, es habladuría. Pero el pensar, en su ejercicio y en su esfuerzo por “hablar lo poco común”, lo originario y original, conlleva dentro de sí esta profunda fuerza de la habladuría que, volviéndose popular y reconocido, en la mayoría de los casos, termina convirtiéndose en lugar común; desde esta perspectiva también es hablar común y mera habladuría. Pero esto ocurre, precisamente, como muy bien lo hizo ver el propio Heidegger, porque nuestro hablar más natural es el “hablar común”, la habladuría. Desde ésta se abre la posibilidad de ingresar a nuestro más propio sentido de ser, pero también comporta su férrea posibilidad de encubrimiento.

Establecido esto, conviene preguntar: ¿en qué sentido puede ser habladuría (y, por tanto, presunción) el actual estado del pensamiento latinoamericano? La respuesta sería: en la propia búsqueda y reconocimiento de su “peculiaridad”. Pero ¿no son acaso todos los continentes, todos los pueblos, todos los seres, peculiares? Precisamente. Y esta firme realidad de lo peculiar de cada uno, puede llegar a convertirse también en un constante impedimento de *real* peculiaridad. ¿Cómo puede suceder esto?

Se habla abiertamente de “lo peculiar” de la filosofía latinoamericana, y por ende, de lo peculiar en cada modulación filosófica de acuerdo a cada cultura o pueblo<sup>28</sup>, y en este hablar no hay falta de acierto, muy por el contrario. Sin embargo, aquello que subyace en el fondo de esta renovada “conciencia de sí misma” que adquirió en un momento dado Latinoamérica en cuanto a la posibilidad de su propia peculiaridad de pensamiento (y realidad histórica), difícilmente podría mantener en pie los fundamentos dicha apreciación, si se le mira más de cerca.

Se estipula como nacimiento de la posibilidad de un filosofar latinoamericano la proclama hecha por Juan Bautista Alberdi<sup>29</sup>. Al respecto, Carlos Ossandón, dice: “No nos interesa por ahora saber que el problema de la posibilidad de un filosofar nuestro tuvo su comienzo en la llamada ‘Generación de 1837’, en la Argentina, principalmente

---

28 Cf. “Prólogo” a La filosofía iberoamericana, Francisco Larroyo, ed. cit: “La filosofía como realidad histórica, peculiar, inconfundible, se ofrece, como cualquier otro de los sectores de la cultura, en ciertas líneas típicas, características.”, pág. x. También *Hacia una filosofía latinoamericana*, Carlos Ossandón, op. cit., “... el paulatino proceso de concientización que tiene lugar en América Latina, el proceso histórico de nuestra toma de conciencia, con el surgimiento de una filosofía que tiende a expresar la particular y dramática condición americana.”, pág. 17. Además, el *Diccionario de filosofía*, “Filosofía americana”, J. Ferrater Mora, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971 (1951), pág. 669.

29 Cf. Francisco Larroyo, op. cit., pág. 189.

con Juan Bautista Alberdi, sino que esta posibilidad aparece dentro de las exigencias histórico-políticas del grupo liberal, como un intento de entregar una respuesta, en el terreno filosófico, a tales exigencias.”<sup>30</sup> Esta falta de interés metodológico, al tratar el problema de la posibilidad o no posibilidad de una filosofía latinoamericana, o la realización de su concepto, no es mera casualidad ni sólo una restricción metodológica, sino que tiene su fundamental esencia en el hecho de que el planteamiento del pensar latinoamericano, en las directrices que lo harán llegar hasta el actual punto de cuestionamiento y perplejidad, se inicia, con su fuerza y sentido propios, luego del rechazo al positivismo acaecido ya en su supuesta plenitud en 1910<sup>31</sup>. De hecho, en la base de este hecho afincan Francisco Romero su concepto de Normalidad Filosófica<sup>32</sup>, la cual iniciaría su proceso con aquellos que se liberan de esta visión naturalista de la filosofía, heredada de Comte<sup>33</sup>. Romero denominará a estos post-positivistas los *fundadores*<sup>34</sup>, y en este título ya se hace claro el sentido del “verdadero comienzo” del pensar latinoamericano en la infatigable búsqueda de identidad cultural del continente y de sí mismo. Se denomina, a su vez, a esta corriente espiritual, en algunos casos, Filosofía de la Libertad, puesto que va a ser el problema de la libertad y su posibilidad, no satisfecha por el positivismo, lo que desencadenará el rechazo tanto en Europa como en Latinoamérica de dicha corriente filosófica<sup>35</sup>; pero sobre todo aquí, ya que, se puede decir, en Latinoamérica, esta “liberación” acaece en un doble sentido: como liberación del positivismo y como la puesta en escena de la corriente que haría posible la consideración de una búsqueda más propia del pensar la realidad latinoamericana.

Encabezando esta corriente estarán Bergson y Boutroux, desde Europa; en la puesta en marcha en Latinoamérica estarán los llamados fundadores. Ahora, es importante establecer el vínculo interno y profundo que tienen estos hechos históricos y la consideración actual del pensamiento latinoamericano en su siempre problematizada “particularidad”. No se trata sólo de un asunto de continuidad histórica o de posibilidad histórica, o de apertura del pensamiento, fruto de un acontecimiento histórico bastante definido hasta el momento. Se trata más bien de rastrear la raíz histórica, sí, pero básica y muy anterior para establecer dicha conexión, porque queda la pregunta: ¿realmente es este

30 Ossandón, Carlos op. cit., pág. 14.

31 Cf. Francisco Larrojo, op. cit. II, 11, págs. 114, 115.

32 Cf. Ibid. Además “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, en *Hacia una filosofía latinoamericana*, Carlos Ossandón, ed. cit., págs. 67 a 86.

33 Ver en *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX: antología*, R. Frondizi y J. Gracia, ed. cit., págs. 11, 12, 13.

34 Ossandón, Carlos “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, II, 2, op. cit. También *La filosofía iberoamericana*, Francisco Larrojo, II, ed. cit. Además Risieri Frondizi y Jorge Gracia en op. cit., pág. 17.

35 Cf. Ibid.

acontecimiento histórico de la superación del positivismo -que hace prosperar la posibilidad, por lo menos, de considerar la liberación de la filosofía de sus estrechos, y hasta reductores, vínculos europeos- el primer empuje para lo que se traduce hoy como “la pregunta por la ‘peculiar’ situación de Latinoamérica ante la ‘peculiar’ situación del pensamiento y de la existencia actual”? ¿Están una situación y otra del pensar latinoamericano ligadas tan profunda o fundamentalmente como podría creerse en su continuidad histórica? Esto es lo que hay que tratar de hacer más patente.

### El problema de la continuidad histórica de un presunto “pensar situado”

Vale la pena traer a colación, en este contexto, una afirmación que hace Albert Schweitzer, respecto a la condición histórica que, para la entonces dividida Europa, pudo estar en la raíz de los acontecimientos que degeneraron en dos guerras mundiales, durante este siglo. Al respecto, dice Schweitzer: “... *antes del segundo tercio del siglo XIX (...) se inicia un desarrollo creciente, de graves consecuencias, de la conciencia nacional. Esta conciencia nacional ya no permite a los pueblos que se dejen orientar por los hechos históricos y por la razón.*”<sup>36</sup> Del mismo modo, aunque de una manera mucho más sentida, da testimonio de este hecho Eduard Spranger cuando afirma: “*Ya en la época en que no se hablaba de una ‘decadencia de Occidente’, en el Instituto de Segunda Enseñanza se nos aleccionaba elogiosamente acerca de la ejemplaridad del espíritu unitario de la Antigüedad. No sólo se celebraba el espíritu ático, sino también se prodigaban encomios a las virtudes cívicas de Esparta y Roma. Esto se producía a menudo como un modesto estímulo de ‘amor patrio’. Retrocedemos ante ello, porque nos hemos hecho culpables de haber provocado un nacionalismo ilimitado.*”<sup>37</sup> He aquí que ambos testimonios ponen en claro un hecho, ya constatado, como bien dice Schweitzer, antes del segundo tercio del siglo XIX, el incubamiento de un nacionalismo que, con el tiempo, según Spranger, se haría ilimitado y que, por lo mismo, degeneraría en dos guerras mundiales. Cabe destacar aquí, en una constatación creciente, la manera en que coincide la cercanía histórica de este hecho aludido por Spranger y Schweitzer, con los pormenores que harían posible el surgimiento de la corriente espiritualista que se opondría tenazmente al positivismo y que, finalmente, lo “destituiría” en su primacía. Las bases del nacionalismo y las del espiritualismo como grito de libertad de todo “condicionamiento natural” en el hombre, coinciden estrechamente. ¿Es esto casual? Ahora, tampoco hay que echar en olvido lo que implica este comentario de Spran-

---

36

Schweitzer, Albert “El problema de la paz”, en *¿Dónde estamos hoy?*, ed. cit., págs. 45, 46.

37

Spranger, Eduard op. cit., pág. 40.

ger, en lo recién citado: “... se nos aleccionaba elogiosamente acerca de la ejemplaridad del espíritu unitario de la Antigüedad. No sólo se celebraba el espíritu ático, sino también se prodigaban encomios a las virtudes cívicas de Esparta y Roma.” Es decir, en la base de este nacionalismo inculcado desde ya, estaba el espíritu de la Antigüedad o, por lo menos, la forma en que se interpretó éste. Esto no debe extrañar si se considera que “Se ha señalado como característica del Occidente europeo en la Edad Media que su cultura mostraba una construcción de dos picos. (...) Desde la Reforma y la secularización planificada de la política, los dos picos se convirtieron en picos múltiples. De un modo cada vez más decidido, la dirección de la cultura en su conjunto fue desplazándose a los Estados independientes.”<sup>38</sup> Esto implica que ya desde el Renacimiento se patentiza la corriente que derivará en este nacionalismo exacerbado que, en la visión de Spranger y Schweitzer, estará en la base de las dos guerras mundiales de este siglo. Si se considera, sobre esto, que el ideario del Renacimiento está esencialmente vinculado con la visión que se tiene de la Antigüedad, quedará al descubierto el sentido de las palabras de Spranger respecto al tipo de enseñanza recibida respecto al “amor patrio” y el “espíritu ático”.

También cabe destacar, de forma muy especial, la vinculación de sentido que existe en la afirmación hecha por Schweitzer de que “Esta conciencia nacional ya no permite a los pueblos que se dejen orientar por los hechos históricos y por la razón.”<sup>39</sup>, y lo afirmado por Félix Schwartzmann cuando dice: “... busco la transparencia en los hechos históricos (...). A lo menos los sueños del ‘socialismo científico’ y otras tesis de Marx se evidencian ahora contradictorios, cabalmente refutados por el curso de la historia que es también la Esfinge cuyas preguntas son incapaces de responder las ideologías que se pretenden ciencias de la sociedad.”<sup>40</sup> Y son incapaces precisamente, al parecer, porque en su raíz última prevalece la concepción de una visión racionalizante del mundo, la cual, como se desprende de lo expuesto, está en la base que sustenta todo nacionalismo, del grado que sea. Esta especie de nacionalismo no es otra cosa que una de las tantas caras de la “diferenciación” entendida en el sentido moderno, que tiene su base, como bien lo expone Spranger, en la recuperación epocal de las concepciones áticas del Estado y la autonomía.

En consideración a esto, resulta cada vez más claro, que la ruptura de los criterios positivistas, llevada a cabo en su tiempo por la corriente espiritualista liderada por Bergson y Boutroux, y que hizo posible, por primera vez de forma contundente y categórica la proclamación de la “liberación de la filosofía” latinoameri-

38 Ibid., pág. 24.

39 Supra.

40 Schwartzmann, Félix *El libro de las revoluciones*, op. cit., I, II, págs. 16, 21.

cana, o, por lo menos, la real posibilidad de su propia condición pensante (en un sentido mucho más autóctono), no constituyó más que la consecuencia “natural” en la que sólo se afianzaba una extensión de este primario nacionalismo, más elaborada por el transcurrir de las generaciones y la depuración del pensamiento, y, por lo mismo, más férrea gracias a su esencial sutileza.

Este tipo de conclusión puede sorprender, a primera vista, ya que se considera, por lo general, que el pensamiento, hoy, en Latinoamérica, ha alcanzado, como nunca, una posibilidad de libertad muy bien establecida y granjeada desde los fundadores, incluso aún más después de ellos y en contraste con ellos; pues hoy no se ha puesto sólo en tela de juicio el concepto de filosofía, por influencia del pensamiento de Heidegger, como lo pone al descubierto la afirmación de Dina Picotti, en cuanto a que: *“Desde la filosofía, entendida en su sentido estricto como el modo de pensar objetivador iniciado por Grecia, desplegado en Europa y extendido planetariamente a través de la civilización tecnocientífica, se habla de acabamiento de la metafísica. (...) Preferimos (...) hablar de pensamiento, en tanto pensar esencial, o sea, del sentido y esencia de las cosas, como más abarcador que el término filosofía, que rigurosamente sólo se refiere al modo de pensar objetivador mencionado (...), puesto que ha de comprender no sólo a éste, que también se nos da por extensión y asunción, sino al pensar inspirado en los propios modos de vida.”*<sup>41</sup> Junto con esto, también se ha puesto en una visión crítica el sentido que permea la afirmación hecha por Romero en su momento acerca de la “normalidad filosófica” y su establecimiento<sup>42</sup>.

Ante este panorama, en el que se vislumbran, al menos, ciertas seguridades, o “abiertas inseguridades”, adquiridas respecto a la peculiar situación del pensar latinoamericano hoy, parece increíble que se intente fundamentar la posibilidad de que todo esto no sea más que presunción filosófica. Sin embargo, es importante considerar que la perplejidad que acusa en estos días el pensamiento latinoamericano, no es un fiel reflejo, necesariamente, de un progreso en su visión crítica ante sí misma. Su perplejidad es de raíz más profunda, íntimamente vinculada con la perplejidad de la época en general. Tan íntimamente vinculada, se podría decir, que en el momento en que Latinoamérica cree considerar con firme certeza la posibilidad de hacer filosofía o pensar de acuerdo a su “peculiar” circunstancia, no hace más que repetir un ritual viejo y conocido: el de ser simple eco de lo que aqueja a Europa y estar en plena continuidad del más puro pensar y sentir occidental. A pesar de la seguridad mediana con que el pensador latinoamericano busca descubrir lo peculiar de sí y de su realidad, la terrible y

41 Picotti C., Dina V. “Prólogo”, op. cit., págs. 7, 8.

42 Cf. al respecto lo expresado por Daniel Toribio sobre este punto. Op. cit., 2.2-3, págs. 25, 26, 27.

profunda perplejidad que lo aqueja desborda su propia búsqueda. Pero la desborda de tal modo, y la atraviesa, que lo envuelve y lo hace reconocerse en tal perplejidad. En ese reconocimiento inmediato (o mediato), el pensador la hace entrar en su ámbito más íntimo y familiar. La determina en su expresión más periférica y la olvida en su fundamento más originario. Por eso, a pesar de que se lanza al esfuerzo de ingresar a la “problemática latinoamericana”, la abertura de este problema ya está condicionada en su fundamento más radical: la perplejidad que aqueja al pensar actual. Esto deriva de una presunción primaria del pensar occidental-europeo.

La posibilidad de que hoy, el pensamiento latinoamericano, sufra de su más terrible fantasma: su falta de “apropiación” y su imposibilidad de entrar de lleno en un pensar verdaderamente marcado por la intuita, pero escurridiza, peculiaridad latinoamericana, se deja ver de forma patente, en la primera dificultad que se le presenta a Félix Schwartzmann al intentar adentrarse en un recorrido por el *sentimiento de lo humano en América*, cuando plantea que existe una “... incapacidad para armonizar el antagonismo dado entre querer influir, configurar racionalmente el curso de la vida social, y aspirar a la convivencia singularizada, libre de mediatizaciones.”<sup>43</sup> Y en seguida agrega: “Naturalmente, dicha virtualidad del americano se entrelaza y cruza con esa contradicción propia de la vida de la época, no pudiendo sino por abstracción aislarse ambas formas de reaccionar. Con todo, la soledad del americano frente al prójimo, condicionada por su impotencia expresiva, no se confunde con el aislamiento del hombre actual (...) Ambas formas pueden parangonarse. (...) Lo cierto es que, a pesar de esta posibilidad comparativa, resulta difícil hacer distingos exactos, dado el complejo cruce de lo autóctono con lo diferencial y lo universal.”<sup>44</sup> Si se sigue el discurso hecho aquí por Schwartzmann, no queda claro para él cómo se podría hacer el distingo de la situación actual del ser humano, en sentido “universal”, y la particular autóctona latinoamericana. Hay una posibilidad comparativa, pero la hay ciertamente porque tal distingo, desde la situación en que se encuentra entonces el pensamiento latinoamericano (1950-52) como el de hoy, no es posible porque, en lo fundamental, *no existe*. Lo “comparable”, a fin de cuentas, se podría decir, es aquello que se ha ido construyendo sobre esa base fundamental que sólo refleja un estado del mundo occidental en general, es decir, el fruto de la hablaría y de su encubridora pretensión de saber. La *presunción del pensar*.

Esta supuesta (aquí) presunción del pensar o del filosofar en Latinoamérica, por su coincidente raíz con el pensar occidental-europeo, no es más que una prolon-

43 Schwartzmann, Félix Op. cit., pág. 193.

44 Ibid.

gación de éste, pero lleva en sí el “germen de su propia liberación”. La intuición de Félix Schwartzmann al respecto, lo mismo que la de los pensadores latinoamericanos a través de la historia de las ideas en Latinoamérica, es aguda y profunda, pero imposibilitada en su propia base por los lugares comunes que época tras época encubren su real fundamento y posibilidad de liberación. “*Con todo, la soledad del hombre americano frente al prójimo, condicionada por su impotencia expresiva, no se confunde con el aislamiento del hombre actual...*”<sup>45</sup>, dice Schwartzmann, pero al momento de hacer el distingo, renuncia ante la dificultad de dicha empresa. Esta renuncia sucede porque la agudeza del pensamiento de Schwartzmann es meritoria como ninguna otra dentro del pensar latinoamericano, sus hondas intuiciones iluminan con un resplandor decidor la realidad latinoamericana desde su obra, pero aún así, no logra dar con la raíz esencial de ésta. En dicha renuncia queda al descubierto, desenmascarada subrepticamente y por un momento, la perplejidad en su primaria raíz. La cual se puede rastrear hasta el llamado pensar universal.

---

45

Supra.

## CAPÍTULO TRES

### La presunción del pensar “Universal”

#### Verdad, encubrimiento y pretensión en el sentirse perplejos

Karl Jaspers, haciendo un balance de la situación mundial y humana hace más de treinta años atrás, veía al ser humano en su perplejidad, y muy agudamente indicaba: *“En el fondo, todos estamos perplejos y no sabemos qué es lo que debemos hacer: ¿esta afirmación típica de hoy puede ser acaso la verdad? No, porque la perplejidad ante el todo, expresada tan fácilmente en el sonsonete de que ya nada sirve para nada, es en sí misma un acto de falta de verdad. La verdad sería fácil y sólo negativa, si fuese asequible con tales proposiciones en las cuales se pretende, de un modo tan simple, tan directo, tan total, saber más de lo que pueden saber los hombres. Este aspecto negativo cierra el camino hacia la verdad. Encubre el propio hacer en la actividad fáctica de la técnica. Permite olvidar en la práctica esta perplejidad (...) en lugar de dejarla que se convierta en algo operante.”*<sup>46</sup>

Difícilmente puede encontrarse texto más decidor frente al fenómeno que se ha hecho propio de esta época: la perplejidad. Se debe reflexionar y analizar lentamente y paso a paso lo que implica esta afirmación de Jaspers. En primer lugar, hay que destacar el hecho de que, para Jaspers, la perplejidad se reconoce, se dice, como un tópico común de nuestros días. Pero en este decir, se encubre la real esencia de la verdad que atañe a este estar perplejos. Jaspers usa muy adecuadamente las expresiones: *pretender* y *encubrir*. El texto habla bastante explícitamente de que *“La verdad sería fácil y sólo negativa, si fuese asequible con tales proposiciones en las cuales se **pretende**, de un modo tan simple, tan directo, tan total, **saber** más de lo que pueden saber los hombres.”*<sup>47</sup> Y en ello se expresa abiertamente una pretensión del saber, la que genera, y está en el centro, de lo que Heidegger llamó *habladuría*. Pero dicha *habladuría*, con su pretensión de saber, en cuya pretensión no dice la verdad *en realidad*, sino sólo aparentemente, encubre el propio fundamento que haría posible sacar a la luz la verdadera situación de perplejidad en la que

46

Jaspers, Karl “¿Dónde estamos hoy?”, en *¿Dónde estamos hoy?*, ed. cit., pág. 75.

47

El destacado es mío.

se encuentra el ser humano; es decir, encubre el fundamento de la verdad acerca de lo que realmente aqueja al ser humano en estos días. Entonces encubrir la verdad de este hecho, significa encubrir aquello que permite que este hecho, en su verdad *como real enajenación y perplejidad*, sea posible. ¿Cuál es el fundamento en el que esta verdad se asienta y que al encubrirla a ella también se le encubre? Este fundamento, o esta tierra donde es posible encontrar y afirmar la verdad sobre la perplejidad (en su hondo sentido) que aqueja a esta época, no es otro que el *hacer en la vida técnica*. Así dirá Karl Jaspers: “... *con tales proposiciones (...) se pretende (...) saber más de lo que pueden saber los hombres. Este aspecto negativo cierra el camino hacia la verdad. Encubre el propio hacer en la actividad fáctica de la vida técnica.*”

Toda esta honda perplejidad, en su primigenio “ser”, encuentra su fundamento, o lo que es lo mismo, el fundamento de su verdad, en el hacer de un mundo dominado por la técnica actual. El hecho del constante encubrimiento de esto por medio de la “sonada” afirmación y aceptación de que “hoy estamos más perplejos que nunca”, dirá Jaspers, “*Permite olvidar en la práctica esta perplejidad...*” Lo que es más cierto cuando dicha práctica se realiza en un estar “sumergido indiferentemente” desde el hacer técnico de esta época. Dicha indiferencia puede tomar muchas formas; una de ellas es precisamente la de pretender estar en la verdad de un problema por el hecho de que conocemos su existencia. Heidegger ha establecido muy bien la diferencia entre lo *meramente conocido* y lo *reconocido reflexivamente*<sup>48</sup>, y el peligro que encierra el nivel de convencimiento al que puede llevar el primero.

Pero, independientemente aún, de dónde podría radicar el fundamento que hace posible sacar a la luz la verdadera raíz de la perplejidad en la que se sumerge el mundo de esta época, y su peculiar modo de ser, es preciso hacer hincapié en lo último dicho por Jaspers, en relación a que este olvido “práctico” de la perplejidad (olvido cotidiano en la habladuría) no permite “... *dejarla que se convierta en algo operante.*” ¿Qué significa aquí que la perplejidad llegue a ser algo operante? ¿No es preciso acaso que, para que algo opere, exista primariamente? ¿Significa entonces, para Jaspers, que esta perplejidad debe, en su real consistencia, desarrollarse en nosotros, que debe actuar en nosotros? ¿Es este un reconocimiento de que tal perplejidad existe y que no es posible superarla si no es sumergiéndose en ella? Y si es así, ¿cómo podríamos estar sumergidos y reconocerla si primariamente no la conocemos en nuestro habitual e indiferente estar cotidianamente (al modo de la habladuría) en ella? ¿Qué nos garantiza que al estar sumergidos en ella y al reconocerla no la estamos sólo conociendo al modo de la habladuría

---

48

Cf. con el texto “Serenidad”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, ed. cit., pág. 22.

y no reconociéndola realmente? ¿Hay un halo de *fatalismo de la perplejidad* en esta afirmación, y este halo, no es acaso la acuciante modalidad de un “estar perplejo” ya? Ante esto, ¿qué es lo que puede arrojar una luz sobre el verdadero sentido del estar perplejos hoy? ¿Dónde afincan sus raíces universales y más primigenias? Rastrear posibles respuestas para tantas preguntas sólo es posible buceando en lo que, para el pensamiento llamado “universal”, ha implicado dicha perplejidad. Decir esto puede hacer creer que será necesario hacer un recuento de todo el pensar o, por lo menos, aludir a sus principales fuentes. Sin embargo, será preciso renunciar a una idea de tal envergadura, si es cierto que ya el sentido primario de la perplejidad de otras épocas, reposa y prevalece sumergido en medio de ésta, con sus patrones existenciales más que meramente teóricos, y sustantivizada de una manera, como suele decirse muy acertadamente, “peculiar”.

### La perplejidad y su primordial exigencia

Se ha llevado el hilo de esta indagación tras los originarios fundamentos de la perplejidad que aqueja a esta época del pensar, y sus peculiar modo de hacerse presente, hasta descubrir un posible vínculo interno entre la situación actual en cuanto a la falta de arraigo y autenticidad del ser humano actual, falta de autenticidad que se patenta en su anhelada búsqueda, y aquel sentimiento nacionalista al que hacía alusión tanto Spranger como Schweitzer, tratando de encontrar la fuerza interna que habría motivado a que el ser humano terminara en dos grandes guerras mundiales. Sólo luego de estos dos grandes sucesos, que han marcado, de una forma aún no revisada en su rigurosa profundidad, las corrientes del pensamiento de este siglo, el pensar mismo ha adquirido en forma plena su condición de perplejidad que lo ha hecho volver la vista sobre sus pasos como nunca antes lo había hecho y, al mismo tiempo, ocultarse a sí mismo el propio sentido de esta actitud y el sentido del desbordante sentimiento de perplejidad que lo atraviesa.

Pero considerar un supuesto nacionalismo asomándose al borde de la posibilidad de un fundamento que haga visible el sentido en que se desarrolla el actual estado peculiar del ser humano, no implica, necesariamente, en ningún caso, que este detentado nacionalismo sea *el fundamento*, o el punto en el que arraigaría un tal fundamento, sino que el “nacionalismo” no sería más que uno de los tantos factores periféricos desde el que se hace presente o se puede sentir un sentido radical y originario de la perplejidad contemporánea. Si

se ha recurrido a él es porque, por su carácter, configura de forma más cercana, vitalmente hablando, la conexión interna de la situación de perplejidad fundamental de este siglo con el ideario de la Modernidad, las corrientes que siguieron a ella, y de ella con la interpretación hecha de la filosofía antigua, y de la actitud del propio Renacimiento respecto de la Edad Media; además porque el nacionalismo detenta en sí, en un sentido bastante esencial, esa actitud existencial que impulsa al ser humano, desde la Modernidad, a buscar “lo propio” que acabará refiriéndose, en términos muy distintos claro, pero fundamental y misteriosamente conectados, a este sentimiento de peculiaridad y su anhelante búsqueda por estos días.

“Perplejidad”, “peculiaridad”, “Modernidad”, “nacionalismo”, etc., ¿en qué se conectan más fundamentalmente? Si, como quedó dicho, el nacionalismo es una expresión periférica al fundamento radical que le da sentido a la perplejidad de este tiempo, ¿en qué pie queda él dentro de esta indagación? Esto ya se ha explicado, pero lo que queda por explicar es ¿cuál es el vínculo radical al que, a través de estas actitudes periféricas, se remite en este incesante saltar de un término hasta otro indistintamente?

Karl Jaspers hace una observación muy válida cuando dice, aludiendo a un “sentimiento de pérdida” en el que, sin duda, se modula una vez más la perplejidad: “¿Dónde estaría el origen de la pérdida? Resulta insuficiente la respuesta histórica tan corriente para Europa: Desde el Renacimiento y la Reforma el hombre se ha afirmado a sí mismo, debido a la soberbia, y se ha desprendido de Dios.”<sup>49</sup> Por supuesto, esto es sólo destacar un aspecto bastante externo del actual problema y bien llega a sentirse su insuficiencia, además de su “manoseo” característico. Porque ya no es suficiente, porque la perplejidad se ha hecho tan honda en sí misma que *reclama* ya en los pensadores de aquella generación -un poco más lejanamente en los de ésta- su propia peculiaridad. Peculiaridad que se hace más cabal y *prepotente* día con día, y a la que es imposible sustraerse, al parecer, so pena de quedar fuera del “ritmo peculiar” en el que se mueve el pensar hoy, so pena de sumergirse en un pensar indiferente al sentir de la actual situación existencial. Pero ¿cómo *reclama* la perplejidad su propia peculiaridad y en qué sentido se vuelve ésta prepotente hoy?

## La peculiar forma evidenciante del “estar perplejos” hoy

En el capítulo uno se ha hecho mención a la afirmación hecha por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, sobre el nombre Metafísica en cuanto a que es un “... título que encubre una perplejidad filosófica fundamental.”<sup>50</sup> Aquí se hace presente, en breve, todo el sentido de aquella convicción que llevó a Martin Heidegger a replantear la ontología desde sus orígenes y lo que le llevó a decir ya en *Ser y tiempo* que “Si se quiere que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha **al hilo de la pregunta por el ser**, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.”<sup>51</sup> Tal encubrimiento, realizado por una tradición endurecida -y como muy bien lo hace notar en *Kant y el problema de la metafísica* además-, oculta la perplejidad que recorre desde entonces el concepto de Metafísica y sus disparejas ideas. Por lo tanto, corresponde no a una perplejidad a ojos vistas, sino a una perplejidad que detenta una “pretensión de saber” que no es tal. Es una perplejidad de una índole tan radical y tan cercana que ni siquiera es vista como lo que es. Su más honda existencia esencializa, por lo mismo, con una fuerza primigenia cegadora, precisamente, debido a que el pensar permanece sumergido profundamente en ella.

Este hecho, en su más clara constatación, es lo que hace que Martin Heidegger intente la recuperación, la vuelta a los fundamentos originarios del filosofar mismo y del pensar como tal, tratando de llegar o de poner al descubierto su esencial sentido y figura. Debe, antes que nada, para esto, despertar aquella perplejidad que no es tal, que está dormida, o mejor, dominada por una pretensión de saber que obstruye ver su verdadera esencia. No es otro el sentido de lo citado ya<sup>52</sup>, cuando preguntaba: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser?’”, y contestaba: “De ningún modo.” Esto significa: la perplejidad no está a la vista, y es así como lo entiende Heidegger, puesto que en seguida propone la necesidad de sacarla a flote, cuando agrega: “Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.” Heidegger, con esto, da por supuesto que tal perplejidad debería existir y que, de hecho, existe, pero tan oculta, tan encubierta por la pretensión de saber lo que la expresión “ser” significa, que ni siquiera se encuentra sentido

50 Parágrafo 5.

51 Heidegger, Martin *Ser y tiempo*, ed. cit., parágrafo 6, pág. 46

52 Parágrafo 5, cita 1.

a dicha pregunta. La perplejidad nos ha abrumado y atravesado hasta lo más hondo, hasta encontrarnos *en* ella como en el más familiar sentido de la realidad.

El propio Heidegger, sin embargo, en *Ser y tiempo* o, por lo menos, en la propuesta hecha como intención de: *despertar nuevamente el sentido de esta pregunta*, calibró muy poco, al parecer, su propia afirmación, puesto que intercala entre la necesidad de despertar el sentido de dicha pregunta y su supuesta realización un “por lo pronto”. Este por lo pronto se extendió a través de todo su esfuerzo como filósofo durante toda su vida. Debió sumirse él mismo en la honda perplejidad que le deparaba este camino. Así lo corrobora la “Carta a Jean Beaufret”, que aparece por la década de los sesenta, cuando expresa: “... *la pregunta (...) que mueve mi pensamiento y que, sorprendentemente, aún no se ha entendido en absoluto.*”<sup>53</sup> En esta *sorpres*a es donde la perplejidad cobra su forma más álgida en el curso que habrá de seguir la obra de Martin Heidegger después de *Ser y tiempo*.

La misma perplejidad en su grado más hondo, que fue puesta al descubierto por Martin Heidegger desde *Ser y tiempo*, ha marcado el ritmo del pensamiento actual. No en vano Juan de Dios Vial Larraín se atreve a afirmar que “... *en el pensamiento de Heidegger toda la filosofía comparece y se renueva. El pensamiento de Heidegger nos abre la filosofía.*”<sup>54</sup> La abre en lo que ha sido encubierto por la perplejidad histórica de la metafísica, pero, por sobre todo, la abre en un sentido más profundo. En el sentido de que *abre a la perplejidad misma*.

Desde entonces, el pensar tiene en cuenta esta perplejidad y su posibilidad, cuenta con ella, la interroga y, de alguna forma, intenta su superación. Pero a ella se agrega una nueva perplejidad, una perplejidad naciente y creciente, fundamentalmente emparentada con aquella histórica perplejidad encubierta y des-cubierta por Heidegger. Es una perplejidad de índole existencial ante la situación del ser humano sobre la tierra. Perplejidad que se hace más honda y terrible después de dos guerras mundiales y el peligro de una tercera. Entonces la perplejidad cobra cuerpo y se hace presente como parte de la vida de la humanidad en una época tecnologizada y cada vez más globalizada. Primero en el peligro de una inminente catástrofe de extinción del género humano: en tal situación el sentimiento de perplejidad y anonadamiento se incrementa, se hace agudo, urgente.<sup>55</sup> Luego, pasado el peligro más próximo de dicha posibilidad, la

53 Heidegger, Martin “Carta a Jean Beaufret”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, ed. cit., pág. 7. El destacado es mío.

54 Vial Larraín, Juan de Dios “Palabras inaugurales del coloquio sobre el pensamiento de Heidegger”, en *Seminarios de Filosofía*, N°9, 1996, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, pág. 8.

55 Cf. *¿Dónde estamos hoy?*, Varios Autores, ed. cit., y lo dicho por John Dewey en la “Introducción” a la *Reconstrucción de la filosofía*, pág. 10.

perplejidad se asienta en el ánimo, que es modulado en los patrones internos que reviste la vida contemporánea: el sentimiento cada vez más hondo de una falta de identidad, el sentimiento de enajenamiento e impersonalidad en las grandes urbes, los problemas de los derechos humanos y de la identidad, en un mundo que, en lugar de ser “universal”, es cada vez más “global”, etc. El pensar, en estas circunstancias, se encuentra ante el desafío de “... comprender lo que sucede y articular un mundo.”<sup>56</sup> En este necesario esfuerzo se considera imprescindible la tarea de *la sobrevivencia del “particular” en el “todo”*<sup>57</sup>. Mario Casalla, en la Conferencia citada, hace la siguiente afirmación: “La globalización es la faz que adquiere la Universalización en esta época. Esta culmina en el cierre del siglo XX como Globalización.”<sup>58</sup> Esta articulación del mundo pasa, tanto en los países no europeos, pero occidentalizados ya, como en los europeos, por una creciente necesidad de afirmar la propia peculiaridad. Peculiaridad que adquiere muchos nombres: conocimiento de sí mismo, identidad, democratización, etc. Pero este mismo anhelo, patentizado tanto en explicitaciones positivas como negativas, parece ser sólo una forma más en que la perplejidad, en su sentido más fundamental, afecta al ser humano hoy.

A través de la elaboración de las variadas directrices del pensamiento que representan a esta época, la perplejidad hace su insinuación, desde lo oculto, con una pretensión, callada e inadvertida como tal pretensión, que es modulada en un constante afirmar la peculiaridad de estos tiempos en el realizarse y conducirse de acuerdo a dicha peculiaridad. Cuando Martin Heidegger hacía alusión y ponía en claro los aspectos con que se configuraba la pretensión de saber en la tradición ontológica, dejaba al descubierto dicha pretensión y el más profundo condicionamiento que le imponía al pensar; es decir, lo traía a la evidencia desde su oscuridad, lo sacaba a la luz. Pero ponerlo en evidencia, para Heidegger, nunca significó, necesariamente, *hacerlo conciente*; no, por lo menos, en el sentido en que hasta hoy se ha entendido conciencia. En forma bastante críptica, pero, por lo mismo, hondamente decidora, Heidegger llegó a escribir:

*El decirse del pensar reposaría sólo en su esencia si se hiciera impotente para decir lo que debe quedar callado.*

*Tal impotencia pondría al pensamiento ante la cosa.*

*Nunca, en ninguna lengua, lo pronunciado es lo dicho.*

*Que a cada vez y de repente haya un pensamiento, ¿qué asombro querría sondearlo?*<sup>59</sup>

56 Picotti, Dina “Prólogo” a *Pensar desde América: vigencias y desafíos actuales*, op. cit., pág. 7.

57 Mario Casalla trata este tema en una Conferencia dada en el Primer Congreso de Filosofía Latinoamericana, organizado por el C.I.E.L. (Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos) de la Universidad de La Serena, 1998.

58 Ibid.

59 Heidegger, Martin “De la experiencia del pensar”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, ed. cit., pág. 66.

Lo primordial y lo positivo de lo expuesto por Heidegger aquí es lo supuestamente “negativo” de su decir: *la impotencia del decir que calla*. Sólo esta impotencia, modulada desde este sentir, daría paso a *la cosa*, pondría al pensamiento *ante la cosa*. Aún más, lo central y lo que llega con más profundidad hasta lo que pretende expresar Heidegger está en las dos últimas líneas, cuando dice: *Que a cada vez y de repente haya un pensamiento, ¿qué asombro querría sondearlo?* Asombro y perplejidad tienen una raíz común, aunque hoy se entienda perplejidad desde un sentido totalmente periférico en relación al asombro. Decir que el pensamiento “queda perplejo” es remitir a su íntimo asombro. Aristóteles decía muy bien cuando ponía al asombro como término, o como principio, del filosofar. Pero el asombro no quiere *sondear* hacia el término del asombro, sino sólo hacer surgir desde el asombro mismo lo que él depara en su asombrarse. Esto fue lo que rescató Heidegger de la tradición griega. Por eso, y debido a eso, dejó a la perplejidad al descubierto y a ojos vistas en su encubierto “sueño” como “pretensión de saber”. Por eso la perplejidad se hizo evidente. Sin embargo, Heidegger tuvo, y aún tiene su pensamiento, muchos problemas para hacerse comprender. Hoy en día, como bien dice Cornelio Fabro “... *el pensamiento moderno ha puesto de nuevo el fundamento del ser en la actividad de la conciencia*.”<sup>60</sup>

Ante esto, la perplejidad contemporánea, para el pensador, se ha hecho evidente en su más puro sentido de lo que ha sido *puesto en evidencia*, con un extraño y sutil hilo que conecta y va en continuidad, de forma solapada, con esa moderna forma del pensar que quedó establecida también para esta época ya con Dilthey, cuando califica a la filosofía de “... *esa modalidad intelectual que quiere elevar toda acción a la conciencia y no dejar nada en la tiniebla de la mera conducta que se ignora a sí misma*.”<sup>61</sup> En esta consideración de la filosofía están las raíces, que aún perduran, de la interpretación simplista sobre la consideración del *Dasein* en el mundo, en cuanto a que: “Heidegger piensa (...) *que es tarea de un filósofo analítico existencial extraer la estructura del trasfondo de sentido común que comparten los grupos y sociedades. Sin embargo, habitualmente no tratamos con este trasfondo ni tenemos palabras para designarlo, así que para referirnos a él, necesitamos un vocabulario especial*.”<sup>62</sup> Esta visión tan externa de lo puesto al descubierto en el pensar heideggeriano, se ha hecho muy popular en su denominación de hermenéutica y el sentido dado a ésta. Con dicha consideración se ha entrado en un juego que Martin Buber muy bien califica de *teorías del escrutamiento y del desenmascaramiento*<sup>63</sup>. Llevado esto

60 Fabro, Cornelio Cap. I, “Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno”, en *Tomás de Aquino, también hoy*, Varios Autores, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1990, pág. 17.

61 Dilthey, Wilhelm *La esencia de la filosofía*, Primera Parte, I, ed. cit., pág. 83.

62 Dreyfus, Hubert L. *Ser-en-el-mundo*, Introducción, Traducción Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996 (1991), pág. 8.

63 Buber, Martin “Esperanza para esta hora”, en *¿Dónde estamos hoy?*, ed. cit., pág. 89.

a la tarea del pensar de este tiempo, no remite a otra cosa que a un sentido de evidente y peculiar perplejidad. La perplejidad se hace evidente por su peculiaridad, informa ya a este tiempo en su más propio ser, y le confiere su “propiedad”; propiedad adquirida y evidenciada en el propio vivir del ser humano contemporáneo, evidenciada en el pensar a grandes luces y, al mismo tiempo, y por esto, oculta en el denso fragor de la habladuría con su apariencia de pretendido saber teórico sobre sí misma.

Nunca antes, al parecer, una época se identificó y se calificó a sí misma, abiertamente, como perpleja, ni menos hizo suyo este hecho como su más propia peculiaridad. ¿Dispensa este hecho de volver sobre el propio origen, el verdadero origen, de tal perplejidad? ¿Dispensa este hecho de dejar “a la vera” del camino ociosos tópicos del pensar que ya se dan por superados o se consideran escandalosos por anacrónicos? ¿Será que esta abertura a la perplejidad como *factum* es un estar perplejos en un sentido aún más primordial? Pero ¿cómo ingresar al ámbito de este primordial sentido, si lo hay? Aún más, ¿de qué forma se podría siquiera saber si esto entra o no en consideración para el pensar actual y con cuánta urgencia? Pues es muy cierto que “... *si heroico debe ser el combate moral contra la inercia interior, por ahora, sólo como impotencia cristaliza nuestra actitud ante el acontecer.*”<sup>64</sup> Del mismo modo, sólo desde el actual estado de perplejidad cristalizará este descubrir su profundo sentido hoy. Lo alcanzará el pensar en un vertiginoso hundimiento en sus más aciagas raíces. Nunca como antes, tal vez, se le exigió al pensamiento internarse con tanta fuerza en la perplejidad que le alcanza en su propia desnudez. Esto es lo que ha indicado Heidegger, y no otra cosa, en su “actitud meditativa”. No remite el pensar heideggeriano a una simple hermenéutica entendida en el sentido de una autointerpretación cualquiera, sino a la hondura que el pensamiento alcanza sólo en su propia inmersión y riesgo de pérdida o de error tan portentosos como su encumbramiento<sup>65</sup>.

¿Será cierto acaso que aquí es dónde deja Heidegger al pensamiento de hoy? ¿No será éste otro sino que se le pretende adjudicar al pensamiento una vez más? ¿Qué sentido tiene este “dejar aquí” del pensamiento heideggeriano, y en qué sentido es tan primordial para el pensar actual?

64 Schwartzmann, Félix El sentimiento de lo humano en América, ed. cit., pág. 192.

65 En referencia a este hecho, decía precisamente Heidegger, ya en la década de los treinta: “Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho.”, “¿Qué es metafísica?”, en ¿Qué es metafísica? y otros ensayos, Editorial Siglo Veinte, [1930], pág. 56.

## SEGUNDA PARTE

### LA FIGURA DE HEIDEGGER Y LA NECESIDAD DEL PREGUNTAR POR LA FILOSOFÍA

*El que se va se lleva su memoria,  
su modo de ser río, de ser aire,  
de ser adiós y nunca.*

*Hasta que un día otro lo para, lo detiene  
y lo reduce a voz, a piel, a superficie  
ofrecida, entregada, mientras dentro de sí  
la oculta soledad aguarda y tiembla.*

*Rosario Castellanos, Amor*

La transformación y el vuelco dado por Martin Heidegger en las directrices del pensamiento en la segunda mitad de este siglo, ya no se pueden desconocer. Se acepte o se rechace abiertamente la concepción heideggeriana del pensar, es imposible escapar a su honda huella. Quien quiera plantearse el problema del pensar contemporáneo no podrá sustraerse a su influencia, implícita o explícitamente: en la “actitud” primaria que adquiere la actual indagación teórica ante el mundo y las cosas, existencial, cultural, etc.; en las concepciones artísticas, éticas, y en cualquier ámbito de la vida contemporánea. Esto es así tanto más cuanto Martin Heidegger nos heredó no sólo un método y una actitud desde donde el pensar adquiere una nueva luz y fuerza, sino que generó una nueva concepción del ser humano y del mundo, que no sólo tiene que ver con una visión existencialista de éste, pues ella es sólo una de las posibilidades abiertas por la nueva modulación del pensamiento puesta al descubierto, como posibilidad, por el magno trabajo filosófico realizado por Heidegger.

Muy cierto es que “*Después de Heidegger, Nietzsche es otro. Hegel y Kant son otros; Platón y Aristóteles, Heráclito, Parménides y Anaximandro son otros.*”<sup>66</sup>, porque después de Heidegger, ciertamente, la filosofía es otra. Lo que significó la aparición,

66

Vial Larraín, Juan de Dios, op. cit.

es decir, el sentido de la realización, de *Ser y tiempo*, y lo que representa desde ya para el futuro del pensar desde entonces, queda muy bien expresado por Carla Cordua cuando, refiriéndose al joven Heidegger en la época del desarrollo inicial de *Ser y tiempo*, y lo que de él derivaría, dice: "... Heidegger estaba en realidad dedicado, a sabiendas o no, a otra empresa bien diferente a la de su maestro [Husserl]. Preparaba lo que se convertiría en *Ser y tiempo* y se preparaba para formular la verdad del ser, esto es, para llevar a cabo la tarea de la filosofía, pendiente desde sus inicios griegos. En este grandioso proyecto, de dimensiones histórico-universales, lo que está en juego es no sólo toda la filosofía que ha sido y puede llegar a ser sino el destino de Europa y la suerte de la humanidad, ligada estrechamente, como lo estuvo también para Hegel, con el destino de Europa."<sup>67</sup> La dimensión de una aseveración de este calibre y las hechas anteriormente, sólo obtendrán su real confirmación al paso del tiempo, el cual aún está por decir la última palabra sobre el significado esencial de lo *preparado* por Heidegger para el pensamiento actual y aún venidero.

Lo que no se puede desconocer, en cambio, y difícilmente poner en duda, es aquello que el pensamiento ha permitido abrir, en lo comprendido hasta hoy sobre el sentido de sus interrogantes, para las posibilidades del pensamiento. Ante esto, sólo resta poner en consideración dicho aporte e intentar dilucidar la creciente constatación del propio Heidegger, en una entrevista aparecida en 1969, realizada por Richard Wisser, acerca de que: "... la pregunta que interroga por el ser *que yo propongo no ha sido todavía* entendida."<sup>68</sup> ¿Cuál es la profunda confirmación que para Martin Heidegger hace patente, aún entonces, este hecho? ¿Se ha logrado dilucidar hasta hoy lo que ha abierto o, por lo menos, ha pretendido abrir Martin Heidegger para el pensamiento en su obra? ¿El hecho de que hoy en día se empiecen a sacar a la luz más y más escritos de Martin Heidegger, que se intente contraponer o buscar las raíces de su propuesta desde *Ser y tiempo* en escritos de su juventud, o en lecciones intermedias, significa acaso que se está avanzando en la comprensión de lo abierto por él? En una conferencia publicada en *Seminarios de Filosofía* (1996) de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en conmemoración del vigésimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger, Franco Volpi hace una referencia a la respuesta dada por Heidegger cuando le preguntaron sobre la posibilidad de que escribiera una ética, a lo que contestó: "El deseo de una ética cobra tanto mayor urgencia, cuando más desmedidamente aumenta la manifiesta desorientación del hombre, para no decir nada de la oculta"; esta "desarmante respuesta", tal como la llama Volpi<sup>69</sup>, se puede extender, tal vez, al

67 Cordua Sommer, Claudia "Heidegger joven y la fenomenología", en *Seminarios de Filosofía*, ed. cit., pág. 22.

68 Heidegger, Martin "Martin Heidegger dialoga", en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, op. cit., pág. 83.

69 Volpi, Franco "Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica", en *Seminarios de Filosofía*, ed. cit., págs. 45-46.

acucioso movimiento que genera hoy en día el pensamiento de Heidegger y el rescate de sus raíces, de sus inicios. A la, a veces, frustrante necesidad de establecer vínculos de continuidad en su pensamiento antes de *Ser y tiempo*, durante la realización de dicha obra y después de ella, hasta el final de sus días. De llenar supuestos vacíos en su propuesta. Quizás este incesante interés, cada vez más urgente y marcado no sea más que la puesta al descubierto de una desorientación de fondo con respecto al pensamiento heideggeriano y su profundo sentido.

Se debe, por lo tanto, entrar en dicho pensamiento, y, desde ahí, indagar hasta dónde es esencial lo que se pretende de él y lo que se considera como omisión o poca explicitación. Sólo de esta manera es posible entrar de lleno al problema de lo que nos deja perplejos -y el modo como nos deja- en estos tiempos. Porque tal vez existe una interna relación entre *lo abierto* por el pensar en Heidegger y *lo comprendido*, así como *lo oscuro*, de él, y del mundo, hoy, si es verdad que su propuesta posee las *dimensiones histórico-universales vinculadas al destino del mundo* como se pretende en algunos casos.

## CAPÍTULO UNO

### Ser y Tiempo

#### Algunas aclaraciones iniciales

El título del presente capítulo no debe prestarse para confusiones. No se trata de iniciar un estudio, por muy acertadamente breve que este sea, acerca de lo propuesto temáticamente por Heidegger en su gran obra inicial -en relación a la recuperación del ser como tema de la filosofía y su íntima vinculación con el concepto de tiempo-, ni desarrollar un comentario acerca del significado que ha tenido *Ser y tiempo*, los pormenores teóricos de su realización y el juicio a la tradición contenido en dicha obra, por lo menos no en el sentido de un “mero compendio” expositivo, por muy agudo que sea. Si se han de rozar estos temas, es porque no se puede ahondar en la raíz de lo que impulsa a Martin Heidegger a realizar su obra sin que se vean comprometidas tales temáticas.

Ante todo, de lo que se trata es de indagar en aquello que hace posible *Ser y tiempo*, que impulsa a su realización, o que, más bien, *deviene* con su realización, más allá de un asunto de escuelas, de conceptualizaciones, de discípulos y maestros, etc. Por supuesto, tales asuntos saldrán al paso invariablemente, pero sólo desde la perspectiva profunda que impulsa al pensar en *Ser y tiempo* y desde donde lo impulsa. Aristóteles, en un comentario muy acertado y sabio, supo hacer notar, en relación a la investigación de los primeros filósofos naturalistas, que “Al no ser suficientes los principios de estos filósofos para explicar la generación de los seres, sus sucesores, **forzados de nuevo por la verdad**, (...) buscaron el principio que explicamos a continuación.”<sup>70</sup> En esta clásica determinación aristotélica sobre la “fuerza” de la verdad, se pone al descubierto la forma en que la verdad se impone al filósofo, en cuanto que es ella, de alguna forma, la que lo lleva, lo impulsa a su propia búsqueda. Pero dicha búsqueda y “dejarse llevar”, al parecer, descubre la verdad no sólo en cuanto a que abre una nueva región de la realidad, o que ilumina la realidad con una luz nueva y primigenia que descubre otra interpretación de ésta, sino que, a la vez, descubre, de algún modo, cada vez, *la propia esencia de la verdad* como tal, en su estructura determinante del pensar. Es en este sentido, y no en otro, en que se ha de enfocar aquí lo determinado por *Ser y tiempo* y su

70

Aristóteles *Metafísica*, Lib. I. cap. 1, en Obras, ed. cit., pág. 915. El destacado es mío.

realización. En esta obra, Martin Heidegger asienta las directrices que guiarán su pensamiento en forma determinante -aunque no definitiva, necesariamente-, y en esta determinación, es, al mismo tiempo, determinado él mismo por la esencia de la verdad, que se descubre en su más desnuda extrañeza para su tiempo, una vez más. Cuál sea la esencia de lo determinante en este impulso que “fuerza nuevamente la verdad” en Martin Heidegger, desde *Ser y tiempo* -como su eslabón inicial-, es lo que se pretende indagar en este capítulo, a grandes rasgos.

## La pregunta por el ser y el despertar de su sentido

*Ser y tiempo* comienza, luego de hacer la correspondiente cita al Sofista de Platón<sup>71</sup>, diciendo: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito del presente tratado.”<sup>72</sup>

Con esto, se inicia, en forma determinante, el camino que recorrerá Heidegger en su pensamiento, hasta su muerte. Ya en este comienzo, en lo expuesto en él, se vislumbran velada, pero fuertemente, las directrices de su filosofía. ¿De qué manera? ¿Sólo en el sentido de que establece la indagación de la problemática del ser y se embarca en su des-velamiento? ¿Sólo en el sentido de que ‘expresa’ su plan y desarrollo a muy grandes rasgos? Aún más que eso; en este apartado inicial, Martin Heidegger deja entrever lo fundamental que atañe y fuerza a su propio pensamiento desde la verdad. ¿Dónde está esto? Esta en la cita elegida de *El sofista*, desde ya. En ella, en el tono en el que queda modulada -por su propia descontextualización tal vez- se hace presente ya un sentimiento de *perplejidad* abrumadora. Dicho sentimiento de perplejidad que abruma se expresa, sobre todo, en la expresión: “... nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en *aporía*.” No se dice sólo nos encontramos en *aporía*, sino que se remite, junto con ello, a una pretensión de saber inicial: nosotros creíamos otrora comprenderlo. Esta afirmación es la que marca aún con más fuerza el sentimiento

---

71 Tal cita, según traducción extraída de la correspondiente hecha por Jorge Eduardo Rivera a *Ser y tiempo*, ed. cit. pág. 23, dice lo siguiente: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en *aporía*” [Platón, *El sofista*, 244 a.]

72 Ibid.

de abandono de una certeza, en el sentido de que es *ella*, en cuanto certeza, la que nos deja, y nos deja, nada más y nada menos, que en plena *aporía*.

Pero junto con remitir al abandono en que deja una certeza, y la perplejidad abrumadora en que queda el ser humano frente a “lo que creía saber” y ahora es sólo “aporía”, está el hecho de la familiaridad con que dicho hecho aporístico, en tanto que *certeza evidente*, queda para los demás. Así, la cita comienza haciendo alusión a dicha familiaridad: “*Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’...*” La evidencia de esta familiaridad queda insinuada en el *manifiestamente*, el cual modula el carácter de dicha familiaridad: la evidencia. Y no sólo la evidencia, además, sino también la propiedad con que se conoce aquello que le es tan familiar al saber y que, en cambio, es aporía para el que, de igual forma creía saber, pero que ya no sabe más.

Inmediatamente, Heidegger pone de manifiesto que una situación similar ocurre en el pensar de su tiempo: no hay respuesta a la pregunta sobre lo que *propiamente es [significa] ente*. La seguridad acerca de este hecho queda más que clara cuando Heidegger responde, a la posibilidad de si existe una respuesta para dicha pregunta, con un rotundo: *De ningún modo*. ¿De dónde tanta seguridad? Para saberlo es necesario ir a lo que Heidegger pone como término (desde la tradición) de la esencialización del ente: *el ser*. Luego, se debe preguntar por el *sentido del ser*. Entonces, Heidegger pone al descubierto otro hecho: *la incompreensión de la expresión ‘ser’*, y la falta de perplejidad ante esta incompreensión. Esta falta de perplejidad y la manifiesta expresión de su necesidad no vista, quedaría al descubierto cuando se haya logrado despertar la comprensión para dicha pregunta. Ni siquiera hay comprensión para que tal pregunta cobre sentido: esta es la *sorpres*a y la creciente *perplejidad* que deja entrever, a su vez, la pregunta hecha por Heidegger: “¿Nos hallamos hoy **al menos** perplejos...?”<sup>73</sup> La respuesta volverá a ser la misma: *De ningún modo*. En esta última afirmación, constatada a través de un perplejo mirar el rotundo *olvido del ser* y su silenciada problematización, se funda el desconocimiento de *lo que se quiere decir propiamente con la palabra ente*. Pero para que este desconocimiento se haga patente se requiere, primero que todo, *despertar el sentido de la pregunta por el ser*. Se debe encontrar sentido a dicha pregunta, si no, jamás se podrá hacerla con propiedad. A la vez, sólo en y por el despertar de este sentido en el preguntar, el ser humano *se hará un lugar en la perplejidad* y no al revés.

Pero el propósito del tratado de *Ser y tiempo*, a primera vista, tiene como fin despertar el sentido de dicha pregunta. Pero persiste aquí una duda, ya que despertar este sentido es anterior al tratado mismo; la expresión *por lo pronto*, en relación a lo prioritario del “despertar el sentido de la pregunta por el ser”, indica que despertar el sentido y la necesidad de tal pregunta es algo que se hará, efectivamente, *por lo pronto*. Si se considera que Heidegger explica, en lo ya citado, que “*La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’, es el propósito de este tratado.*”, se deja entrever que este *por lo pronto*, donde debía ser despertado el sentido de la pregunta por el ser con prioridad a la *elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser*, está realmente considerado en un corto lapsus, el que podría considerarse dentro de la Introducción misma.

¿Hasta dónde este *por lo pronto* accedió a los propósitos interpretativos de Heidegger? ¿En qué se funda la apreciación hecha respecto a este *por lo pronto*? Esto se verá con mayor claridad al revisar, en términos generales, el despliegue, de lo ya contenido en este apartado inicial, en el propio tratado.

### El sentido inicial de la propuesta en *Ser y tiempo*

El desarrollo de la Primera Sección, puesta sobre el tapete la necesidad de una “analítica del Dasein”, tendrá como centro la problemática del “concepto natural de mundo”<sup>74</sup> y su posibilidad o imposibilidad. A esto, y no a otra cosa, apunta “El tema de la analítica del Dasein”<sup>75</sup>, del mismo modo que todo el desarrollo posterior de la Primera y Segunda Sección tendrá como base este nuevo enfoque acerca del fenómeno del mundo, que Heidegger denominará *estar[ser]-en-el-mundo*, así dirá: “... estas determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos *estar[ser]-en-el-mundo*.”<sup>76</sup> El despliegue y la descripción de tal fenómeno se desarrollará a través de toda la Primera Sección, en constante discusión con la tradición, hasta desembocar en el fenómeno del *ser-sí-mismo* y del *uno*<sup>77</sup>, y finalmente dar en el fenómeno de la *caída del Dasein*, del *cuidado* y el problema de la *verdad*<sup>78</sup>.

En el comienzo de la Segunda Sección, Heidegger dice, en reiteradas ocasiones: “*Hasta aquí, la interpretación, tomando a pie la cotidianidad media, se ha limitado al*

---

74 Ibid., parágrafo 11, págs. 75 a 77.

75 Ibid., párrafos 9, 10, págs. 67 a 75.

76 Ibid., Capítulo cuarto, parágrafo 12, pág. 79.

77 Ibid., Capítulo cuarto, párrafos 25 al 27, págs. 139 a 154.

78 Ibid., Capítulos quinto y sexto, párrafos 28 al 44, págs. 155, 250.

*análisis del existir indiferente o impropio. (...) En efecto, la cotidianidad es precisamente ser 'entre' el nacimiento y la muerte. (...) La cotidianidad se revela como modo de la temporeidad. Mediante el análisis fundamental preparatorio del Dasein, se volverá, a la vez, más transparente el fenómeno mismo de temporeidad.*<sup>79</sup> En esto queda con claridad establecido, como desde el principio<sup>80</sup>, que la “cotidianidad media” es la base fundamental desde donde arranca la posibilidad de una “analítica del Dasein”. Ante esto, la concepción de mundo, como estar[ser]-en-el-mundo, es lo que gravita como fundamento de lo propuesto en *Ser y tiempo*. ¿Cómo describe Heidegger esta “medianía cotidiana”? Respecto a ella dirá: “Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.”<sup>81</sup> En términos bastante generales, lo que Heidegger describirá será nada más y nada menos, en ese estar sumido en el mundo que corresponde al ser del Dasein en esta medianía hasta el punto de “... absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una **familiaridad** con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perdersen en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas.”<sup>82</sup> Y he aquí que se ha llegado al punto en que aparece el vínculo interno entre la cita de *El sofista* de Platón, aparecida en el apartado inicial, con el que Heidegger abre la problemática de *Ser y tiempo*, y el fenómeno del estar[ser]-en-el-mundo<sup>83</sup>. Pero este vínculo interno tiene su propia determinación en relación a lo que queda al descubierto en este sacar a la luz desde el desarrollo de *Ser y tiempo*.

La familiaridad con que el ser humano se encuentra entre las cosas en su estar[-ser]-en-el-mundo, es aquella que le sume en la cotidianidad media, la cual está determinada por *estar vuelto hacia* las cosas de una manera tan familiar que se sumerge en ellas, pero, del mismo modo, también se *está vuelto hacia*<sup>84</sup> otro tipo de ente que comparece dentro del mundo, es decir, no hacia “cosas”, sino hacia “el otro”, o mejor, hacia “los otros”, aún cuando este remitirse a otros se de en relación con el ocuparse de las cosas: “El conocimiento recíproco se funda en el coes-

79 Ibid., Segunda Sección, parágrafo 45, págs. 253, 254-255.

80 “Justamente al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es. A esta indiferencia cotidiana del Dasein la llamaremos medianidad [Durchschnittlichkeit].”, Ibid., Capítulo primero, parágrafo 9, pág. 69.

81 Ibid.

82 Ibid., Capítulo tercero, parágrafo 16, pág. 103. El destacado es mío.

83 Cf. parágrafo anterior, cita inicial.

84 Ibid., Cap. cuatro, parágrafo 26, pág. 146.

*tar comprensor originario. Se mueve primeramente, de acuerdo con el inmediato modo de ser del estar-en-el-mundo con otros, en el conocimiento comprensor de aquello que el Dasein, junto con los otros, circunspectivamente encuentra y hace objeto de ocupación en el mundo circundante. El ocuparse solícito queda comprendido desde aquello que es objeto de ocupación y mediante su comprensión. El otro queda de esta manera abierto primeramente en la solicitud ocupada.*<sup>85</sup> Pero si el estar en cercanía óntica y lejanía ontológica con las cosas, es decir, si el estar sumergido en las cosas, de tal modo en el “ocuparse” que deja al Dasein tan familiarizado con ellas que no siente su extrañeza ni la de su condición, si este hecho se determina dentro de la “cotidianidad media” y es su resultado, entonces, el estar *vuelto hacia los otros*, en este mismo sentido del “estar sumergido con los otros en la ocupación”, quiere decir que, la propia esencia del estar sumergido en relación a los otros, está modulada con la misma familiaridad de cercanía que “no deja ver”, en lo que Heidegger llamó: el “uno”. *“En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que sólo nos ocupemos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros. El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia (...). Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. (...) Pero estos otros no son determinados otros. (...) Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein (...) ya ha aceptado sin darse cuenta. (...) ‘Los otros’ -así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos- son los que inmediata y regularmente ‘existen’ [da sind] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quien’ es el impersonal ‘se’ o el ‘uno’ [das Man].*<sup>86</sup>

En esta familiaridad del “estar sumergidos” en el mundo desde la condición de medianía cotidiana -desde el trato con el ente en todo su amplio aspecto: como “meras cosas” y como “otros”-, es, precisamente lo que dispone al conocimiento, de la índole que sea (pero, sobre todo, de la “opinión pública común”), en la *pretensión de saber* que le hace concebir *manifiestamente*, con completa evidencia, *lo que propiamente quiere decir la expresión ‘ente’*. La crítica hecha por Martin Heidegger a su tiempo, ya estaba implícita en la crítica hecha por Platón al suyo. Era una y la misma, pero, en el transcurso de su desarrollo se descubriría a sí misma, en su propia esencia, como distinta.

85 Ibid., pág. 148.

86 Ibid., parágrafo 27, pág. 151.

Sin saberlo, o sabiéndolo someramente, Heidegger estaba intentando, a través de todo *Ser y tiempo*, no sólo una nueva concepción de ser humano y mundo y, con ello, una nueva base para el pensar y la filosofía, sino que estaba, junto con esto, y sobre todo *en esto*, determinando la presencia de la *verdad* en su primaria fuerza, la cual obraba sobre su propio filosofar, descubriendo su esencial encubrimiento en “la falta de perplejidad” de su época. Dicha falta de perplejidad ante la incomprensión de la expresión “ser” no era más que el indicio externo de una “falta”, o mejor, de un olvido mucho más radical, del “olvido por el sentido” de la posibilidad y la real necesidad de la pregunta acerca de esta incomprensión. De hecho, esta carencia de sentido indicaba que tal incomprensión no era tenida como tal: la pretensión de saber hablaba por sí misma, sumergida en la propia familiaridad del uno, de la habladuría.

Pero la falta de perplejidad era el aspecto solamente negativo de la problemática del saber y el pensar, tan negativo como oculto desde sí mismo. El aspecto positivo de la situación del pensar de la época era la *rotunda perplejidad* que evidenciaba dicha falta de ella. Tan rotunda era (y es) dicha perplejidad fundamental, que el propio Heidegger, entonces, sólo la vio como un *olvido*, en el sentido de “la puesta en el tapete” de algo que había que recuperar y que, para ello, debía replantearse todo el enfoque dado al pensar, a través de una *destrucción de la tradición de la ontología*<sup>87</sup>. Sin embargo, forzado por la verdad, como diría Aristóteles, debió ir determinando aquello que se desplegaba, muy en favor de su propia propuesta, pero muy a pesar también, de sus propias convicciones iniciales, a través del camino de su propio pensamiento.

## CAPÍTULO DOS

### Ser y Nada

La relación “ser y nada” establecida por Heidegger va a dar (y da también hoy en el proceso de los comentarios hechos a la obra de Heidegger) pie para muchos malos entendidos. El primer gran mal entendido es el realizado por Jean-Paul Sartre. Dicho mal entendido tiene su propia condición de realidad y su, podría decirse, natural determinación desde la situación de la época; comprendido dicho mal entendido, por supuesto, en relación al sentido al que apunta el esfuerzo realizado por Heidegger y no, en absoluto, en relación al grandioso aporte hecho a la filosofía por Sartre.

En relación a esto, ya en el inicio de *El ser y la nada*, va a colarse el mal entendido primordial, que posibilitará el desarrollo de la posterior interpretación de la obra en torno al problema del ser y de la nada, puesto que afirma: “*El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de sus apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado hacerlo?*”<sup>88</sup> Ya en la aseveración de que el pensamiento moderno ha reducido lo existente a la serie de sus apariciones que lo manifiestan, está presente una visión muy recortada de lo logrado hasta la fecha por el pensamiento; en segundo lugar, es dudoso que la propuesta tanto de Husserl como de Heidegger apuntaran, en su base, a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y menos aún que se haya querido reemplazarlos por un monismo del fenómeno. Por supuesto, luego de tales aseveraciones, es bastante propio preguntar si se ha logrado hacerlo.

La visión que tiene Sartre del desarrollo del pensamiento, en su generación y la anterior, es muy iluminadora en relación a lo que entiende el pensamiento que ha logrado, cuando, periféricamente, afirma lo que *presuntamente* ha obtenido, o *sabe*. La relación “ser y nada” que surge en el pensar heideggeriano apunta a una raíz mucho más radical en torno a la problemática del pensar de este tiempo; apunta, precisamente, a dejar al descubierto una problemática, a *forzar*, en el sentido en que *fuera la verdad*, aquellas preguntas primordiales y el sentido para

que ellas se realicen, o se consideren, por lo menos, como necesarias de realizar. En este, y no en otro sentido, se va a plantear Heidegger frente al “giro” que dará su pensamiento en esta etapa.

### El “primer giro” esencial del pesar y su interno vínculo al enfoque del preguntar inicial

Puede ser, de hecho, una real presunción el afirmar que, para comprender el hilo conductor fundamental que da coherencia al paso, desde *Ser y tiempo*, al enfoque como modula Heidegger la problemática del ser en *¿Qué es metafísica?* e *Introducción a la metafísica*, lo primordial y suficiente no es recurrir, necesaria ni fundamentalmente a sus textos intermedios entre *Ser y tiempo* y dichas obras, o los anteriores a él. Como apoyo para arrojar luz sobre dicha etapa es imprescindible rescatar estos textos y publicarlos, pero siempre y cuando se sepa mantener el pensamiento en lo que realmente guía todo este desarrollo, desarrollo que se enlaza de manera esencial no sólo entre aquellos dos polos, o los anteriores, sino también hasta los últimos escritos heideggerianos. A veces, dicho “rescate” y búsqueda, en lugar de iluminar lo esencial, tiende a oscurecerlo.

Para establecer dicha continuidad de *la fuerza esencial* que empuja a Heidegger a dar el giro en su enfoque, y el sentido en que lo empuja en relación a la época, será suficiente, quizás, establecer el vínculo entre aquello que ya, en *Ser y tiempo*, era determinado y lo que se determina esencialmente tanto en *¿Qué es metafísica?* como en *Introducción a la metafísica*.

En ambos textos se establece, claramente, la relación *ser y nada*. Pero ¿cómo surge esta relación? ¿Dónde está el vínculo esencial de dicho enfoque con el realizado en *Ser y tiempo*? Ya se ha establecido, en el capítulo anterior, el sentido de la crítica hecha por Heidegger, reflejada, desde ya, en la cita de *El sofista* de Platón y desplegada en *Ser y tiempo*. Esta crítica apunta al descubrimiento de un *olvido del ser*, al hecho de que existe una “pretensión de saber” que impide la instalación en la “perplejidad” que haga posible encontrar un sentido al preguntar acerca del ser. Esta falta de perplejidad dibuja la sombra oscura y oculta de una perplejidad más honda y radical en cuanto más oculta en su propia familiaridad.

He aquí el sentido esencial que, a sabiendas o no, va determinando al pensar en *Ser y tiempo*. El despliegue de la crítica a la tradición y el establecimiento de un

nuevo concepto tanto de fenomenología<sup>89</sup>, como de mundo, realidad, verdad, etc., es decir, de *ontología*, no es más que el necesario esfuerzo que determina un empuje mucho más esencial, que va a la par con este despliegue y que lo funda.

## Ser, nada y libertad

No es en absoluto casual que Heidegger desarrolle, precisamente, al preguntar por *la esencia de la metafísica*, el problema de *la nada*. La conexión esencial ya está hecha y se ha producido en su pensamiento; de hecho, es muy cierta su afirmación de que, para responder a la pregunta ¿qué es metafísica?, antes que *hablar* acerca de la metafísica, se requiere *dilucidar una determinada cuestión metafísica*<sup>90</sup>. En esta manera de proceder está implícita también la determinación que impulsa a todo su pensar. Y esto porque, en su camino por develar la esencia de la nada, o donde ésta se hace patente, llegará nuevamente a su concepto de angustia, aparecido en *Ser y tiempo*, pero modulado más radicalmente, en su íntima conexión con aquello que se hace cada vez más claro para su pensamiento. Así dirá: “Lo que llamamos ‘sentimientos’ no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella (...). Sin embargo, cuando estos templos de ánimo nos conducen de esa suerte frente al ente en total nos ocultan, precisamente, la nada que buscamos. (...) ¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? (...) ese temple de ánimo radical (...) es la angustia.”<sup>91</sup> A lo que agregará más adelante: “La angustia (...) hállese penetrada por una especial tranquilidad. Es verdad que la angustia es siempre angustia de..., pero no de tal o cual cosa. La angustia de... es siempre angustia por..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta indeterminación de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino **la imposibilidad esencial de ser determinado**.”<sup>92</sup>

Esta angustia, también ha dicho Heidegger, es, por su propia naturaleza, *raramente real*<sup>93</sup>; esto implica que la *angustia radical sólo acontece en raros momentos*<sup>94</sup>, pero también, indirectamente y, quizás sin saberlo, Heidegger está dando otra consideración sobre este acontecimiento: la *rareza* con que se presenta la *realidad* bajo ella. Pero, independientemente de si este otro sentido es desprendible de esta afirmación sobre el carácter *raramente real* de la angustia, lo primordial

89 Cf. “Heidegger joven y la fenomenología”, Carla Cordua, ed. cit.

90 Heidegger, Martin “¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. cit., pág. 39.

91 Ibid., pág. 46.

92 Ibid., págs. 46-47. El destacado es mío.

93 Ibid., pág. 46.

94 Ibid., pág. 50.

aquí es establecer el sentido de esta rareza con que se da la angustia. Heidegger mismo lo explica: “No quiere decir otra cosa sino que, **por lo pronto**, la nada, con su originariedad, permanece casi siempre disimulada para nosotros. ¿Y qué es lo que la disimula? La disimula el que nosotros, de uno u otro modo, nos perdemos completamente en el ente. Cuanto más nos volvemos hacia el ente en nuestros afanes, tanto menos le dejamos escaparse como tal ente, y tanto más nos desviamos de la nada, y con tanto mayor seguridad nos precipitamos en la pública superficie de la existencia.”<sup>95</sup> Aquí está una vez más el sentido de *familiaridad* con que se conocen las cosas, hasta el punto de no preguntarse *realmente* por ellas, en su sentido originario; tanto más cuanto que el sentido de todo preguntar se ha escapado y no se considera necesario, puesto que ya *ni se ve*.

Una vez más, el hilo del pensamiento de Heidegger, retrotrae a *Ser y tiempo* y la cita de Platón en el inicio de la obra. Y no sólo eso, sino que la crítica a la “pretensión de saber” que se hunde en el ente, dejándole el paso obstruido a la posibilidad de preguntar *de nuevo* (en el sentido de originariedad) por él, y que deja sumido en una perplejidad apenas vista y, por lo mismo, más honda aún, al pensar de su tiempo, se deja entrever más claramente cada vez, en expresiones tales como: “En la angustia hay un retroceder ante... que no es ciertamente, sino una fascinada quietud.”<sup>96</sup> En esta decidora frase, se vislumbra el impulso que siempre quiere despejar el camino, dejar que el ser humano, con su preguntar perplejo, se haga un lugar en la perplejidad misma, originariamente sentida. Retroceder ante es un *dejar estar*, pero no un dejar estar no es un dejar pasivo, es un dejar estar descubridor y creador: “La angustia del temerario no tolera que se la contraponga a la alegría, ni mucho menos a la apacible satisfacción de los tranquilos afanes. Se halla -más allá de tales contraposiciones- en secreta alianza con la serenidad y dulzura del anhelo creador.”<sup>97</sup> Esto es, el saber debe abrirse a las posibilidades del ser y de la existencia. El saber, de hecho, ya está abierto, pero actúa como si no lo estuviera. ¿No es esto lo que, de alguna manera, insinuaba ya Heráclito? “... es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.”<sup>98</sup>

Frente a esto, el saber de la época, desarrollado desde la tradición, se ha mantenido en una pretensión de saber que ha mantenido oculto el sentido de todo preguntar originario. Esta constatación no es una crítica a la forma de conocer común, sino que es su encumbramiento más alto y, a la vez, es una crítica a, se

95 Ibid. El destacado es mío.

96 Ibid., pág. 48.

97 Ibid., pág. 52.

98 Kirk, G.S.- Raven, J.E. *Los filósofos presocráticos*, cap. VI, frag. 198, Editorial Gredos, Madrid, 1981(1970), pág. 266.

podría decir así, la “falta de sabiduría” del saber de la época. Heidegger sabe que el pensamiento tiene un término siempre, un cierre. Aquello que, según sus propias palabras, *delimita*. Por esto dirá: “El ‘es’ se nos cierra, simplemente pensando de uno u otro modo, en el decir.”<sup>99</sup> Y frente a tal delimitación aclarará que “El sostenerse y refrenarse dentro de límites; el tenerse a sí mismo, en lo cual se sostiene lo constante, es el ser del ente; es lo que hace que el ente sea tal, a diferencia de lo que no es. De acuerdo con esto, hacerse estante significa conquistarse límites, de-limitarse. Por eso, *tó télos*, constituye un carácter fundamental del ente, lo que no significa fin ni meta, sino término. Al ‘término’ no lo pensamos aquí, en modo alguno, en sentido negativo, como si con él concluyera, se renunciara y cesara del todo.”<sup>100</sup> El pensar al ente, en el sentido de fin y meta, como un *ser siendo nada más que eso y*, en ese ser siendo, dar por acabado su ser, es lo que hizo la ciencia de esta época en su “pretensión de saber” y, su visión del ente y el mundo, se proyectó fuertemente sobre el pensar de ella, y aún se proyecta. Ante esto, el pensar (la filosofía) no fue lo suficientemente crítica, puesto que, en sus fundamentos, descubre Heidegger esta *desviación* del ser al ente.

Por eso no es extraño que Heidegger se plantee el problema de la pregunta por el ser y la falta de su sentido, en relación a la nada. Al quedar el conocimiento limitado por la pretensión y la habladuría en la limitación negativa del ente, en la “reducción” de las posibilidades del pensar y del ser de las cosas, la amplitud de la mirada del pensamiento queda limitada por la propia naturaleza del pensar. Sin embargo, así como está en la naturaleza del pensar *ponerse sus límites*, como diría Aristóteles<sup>101</sup>, también está el hecho de que el ser humano *resulta indigno al no buscar una ciencia a la cual le es posible aspirar*<sup>102</sup>. Este llamado, encierra en sí la posibilidad del ser humano, no de buscar el conocimiento hasta límites destructivos, sino todo lo contrario, a entablar una relación esencial con *la libertad del pensar*. Libertad que nos habla tanto de posibilidades como de límites. El conocimiento de la época habría caído en la pretensión del saber que “parcela” el conocimiento. Lo reduce en su mirada hasta dejarlo fuera de la visión de su propia esencia y de las preguntas fundamentales. La ciencia entabla relaciones con el ente, en cuanto ente, en cuanto su limitado “ser siendo lo que es”. Por eso, para la ciencia, es inconcebible que *lo que es*, al mismo tiempo, *no sea*. La lógica impera en su reinado aquí, ya que en la seguridad del ente que está puesto ahí, dentro de sus límites, ya tan familiares que no concibe modularlo *de otra manera*,

99 Heidegger, Martin *Introducción a la metafísica*, cap. III, Editorial Nova, Buenos Aires, 1972, págs. 128-129.

100 *Ibid.*, págs. 96-97.

101 Aristóteles *Metafísica*, Lib. II, cap. 2, ed. cit., pág. 930.

102 *Ibid.*, Libro I, cap. 2, pág. 912.

en otras posibilidades de ser<sup>103</sup>. No puede concebir entrar en su propia esencia y, descubriendo la perplejidad que la acecha en este no querer verla, se deba tornar *caduca* y llena de dudas, insegura, poco familiar, extraña, para recién replantearse otra vez, renovada.

La limitada visión del ente y del mundo sólo puede ser sumida en una interrogación, o despertada a su sentido, en cuanto la pregunta por el ser queda remitida, *forzada por su propia esencia*, a la pregunta por la nada. Puesto que “*El ser y la nada van juntos; (...) el ser es, por esencia, finito, y solamente patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.*”<sup>104</sup>; sólo entonces, es posible, dentro de los límites del ser del ente, entrar en su esencia y atreverse a preguntar con renovada fuerza.

Al atreverse a preguntar con fuerza renovada es a lo que Heidegger llamó, propiamente, *decisión*. “*Preguntar es querer-saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, está decidido. La decisión no posterga nada, no se consume, sino que obra a partir del instante y sin cesar. El estar decidido no consiste en llegar a una mera conclusión (Beschluss), sino que es el principio del obrar, que decide, anticipa y atraviesa toda acción. El querer consiste en estar decidido. (...) Pero en relación al ser consiste en el dejar. Que todo querer se fundamenta en un dejar, es algo que extraña al entendimiento.*”<sup>105</sup> Por supuesto, el conocimiento, siendo conocimiento que limita y apresa al ente, no yendo más allá, hasta lo fundamental del preguntarse, se siente “extrañado” ante esta afirmación y, por lo mismo, la rechaza. O la acepta como se acepta un gran descubrimiento, y se la usa, pero para volver a integrarla a la pretensión de saber de la habladería, sin comprender el significado profundo de su decir: el abrir el pensar al sentido de la pregunta por el ser. Pregunta que sólo surge en la comprensión que no parcela al ente en su ser y lo reduce a su posibilidad más fáctica: ser y no-ser, sujeto-objeto, evidente-ambiguo, racional-irracional, etc.

Sin embargo, la pretensión de saber está al acecho, y hace presa, en la habladería, del ser humano y del pensar de la época. Y lo hace con mucha más fuerza de lo que el pensamiento de Heidegger logra develarlo. El propio Heidegger permanece sumido en esta creciente perplejidad y lo asalta las más de las veces en sus propios escritos, puesto que así *debe ser*, para que la perplejidad quede al descubierto en toda su expresión.

103 Cf. al respecto en *Introducción a la metafísica*, ed. cit., págs. 62-63. Además *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., págs. 40 a 44.

104 Heidegger, Martin “¿Qué es metafísica?”, ed. cit., pág. 54.

105 Heidegger, Martin *Introducción a la metafísica*, ed. cit., pág. 59.

## Posibilidad y límite del pensar

¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?, es una pregunta con la que Martin Heidegger, cierra “¿Qué es metafísica?” y con la que abre *Introducción a la metafísica*. En este preguntar, que tiene su propia determinación respecto al impulso dado al pensar desde el filosofar mismo, se hace patente la íntima relación ser y nada. El sentido que determina esta pregunta no es, como muy bien lo aclara Heidegger, el dado por el preguntar de Leibniz<sup>106</sup>, sino que determina su sentido en un preguntar esencial a todo preguntar filosófico: en cuanto perplejidad que se abre hacia su propia esencia.

Porque lo que deja a la intemperie de *lo abierto* este esencial preguntar, y que deja en entredicho ante la certeza que se pierde y que, por lo mismo, pierde pie hasta la completa aporía, es lo que se *modula* en él. La actitud modulada aquí es aquella en que la persona que pregunta dice: “¿Por qué tiene el ente la primacía, por qué no se piensa la nada como idéntica al ser? Es decir: ¿por qué reina y de dónde viene el olvido del ser?”<sup>107</sup> Lo que modula dicho preguntar es una perplejidad que pregunta, a su vez, por la oscura y oculta perplejidad que obstruye todo nuevo preguntar. Lo que modula dicho preguntar es el esfuerzo, impulsado por *la fuerza de la verdad*, que intenta establecer, desde su perplejidad más propia, aquello que posibilita, como segura pretensión de saber, la contraposición entre *ser* y *no-ser*, es decir, entre *ser* y *nada*. Aquello que, en esta posibilitación, remite a un familiar hundirse en la habladuría que ya no encuentra un sentido para el cuestionarse otra vez y que, por lo mismo, instalada en dicha seguridad, *evita* y toma por *insensato* aquello que la contravenga.

Dejar al descubierto la contravención en la que relegaba el saber, establecido con la férrea constitución lógica del entendimiento, a todo saber no-lógico, es dejar al descubierto, en último término, aquel sentido primario del pensar: *la libertad* de sus posibilidades, pero, a la vez, su íntima unión con los *límites* impuestos por ella. Así lo expresará Heidegger: “Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad.”<sup>108</sup> Límites, entiéndase, en cuanto a que, para entrar en el ámbito del preguntarse decidido, hay que, de alguna forma, *retroceder ante*, en un especial *dejar...* para que el ente se abra en su propia esencia y nos *solicite* una forma apropiada de acceder a él. Límites en el sentido de posibilitación, y esto es preciso aclararlo una y otra vez, puesto que el pensar aún se empeña en deci-

---

106 Heidegger, Martin “Heidegger dialoga”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, ed. cit., pág. 88.

107 Ibid.

108 Heidegger, Martin “¿Qué es metafísica?”, ed. cit. pág. 49.

dir entre aquello que es y lo que *no es*. Así, el pensamiento queda remitido a dos polos y limitado, *verdaderamente limitado*, por ellos.

Hay una interna incongruencia en la interpretación *existencialista* respecto a la relación del ser y la nada, y lo que intenta dejar al descubierto el incesante preguntar de Martin Heidegger. El pensar, en él, quiere descubrir su propia perplejidad en el preguntar continuo. No se trata de un preguntar angustiado en el sentido shakesperiano del *¿Ser o no ser?* de Hamlet. Ciertamente es que una existencia puede entrar en el ámbito de la angustia y preguntarse *férreamente*, pero probablemente se quede en el *mero preguntar*, y en ese sentido, la *decisión*, en cuanto entrar en un compromiso radical e inexorable con ella, queda perfilada en tenues contornos que la hacen *parecer* lo que es. Cuando Hamlet pregunta: *¿Ser o no ser?*, y enseguida agrega: *He ahí la incógnita [el dilema]*, en realidad está dejando al descubierto una perplejidad, pero una perplejidad que no da en el fondo de su esencia. Así, la pregunta se sostiene en su “angustioso” primario intento de establecer su propio camino y se ofusca a sí misma, ya que establece sólo dos posibilidades para el pensar y el vivir: *ser o no ser*, y las contrapone. Ante tal limitación, justo es que no haya más que un eterno lamentarse indeciso e inseguro. Dicha indecisión e inseguridad le viene precisamente desde lo que *vislumbra*, pero que el pensamiento, atrapado entre dos posibilidades límites, no puede hacer suyo.

La liberación del pensar para que, saltando por encima de las ataduras de la pretensión de saber y la habladuría, entable su propio diálogo con la perplejidad que constantemente lo acosa o lo sume en un familiar, seguro y limitado preguntar, es lo que deja cada vez al descubierto Martin Heidegger al plantearse el sentido de la pregunta por el ser, dejando expuesta la falta de sentido que ella despierta ante un pensar que tiene establecido desde ya su primacía, contraponiendo el ser al no-ser y, con ello, al ente en su “ser siendo lo que es” contra la posibilidad de la abertura del ser y todo lo que ilumina su comprensión en el dejar espacio a su interno determinar lo preguntado.

La pregunta por el sentido del ser se transforma entonces en el cuestionamiento de la posibilidad de dicha *abertura*, en otras palabras, toma el camino que, la perplejidad, siempre acechante, determinó con un *por lo pronto*, pero que, en el incesante indagar cada vez más sumido en el centro de la perplejidad y el olvido que determinaba a esta época, *forzó*, en su verdad, al pensamiento del filósofo, una vez más, a hacer un “giro”, el que se afincaría su preguntar en la esencia de aquello que funda toda posibilidad de saber: el incensante juego recíproco del *ocultarse y des-velarse*.

## CAPÍTULO TRES

### Lichtung y Pensar

El pensamiento occidental, herencia de una larga tradición, ha contrapuesto: *ser* y *no-ser*. En esta contraposición, irreconciliable, ha quedado siempre en disyuntiva el pensar mismo, en sus raíces más primigenias desde sus relaciones con algo así como “el mundo”, o las cosas, o *lo ente* en general. Al cerrarle el paso al sentido de la pregunta por la *nada*, se le ha cerrado, con ella, el paso al sentido de la pregunta por el *ser*. El ente, *lo positivo*, ha quedado en la primacía en desmedro de su esencia primordial: *su ser*. En esta situación, el ente ha sido quebrantado en su propia esencia y obligado a *ser* aquello que *en realidad no es*. Se le ha pedido al ente más de lo que es posible dar sin poner en riesgo el ser de lo eminentemente humano: el pensar; y con él, al ser humano mismo.

El resultado de esta *desviación* del pensar, acabaría en dos destructivas guerras mundiales, que harían replantearse a occidente los fundamentos de su pensar y de su proceder, de su *hacer*. Sin embargo, abrir el camino hacia una *vuelta* sobre el pensar, en sus fundamentales desviaciones, habría de requerir, primero, un ingresar en el corazón de la perplejidad y su fundamental modulación en esta época, dejarla al descubierto en su más radical y determinante silenciamiento impuesto al pensamiento desde la familiaridad con que éste se sume *en* ella. Ante esto, lo primordial es quebrantar (destruir), en un sentido eminentemente heideggeriano, aquello que obstaculiza este esencial proceder, posibilitada por la propia naturaleza del pensar en cuanto que, en el *aparecer* del ente, está su remitiencia a lo que *se oculta*, y, al no entrar el pensamiento en ese originario proceder del pensar, quedándose en el aparecer del ente, se mantiene en la oscuridad, oscuridad y ocultamiento que se mantiene en su juego esencial, aún a pesar del ser humano y sus esfuerzos por sacarlo a la luz de la evidencia. El pensar tiene su propia esencia y ritmo, el *ser* (en su esencialización en cuanto determinado ente) tiene, en su propia constitución y posibilidad, el *oculto sentido* de lo que *no es*. No abrir espacio para esto que no es, no *retroceder* ante el misterio de su *aún no llegada o nunca venida*, es negar y ocultar aquello que *es* en su propia esencia; es suprimirle la verdadera esencia al pensar: su *abierta* libertad. Así dirá Heidegger: “Etwas lichten significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, dejar

*el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la Lichtung (...): la luz puede caer sobre la Lichtung, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro y lo oscuro. Pero la luz nunca crea la Lichtung, sino que la presupone.*<sup>109</sup> La presunción de saber, en su pretensión desde la habladuría que cree conocer en propiedad y familiarmente aquello que es, rechaza este *nunca* que implica una *presuposición*, porque el *nunca* es “renuncia” del saber, de su propia certeza y de su oculta perplejidad.

## El sentido esencial de la Lichtung

¿Cómo dejar al descubierto esta esencial perplejidad que, conciente de sí misma, traída por el pensamiento para plasmarla en la *evidencia*, se le oculta con mucho más ahínco en su radical determinabilidad? Puesto que el pensamiento insiste en el *aparecer*, dejando que lo *no evidente* (*lo oculto*) quede desahuciado, el pensar que, por su propia naturaleza, *abre* lo *aparente* sólo en remitencia a lo oculto, mantiene su propia tensión, la cual, al ser forzada inesencialmente, se cierra obstinadamente, y de tal modo, que se vuelve obscuridad completa, incluso hasta el punto de *parecer* lo que *no es* en una familiar y segura presunción de saber.

El pensar, en Heidegger, no ha dejado su primario empuje: dejar que la perplejidad quede instaurada, al des-cubierto, en su esencia, contra su pretendido saber que la oculta. Pero para esto, el pensar debe reconocer su propia esencia y no limitarse, en su pretensión de saber, desde la contraposición intolerante. El pensamiento debe *dejar*, *abrir*, y no intentar a toda costa *evidenciar*, *asegurar* a toda hora y en todo momento. Pero para esto, a su vez, el pensar debe *despertar al sentido*, y es esto lo que, precisamente, en su esforzado empuje, intenta desde siempre Martin Heidegger: “*Es necesario que el pensar tenga en cuenta lo que aquí acaba de llamarse Lichtung. No se trata, como fácilmente podría parecer en un primer momento, de sacar de simples palabras (de Lichtung, por ejemplo) meras representaciones. Se trata, más bien, de prestar atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de Lichtung. (...) Esto quiere decir: el fenómeno mismo -en el caso presente, la Lichtung- nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, de dejarnos decir algo.*”<sup>110</sup> Lo que el pensar debe tener en cuenta, al plantearse la necesidad de *tener en cuenta la Lichtung*, es, precisamente, *tener en cuenta* que tal “*tener en cuenta*” no significa un *hacer conciente*, en el sentido de *traer a la evidencia conciente* con que el pensar hoy acostumbra a quedarse en el ente que aparece

109

Heidegger, Martin “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., pág. 110.

110

Ibid., págs. 110-111.

en su *ser-siendo* solamente. Tener en cuenta la *Lichtung* no es tener en cuenta “conceptualmente” lo que Heidegger quiere decir, o la bella explicación que Heidegger da de *Lichtung*, no es una *simple palabra que remite a un representarse algo*, sino que es una *designación*, un llamado al que hay que oír, un *fenómeno que se nos coloca* y que, al colocársenos, nos hace comprender que para poder entrar en sí misma hay que *retroceder* en la pretensión de saber que insiste y persiste en “hacer conciente”, en distinguir y aclarar para saber, en renuente contraposición con lo oscuro y poco claro; se trata, en fin, no de pretender saber, sino que de *aprender y dejarnos decir algo*. La única forma de tener en cuenta la *Lichtung* es, a la vez, comprender su esencia y, en su comprensión, retroceder ante lo que “sabemos”.

Pero, para esto, el sentido de la *Lichtung* debe ser despertado; este insistente llamado y desarrollo del pensamiento de Heidegger es su magno esfuerzo por entrar desde el saber filosófico, ya instaurado como “pretensión de saber”, hacia la esencia de dicha pretensión: la creciente perplejidad que lo acosa; es el magno esfuerzo por despertar dicho sentido. Ante esto, Heidegger mismo debe *retroceder* ante un nuevo impulso del pensar, sumido en la esencia de la perplejidad, puesto que el pensar no puede escapar a su propia esencia: el estar en permanente juego de lo que reluce y se oculta, sino que debe tenerla en cuenta, asumirse a sí mismo. Por esto, y no por otro motivo, en el creciente torbellino de la perplejidad que “anonada”, que dormita en el saber contemporáneo, -como bien lo expresaba ya en *¿Qué es metafísica?* el propio Heidegger: “La angustia está ahí: dormita. Su hálito palpita sin cesar a través de la existencia: donde menos, en la del ‘medroso’; imperceptiblemente en el ‘sí, sí’ y el ‘no, no’ del hombre apresurado; más en la de quien es dueño de sí; con toda seguridad en el temerario.”<sup>111</sup>-, en este saber pretencioso, debido a lo que él des-vela en su permanente ocultarse su esencia, Heidegger se ve *forzado*, en el sentido aristotélico, una vez más a llegar a despojar al filosofar contemporáneo de su pretendida primacía en el pensar, ya que, en sus fundamentos yace aquello que obstaculiza al pensar mismo en su propia esencia. Así, si filosofía se entiende en el contexto de un saber objetivador que no cesa en su “visión reductora del mundo”, el pensamiento debe dar un salto fuera de ella y establecerse desde su originario proceder.

## La misteriosa condición del pensar

De esta manera el impulso propio del pensar que ingresa en su propia esencia, empuja a Heidegger a plantear una nueva perplejidad, un preguntarse *temerario*: “*Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. (...) Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad, y, sin embargo, con una necesidad propia.*”<sup>112</sup> La perplejidad ha hecho su trabajo, ha operado, al decir de Jaspers, en el pensar. Esta misma perplejidad, en toda su fuerza, lleva, quizás, a Heidegger a proclamar *el final de la filosofía*, aunque sea en un sentido completamente positivo, pero ya es el término de una etapa.

El incesante pensar de Martin Heidegger ha sido, como en los más grandes pensadores, un incesante *retroceder* ante la esencia del pensar, en lugar de la obstinación siempre creciente del saber que pretende *no dejar nada en la tiniebla de la mera conducta que se ignora a sí misma*<sup>113</sup>. Este retroceder se hizo, a través del desenvolvimiento de su propuesta filosófica, desde un constante *renunciar* a lo que no era prescindible para este empuje, empuje que Aristóteles ha llamado, muy acertadamente: *el forzar de la verdad*. Dicha renuncia permanente, en aras de la recuperación de la esencia del pensar y del despertar de un nuevo preguntar, una vez más, se hizo patente como lo que ha solido llamar el propio Heidegger *Kehre* [la vuelta]; dicha vuelta o, mejor tal vez, “giro”, plantea, desde ya una extrañeza al pensar actual, y deja al descubierto el fondo indeleble de la perplejidad remodulada y reabsorbida en el pensamiento, aunque nunca dejada del todo. Alberto Rosales patentiza muy bien el profundo sentido de esto hecho, al decir: “*En este punto puede surgir una discrepancia entre Heidegger y los lectores de su filosofía, pues mientras que aquel, debido a la necesidad interna de su giro, no puede fundar racionalmente todos los pasos del mismo*, sus lectores tienen el derecho a no aceptar por entero su giro, hasta que todos sus pasos estén fundados racionalmente.”<sup>114</sup> Ante este hecho, la pregunta volverse a oírse con renovada fuerza: *¿qué clase de fundamento detenta un derecho de tal envergadura?* La respuesta, invariablemente, desde el pensar heideggeriano, será siempre la misma: la incompreensión del sentido de la pregunta por el ser. Entonces, la *discrepancia* persiste y, en su persistir, persiste, oculta, una honda perplejidad.

112 Heidegger, Martin “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, ed. cit., págs. 118-119.

113 Dilthey, Wilhelm Op. cit., pág. 84.

114 Rosales, Alberto “El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades”, en *Seminarios de filosofía*, ed. cit., pág. 191.

En este sentido, la visión obtenida de Cornelio Fabro acerca de Heidegger como figura del pensamiento contemporáneo, se expresa, en su oscuridad y luminosidad, como sigue: “... la Vergessenheit des Seins [olvido del ser] denunciada por Heidegger, (...) de la cual él mismo, sin saberlo evitar, ha sido víctima. Pero Heidegger, no obstante todo, permanece siempre como la invitación más eficaz a la renovación de la metafísica: él es, y no puede no serlo para nosotros, como el Judío errante -en el símbolo que gustaba a Kierkegaard- que acompaña a los peregrinos de Tierra Santa, pero quedándose en los umbrales, sin jamás entrar en ella.”<sup>115</sup> Esta consideración sobre la figura de Heidegger y su pensamiento, deja al descubierto la perplejidad que acompaña la lectura del filósofo, muestra irrefutable de lo permanentemente anunciado por él; por un lado, esta consideración hace víctima a Heidegger del olvido del ser, lo que probablemente sea, desde una perspectiva, bien determinada en sus límites, cierto. Por otro lado, malamente Heidegger podría insistir en la incompreensión por el sentido de la pregunta por el ser cuando él mismo ha sido víctima de ello, aunque también puede ser posible. Dicha aceptación está implícita en el pensar heideggeriano: “... si pensamos la pregunta ontológica en el sentido de la interrogación por el ser como tal, será claro, para todo el que medite sobre ello, que a la metafísica se le oculta el ser como tal, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en el olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico.”<sup>116</sup> Este impulso, a su vez, no desdeña tal olvido como algo que se supera sólo por el hecho de hacerlo evidente, todo lo contrario: “La nuestra es la pregunta de todo preguntar verdadero, es decir, del que se pone a sí mismo, y que, a sabiendas o no, acompaña necesariamente toda interrogación. (...) Queremos (...) ser claros en esto: jamás se puede decidir objetivamente si alguien -aunque ese alguien nos designara a nosotros mismos- pregunta realmente dicha interrogación, es decir, si saltamos, o si solo seguimos pendientes de un modo de hablar. En el círculo de una existencia humano-histórica ajena al preguntar, entendido éste como poder originario, tal interrogación pierde en seguida su jerarquía.”<sup>117</sup> El preguntar verdadero se pone a sí mismo, y no se pone en cuanto evidenciante sólo, sino también en cuanto lo interrogado de igual forma en el preguntar. Porque lo que propiamente sugiere la expresión de Heidegger que hace referencia a un círculo de una existencia humano-histórica, está indicando su remitencia a la naturaleza histórica del círculo hermenéutico que determina, desde ya, en su rotundo olvido y perplejidad, el pensar occidental, pues este círculo humano-histórico es tal círculo en relación, precisamente, al preguntar entendido como poder originario. En tal círculo, dicho preguntar, pierde jerarquía. Pero no sólo la pierde en un sentido de una simple pérdida, llana a ser

115 Fabro, Cornelio. Cap. I: “Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno”, ed. cit., pág. 30.

116 Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, ed. cit., pág. 57.

117 *Ibid.*, pág. 45. El destacado es mío.

recuperada una vez puesta en evidencia, sino que es una pérdida honda y eminentemente profunda, hasta el punto que ni siquiera su sola puesta en evidencia asegura su completa recuperación. Comprender esta limitación del pensar, significa *abrirse* al sentido de la pregunta por el ser y su eminente sentido.

Por otro lado, la metáfora del Judío errante, aplicada a Heidegger, emerge en su interna conexión con lo así abierto por él, sólo en un sentido indirecto, oculto y, por lo mismo, luminoso; es decir, desde un sentido puramente negativo. Esto porque la metáfora del Judío errante sólo es aplicable a Heidegger -acertadamente aplicable- desde su primordial significado. Dicha metáfora hace referencia a un personaje y a un hecho histórico-religioso determinado, como es la conducción del Pueblo Judío hacia la Tierra Prometida por Moisés. Moisés, en este caso la figura patriarcal del Judío errante, es *errante*, precisamente por su condición de *errabundo*. Errabundo en el sentido de que no tiene *suelo* donde posarse, pues le ha sido negado; sin embargo, ha sido el conductor de otros a dicho suelo *seguro* y *protector*. El errabundo es sólo tal por contraposición a aquellos que se encuentran seguros en su suelo y en su tierra, que se consideran llegados a su término. Sin embargo, el verdadero sentido de lo realmente errabundo no lo puede dar el objetivo mirar de los que se sienten seguros y a resguardo de cualquier eventualidad, sino que lo puede dar sólo el tiempo, el desenvolvimiento de los propios acontecimientos; son ellos los que hablan de la condición del ser humano y de su pensar, puesto que “*Nadie sabe cuál será el destino del pensamiento.*”<sup>118</sup> De esta manera, el Pueblo Judío, y su propia historia, que vio errabundo a Moisés, ya inmerso en su propia seguridad, se vio las más de las veces despojado de su ser como pueblo. Pero esto es sólo metáfora de lo que implica el riesgo del pensamiento, en tanto que está siempre expuesto a dejarse llevar por la seguridad de las cosas en cuanto cosas y no ver más allá. El Judío errante sólo es tal desde la perspectiva de los ojos que *se sienten seguros* y, desde aquella seguridad del saber donde están, *no miran más allá* de sí mismos. El tiempo mostró al Judío errante como el que estaba en la verdad, mientras que los que estaban convencidamente seguros en la Tierra Prometida, por esta propia seguridad que no cesa en su perplejo huir de sí misma, se mostraron verdaderamente despojados.

Pero la *errabundez* del Judío errante tiene su propio sino, por decirlo así. Tiene el sino del error. Es errante también en este sentido. Moisés es errante por ser “víctima” del error, pero es verdadero en su proceder porque ante la puesta al descubierto del error y, por contraste propio, el des-velarse de la verdad, *retrocede* ante su fuerza e impulso. Esto no es simple “mística religiosa”, ni tampoco

118 Heidegger, Martin “Heidegger dialoga”, ed. cit., pág. 89.

“simple metáfora”. En este hecho queda insinuado el propio ritmo del pensar; están envueltas las ocultas y misteriosas raíces que guían al pensamiento y que fundan el *estado de caída del propio Dasein*, establecido por Heidegger. Por eso, no debiera ser ninguna “degradación” ni ningún “escándalo” para el pensar, el hecho de que se constate que Heidegger *no haya podido evitar ser “víctima” del propio olvido del ser*. Todo lo contrario, precisamente con esto cuenta Heidegger, en primera y en última instancia, para emprender el propio desvelamiento de dicha falta de perplejidad ante tan contundente olvido. Tal perplejidad, en su olvido más rotundo, modula el camino seguido por su pensar, y sólo es posible develarla, con la misma rigurosidad, sabiéndose inmerso en ella y siendo asaltado, desde lo más profundo de su esencia, por ella. Establecer este “ser inevitablemente víctima” del propio olvido des-velado y, con ello, parangonar a Heidegger con el Judío errante en el sentido de que nos ha conducido a la Tierra Prometida, quedándose él afuera, es permanecer en la seguridad de lo familiar. Es mirar al Judío en lo errabundo de su andar, sin saber que dicho mirar sólo está remitiendo a una seguridad y familiaridad descuidada que, sumida en la pretensión de su saber, continúa en el centro de la perplejidad que empuja a toda habladería, obstruyendo la fuerza originaria de todo posible nuevo preguntar.

Así, el pensamiento no retrocede, no cede terreno ante lo descubierto por él y lo lanza fuera de la órbita de toda posibilidad real de preguntar por el pensar mismo y con el pensar, por la metafísica, y con la metafísica, por la filosofía. Se mantiene rígido y severo ante lo descubierto y *abierto*, y, en este mantenerse, vuelve a cerrarlo para sí, sin escuchar el llamado de la verdadera renuncia y su sentido. Mira esta palabra en su sentido más “místico” y, por tal, la desdeña, sin conocer su íntima vinculación con el “ser pensante”, o conociéndola, pero no comprendiéndola en absoluto. Al igual que se puede mirar el “giro” del pensamiento de Martin Heidegger y no descubrir su interno desenvolverse (el insistente volver a plantear dicha problemática deja en claro la hondura de la perplejidad que permanece) como la esencia de este *retroceder ante*, de esta *renuncia*, impulsada desde la propia esencia del pensar, tan familiar y cercana, que se hace ciega, sorda y muda, pero, por lo mismo, luminosa, puesto que: “*Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.*”<sup>119</sup>

## CONCLUSIONES

### FILOSOFÍA, METAFÍSICA Y PENSAR: ¿EL FUTURO DE TRES “FORMAS DE PENSAR”?

Aquello que ha instalado esta indagación sobre el rumbo de lo expuesto hasta aquí fue, como quedó dicho desde un principio, un intenso sentimiento de perplejidad ante la situación del pensar actual. Perplejidad que no hace, al parecer, más que reflejar algo mucho más profundo en su determinante constatación hoy por hoy. Ante esto, era necesario establecer la realidad y naturaleza de dicha perplejidad, como posible base para una futura revisión fundamental del estado actual del pensar. ¿Se ha logrado tal objetivo hasta aquí? ¿En qué radica, a fin de cuentas, este “sentir”? ¿Han quedado al descubierto elementos que ratifiquen la situación “perpleja” y de “presunción de saber” que comporta el pensamiento en nuestros días? ¿De dónde le viene su radical existencia?

Hasta aquí, lo que ha querido salir a la luz, es un fenómeno de “extrañada confusión” en la constitución del pensamiento occidental y su oscura relación interna con el pensamiento propiamente latinoamericano. En este último, el sentimiento de perplejidad parece marcarse de una manera paradójica, sobre todo en su acusado esfuerzo de establecer su propia peculiaridad en un mundo cada vez más globalizado. Pedro Morandé hace especial hincapié en este hecho cuando afirma que *“Nadie pone en duda que la preocupación por el tema de la identidad cultural se plantea vinculada, en el contexto histórico actual, a los desafíos de la modernización. Por una parte, el mundo unificado e interdependiente creado por la tecnología hace imposible pensar siquiera que la modernización sea una opción que los pueblos pudieran desechar. Pero, por otra, tampoco resulta razonable que la aceptación del proceso de modernización acabe con la tradición y el patrimonio cultural de los pueblos.”*<sup>120</sup> Frente a esta visión social-cultural de la situación latinoamericana ante el estado actual de la cultura de la que forma parte, también está presente tal apreciación desde un punto de vista filosófico, en Mario Casalla, cuando afirma que *“...las tensiones entre Globalidad y Particularidad es central en cualquier desarrollo reflexivo, es decir, cómo sobrevive el “particular” en el todo”*<sup>121</sup>. Si para Casalla la disyuntiva está indica-

120

Morandé, Pedro “Identidad Cultural Iberoamericana”, en *Artes y Letras de El Mercurio*, octubre 8, 1995, pág. E4.

121

Mario Casalla trata este tema en una Conferencia dada en el Primer Congreso de Filosofía Latinoamericana, organizado por el C.I.E.L. (Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos) de la Universidad de La Serena, 1998.

da, como problema para todo pensar reflexivo, en la “tensión” entre Globalidad y Particularidad y, como él mismo indica, *la Globalización es la faz que adquiere la Universalización en esta época*<sup>122</sup>, entonces la problemática afina sus raíces en una antigua aporía puesta en el tapete desde los orígenes de la filosofía misma. Es más, se puede decir, sin miedo a equivocarse demasiado, que así queda modulado el problema que hace posible el filosofar, aunque no el pensar. Pedro Morandé, desde su mirada social-cultural establece la misma problemática. Pero una vez más, lo que se establece siempre aquí, es lo que está en el trasfondo de aquel insoluble e inquietante vínculo confrontacional entre *ser* y *no-ser*, reflejo exteriorizante de la perplejidad que persiste en el oculto sentido de peculiaridad que ha adquirido hoy, como singular propiedad de esta época. Peculiaridad que, en lo profundo, no hace más que promulgar la interna continuidad de un tipo de pensamiento que se pretende “superar”.

Pedro Morandé establece vínculos muy apropiados cuando dice: “... *influidos por la visión nacida de la Ilustración, tanto de la racionalista como de la católica, y del concepto de identidad por oposición, se ha generalizado en Iberoamérica un concepto de historia y de cultura nacional, vinculado preferentemente al surgimiento y a la existencia de los Estados nacionales.*”<sup>123</sup> Este hecho establece férreamente la contraposición esencial que afina en el pensamiento occidental. Sin embargo, lo primordial de la problemática subsiste cuando Morandé apoya el fundamento de ésta en la *contraposición* tradición oral-escritura<sup>124</sup>. La posible solución o fundamento para la actual problemática de la *identidad*, la cual no tiene otro sentido que una fundamental remitencia de peculiaridad epocal respecto de una singular perplejidad que la marca, no hace más que moverse dentro de parámetros establecidos, desde siempre, por un tipo de pensamiento perplejo de sí mismo ya en sus raíces. La perplejidad subsiste; la identidad se transforma en *uniformidad* en “pretensión de libertad”.

Fue contra esta obstaculización, que imponía a la esencia del pensar la propia filosofía imperante, que surgió el incesante preguntar de Martin Heidegger. Debíó llegar, desde su inicio, ya determinando una filosofía personal y abiertamente confrontacional, realizado en *Ser y tiempo*, hasta el último “giro” de su pensamiento, donde se vio impulsado a establecer una diferencia entre *pensar* y *filosofar*. Allí determinó, lo llamado por él, el *final de la filosofía*, y estableció, a su vez, *la tarea del pensar*, expresada en la frase final de dicha conferencia, para sorpresa

122

Ibid.

123

Morandé, Pedro Op. cit.

124

Ibid., pags. E4-E5.

del propio pensamiento: “La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la ‘cosa’ del pensar.”<sup>125</sup> Ante esto, el pensar quedó sacado de quicio, fuera de su órbita, pendiente de su propia posibilidad y sin ninguna certeza: abandonado a su propia esencia. En este decir, con renovada fuerza, quedó expresada una vez más la fuerza de una perplejidad radicalizada en su propio fundamento y, por ende, puesta al descubierto, como, en su tiempo, lo hiciera Platón: “Porque manifestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora estamos en aporía.”<sup>126</sup> Lo que Heidegger establece, una vez más, aquí, no es una nueva dimensión del pensar, sino que es el resultado de un insistente impulso de *abrir* la esencia propia del pensar, y dejar brotar la oculta cara del perplejo estar de un pensamiento que no se constata a sí mismo como tal desde su evidente “estar perplejo”, o mejor, *sobre todo y debido* a este evidente estar perplejo.

Dicha constatación no se hace tal cual se realiza una constatación que pretende *traer a conciencia* aquello de lo cual es término, sino que es, en sí misma, un determinante impulso de establecer el esencial fundamento del pensar desde el centro mismo de la perplejidad que lo envuelve en su más primigenio *ser propio*. El pensar, así abierto, trae hacia sí, puesto que lo *comporta*, un determinado modo de establecerse desde el propio horizonte en que se desenvuelve su despliegue factual y lo confirma siempre en su límite y abertura. Pero para que esto suceda el pensar deber quedar pendiente de su propia esencia, en el impulso que esta misma le impone. En razón de esto, el pensador queda frente al pensamiento como aquel que *retrocede ante*, como aquel que propugna y, a la vez, determina su propia necesidad de renuncia ante los ojos de los que se sumen en la “pretensión de saber” y que exigen, en la honda persistencia de la perplejidad que acosa en su familiar gravitación, *el derecho a no aceptar por entero su giro, hasta que todos sus pasos estén fundados racionalmente*. A pesar de esto, el pensamiento cumple con la esencia que le es propia, y oculta, ante la fuerza de la evidencia, con más ahínco que antes, su misterioso fundamento.

Una vez puesto el pensamiento en función de su propia naturaleza extraña y hasta ajena, pero no por eso menos fascinante en su fundamental y oculta remitenencia para la habladuría, que se siente quebrantada en el centro mismo de su certeza, el propio pensar, puesto así, se vuelve cada vez más fragmentario para el

125 Heidegger, Martin “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, ed. cit., pág. 120.

126 Platón *El sofista*, 244 a., según traducción extraída de la correspondiente hecha por Jorge Eduardo Rivera a *Ser y tiempo*, ed. cit. pág. 23.

saber que, con el tiempo, pretende hacer suyo *lo así abierto* en este esenciar primordial y originario. Tal esenciar se vuelve incluso misteriosamente fragmentario para el perplejo pensamiento que lo comporta y lo descubre. Así se establece hoy, desde ya, la diferencia entre *filosofía* y *pensar*. Y todavía desde mucho antes se ha establecido, aunque confusa, pero fuertemente de manera más indirecta, la diferencia entre *filosofía* y *metafísica*. Ya dice Aristóteles: “Según lo determinado partiendo de las opiniones antiguas sobre cuál era la ciencia que debía llamarse Filosofía, hay que dar este nombre a cada una de las que se ocupan de las causas, y ello razonablemente. Pero la ciencia principal y más digna de respeto, a la que no pueden contradecir, como siervas, las demás ciencias es la ciencia del bien y del fin, porque en orden al fin y al bien existen todas las demás cosas. Mas la ciencia de las causas primeras y la que se definió como la ciencia de lo más cognoscible o científico es la ciencia de la sustancia de los seres.”<sup>127</sup> La perplejidad hará suya dicha diferenciación y la pretensión de saber instaurará la escisión *Filosofía-Metafísica*; en Francisco Suárez la perpleja fragmentación que se impone en dicha pretensión se establece ya con fuerza: “Movido, pues, por todas las razones dichas y por el ruego de muchos, determiné escribir esta obra. En ella pienso incluir todos los problemas de la metafísica, (...) podemos encerrar y agotar en corto número de disputas todo cuanto pertenece a esta ciencia y a su objeto propio, mirado bajo el aspecto particular en que ella lo considera. En cambio, todo lo que toca a la pura filosofía, o a la dialéctica, aunque otros autores de metafísica lo tratan prolija y detenidamente, nosotros, en cuanto sea posible, lo dejaremos a un lado como cosa ajena a esta ciencia.”<sup>128</sup> Es este el profundo sentido de la afirmación hecha por Martin Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, cuando dice que el nombre *metafísica* es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental<sup>129</sup>. En esta afirmación queda puesta al descubierto, una vez más, el originario proceder de la perplejidad que acompaña al pensar en nuestra cultura.

Este *acontecimiento*, como lo va a llamar Heidegger al ponerlo en la perspectiva explícita del hacer y pensar meramente técnico que impera hoy<sup>130</sup>, no es un suceso al que pueda escapar el pensador, en absoluto; pero tampoco se trata de un fatalismo inexorable y horroroso. Muy por el contrario, es la siempre fundante posibilidad de la apertura del pensar en su propia esencia. Heidegger mismo ha entrado en el aposento de la perplejidad, donde su fragmentario proceder, desde el esfuerzo impuesto a todo pensar, ha sido puesto en *evidencia*: “... *pode-*

127 Aristóteles *Metafísica*, Lib. III, cap. 2, ed. cit., pág. 933.

128 Suárez, Francisco *Introducción a la metafísica* (1ª de las “*Disputationes Metaphysicae*”), “Proemio”, Editorial Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1966 (1944), pág. 16.

129 Op. cit., pág. 17. Cf. parágrafo 5.

130 Cf. “Martin Heidegger dialoga”, en ed. cit., pág. 86: “... en la esencia de la técnica veo la primera aparición de un secreto muy profundo que llamo ‘acontecimiento’ (‘Ereignis’). (...) no se trata aquí de una resistencia a la técnica o de un enjuiciamiento, sino que se trata de entender la esencia de la técnica y del mundo técnico.”

*mos darnos cuenta de que, precisamente allí, donde la Filosofía llevó su ‘cosa’ a saber absoluto y evidencia definitivamente válida, algo se esconde, que ya no puede ser ‘cosa’ de la Filosofía el pensarlo. (...) La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la ‘cosa’ del pensar.”<sup>31</sup> ¿No resuena en esta sentencia la misma fuerza y el mismo empuje misterioso que en lo afirmado por Aristóteles en lo citado anteriormente, o por Platón en la cita del apartado inicial de *Ser y tiempo*? Sobre este *abierto* empuje del pensar, desde su esencia siempre *forzándose a sí misma* a salir a la luz, el pensamiento, en su pretensión de saber vuelve a cerrarse sobre sí mismo, ofuscado y perplejo, como nunca, en su “fragmentaria evidencia”.*

Se establece una vez más, entonces, una nueva dialéctica en su más genuina fuerza opositora, llamada “progreso”, y se instaura una nueva escisión en el pensar actual: *filosofía-pensar*. La pretensión de saber, en su familiar y peculiar forma de habladuría, obstruye una vez más lo abierto y las posibilidades a nuevas interrogaciones originarias. Sin embargo, la confusa figura de la perplejidad sigue rondando al pensar, que se pregunta, cada vez más perdido en sí mismo: *¿cómo estableceremos hoy la articulación de un mundo y de un individuo, de un ser humano, desarticulado y en riesgo de perder su identidad ante el avance irrefrenable de una Globalización impersonalizada e indiferenciadora?, ¿como aceptar lo que deviene, irrefrenable, sin perder lo que se es?, ¿cómo conciliar el “particular” y el “todo”?*

La perplejidad persiste. Persiste, oculta su esencia primordial, en su forma más evidente como una *peculiar manera de ser hoy*. El establecimiento de la peculiaridad del mundo actual en contraste con otros tiempos, hace lucir, en su dormido habitar, el hondo proceder de la perplejidad misma. La pretensión de saber la mantiene en su familiar evidencia, que impide y obstruye el paso para un nuevo preguntar.

En la actual disyuntiva, Latinoamérica encuentra un camino para “hacer filosofía desde su contexto cultural propio”, buscando sus propios rumbos, sin sospechar que dicha búsqueda, impulsada hace muchos siglos por el propio pensar que se “conoce seguro de sí mismo”, no es más que un reflejo acuciante, por más desesperanzado -debido al profundo anhelo que lo funda-, de lo que el pensamiento occidental ha establecido ya desde su propia y más genuina perplejidad. Dicho “perplejo estar” ya no interroga al pensar en su esencia, sino que se interroga *a sí mismo* en lo que *aún le falta por descubrir* y cimentar; y se esfuerza denodadamente en buscar sus propios fundamentos, los fundamentos de su propia realidad. En

131

Heidegger, Martin “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, ed. cit., págs. 109, 120.

dicho anhelo está oculto un antiguo anhelo, real, persistente, verdadero en su originaria raíz, pero desviado de su eje primario en el preguntar.

Ante tal primacía de la perplejidad, a Latinoamérica no le queda más que retomar los *antiguos rumbos*, los *viejos senderos* de las *viejas preguntas*; viejas y obsoletas por el obstruyente decir que las cubrió de un halo de imposibilidad por la propia negligencia del preguntar. Ahora la habladuría es más ruidosa que entonces -o es igual de ruidosa que siempre-, grita contra la pregunta esencial, que podría restablecer la libertad del pensar libre y claro hoy, y se niega a preguntar una vez más: *¿Qué es filosofía?* Difícilmente se podrá aspirar a un verdadero y genuino filosofar si no se plantea nuevamente dicha pregunta. Por supuesto, la pregunta parece llegar oscura, cansada, vieja y pasada de moda, se asemeja a un eco lejano que ya no tiene asidero ni sentido. En este primordial sentir, la perplejidad vuelve a quedar sutilmente abierta en sí misma, por un instante, y si se la percibe con reconcentrada atención. O tal vez no, tal vez sea el reflejo pasajero de algún eco extraviado, sin mayores repercusiones que una “pretendida constatación”. Sin embargo, aún así, instalados en el centro de la perplejidad misma, algo se puede decir, que lleve en sí el impulso hondo, profundo y decidido del pensar y modulado, acaso, en la voz de Julius Fucik, cuando escribe:

*“¿Quién podría (...) forzar a una idea a permanecer así, sentada, en posición de firme?”<sup>32</sup>*

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras generales

- Aristóteles, *Metafísica*, Libros I-II-III, en *Obras*, Traducción, estudios y notas de Francisco de P. Samaranch, Editorial Aguilar, Madrid, 2da. edición, 1967.
- Dewey, John *La reconstrucción de la filosofía*, Editorial Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993 (1920-1948).
- Dilthey, Wilhelm *La esencia de la filosofía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960 (1944).
- Fabro, Cornelio Capítulo I: “Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno”, en *Tomás de Aquino, también hoy*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1990 (1980).
- Fronidizi, Risieri *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX: antología*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1975).
- Kirk, G.S. y Raven J.E. *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1981 (1970).
- Larroyo, Francisco *La filosofía iberoamericana*, Editorial Porrúa, S.A., México, 1978 (1969).
- Ossandón, Carlos *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América Ediciones, Santiago de Chile, 1984.
- Sartre, Jean-Paul *El ser y la nada*, Introducción, Ediciones Altaya, S.A., Barcelona, 1993 (1943).
- Schwartzmann, Félix *El sentimiento de lo humano en América: antropología de la convivencia*, segunda edición corregida con introducción de *El libro de las revoluciones*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- Suárez, Francisco *Introducción a la metafísica* (1º de las “*Disputationes Metaphysicae*”), Editorial Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1966 (1943).

## ***Conferencias, Artículos Y Publicaciones***

- Casalla, Mario. *Las identidades culturales en la era de la globalización: una mirada latinoamericana*. Conferencia ofrecida en el Primer Congreso Internacional del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (C.I.E.L.), Universidad de La Serena, La Serena, Chile, 1998.
- Marcel, Gabriel. *Carta-Prólogo*, en la obra *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable* de Pietro Prini, Ed. Luis Miracle, S.A., Barcelona, 1963, pág. 8.
- Milán-Puelles, Antonio. *Maestro de fundamentos*, entrevista realizada por Jaime Antúnez Aldunate, aparecida el día 10 de octubre de 1995 en *Artes y Letras* de *El Mercurio*, Chile.
- Morandé, Pedro. *Identidad cultural iberoamericana*, artículo aparecido en *Artes y Letras* el día 8 de octubre de 1995, perteneciente a *El Mercurio*, Chile.
- De Pensar desde América: vigencia y desafíos actuales*, Coordinación y Prólogo de Dina V. Picotti C., Varios Autores, Catálogos Editora, 1995:
- Picotti, Dina. *Prólogo*.
- Toribio, Daniel. *Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía en latinoamérica*. De *¿Dónde estamos hoy?*, Traducción de Germán Bleiberg, Editorial Tribuna de la Revista de Occidente, Madrid, 1962 (1960): Buber, Martin. *Esperanza para esta hora*. Jaspers, Karl. *¿Dónde estamos hoy?*
- Schweitzer, Albert. *El problema de la paz*.
- Spranger, Eduard. *¿Vivimos en una crisis cultural?*

## **Obras de Martin Heidegger**

- Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Primera Sección, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997 (1927).
- “¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?* y otros ensayos, Editorial Siglo Veinte, (1930).
- Introducción a la metafísica*, Traducción y estudio preliminar de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1972.
- Kant y el problema de la metafísica*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1929).
- ¿Qué es filosofía?*, Traducción, estudio, notas y comentarios de José Luis Molinuevo, Narcea, S.A., de Ediciones, Madrid, 1985 (1978).
- De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, Presentación y selección Jorge Aceve-

do, en Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía, N° 26, Serie Textos, Universidad de Chile, Santiago, 1987.

## **Bibliografía sobre el pensamiento de Martin Heidegger**

- Dreyfus, Hubert L. *Ser-en-el-mundo*, Cuatro Vientos Editorial, Santiago de Chile, 1996 (1991). Publicados en *Seminarios de Filosofía*, Anuario, Vol. 9, 1996, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía, en el vigésimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger:
- Cordua, Carla. *Heidegger joven y la fenomenología*.
- Courtine, Jean-Francois *La destrucción de la lógica. Del lógos al lenguaje*.
- Grondin, Jean. *La hermenéutica en Ser y tiempo*.
- Rivera, Jorge Eduardo. *Zunächst und zumeist*.
- Rosales, Alberto. *El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades*.
- Thurner, Rainer. “¡A las cosas mismas!” *Acerca de la significación de la máxima fenomenológica fundamental en Husserl y Heidegger*.
- Volpi, Franco. *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*.

**Perplejidad, presunción y pensar: Heidegger y el preguntar por la filosofía hoy,** se publicó en formato de libro digital en el portal institucional de la Universidad de la Serena y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa en Octubre de 2020. El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de Andrés Jerónimo Pérez Gómez.



# Perplejidad, presunción y pensar: *Heidegger* y el preguntar por la filosofía hoy

---

## Ricardo Emiliano Miranda Tapia

Profesor de Castellano y Filosofía, Vallenar, Chile.

Estudió en la Universidad de La Serena. Durante este periodo colabora en revistas estudiantiles de literatura y filosofía, y en Logos, revista de la Facultad de Humanidades, con el artículo “Algunas consideraciones en torno al problema del otro” (1998), además de ponencias publicadas en las Actas del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de dicha universidad.

Obtención de menciones honrosas en Concurso literario de la Macro Zona Norte, Universidad Católica de Antofagasta (1995, 2000). Primer y Segundo lugar en Concurso literario X Feria del Libro de Coquimbo (2001).

Publicación independiente de libros de cuentos Caja negra, El suave vaivén de los álamos, y la novela Marea Roja (2008-2011).

Colaboraciones en revistas digitales e impresas: Sísifo, revista Narrativas, Revista Luces y Sombras, y revista Savia.