



Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Erick Israel Sepúlveda Murillo

Director de tesis: Dr. Felipe de Jesús Lee Vera

Tesis: El concepto de soledad en la filosofía de Martin Heidegger

Tijuana, B.C. agosto de 2015

*A Tijuana (y todo lo que implica).*

## **Agradecimientos**

A mis padres y hermanos por su apoyo constante. A mi familia, especialmente a Adriana Sepúlveda, por la confianza que depositaron en mí todos estos años. A mis sobrinos sin quienes sin duda hubiera terminado mucho antes este trabajo... antes, pero no mejor.

A todas esas personas que conocí en Tijuana y que hicieron de mi paso por esa ciudad una de las mejores etapas de mi vida: Annie, a quien para hacerle justicia habría que escribirle algo mil veces más extenso que esta tesis. A Karina, aunque no le gusten estas formalidades. A Humberto, a quien le debo más de una. A Jaime, Óscar y la gente del cine club, gracias por hacerme parte de esas laberínticas e infinitas conversaciones.

A Christopher, Giovanni e Iván, desde siempre ahí.

Al Dr. Felipe Lee y el Mtro. Lucero Montaña que me animaron a realizar este trabajo y se encargaron pacientemente de su revisión.

*“sucede a menudo que una palabra esencial se toma como algo inesencial debido a su  
simplicidad”*

Martin Heidegger - Aclaraciones a la poesía de Hölderlin

## Índice de abreviaturas utilizadas para los textos de Heidegger

<b>Abreviación</b>	<b>Título</b>
AE	<i>Arte y espacio.</i>
AF	<i>Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento.</i>
AH	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. .</i>
CyA	<i>Conferencias y artículos.</i>
CB	<i>Caminos de bosque.</i>
CC	<i>Caminos de campo.</i>
CH	<i>Camino al habla.</i>
CsH	<i>Carta sobre el humanismo.</i>
CEH	<i>¡Alma mía!</i> (Correspondencia con Elfride Heidegger)
CFM	<i>Los conceptos fundamentales de metafísica: Mundo, finitud, soledad.</i>
CHA	<i>Correspondencia 1925-1975.</i> (Correspondencia con Hannah Arendt)
CKJ	<i>Correspondencia (1920-1963).</i> (Correspondencia con Karl Jaspers)
CRB	<i>Correspondencia: 1925 - 1975.</i> (Correspondencia con Rudolg Bultmann)
DEV	<i>De la esencia de la verdad.</i>
E	<i>Estancias.</i>
ECTt	<i>El concepto de tiempo (tratado 1924).</i>
ECTc	<i>El concepto de tiempo.</i>
EMC	<i>El misterio del campanario.</i>
EMM	<i>Estudios sobre mística medieval.</i>
FCT	<i>Filosofía, ciencia y técnica.</i>
H	<i>Hitos.</i>

HS	<i>La historia del ser.</i>
IyD	<i>Identidad y diferencia.</i>
IFR	<i>Introducción a la fenomenología de la religión.</i>
IM	<i>Introducción a la metafísica.</i>
LHH	<i>Los himnos de Holderlin "Germania" y el "Rin".</i>
LPF	<i>La proposición del fundamento.</i>
M	<i>Meditación.</i>
N	<i>Nietzsche.</i>
O	<i>Ontología. Hermenéutica de la facticidad.</i>
P	<i>La pobreza.</i>
Pa	<i>Parménides.</i>
PPF	<i>Las preguntas fundamentales de la filosofía.</i>
PML	<i>Principios metafísicos de la lógica.</i>
PP	<i>Pensamientos poéticos.</i>
PPP	<i>¿Por qué permanecemos en provincia?</i>
QM	<i>¿Qué es metafísica?</i>
QSP	<i>¿Qué significa pensar?</i>
S	<i>Serenidad.</i>
SC	<i>Sobre el comienzo.</i>
SYT	<i>Ser y tiempo.</i>
SYT2	<i>El ser y el tiempo.</i>
TyS	<i>Tiempo y ser.</i>
Z	<i>Seminarios de Zollikon.</i>

# Índice

	Pág.
1. Marco teórico	8
Marco de referencia	10
Justificación	13
Justificación de fuentes	13
La soledad dentro de la obra de Heidegger	20
Heidegger como personaje conceptual	21
Objetivos	24
2. Introducción	26
MH y el problema de la vida	26
Dasein	29
Soledad y aislamiento	30
Lo uno, lo propio y la soledad	32
Soledad y silencio	34
Soledad y comunicación	37
Soledad como no-estar-en-casa	39
La soledad del camino	44
3. Soledad y temples de ánimo	50
Temples de ánimo	52
La musicalidad de los temples de ánimo	56
Despertar los temples de ánimo	58
La angustia y el aburrimiento	62
a) La angustia	62
b) El aburrimiento	64
Escucha, silencio, habla	66
Verdad y soledad	71
4. Soledad como lugar	77

El espacio en la obra de Heidegger	77
El espacio en <i>Ser y tiempo</i>	78
El espacio en el tránsito de <i>Ser y tiempo</i> a las <i>Aportaciones</i>	80
Topología del ser	82
En medio del ente en su totalidad	85
Soledad/Reunión	88
Occidente y el otro comienzo	91
5. Conclusiones	95
6. Bibliografía	100
Bibliografía de Heidegger	100
Bibliografía secundaria	103

## 1. Marco teórico

La filosofía, desde sus inicios, guarda una íntima relación con la soledad. Una relación asumida sin más, de la que pocas veces se ha hablado. Aunque la presencia de la soledad dentro de la historia de la filosofía es constante, debemos aceptar que ésta se caracteriza principalmente por ocupar un lugar más bien discreto, limitándose a breves menciones a manera de nota al pie de página, como alusión entre líneas en cartas o autobiografías, y sólo en pocas ocasiones ocupando el cuerpo de una obra teórica.

Si nos propusiéramos hacer un rápido recorrido por la historia de la filosofía y su vínculo con la soledad tendríamos que remontarnos hasta la Grecia antigua con Quilón, uno de los llamados Siete Sabios, entre cuyas máximas se encontraba: “aprovechar la soledad” (D. L., I, 70). Un ejemplo más concreto es la creación de escuelas filosóficas a las afueras de las ciudades griegas, como es el caso de El jardín de Epicuro, donde la soledad se convertía en algo esencial para la filosofía, que era entendida como una forma de vida.

Es común escuchar el comentario acerca de cómo este ideal de la filosofía como estilo de vida se habría perdido en los siglos posteriores, especialmente en la modernidad donde “filosofía” no sería sino el nombre de una disciplina más entre muchas otras, cómodamente instalada en las universidades. Resulta imposible desmentir por completo esta imagen. Este cambio, sin embargo, no llega a afectar el sentir de algunos filósofos respecto a la actividad que desarrollan y al papel que dentro de ella juega la soledad. Descartes y aquél supuesto (y afamado) sueño en el que la aparición de un melón significó para él la necesidad o encanto de la soledad, sería tan sólo el caso más conocido. También estaría David Hume para dar testimonio; aclarando que para él la soledad no era algo encantador, sino un resultado negativo de la filosofía (*Tratado I, IV, VII, 264*):

“me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo.”

En la época contemporánea los testimonios y comentarios que expresan de una u otra manera ese nudo que une a la filosofía con la soledad se multiplican de manera sorprendente. En una visión retrospectiva algunos pensadores han terminado por concluir que la soledad

siempre ha estado en el corazón mismo de la filosofía, desde su nacimiento, como lo expresa María Zambrano (Zambrano, 2009, pág. 245):

“La aparición del pensamiento filosófico señaló la verdad descubierta por el pensar, por el pensar a solas: la “aletheia” o desvelación, en principio a todos asequible. Y, con ello, una relación distinta entre el hombre como sujeto que se pregunta por lo que le rodea. Una soledad por parte del hombre; una soledad activa que se hace su orbe, es decir, por lo pronto su espacio y su tiempo. Un espacio y un tiempo aptos para que el pensar circule, y forzosamente [haga] un imperio.”

Ortega y Gasset, por su parte, en clara confrontación con la concepción corriente de la filosofía como forma de diálogo, reivindica su carácter solitario (Ortega y Gasset, 1965; pág. 82):

“La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es faena de sociedad, sino menester de soledad. Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una «isla desertada», cuyos habitantes anteriores han muerto todos. Es la Isla de lo Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato.”

Podríamos continuar citando un número importante de ejemplos, puesto que existe toda una historia aún no contada sobre este vínculo. Sin embargo, nuestro trabajo se limitará a dar un solo paso en esta dirección al aventurarnos en la tarea de estudiar una de las más grandes y enigmáticas soledades, la de Martin Heidegger<sup>1</sup>.

En el verano de 1937 este pensador se encontraba dictando un curso en el que se discutía la doctrina del eterno retorno de Nietzsche, durante ese seminario invitaba a sus alumnos a pensar el concepto de soledad elaborado por Nietzsche, “Tenemos que pensar este gran concepto de la soledad para aprehender correctamente el papel simbólico de los animales del ermitaño Zarathustra y no falsearlo en algo romántico” (N, p. 245). La obra de MH también nos extiende una invitación similar que hasta el momento sigue esperando ser respondida. El presente trabajo pretende ser precisamente eso, un intento de respuesta a esa invitación implícita en la obra de MH.

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante MH.

Como punto de partida para nuestra investigación tenemos que para MH “*La filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental [Grundstimmung]*”<sup>2</sup> (CFM, p. 30). Esta afirmación encierra toda una metodología de trabajo que guiará una buena parte de sus exposiciones más importantes -como es el caso de sus seminarios acerca de Nietzsche a los que nos referíamos poco antes<sup>3</sup>. Hemos tomado esta indicación como una especie de hilo conductor para nuestra investigación, que determinará el objetivo de la misma, es decir: *buscar a través de los distintos documentos de MH con los que contamos (cartas, conferencias, manuscritos, tratados, cursos, etc.) uno<sup>4</sup> de los temples de ánimo fundamentales desde donde surge su trabajo y explicar en qué consiste éste: nos referimos a la soledad.*

*Nuestra tesis sostiene que el tema de la soledad dentro de la obra de MH ha sido desatendido, ya que no se ha ido más allá de la mera investigación biográfica (como veremos más adelante); por lo que nos proponemos exponer en qué consiste tanto el concepto, su importancia y de qué manera se relaciona con el resto de su filosofía. Para ello es necesario darnos a la tarea de ver cómo los rasgos personales y las vivencias de este personaje pasan a convertirse en conceptos. Esta investigación nace en gran medida de la inquietud por encontrar la relación entre vida y obra.*

## **Marco de referencia**

Dentro de la inmensa cantidad de estudios realizados alrededor de la obra de MH el tema de la soledad dentro de su filosofía, como hemos anticipado, ha sido ignorado casi por completo. Las pocas veces que la soledad llega a ser mencionada en relación con Heidegger es:

- a) A manera de dato biográfico: Gran parte de los estudios biográficos que se han llevado a cabo sobre MH hacen mención de la soledad, pero sólo como un rasgo más de la personalidad de este filósofo y, una buena parte de las veces, con la única finalidad de acrecentar el mito que gira en torno a su persona. El trabajo de H. D. Zimmermann, es

---

<sup>2</sup> Las cursivas son del autor. De ahora en adelante sólo cuando las cursivas, subrayado, etc. sean agregados por nuestra parte se hará la advertencia en una nota al pie de página.

<sup>3</sup> “Antes de caracterizar con mayor detalle el plan en el que se basa la edición de *La voluntad de poder* de la que ahora disponemos y antes de indicar el pasaje con el que comenzará nuestro preguntar, señalemos algunos testimonios, tomados de cartas de Nietzsche, que dan una cierta luz sobre la génesis de los trabajos preparatorios para el planeado edificio principal y manifiestan el temple de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] del que surge el trabajo.” (N, p. 24).

<sup>4</sup> Hacemos la importante aclaración de que la soledad es tan sólo uno de los temples de ánimo fundamentales que MH desarrolla, ya que él mismo aclara en diferentes ocasiones que no puede reducirse todo el filosofar a un único temple de ánimo. Así nuestro trabajo pretende reconstruir ese camino de la filosofía de MH en el que la soledad se encuentra presente y sólo tratar los restantes temples de ánimo cuando guarden relación con el nuestro.

un claro ejemplo de estos intentos de carácter apologético y mistificador (Zimmermann, 2007, pág. 81):

“Ser eremita en la soledad de las montañas sin rezar ni hacer ayuno. Ser campesino en los rigores sin matarse a trabajar de sol a sol. Una posición de prestigio en la ciudad y un sueldo fijo en la Universidad y sin embargo las más fuertes reservas hacia la ciudad y la Universidad. Despreciar los periódicos y sin embargo ser alabado por ellos.”

Adam Sharr también ha señalado esta tendencia, por parte de algunos de los seguidores de MH, encaminada a promover una determinada imagen de éste (Sharr, 2008, pág. 84):

“Kommerell presenta una visión de la vida de Heidegger en la cabaña que fue promovida por sus partidarios durante su vida y también después, alineando a Heidegger con la filosofía que surgió desde las provincias con los presocráticos, así como con el Zaratustra de Friedrich Nietzsche, que abominó de la ciudad y buscó una soledad heroica en la montaña.”

Algunos han llegado hasta el punto de falsear datos con el fin de realzar esa imagen solitaria y romántica de MH. Un claro ejemplo de esto nos lo proporciona H. W. Petzet, conocido como “el biógrafo oficial de Heidegger”, quien al hablar de sus visitas a la mítica cabaña de MH en la Selva Negra exagera la distancia existente entre ésta y el resto de la ciudad al decir que: “El camino “normal”, que pasaba por el albergue juvenil de Todtnauberg y que era el mejor cuando había mal tiempo, insumía aproximadamente una hora.” (Petzet, 2007, pág. 253). Lo que ha sido desmentido recientemente por el propio Adam Sharr en su libro *La cabaña de Heidegger*, quien asegura que tal recorrido no lleva más de 15 minutos (Cfr. Sharr, 2008, págs. 20-21). Es importante aclarar que lo que intentamos poner de manifiesto no es tanto la falsedad de esta imagen que se ha erigido (puesto que algunas de estas descripciones son relativamente acertadas), sino su exageración y la falta de su correspondiente interpretación filosófica.

- b) Como una característica del concepto *Dasein*: Entre quienes han hecho este tipo de interpretaciones podemos destacar a algunos de sus primeros lectores franceses: Jean-Paul Sartre (Cf.: Sartre, 1993, pág. 261) y Emmanuel Levinas (Levinas, 1993), pero

también a su crítico Jürgen Habermas (Habermas, 1993, pág. 163) y más recientemente a Peter Sloterdijk (cuyo proyecto titulado *esferas* puede entenderse como una reconstrucción de la analítica del *Dasein* hecha por MH en *Ser y tiempo*), sólo por mencionar a los más conocidos. La mayoría de estos filósofos coinciden en criticar la soledad con la que MH parece caracterizar al *Dasein* e intentan proponer otra forma de concebirla. Sin embargo, ninguno de ellos llega a cuestionarse si, independientemente de ser una característica del *Dasein*, existe en la obra de MH un concepto de soledad; incluso, muchas de las veces, da la impresión de que sus conclusiones han sido extraídas únicamente de la lectura de *Ser y tiempo* o de la obra temprana de MH, dejando en el olvido su trabajo posterior.

Entre los principales motivos por los que creemos este tópico ha sido desatendido están los siguientes:

- a) Abordar la cuestión de la soledad en MH, como ya vimos, conduce inevitablemente a un trabajo de articulación entre biografía y filosofía, lo cual en el estado actual de las investigaciones filosóficas es visto con desdén. Especialmente al tratarse de un caso tan polémico y problemático como lo es el de MH. Quienes han hecho intentos de este tipo enfocaron sus esfuerzos, principalmente, en buscar la relación entre su filosofía y la manera en la que ésta se relaciona con su adhesión al nacionalsocialismo, aquí podemos destacar los nombres de Víctor Farías (Farías, 1998) y Emmanuel Faye (Faye, 2009). Otros intentos con motivaciones distintas son los de Hugo Ott (Ott, 1992) que –aunque ciertamente ha profundizado bastante en la vinculación de MH con el nazismo– tiene como principal objetivo mostrar la relación de este filósofo con el pensamiento católico; es Rüdiger Safranski (Safranski, 2003), quien lleva a cabo un trabajo más general, pero no del todo imparcial, pues fácilmente puede detectarse en éste un cierto tono apologético. Sin embargo, insistimos, ninguno de ellos centra o detiene sus investigaciones en el tema de la soledad.
- b) Los textos en los que aparece con mayor frecuencia el tema de la soledad en la obra de MH están disponibles desde hace relativamente poco tiempo, como sucede con sus manuscritos que van de los años 1930 a 1945, algunos otros que pudieran ayudar a esclarecer este tópico siguen esperando ser editados, tal es la situación en la que se encuentra gran parte de su correspondencia, donde el tema suele aparecer

con mayor frecuencia como hemos podido comprobar al realizar esta investigación<sup>5</sup>.

## **Justificación**

Nuestra investigación pretende contribuir a sanar algunas de las carencias arriba mencionadas y ayudar a poder dar un paso que va de la biografía a la filosofía de MH desde una perspectiva más amplia, a través de la relación entre “escritos personales” y “escritos académicos”, evitando caer en los lugares comunes desde los cuales se han llevado a cabo estos intentos (Heidegger y el nazismo, Heidegger y el catolicismo, por ejemplo). Esto es importante dado que hasta la fecha existe una cierta resistencia a realizar esta tarea<sup>6</sup>.

Por ello, el problema de los límites y puntos de encuentro entre biografía y filosofía atravesará todo lo largo de este trabajo, por las siguientes razones: 1) Porque el tema de la soledad inmediatamente remite a una cuestión personal, y 2) porque para realizar esta investigación, constantemente, recurriremos a buena parte del legado personal de nuestro autor (especialmente a su correspondencia).

Para que nuestra investigación no sucumba ante las acusaciones y objeciones de tener como base una simple curiosidad biográfica o ante el argumento de caer en una explicación psicológica de la obra de MH, consideramos necesario hacer una breve justificación de las fuentes y así demostrar la pertinencia y necesidad de un trabajo como el presente. Para ello indagaremos antes que nada en la relación de MH con las investigaciones de tipo biográficas, así obtendremos de él mismo los argumentos necesarios para mostrar la viabilidad de nuestro propio trabajo, y una serie de criterios interpretativos a los que debe sujetarse ese material.

## **Justificación de las fuentes**

La desatención del legado personal de MH es, en gran medida, consecuencia directa de algunas de sus enseñanzas (y de ciertos obstáculos que él se encargó de dejar para dificultar

---

<sup>5</sup> Se prevé que la edición de las obras completas abarque cerca de 102 volúmenes, los cuales serán accesibles en su totalidad hasta el año 2046 (Xolocotzi, 2009, pág. 68). Gran parte de los epistolarios de MH se encuentran en un proyecto de edición distinto que ha iniciado recientemente, como nos lo hace saber Ángel Xolocotzi: “Ya está en marcha el proyecto de edición de los epistolarios completos de Heidegger (que abarcará aproximadamente 35 volúmenes con un contenido de más de 10.000 cartas escritas y recibidas con más de 200 interlocutores)” (Xolocotzi, 2013, pág. 28). (Acerca de la polémica alrededor de la edición de las obras completas de MH puede consultarse el artículo de Thomas Sheehan: *Caveat Lector: The New Heidegger*. (Sheehan, 1980)).

<sup>6</sup> Resistencia que, como insistiremos, el propio MH fomentó, ya que “Heidegger dispuso en un gesto, muy nietzscheano, que estos manuscritos debían mantenerse clausurados por lo menos cien años” (Escudero J. A., 2010b, pág. 47), a los cuales sólo un número muy reducido de investigadores pueden tener acceso.

toda investigación en este sentido), dado que nuestro autor en sus primeras investigaciones dejó en claro su rechazo a indagar en la vida de los filósofos para concentrarse únicamente en su pensamiento, tal como nos lo ha transmitido la famosa anécdota que narra Hannah Arendt, según la cual “cuando al comienzo de un curso sobre Aristóteles dijo en lugar de la típica introducción biográfica: “Aristóteles nació, trabajó y murió””<sup>7</sup> (CHA p. 174). O de forma más autobiográfica en el prólogo que acompaña a la edición de su seminario *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), (O, p. 22):

“Mentor en la busca fue *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*. Esto vaya para aquellos que sólo «entienden» algo cuando pueden hacer la cuenta de las influencias históricas, ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su «línea de entendimiento», para que se vayan por sí mismo a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por lo pseudos.”

Esta es la imagen de MH que ha prevalecido, la de alguien que se interesa muy poco por las “cuestiones personales” de los filósofos y se concentra únicamente en la obra de éstos. Es por ello que “los estudiosos de Heidegger suelen evitar adentrarse en el relato de los avatares de la biografía del filósofo, aduciendo que tan solo fue un profesor alemán cuya vida –totalmente anodina- carece de interés, puesto que sólo se dedicó al cultivo del estudio y a la docencia.” (Moreno Claros, 2002, pág. 27).

Sin embargo, basta con echar un vistazo tanto a la vida de nuestro autor como al posterior desarrollo de su metodología de investigación para darse cuenta de que ni su vida era tan anodina como se nos quiere hacer creer, ni tampoco se mantenía completamente al margen de las “cuestiones personales” de los pensadores que le interesaban. Testimonio de esto último son los múltiples encuentros que sostuvo con personas que guardaban alguna relación con personajes que él consideraba importantes<sup>8</sup>, o las visitas a lugares donde éstos se habían encontrado (como aquella a la casa de Goethe: “Cuando visité la casa de Goethe no me propuse ver todas las curiosidades y las cosas expuestas sino captar su atmósfera, y logré

---

<sup>7</sup> Sobre esta misma anécdota Safranski comenta lo siguiente: “Para Heidegger el *estado de ánimo* une la vida con el pensamiento; pero no carece de ironía que él rechazara tan frontalmente la exploración de la conexión entre vida y pensamiento en su propio caso. Inició una lección sobre Aristóteles con una lapidaria frase: “Nació, trabajó y murió”. Así quería Heidegger que se hablara también de él” (Safranski R. , 2003, pág. 25).

<sup>8</sup> Muchos de estos encuentros están documentados en el libro de W. H. Petzet *Encuentros y diálogos con Heidegger: 1929 - 1976*.

hacerlo ¡Qué contraste entre la antesala y su gabinete de estudio y su habitación!” (CEH p. 187)).

Pero sobre todo, contamos con las investigaciones de tipo biográficas que llevó a cabo y aquellos trabajos tardíos en los que podemos encontrar una cierta tendencia a la autobiografía. Tan sólo hay que recordar las conferencias dictadas durante los años 50`s en donde es común encontrar alguna que otra alusión a su cabaña en la Selva Negra o el manuscrito *Meditación* donde MH hace el balance del trabajo realizado hasta ese entonces (1938). Y en el que encontramos una especie de testamento, el cual según el filósofo italiano Franco Volpi, tiene por motivo el hecho de que en aquellos años MH pensaba en suicidarse (Volpi, 2010, pág. 18)<sup>9</sup> o el breve escrito de senectud titulado *Mi camino en la fenomenología* (1963), sólo por mencionar algunos.

También es importante atender a aquellos comentarios en los que MH afirma la necesidad de una relación directa entre su vida y su filosofía, como en el siguiente caso:

“Tengo que poder lidiar con esto [la muerte de su madre; E. S.], a menos que mi filosofía sólo exista en los papeles [...]. Ahora que ya nada me une a este mundo, lo que me ha sido dado por mi tierra natal y por la casa de mis padres subsistirá en mis trabajos” (CEH p. 159).

Otro argumento a favor de la importancia de los “escritos personales” de MH, frente a sus “textos académicos”, nos los proporciona su hijo Herman Heidegger, quien sostiene que: “Heidegger es completamente él mismo en los manuscritos propios (no en las lecciones y conferencias)” (Carta de Fritz Heidegger a Hugo Friedrich citada en: Xolocotzi, 2009, pág. 66).

La misma conclusión puede extraerse de los propios comentarios de MH, sobre todo en aquellos en los que expresa su animadversión para con la universidad y todo lo que ella involucra, como el hecho mismo de tener que publicar libros: “Me refuerzo en mi antigua convicción de que hoy, con la costumbre de leer mucho y sin criterio, no tiene sentido publicar, salvo para mejorar el sueldo mediante un nombramiento. Pero, en definitiva, esto

---

<sup>9</sup> Aquí la cita correspondiente al texto *Meditación* donde MH pretendía dejar indicaciones para la publicación de sus obras completas: “Lo peor que pudiera salir al encuentro de estos esfuerzos sería el análisis y explicación psicológico-biográfico, por lo tanto el movimiento contrario a lo que precisamente nos es encomendado – aportar todo lo “ánimico”, por más íntimamente que tenga que ser guardado y realizado, a la soledad de la obra en sí extraña./ Por ello [...] ninguna colección de cartas y semejantes, que sólo sirven a la curiosidad y comodidad de eludir la tarea del pensar de las “cosas”” (M, p. 355)

uno sólo se lo puede permitir una vez” (CKJ, p. 85). Este mismo rechazo lo podemos encontrar una y otra vez a lo largo de toda su correspondencia<sup>10</sup>.

Los motivos por los que MH rechazaba el ambiente universitario son diversos, éstos pueden ir desde el hecho de que no encontraba estimulante el publicar sus escritos debido a una falta de verdadera retroalimentación, hasta por cosas aún más sencillas como la pérdida de tiempo y energía que invertía en la enseñanza, que se caracterizaba por ser de un rigor extremo (CKJ, p. 35):

“el 90% de mi fuerza se consume en la actividad docente: este semestre tengo una hora de cursos y tengo tres de seminarios (seis horas); dejo al mundo sus libros y sus quehaceres literarios y me voy a buscar a los jóvenes, “voy a buscarlos”, es decir, los tomo con fuerza, de modo que toda la semana están “bajo presión”; algunos no lo aguantan –el modo más simple de selección-, otros necesitan dos, tres semestres hasta que comprenden por qué no les permito ninguna indolencia, ninguna superficialidad, ningún hablar por hablar, ninguna frase grandilocuente –sobre todo, “fenomenológica”-. Usted sabe que yo nunca dejo hacer ninguna exposición –sólo discusiones, pero nunca espontáneas-, no permito ocurrencias, ni juegos dialécticos; todo esto exige un trabajo previo.”

MH consideraba que todo derroche de energías tenía una repercusión negativa en la calidad de su trabajo propiamente teórica, como lo confiesa en una carta dirigida a su esposa Elfride, “Me he despedido íntimamente de la universidad [...]. Me doy cuenta, releyendo antiguos cursos, de cuánta energía he puesto en cuestiones puramente didácticas – en desmedro del trabajo que me interesa esencialmente.” (CEH, p. 337).

Pero, más allá de los distintos motivos que MH pudiera tener para buscar distanciarse del ambiente universitario, nos interesa saber cómo esto se refleja en la composición de su obra. Para dar cuenta de esto basta con ver la manera en la que se expresa sobre el lenguaje -o más específicamente sobre la escritura- en sus textos propiamente académicos, por ejemplo, *Ser y tiempo* (§7) donde MH se detiene por un momento a ofrecer lo que se asemeja a una disculpa con el lector de esa obra por la dificultad del lenguaje en ella utilizado, argumentando que: “Para este último cometido [captar el ente en su ser; E. S.], con frecuencia no sólo faltan las palabras, sino sobre todo la gramática” (SyT, p. 61). Otra forma en la que

---

<sup>10</sup> Al respecto no debe olvidarse el detalle de que si *Ser y tiempo* fue publicado de manera parcial (falta la segunda parte), se debió en gran medida a presiones por parte del sector universitario que le pedía tener una obra importante publicada para poder otorgarle un puesto como maestro de tiempo completo.

podemos notar cómo se manifiesta esto es en ese señalamiento que MH realiza en ocasiones sobre la diferencia entre hablar y escribir, en esta ocasión la *Carta sobre el humanismo* nos proporciona el ejemplo: “Las preguntas de su carta, probablemente, se aclararían mucho mejor en una conversación cara a cara. Frecuentemente, al ponerlo por escrito, el pensar pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensionalidad de su ámbito.”<sup>11</sup> (CsH, p. 14). El tema de las limitantes que la escritura impone aparecen constantemente en los “textos académicos” de MH. (Sin embargo, que MH nunca haya llegado a alejarse por completo del ámbito universitario tiene su razón de ser; para este pensador la universidad ofrecía un espacio privilegiado en el cual su voz podía ser *escuchada*: “Tengo la sensación de no encajar ya en el ambiente universitario, pero por otra parte estoy convencido de que la palabra hablada capaz de guiar de forma rigurosa es insustituible.” (CHA, p. 111), lo que es importante dado que, según MH, “Escuchar libera.” (CHA, p. 76)).

Mientras que una cosa totalmente distinta a lo anterior sucede en sus escritos de índole personal. Allí las referencias a las limitantes del lenguaje no sólo desaparecen, sino que se llega a hablar de su opuesto, es decir, de la falta de límites, como se lo comenta a su esposa en un misiva: “Acaso “escribiendo” cartas – escribir es tan sólo el aspecto instrumental del hecho - se aflojan las cadenas de todo lo atormentador, esquinado, de todo lo que tiene un final y un límite.” (CEH, p. 55) y en otra ocasión: “Las cartas son una forma de comunidad anímica y espiritual –descolorida y, sin embargo, libre, ilimitada” (CEH, p. 70). La diferencia es abismal: en *Ser y tiempo* MH nos habla de los *límites*, de la *falta* de lenguaje, y por lo tanto, de la imposibilidad de decirlo todo tal y cómo él quisiera, mientras por el otro lado, en las cartas se pasa a su contrario, lo *ilimitado*.

A partir de lo hasta aquí expuesto podemos concluir: la correspondencia, manuscritos y demás textos íntimos de MH, no deben ser tomados meramente como un cúmulo de datos personales, sino como el lugar donde se encuentra su filosofía esotérica, en contraste con la exotérica, que estaría expuesta en sus escritos propiamente académicos.

Algunas expresiones que encontramos en diferentes escritos parecen confirmar que este filósofo concibió su obra filosófica como atravesada por dos lenguajes: uno para el público amplio y otro para un número de personas más restringido. En un texto esotérico,

---

<sup>11</sup> La carta que aquí se menciona es aquella que Jean Beaufret le dirigió y que dio como resultado la *Carta sobre el humanismo*, la cual tenía como finalidad ser publicada, por lo que entra en la categoría de “textos académicos.”

como lo es el manuscrito *Aportaciones a la filosofía* (1936 - 1938) atribuye esta división a la problemática de la comunicación: “Sí, a causa de la comunicación tiene [el pensador; E. S.] que andar a menudo en la vía del pensar metafísico y no obstante saber lo otro.” (AF, p. 343). Al inicio de la *Carta sobre el humanismo* una nota agregada algunos años después de su publicación habla nuevamente de esta escisión: “La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.” (CsH, p. 10). En cuanto a su actividad docente se refiere, como dijimos un poco más arriba, aunque MH desdeñaba el ambiente universitario le atribuía una cierta importancia al espacio que allí se le ofrecía a su voz, mediante la cual él creía poder causar un efecto en sus estudiantes, pero uno muy distinto al que pretendía lograr con sus textos esotéricos. Por este motivo MH a propósito de uno de sus cursos sobre Hölderlin menciona que en éste lo relevante es el acercamiento al poeta, mientras que lo esencial permanece “oculto” (M, p. 355):

“El curso como curso tiene por cierto - como cada uno de mis cursos- siempre a la vez y *principalmente* primero el propósito educativo de conducir al poeta, es d. a su obra. Pero con ello de ningún modo ha sido alcanzado el propósito oculto, que determina la elección de los “himnos” y el proceder.”

Al momento de elegir el orden para la publicación de sus obras completas MH muy probablemente tenía presente esta división de lenguajes que aquí proponemos, o como sugiere Franco Volpi: “Heidegger parece querer aplicar a su propia obra -quizá recordando lo que la tradición hace para el *Corpus Aristotelicum*- la partición entre escritos exotéricos, dirigidos al público, y escritos esotéricos, reservados a quien esté dispuesto a prepararse de manera adecuadas para ellos.” (Volpi, 2010, pág. 33). Dicha ordenación es la siguiente:

I Escritos publicados (por el propio MH): Tomo 1 - 16.

II Cursos: Tomo 17 - 63.

III Tratados inéditos y conferencias: Tomo 64 - 81.

IV Consideraciones y anotaciones (aquí se incluye parte de su correspondencia y diarios personales): Tomo 82 - 102.

Aunque MH renegara públicamente de la curiosidad biográfica y la indagación en el legado personal de los filósofos, para sus adentros sabía de la importancia de este tipo de documentos y de lo mucho que contribuían a entender la obra de un pensador<sup>12</sup>. El tratado *El concepto de tiempo* (1924) que permaneció inédito durante mucho tiempo es producto de una lectura de la correspondencia entre York y Dilthey, “La publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck de Wartenburg me brinda la ocasión para comunicar de manera provisional la siguiente investigación sobre el tiempo” (ECT, p. 11), como lo afirma MH al inicio de su texto. Otros dos casos importantes en los que MH hace uso de correspondencia personal y demás escritos autobiográficos para realizar sus investigaciones son durante los seminarios dedicados a Hölderlin<sup>13</sup> y Nietzsche.

En este último caso MH se detiene en más de una ocasión a reflexionar sobre la importancia que estas fuentes pueden tener para una investigación como la que se propone llevar a cabo. Cuando esto sucede es imposible no notar una cierta incomodidad por parte de nuestro autor al recurrir a dichos documentos, hasta el punto de verse orillado a dar una justificación por su forma de proceder. Como sucede poco después de citar fragmentos de la autobiografía de Nietzsche, alegando que: “*Las miradas retrospectivas y panorámicas que Nietzsche dirige a su propia vida son siempre y exclusivamente miradas anticipadoras en dirección de su tarea*” (N, p. 213). Lo mismo ocurre un poco más adelante, cuando MH hace mención de algunas partes de la correspondencia del autor de *La gaya ciencia*: “también ellas [las cartas; E. S.] son meditaciones, pertenecen a la obra [...] Por eso, los comentarios que hace Nietzsche sobre sí mismo no deben leerse nunca como las notas del diario de una persona cualquiera y para satisfacer simplemente la curiosidad.” (N, p. 214); y, por último, hace algunas sugerencias interpretativas a sus alumnos que se dispongan a leer *Ecce homo*, texto que por lo general suele pasar como una autobiografía de Nietzsche, “*Ecce homo* no se trata ni de la biografía de Nietzsche ni de la persona del «Señor Nietzsche», sino en realidad de un «destino»; pero tampoco de la destinación de un individuo, sino de la historia de la época moderna como época final de occidente.” (N, p. 383)

---

<sup>12</sup> Incluso en una carta dirigida a Hannah Arendt se pregunta si (en el caso de Kafka) aquella relación que hace de las cartas un reflejo o un complemento de la obra debería ser entendida a la inversa: “Querida Hannah: mis gracias por las cartas de Kafka [...] En las cartas se refleja la obra -¿o no será más bien al revés?” (CHA, p. 152).

<sup>13</sup> “En la edición de Hellinfrath, toda la obra de Hölderlin está distribuida en los diferentes tomos según la sucesión temporal de su surgimiento. Las cartas están agrupadas, en cada caso, de acuerdo a las diferentes épocas. Esto es perfectamente pertinente al carácter de las cartas de Hölderlin, que pertenecen plenamente a la obra” (LHH, p. 23)

Lo que MH trata de hacer no es sino reinterpretar de una manera absolutamente distinta el tema de la filosofía como biografía, haciendo de lado toda posible interpretación psicológica o de corte subjetivista, para situar la cuestión dentro de lo que él denomina historia del ser (N, p. 382):

“No nos incumben ni la persona de Nietzsche ni su obra en la medida en que hagamos de ambas, en su copertenencia, el objeto de una reseña histórica y psicológica. Lo único que nos incumbe es la *huella* que ese curso de pensamientos que conduce a la voluntad de poder ha trazado en la historia del ser.”<sup>14</sup>

Lo desarrollado en los anteriores párrafos nos resulta de utilidad en la medida que ayuda a entender cómo pensar todo aquello con lo que nos encontramos en las cartas y manuscritos del propio MH. Creemos que con lo que hasta aquí hemos dicho es suficiente para comprender la importancia del material biográfico y demás textos personales de MH utilizados en nuestro trabajo.

## **La soledad dentro de la obra de MH.**

Llegado este punto puede surgir la duda: ¿Por qué si el tema de la soledad es tan importante dentro de la filosofía de MH no aparece en gran parte de su obra? La respuesta que damos a esta pregunta es que la ausencia de este tópico en un número importante de sus escritos se debe a que, si bien MH desde muy temprana edad otorgó importancia a la soledad en relación con la filosofía, también desde muy pronto advirtió que este era un tema del que debía hablarse lo menos posible, por lo que prefería guardar silencio al respecto.

La confirmación de lo anteriormente dicho está documentado en su correspondencia. Las misivas que intercambió con su esposa Elfride Heidegger y otras personalidades como Hannah Arendt y Karl Jaspers nos proporcionan algunos ejemplos de lo que acabamos de decir. Citaremos algunos de estos ejemplos por orden cronológico para dar muestra de cómo MH insistió en ello a lo largo de toda su vida:

Carta dirigida a su esposa Elfride Heidegger (1919): “La vocación por una tarea atemporal impone necesariamente una condena a la soledad, a cuya esencia pertenece *que los otros no sepan de ella*” (CEH, p. 112).

---

<sup>14</sup> Jacques Derrida ha problematizado la interpretación heideggeriana de los elementos biográficos de la filosofía de Nietzsche en su texto *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)* (Derrida, 1998).

Carta dirigida a Hannah Arendt (1926): “Todo esto [el aislamiento y la soledad; E. S.] se debe soportar –y, además, *hablando lo menos posible de ello*, incluso a los más íntimos” (CHA, p. 52).

Carta dirigida a Karl Jaspers (1949): “*No hay que hablar sobre la soledad*. Pero ella sigue siendo el único lugar en el que el pensador y el poeta, en la medida de las posibilidades humanas, están frente al ser.

Desde ese lugar, le saludo cordialmente” (CKJ, p. 139).<sup>15</sup>

Es en el límite de este silencio sobre la soledad donde se sitúa nuestra investigación.

## **MH como personaje conceptual**

Si bien es verdad que hemos logrado mostrar que es posible recurrir a MH para justificar la investigación biográfica, aún no aclaramos la forma en la que nosotros procederemos a interpretar el “material biográfico” en vistas a superar la barrera que se levanta entre vida y obra. Como pudimos ver, MH intentaba borrar esta frontera argumentando que los escritos biográficos (en el caso de Nietzsche) deben ser pensados como parte de la destinación de una época y no como el destino de un individuo. Si MH interpreta de esta manera esos textos es porque está intentando reconstruir lo que él llama la historia del ser. Sin embargo, como nuestro objetivo no se corresponde completamente con el de MH nos vemos obligados a distanciarnos de él en este punto, y buscar una metodología de trabajo que nos otorgue las herramientas necesarias para sacar el mayor provecho interpretativo del aspecto biográfico, sin violentarlo ni caer en una sobreinterpretación.

Con este motivo hemos decidido recurrir a la noción de *personaje conceptual* que elaboraron Gilles Deleuze y Felix Guattari (Cfr. Deleuze & Guattari, 1997, pág. 63). La propuesta de los personajes conceptuales puede ser entendida como una contribución a la problemática de la autoría tan debatida en Francia durante el siglo pasado. Lo que este par de filósofos pretenden lograr es dejar atrás la concepción corriente del autor como lugar de la enunciación a partir del cual la obra puede ser explicada; ellos prefieren comprender al autor en términos de “efectos” o “intensidades” (Deleuze & Guattari, 2004, pág. 92):

“La teoría de los nombres propios no debe concebirse en términos de representación, sino que remite a la clase de los «efectos»: estos no son una simple dependencia de causas, sino el relleno de

---

<sup>15</sup> Las cursivas de las tres citas anteriores son nuestras.

un campo, la efectuación de un sistema de signos. Lo podemos comprobar perfectamente en física, en la que los nombres propios designan determinados efectos en campos de potenciales (efecto Joule, efecto Seebeck, efecto Kelvin). Ocurre lo mismo en historia que en física: un efecto Juana de Arco, un efecto Heliogábalo”.

Deleuze y Guattari enlistan cinco rasgos principales de los personajes conceptuales que nosotros explicaremos a través del pensador que nos ocupa en este trabajo (Cfr. Deleuze & Guattari, 1997, págs. 72-75):

- 1) Rasgos páticos: es lo que en el vocabulario de MH llamaríamos temples de ánimo, que en ocasiones pueden llegar a personificarse casi en un sentido literario. Esto se ve de manera clara en el diálogo *Debate en torno al lugar de la serenidad* donde un investigador, un erudito y un profesor son puestos a discutir; también son personajes los niños del campanario de los que habla en *El misterio del campanario*. A la lista podemos sumar al MH profesor, y ante todo lo es aquél que MH y sus amigos construyeron con tanto esmero, es decir, el que se presenta en *Ser y tiempo* como un habitante de la Selva Negra, haciendo de ese gesto una especie de carta de presentación o firma: “de la misma forma que Nietzsche [firma; E. S.] “el Anticristo” o “Dioniso crucificado”. (Deleuze & Guattari, 1997, pág. 66). En resumen, ni el autor se agota en sus personajes, ni los personajes en el autor:

“Estos personajes no se confunden ni con el autor ni con los interlocutores ficticios a quienes puede ocurrir que haga dialogar, aunque en ocasiones estos los encarnen: ellos [...] son otras tantas posturas que el pensador adopta mientras piensa, y que a través de él se convierten en meras determinaciones de pensamiento.” (Zourabichvili, 2007, pág. 75).

Esto nos permite comprender la escisión de la obra de MH en lenguaje exotérico y lenguaje esotérico; al primero le correspondería el MH público: profesor, conferencista, rector, etcétera.; mientras que para el segundo lenguaje tenemos al MH de la Selva Negra, el habitante de Messkirch, el provinciano, esposo, amigo, poeta.

- 2) Rasgos relacionales: son los vínculos de amistad o rivalidad que nuestro personaje establece a su vez con otros personajes. La lista de amistades de MH no es muy larga,

se reduce a unos pocos nombres: Meister Eckhart, Hölderlin o esas otras más complejas, que en ocasiones se tornan rivalidad, como lo serían Nietzsche<sup>16</sup> y quien fuera su maestro, Edmund Husserl<sup>17</sup>; los rivales y enemigos de MH son bien conocidos, los eruditos, profesores de universidad e incluso algunos científicos<sup>18</sup>.

- 3) Rasgos dinámicos: estos son los movimientos que caracterizan a cada pensador; así hablamos de una apuesta de Pascal, de un salto kierkegaardiano, o de baile en sentido nietzscheano. MH también cuenta con una serie de movimientos que definen su filosofía, tales como “el paso fuera de la metafísica”, o la tan comentada vuelta o inversión (Kehre), que puede ser entendida de diferentes maneras, tanto en el sentido de una vuelta al hogar como en el de un método filosófico en el que MH creía destacar y por ese motivo critica a quienes no lo realizaban de la manera adecuada, como a Sartre por invertir la frase “la esencia precede a la existencia: “Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Con esta frase se queda detenido, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser.” (CsH, p. 35), o Nietzsche y su inversión del platonismo: “ahora es necesaria la *gran inversión*, que está más allá de toda “transvaloración de todos los valores””<sup>19</sup> (AF, p. 156).
- 4) Rasgos jurídicos: cada pensador reclama un terreno sobre el que cree tener derecho, aquí MH es ambicioso a más no poder, ya que pretende convertirse en algo así como el abogado del ser, de quien, asegura, se han olvidado el resto de los filósofos o cuando han llegado a poner su atención “en él” lo han malinterpretado, es decir, lo han confundido con un ente.
- 5) Rasgos existenciales: esta última característica se refiere a las posibilidades de existencia o modos de vida que se desprenden de una filosofía, y que muchas veces

---

<sup>16</sup> La intensidad de la relación que MH sostuvo con Nietzsche fue tal que llegó a ocasionarle graves problemas de salud, según nos cuenta su hijo Hermann Heidegger: “en la discusión con Nietzsche mi padre llevó a cabo un trabajo intelectual muy duro, lo cual le exigió mucho esfuerzo y le trajo nuevamente problemas cardíacos a finales de los años treinta.” (Xolocotzi, 2007)

<sup>17</sup> “Si el tratado [*Ser y tiempo*] está escrito “contra” alguien, es contra Husserl” (CKJ, p. 58), afirmaba MH a Karl Jaspers en un carta.

<sup>18</sup> Algunas enemistades de MH llegaron tan lejos que éste recurrió a la denuncia de varios colegas ante las autoridades nacionalsocialistas, véase el apartado *Heidegger como denunciante* en: (Farías, 1998, pág. 416).

<sup>19</sup> MH también sabía reconocer cuando un filósofo tenía una concepción adecuada de la importancia de la inversión: “Hegel [...] designa la filosofía como el mundo invertido. Quiere decir que, frente a aquello que para el hombre normal es normal, ella se evidencia como lo invertido, pero en el fondo es el auténtico colocar bien la propia existencia.” (CFM, p. 48).

quedan capturadas en una serie de anécdotas<sup>20</sup>, lugares e incluso utensilios; Diógenes “el cínico” es el claro ejemplo de todo esto, pues de él no tenemos otra cosa que anécdotas, y así hablamos de un tonel de Diógenes, de una lámpara de Diógenes, etc. Aunque en un principio podría parecer que de MH no puede decirse gran cosa en este apartado, realmente no es así, anécdotas las hay bastantes, lugares igualmente (su cabaña, o toda esa escenografía que despliega a su alrededor: la Selva Negra<sup>21</sup>, caminos del campo, caminos del bosque, o los ejemplos utilizados en algunas de sus conferencias - basta con recordar la célebre jarra descrita en *La cosa*).

Todos estos rasgos dan como resultado que el pensador en cuestión no se encuentre exterior a su filosofía, sino que sea parte integral de la misma, hasta el punto que vida y obra se funden, pero sin llegar nunca a reducirse una a la otra. Así evitamos las deficiencias que implica recurrir a ese movimiento de ida y vuelta de la obra a la vida y viceversa como metodología de trabajo.

## **Objetivos.**

Para realizar nuestra tarea (explicar en qué consiste el concepto de soledad de MH) nos abriremos paso, principalmente, mediante dos temas de la filosofía de MH que han sido trabajados con mayor amplitud que el nuestro. Los aspectos de la filosofía de MH a los que nos referimos y que nos ayudarán a entender el concepto de soledad son: 1) Los temples de ánimo (*Stimmungen*) y 2) la filosofía del espacio que éste desarrolla.

*La soledad de la que habla MH debe entenderse a la vez en relación con los temples de ánimo y con lo que nuestro autor llama topología del ser.* Para captar la construcción del concepto de soledad, como metodología de trabajo, nuevamente nos apoyamos en Deleuze y Guattari, quienes como es bien sabido entienden la filosofía como creación de conceptos. Acerca de la creación de conceptos y de sus características distintivas enlistan los siguientes rasgos (Cfr. Deleuze & Guattari, 1997, págs. 21-24):

- Todo concepto tiene su historia.

---

<sup>20</sup> A pesar de lo que al respecto pueda pensarse, MH gustaba y reconocía la importancia de éstas (las anécdotas). En la *Carta sobre el humanismo*, por ejemplo, se detiene largamente a comentar la historia de unos visitantes que llegaron a buscar a Heráclito y encontraron a éste calentándose frente a una estufa, concluyendo de ello que: “el hecho de que esa historia se haya contado y nos haya sido transmitida hasta hoy se explica porque lo que cuenta procede de la atmósfera de este pensador y la caracteriza.” (CsH, p. 77).

<sup>21</sup> “Pensemos por un momento en una casa de campo de la Selva Negra que un habitante todavía rural construyó hace siglos. Aquí la asiduidad de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinos y mortales entren *simplemente* en las cosas ha erigido la casa.” (CyF, p. 118).

- Todo concepto tiene componentes y se define por ellos.
- Todo concepto remite a unos problemas sin los cuales carecería de sentido y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando.

Bajo estos principios es fácil entender el trabajo que intentamos llevar a cabo:

- El concepto de soledad en un sentido muy similar a como lo entiende MH tiene antecedentes.
- El concepto de soledad se compone, principalmente, de los conceptos de espacio, temples de ánimo, etc.
- El concepto de soledad remite al problema central de la obra de MH: la pregunta por el ser.

También será bajo estos principios que desarrollaremos la exposición de nuestro trabajo: 1) En un primer momento analizaremos el concepto de soledad a través de sus componentes y zonas limítrofes, la filosofía del espacio y de los temples de ánimo en MH; para luego 2) mostrar cómo es que el concepto de soledad se relaciona con el problema de *la pregunta por el ser*.

## 2. Introducción

En el presente capítulo nos dedicaremos a perfilar los contornos de nuestro concepto relacionándolo con distintas temáticas de la filosofía heideggeriana. Nuestros objetivos son los siguientes:

- a) Partir de los primeros trabajos de MH con la finalidad de mostrar la forma en la que a éste le es posible tematizar la soledad dentro de su filosofía.
- b) Llevar a cabo algunas precisiones terminológicas.

Detrás de este trabajo de introducción se encuentra la tesis de que no existe una diferencia tajante entre un “primer” y “segundo” MH como se ha venido comentando comúnmente en la bibliografía secundaria dedicada a este pensador<sup>22</sup>. Esto quedará de manifiesto, principalmente, al momento de establecer un vocabulario y en algunas de las reinterpretaciones que el mismo MH hace de su propio trabajo, se verá cómo más allá del empleo de diferentes términos existe una continuidad de fondo.

### Heidegger y el problema de la vida

Los primeros años de MH como docente (que van desde 1919 hasta 1929) dan testimonio de su preocupación por abordar el problema de la vida de una manera distinta al de las ciencias y corrientes filosóficas de su tiempo<sup>23</sup>. Los diferentes nombres que MH utiliza para sus trabajos así nos lo demuestran (Escudero J. A. 2010, págs. 58-59):

“en 1919 habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y 1927 de una analítica existencial del Dasein [...] Heidegger insiste sin cesar que no se debe filosofar *sobre* la vida, sino *desde* ella”

Es esta misma preocupación la que lo lleva a efectuar una crítica (o “destrucción”, como la llamará en *Ser y tiempo*) de la tradición filosófica hasta entonces vigente que en la

---

<sup>22</sup> Incluso ha llegado a hablarse de la existencia de tres heideggers sin continuidad aparente: 1) el de sus primeras lecciones que se desarrollan bajo el nombre de “hermenéutica de la facticidad”, 2) el de la “ontología fundamental”, y por último 3) el que desarrolla un “pensar ontohistórico” durante los años treinta en adelante.

<sup>23</sup> Esta etapa formativa del pensamiento heideggeriano y la discusión con la tradición filosófica iniciada durante esos años ha sido ampliamente estudiada en los últimos años a raíz de la publicación de sus primeras lecciones; nosotros destacamos los trabajos realizados por Jesús Adrián Escudero *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Escudero J. A., 2010) y el ensayo de Ángel Xolocotzi *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (Xolocotzi, 2004).

mayoría de los casos lo único que ha logrado es entorpecer el acceso a los verdaderos problemas de la filosofía, según la creencia de nuestro autor. Esto lo obliga a elaborar un sinnúmero de nuevos conceptos y procesos metodológicos desde los cuales sea posible aproximarse al tema de la vida con los mejores resultados. De esta labor surge buena parte de la terminología utilizada en *Ser y tiempo*. Detengámonos un momento en todo este proceso con el fin de entender un poco esta etapa formativa del pensamiento de MH, la cual será determinante para el resto de su carrera.

Durante la primera mitad de los años 20`s MH coloca en el centro de la discusión filosófica a la vida fáctica: “Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida” (IFR, p. 46). La vida a la que se alude en la frase anterior no es aquella de la que se encarga la biología, sino la vida en su estar cotidiano, la vida en tanto que ser-en-el-mundo, con lo que ella implica. Todo aquello que también será designado como facticidad. “Facticidad = nuestro existir en cada ocasión” (O, p. 41).

Con el concepto de facticidad MH pretende zanjar una serie de problemas con los que la filosofía se ha visto confrontada. Una de las “funciones negativas” de este concepto es la de evitar comprender la vida desde términos tales como “yo”, “hombre”, “ser humano”, “yoidad”, etc.<sup>24</sup> que conducen directamente al eterno debate sujeto-objeto, y en un segundo momento a tomar una posición dentro de las escuelas subjetivistas u objetivistas o alguno de los puntos intermedios entre ellas. MH ve en esto uno de los principales obstáculos para llegar al tratamiento adecuado de la vida. Otra motivación negativa para la creación de este concepto (facticidad) es la creciente fragmentación de la filosofía de la vida en una serie de disciplinas hoy en día habituales y que suelen ocupar una buena parte de los planes de estudio como lo son: “filosofía de la cultura”, “filosofía de la religión”, y demás “filosofías de...”. Todos estos tratamientos no hacen otra cosa que dividir la vida en una cantidad enorme de regiones, de donde resulta la impresión de que un determinado individuo simplemente puede o no ocuparse en ellas (cultura, religión, etc.), quedando la vida misma relegada al fondo del asunto a manera de presupuesto, o simplemente como aquello que permite el surgimiento de todos esos ámbitos de estudio.

MH ve la necesidad de un abordaje distinto del problema, puesto que ésta reclama ser entendida desde ella misma, y evitar aplicarle métodos ajenos, como lo serían el de las

---

<sup>24</sup> “El concepto de facticidad: nuestro existir propio en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de “propio”, “apropiación”, “apropiado” nada en sí de la idea del “yo”, persona, yoidad, centro de actos.” (O, p. 49)

ciencias naturales o de las matemáticas. MH opta por el método de la fenomenología, o mejor dicho por lo que se suele llamar la transformación hermenéutica de la fenomenología, en ella como lo explica Ramón Rodríguez: “se trata de que la vida fáctica se dé a conocer explícitamente a sí misma, partiendo de y manteniéndose en el conocimiento inmediato -no reflexivo- que de sí misma tiene y en el que constantemente se desenvuelve” (Rodríguez, 1997, pág. 101). Este proceder hermenéutico va acompañado de una evidentemente circularidad -lo que ya se sugería de algún modo en una de nuestras anteriores citas de MH, donde se menciona a la vida como punto de partida y meta. Para MH la circularidad permite que las cosas se determinen por sí mismas, y no de un modo extraño a ellas.

Es importante no perder de vista este detalle, pues la figura del círculo será una que acompañará a nuestro autor a lo largo de todo su recorrido; MH constantemente reivindicará la forma circular de pensamiento para la filosofía, aquí una de esas ocasiones (CFM, p. 229):

“[Moverse en círculos; E. S.] es el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía. Por todas partes un *girar*. Este moverse en círculo de la filosofía es de nuevo algo que repugna al entendimiento vulgar. Él sólo quiere precisamente llegar al fin, tal como se agarran las cosas por el mango. Ir en círculo, eso no conduce a nada. Pero sobre todo uno se marea, y el mareo es intranquilizador. [...] Pero aquel que en una pregunta filosófica todavía no ha caído en el mareo todavía no ha preguntado nunca filosofando, es decir, todavía no ha ido nunca en el círculo. En este movimiento circular, lo decisivo no es lo único que ve el entendimiento vulgar, recorrer la periferia y regresar al mismo lugar en la periferia, sino el mirar al *centro* en cuanto tal, un mirar que es posible en la marcha circular y sólo en ella. El centro en cuanto tal sólo se manifiesta en el dar vueltas en torno a él.”<sup>25</sup>

Una vez que MH cree haber logrado una comprensión del fenómeno de la vida fáctica pasará de aquella exigencia que se había planteado acerca de no hablar *sobre* la vida sino *desde* ella, a pedir no hablar *sobre* la filosofía sino *desde* la filosofía. En el fondo esto es provocado por el cambio de la pregunta por *el sentido del ser* a la pregunta por *la verdad del ser*, lo que a su vez conlleva el paso de la *comprensión del ser* a la *experimentación del ser*.

---

<sup>25</sup> En *Ser y tiempo* MH se detiene en por lo menos tres ocasiones a defenderse de las acusaciones de “círculo vicioso”: (Véase: SyT, §2 p. 30-31, §32 p. 176-177, §63 p. 333-334). Todavía en una fecha tan lejana a sus primeras lecciones como docente y a la publicación de *Ser y tiempo* como lo es marzo de 1966, en diálogo con Medard Boss, MH sostiene: “El círculo hermenéutico no es ninguna carencia, sino lo propiamente positivo en el *Dasein* del ser humano.” (Z, p. 305).

MH argumentará que no se trata sino de intentos de plantear de manera más originaria la misma pregunta, alejando así esa vieja polémica del primer y segundo MH. Desde luego todo esto es mucho más complicado, a través de estas dificultades es que se moverá nuestra investigación, sin la pretensión de resolver de una vez y por todas estas discusiones, sino simplemente tratando de trazar puntos de encuentro y ruptura en los andares del pensar de nuestro autor.

Volviendo al tópico de la circularidad podemos decir que cuando MH se percató del problema de estar ante una estructura circular considera que lo importante es decidir por qué punto del círculo debe entrarse. La elección de MH es bien conocida por todos: a través del *Dasein*, es decir, aquel ente que tiene ya una pre-comprensión de la vida fáctica y del ser.

## **Dasein**

El concepto de *Dasein* es sin lugar a dudas uno de los más comentados dentro de la terminología heideggeriana; para lograr una exposición clara de lo que en dicho término se juega nos basaremos en la conferencia *El concepto de tiempo* de 1924 pronunciada ante la Sociedad teológica de Marburgo, es entonces cuando puede verse ya un desarrollo satisfactorio de dicho concepto. Lo que nos lleva a hacer tal afirmación es el hecho de que es durante esa conferencia cuando a MH le es posible resumir de una manera sencilla y sistemática las estructuras fundamentales que conforman al *Dasein*<sup>26</sup>. Estas estructuras fundamentales son el producto de sus investigaciones sobre la vida fáctica. Aquí una breve exposición de las mismas (Cfr. ECTc, p. 36-40):

- 1) El ser-ahí (*Dasein*) es el ente que se caracteriza por el hecho de ser-en-el-mundo. [...] El ser-en el mundo está caracterizado como un «cuidar».
- 2) El ser-ahí, en tanto que es ser-en-el-mundo, es justamente un ser-con, un ser con otros.
- 3) El modo fundamental de ser-ahí del mundo que uno y otros tienen justamente es el *hablar*.
- 4) El ser-ahí es un ente que se determina como «yo soy» [...] *Es en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno.*

---

<sup>26</sup> Tanto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924), como en el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), y desde luego en *Ser y tiempo* (1927) pueden encontrarse exposiciones de las estructuras fundamentales del *Dasein*, incluso el curso antes mencionado es considerado por algunos estudiosos de MH como una especie de borrador de *Ser y tiempo*. El lector puede dirigirse a dichos textos en caso de querer una exposición más detallada y extensa de las llamadas estructuras fundamentales del *Dasein*. Aquí hemos preferido apoyarnos en la conferencia *El concepto de tiempo* por su brevedad y capacidad de síntesis presente en ella.

- 5) El ser-ahí es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros [...] Nadie es él mismo en la cotidianidad [...] Este nadie que nos viene en la cotidianidad es el «uno».
- 6) El ser-ahí es tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le va su ser.
- 7) El ser-ahí, en la cotidianidad, no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto el ser-ahí se tiene así mismo. Se *encuentra* [*Befindet*] consigo mismo.
- 8) El ser-ahí no puede demostrarse a manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo. La relación con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de “serlo”. [...] Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad [...] está dominada por el “uno”, por la tradición.

Estos puntos son modos de ser que conforman a todo *Dasein*, aunque somos conscientes de que no se puede hablar de uno de estos modos sin tener presente el resto, para efectos de nuestro trabajo destacaremos los siguientes puntos: 4) por su relación con la *propiedad*, 5) por su relación con lo “uno” y, por último 7) por su relación con el *encontrarse*. Tomando estos tres elementos podemos decir que: El *ser propio* se da en una variante de la esfera de lo *uno* y en un determinado modo de *encontrarse*.

## Soledad y aislamiento

En los escritos de MH que abarcan esta primera etapa la soledad (*Einsamkeit*) se presenta bajo la palabra “aislamiento” o “singularización” (*Vereinzelung*; esto principalmente en los cursos y tratados). Es a partir del año de 1929 cuando MH empieza a tomar una cierta consciencia de lo inapropiado que resulta el término “aislamiento” para lo que él intenta expresar<sup>27</sup>; por lo que con dicho vocablo se pasa a designar una situación óptica del hombre, y lo que antes intentaba ser indicado bajo ese nombre (un rasgo ontológico, y no óptico) ahora se lo hace con la palabra “soledad”.

El primer intento que podemos encontrar por parte de MH de llevar a cabo una distinción entre aislamiento y soledad se da en el cambio que hace al subtítulo de su curso invernal impartido entre los años 1929 - 1930, el cual originalmente llevaba por nombre *Los conceptos fundamentales de metafísica: mundo, finitud, aislamiento*, MH decidió sustituir la palabra

---

<sup>27</sup> Aunque con anterioridad, en un punto intermedio entre la fecha arriba mencionada y la aparición de *Ser y tiempo* (1927), es decir, en el semestre de verano de 1928 *Principios metafísicos de la lógica* MH juega con la variante “*Isolierung*” que significa “aislamiento” en un sentido más estricto (Cfr. PML, p. 161, 220). Tal cosa, hasta donde sabemos, sólo sucede en esa ocasión.

aislamiento por soledad, tal como lo hace constatar el editor de esa obra en su epílogo<sup>28</sup> (Cfr. CFM, p. 439). Sin embargo, aquí la diferencia entre un término y otro todavía no es del todo clara, ya que al parecer MH sólo sustituyó una palabra por otra del subtítulo, pero no así del cuerpo de la obra. En la siguiente cita podemos ver cómo es que MH todavía en esos años es poco riguroso con la distinción entre un término y otro:

“Aislamiento: esto no significa que el hombre se empecine en su yo enclenque y diminuto, que se tiende a sus anchas en esto o aquello que él considere el mundo. Este aislamiento es más bien aquel *retiro a la soledad* en el que todo hombre llega por primera vez a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo.” (CFM, p. 29).

No será sino hasta 1933 que la diferencia entre aislamiento y soledad quedará establecida de un modo casi definitivo, esto sucede en su breve texto de corte autobiográfico titulado *¿Por qué permanecemos en provincia?* En él MH explica los motivos que lo llevaron a rechazar una plaza como docente en la Universidad de Berlín mediante un contraste que atravesará una buena parte de su obra, es decir, aquél que existe entre la vida de las grandes ciudades (En este caso Berlín) y la que se desarrolla en provincia (En este caso el pueblo natal de MH, Messkirsch):

“En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla [*vereinzelt*], sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.” (PPP)

Ya para el año de 1937, cuando se encuentra impartiendo sus cursos sobre Nietzsche, la distinción entre uno y otro concepto es un lugar común, como nos los demuestra el siguiente comentario: “En esta «más solitaria soledad» no hay nada de una singularización en el sentido de aislamiento, sino que se trata de una singularización que tenemos que

---

<sup>28</sup> H. W. Petzet, en sus memorias sobre MH, también ha llamado la atención sobre este curioso detalle: “En retrospectiva, parece casi una revelación el hecho de que en el título de su gran ciclo de lecciones anunciado para el semestre invernal 1929-1930 -“Mundo/Finitud/Aislamiento [*Vereinzeltung*]” - haya introducido después un cambio, sustituyendo la palabra “aislamiento” por “soledad”.” (Petzet, 2007, pág. 276).

comprender como la *apropiación* [*Vereigentlichung*], en la que el hombre se vuelve propio en su sí mismo”<sup>29</sup> (N, p. 225).

Dado que MH ya había establecido entre las estructuras fundamentales del *Dasein* que éste era antes que nada un ser-en-el-mundo y ser-con-los-otros, utilizar en su vocabulario un término como aislamiento se presta a muchos equívocos. En cambio la palabra soledad parece referirse menos a un individuo distanciado de los otros, que a una “situación anímica”, o en el vocabulario de MH a un temple de ánimo. Por otra parte, rescatando la cita anterior, se deja ver en ella el lazo que MH pretende trazar entre soledad, apropiación y sí-mismo -y en el cual ahondaremos un poco más adelante. También es importante no desatender que a pesar de que la cita anterior proviene de un texto elaborado en la segunda mitad de los años treinta las estructuras del *Dasein* (aunque no se les mencione) siguen teniendo vigencia en el pensamiento de MH, con lo que se demuestra una continuidad en su pensamiento y se evita caer en esa interpretación de una ruptura total entre un primer y segundo MH.

Sirva lo hasta este momento dicho sobre la distinción conceptual entre aislamiento y soledad para facilitar la posterior lectura de nuestro trabajo y evitar posibles errores interpretativos.

## **Lo uno, lo propio y la soledad**

La mayor parte de las veces que la palabra “aislamiento” aparece en los escritos tempranos de MH se relaciona principalmente con el tema de lo uno (*das Man*) y lo propio (*Eigentlich*). Los dos conceptos antes mencionados no se logran entender el uno sin el otro. Puesto que el ser-propio (o ser sí-mismo)<sup>30</sup> del *Dasein* sólo se da cuando éste ha logrado una modificación sustancial de su relación con la esfera de lo uno apropiándose de su estar-en-el-mundo. Lo uno es el terreno de lo impropio (*Uneigentlich*), de la cotidianidad (o medianía), de la publicidad, en donde la opinión del otro lo permea todo, en donde el *Dasein* ha perdido su ser, o como dice MH: “los otros le han tomado el ser” (SyT, p. 151). Sin embargo, no debemos

---

<sup>29</sup> En escritos posteriores MH tiene más que claro que el aislamiento no es soledad, en la *Carta sobre el humanismo* (1946), expresará las limitaciones y engaños que encierra el simple hecho de aislarse: “la que se suele llamar «existencia privada» no es en absoluto el ser-hombre esencial o, lo que es lo mismo, el hombre libre. Lo único que hace es insistir en ser una negación de lo público. Sigue siendo un apéndice suyo y se alimenta solamente de su retirada fuera de lo público. Así, y contra su propia voluntad, dicha existencia da fe de la rendición ante los dictados de la opinión pública.” (CsH p. 18).

<sup>30</sup> “El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el *uno-mismo*, que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del sí-mismo asumido expresamente” (SyT p. 153).

apresurarnos a interpretar de forma maniquea o éticamente esta distinción entre lo propio e impropio.

MH insistirá una y otra vez en el hecho de que no está tratando de hacer una crítica de lo uno, ni siquiera una antropología filosófica, sino sólo una interpretación ontológica de esta forma de ser del *Dasein* “no está de más advertir que la interpretación [de lo uno; E. S.] tiene un propósito puramente ontológico, y que está muy lejos de una crítica moralizante del *Dasein* cotidiano” (SyT, p. 190). Desde luego, no ha faltado quien haya querido extraer de todo ello una ética o hacer un juicio por la falta de una, sobre todo tomando como base esos momentos en los que MH parece no atenerse al plano meramente ontológico, por ejemplo cuando se refiere a lo uno en términos de dictadura: “Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura.” (SyT p. 151), “la peculiar dictadura de la opinión pública” (CsH, p. 17-18). Dejemos de lado las interpretaciones y preocupaciones éticas que se han volcado sobre este tema, y atendamos a la sugerencia del autor de concentrarnos en lo ontológico.

Ahora surge la pregunta: ¿Cómo sale el *Dasein* de esta dictadura y pasa a una existencia propia? Primero que nada hay que enfatizar que esto no puede darse a través de un simple alejarse de los otros, como pudiera ser mediante el retiro a un monasterio o simplemente evitando las interacciones interpersonales. Por este motivo MH aclara: “El *modo propio* de *ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial del uno entendido como una existencia esencial*” (SyT, p. 154). Para que esta modificación existencial se dé debe suceder algo de una gran radicalidad dentro de la vida del *Dasein*.

En busca de esta experiencia radical capaz de transformar la existencia del *Dasein* MH se dirige al fenómeno de la muerte, o de forma más precisa, a lo que él llama “anticipación” o “adelantarse”. La anticipación consiste en comprender que ella (la muerte) es la posibilidad ineludible en la existencia de todo *Dasein*, y la única de la que se puede estar absolutamente seguro que llegará a concretarse. Es en ese momento cuando el *Dasein* marca su distancia de lo uno y encamina sus pasos a un modo propio de ser sí-mismo (SyT p. 282):

“La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede

manifestársele al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él.”

La anticipación de la muerte alcanza su punto cumbre cuando al *Dasein* se le revela su aislamiento, inherente al hecho mismo de existir. Entonces la existencia se le ofrece en un modo distinto al habitual debido a la apertura que en ese estado se logra: “La muerte no “pertenece” tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*. La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el “Ahí” se abre para la existencia.” (SyT p. 283). Como se ve, la importancia del fenómeno de la muerte no recae en sí mismo, su valor en la investigación de MH es metodológico en tanto que sirve como guía al descubrimiento del aislamiento del *Dasein*, a su mismidad y apertura. Que MH recurra al tema de la muerte principalmente por cuestiones metodológicas se evidencia en la desaparición de este tópico en trabajos posteriores (sobre todo posteriores a los años veinte)<sup>31</sup>; mientras que lo propio, el sí-mismo y aislamiento/soledad continuarán apareciendo.

Adelantándonos un poco a un tema que desarrollaremos dentro de unas cuantas páginas más adelante (es decir, el de la verdad o *aletheia*), podemos decir que lo que sucede en lo uno es, entre otras cosas, un ocultamiento de la soledad del *Dasein* que sólo se logra sacar a la luz a través de ciertas experiencias, como en este caso sucede con lo que MH denomina anticipación de la muerte.

## Soledad y silencio

Como advertimos en el apartado *La soledad dentro de la obra de MH*, este pensador sugiere en más de una ocasión que la soledad es algo de lo que debe hablarse lo menos posible. Un primer acercamiento a esta restricción nos permite ver que algunos de los motivos por los que MH recomienda el silencio hunden sus raíces en cuestiones prácticas, que consistirían principalmente en no llamar demasiado la atención. El título de “Rey oculto de la filosofía”<sup>32</sup>,

---

<sup>31</sup> Algo semejante ocurre con el tan comentado fenómeno de la angustia, el cual sólo vuelve aparecer ocasionalmente, como por ejemplo en *¿Qué es metafísica?* (1929), tanto en su epílogo agregado en el año de 1943, como en la introducción incorporado al texto en 1949, y sólo unas pocas ocasiones en *Aportaciones a la filosofía* (1936-1938). Por lo general, cuando la angustia y la muerte vuelven aparecen en los textos de MH posteriores a los años veinte es bajo el contexto de una reinterpretación o comentario a *Ser y tiempo* o algún otro escrito de esa época (como es el caso de la lección inaugural *¿Qué es metafísica?*).

<sup>32</sup> Hanna Arendt cuenta esta anécdota en su escrito con motivo del octogésimo aniversario de su maestro MH: “Lo que se conocía de él no era mucho más que un nombre, pero este nombre viajó por toda Alemania como el rumor de un rey oculto que quiere pasar inadvertido.” (Arendt & al, 2008, pág. 114).

con el que MH era conocido en el ámbito universitario antes de ganarse la fama internacional por la publicación de *Ser y tiempo*, refleja ese esfuerzo por mantenerse discreto, y no armar alboroto alrededor de su persona. A propósito de *Ser y tiempo*, la historia que acompaña a este libro sirve como otro ejemplo del silencio de MH pues de esta obra sólo muy pocos sabían algo antes de que llegara a ser editada, a pesar de que trabajó en ella durante aproximadamente cuatro años.

Es fácil interpretar estos ejemplos como un signo de la congruencia con la que MH asumía su filosofía. Sin embargo, una interpretación como ésta tendría como base la creencia de que hay una obra acabada a la cual una vida se subordina. Nosotros, por el contrario creemos mucho más adecuada ver allí la muestra de la relación entre filosofía y vida fáctica, y cómo los conceptos filosóficos tienen su origen en ésta. Desde los tempranos intentos por tratar el tema de la vida a los que nos referíamos al inicio de este capítulo MH expresaba esta idea: “Hay ya en la experiencia de la vida fáctica una terminología conceptual más originaria de la que se deriva la terminología conceptual temática a la que estamos acostumbrados.” (IFR, p. 109). A través de la filosofía la vida fáctica se da un lenguaje con el que logra explicarse a sí misma<sup>33</sup>.

En su descripción de la cotidianidad del *Dasein* MH dedica un apartado al fenómeno de la ambigüedad (§36 SyT) como característica de la existencia impropia. Allí nuestro autor describe cómo en ese estado es común que quien se encuentra por lograr algo que considera importante (o como dice él “a la pista de algo”) constantemente haga alarde de lo que está por realizar. A esta forma impropia de estar tras algo él opone la actitud de aquel que guarda silencio: “quien verdaderamente está en la pista de una cosa, no lo dice” (SyT, p. 196). Callar o guardar silencio es para MH una forma de demostrar el carácter de propiedad del *Dasein*: “Sólo quien tiene su ser en el poder hablar, *puede* callar en un sentido auténtico [*eigentlichen*]” (ECTt, p. 40). Guardar silencio es evidencia de entereza y de que se ha resistido a la tentación de lo uno, que no sólo invita a hablar de oídas, sino que en su carácter tiránico lo exige.

El *Dasein* en todo momento está tentado a caer en lo uno. Esta tentación no le viene al *Dasein* como algo exterior sino que es una parte integral de él, es precisamente esto lo que

---

<sup>33</sup> Aquí la continuación de la cita anterior, donde se pone de manifiesto la necesidad del lenguaje filosófico para la comprensión de la vida fáctica: “Este giro radical en la terminología conceptual [es decir, del lenguaje de la vida fáctica al lenguaje filosófico; E. S.] hay que ejecutarlo, si no, uno se desesperará por no conseguir jamás captar la situación.” (IFR, p. 109).

hace del silencio una prueba tan contundente de propiedad. Así se pone de manifiesto que se está listo para algo importante, porque “en el fondo, cada uno está solo cuando aspira a algo verdadero” (CEH p. 200) y “sólo los fuertes y silenciosos logran comprometerse con algo sin llamar la atención ni armar alboroto” (CHA p. 38), “sin hacer de la soledad nada especial.” (CEH, p. 253).

Otra cosa importante que se demuestra mediante el silencio es que se ha podido evitar caer en el temple de ánimo que lo uno intenta imponer, y bajo el cual la realidad ya se encuentra previamente interpretada, otorgándole al *Dasein* una falsa calma y familiaridad con el mundo que lo rodea “El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple efectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se ve”” (SyT, p. 192). El silencio da testimonio de que se posee un temple de ánimo propio.

Ahora bien, uno no debe callar siempre, sino que se guarda silencio, antes que nada, sobre aquello que se considera de suma importancia. Es de esta forma como MH interpreta el hecho de que Nietzsche sólo en tres ocasiones haya hablado públicamente sobre el eterno retorno (N, p. 218):

“Si observamos estas tres manifestaciones, saltará a la vista lo escasas que resultan para un pensamiento que debe ser el pensamiento fundamental de toda la filosofía. Esta escasez comunicativa equivale a callar; es el auténtico callar; pues quien calla absolutamente delata precisamente que calla; quien, en cambio, al comunicarse de manera ocultadora habla parcamente, calla que en realidad calla”

Este es uno de los puntos centrales que une soledad y silencio: aquello que ocurre en la soledad del filosofar, lo cual es de gran importancia, no debe comunicarse salvo en raras ocasiones. Lo que sucede en la filosofía es algo tan crucial para MH que considera sólo unos pocos pueden estar a la altura de este compromiso; por esta razón es que gustaba cuestionar a sus alumnos al respecto (CFM, p. 27):

“La filosofía [...] no es una ocupación cualquiera con la que pasemos el tiempo si tenemos ganas, no es una mera recopilación de conocimientos que en cualquier momento nos procuremos fácilmente de los libros, sino que [...] es algo donde acontece un pronunciamiento último y una

conversación a solas del hombre ¿Por qué estamos aquí? ¿Sabemos con qué nos estamos comprometiendo?

Antes de cerrar este apartado conviene hacer una precisión importante, nos referimos a la distinción entre el silencio sobre la soledad y el silencio de la soledad. Usando el esquema de la diferencia ontológica de MH podríamos decir que el silencio sobre la soledad es aquél que él ejerce en su vida cotidiana al no hacer mención de ella salvo a unos pocos, mientras que el silencio de la soledad es una cuestión ontológica, está en el plano del ser y es constitutiva de ella (la soledad), guarda una relación más íntima con el quehacer filosófico y todo lo que dicha actividad involucra, por ejemplo la comunicación del “conocimiento filosófico”, tema del que nos ocuparemos inmediatamente. (Acerca del silencio, volveremos a tratarlo en unas cuantas ocasiones más dentro de nuestra investigación, pues lo hasta el momento expuesto no agota el tema en relación con nuestro trabajo).

## **Soledad y comunicación**

Un problema que se desprende de lo desarrollado en el apartado anterior es el de la imposibilidad de transmitir aquello que se ha experimentado en la soledad, o, en otras palabras: el problema de la comunicación.

La correspondencia que MH mantuvo con Karl Jaspers es un lugar obligado de consulta si lo que se pretende es estudiar la relación entre soledad y comunicación en estos autores<sup>34</sup>. Durante su intercambio epistolar Jaspers cuestionó frecuentemente a MH acerca de la comunicación. Para el primero de estos filósofos la preocupación por establecer relaciones a través del lenguaje e ir más allá del monólogo era una problemática que debía estar en el centro de la discusión filosófica, “la cuestión de cómo salir del monólogo -y de la repetición del monólogo por otros- es, sin duda, una cuestión vital de nuestro filosofar” (CKJ p. 144); mientras que MH pensaba que lo mejor era que la filosofía mantuviera su carácter monológico: “se ganaría mucho si los monólogos pudiesen seguir siendo lo que son.” (CKJ p. 146), a estas palabras MH agregaba una referencia a Nietzsche (CKJ p. 146):

“Ese pasaje de su carta me hace pensar en las palabras de Nietzsche que usted naturalmente conoce: «Cien soledades profundas construyen juntas la ciudad de Venecia; éste es su encanto. Una

---

<sup>34</sup> Jaspers tenía una preocupación especial en esta cuestión, lo que se refleja en su obra *Filosofía* (tomo II) (Jaspers, 1958), y también en su *Nietzsche*, véase especialmente el capítulo *Los límites de las posibilidades de la amistad de Nietzsche y la soledad* (Jaspers, Nietzsche, 2003, pág. 103).

imagen para el hombre futuro» [de ello, MH, concluye] Lo que aquí se piensa, se encuentra fuera de la alternativa de comunicación y no comunicación”

Con esta breve y enigmática referencia a Nietzsche, MH intenta enfatizar una idea que ya hemos citado, según la cual en tareas de un enorme tamaño, como lo es para él la de filosofar, cada uno está irremediabilmente solo.

A estos solitarios les resulta imposible comunicarse entre sí, si por comunicación entendemos la simple transmisión de un contenido concreto de una persona a otra. Las más de las veces, según MH, este tipo de personajes ni siquiera se dan por enterados de la existencia de otros similares a ellos, como se lo comenta a su esposa “Nadie sabe cuántos de estos hombre hay allí afuera, pero seguro que algunos hay.” (CEH, p. 218).

MH siempre mostró sus mayores reservas hacia todo lo grupal y ante cualquier intento de establecer comunicación, veía en ello una amenaza a su soledad, así se lo dejó ver al propio Karl Jaspers en una carta dentro de la cual se hablaba de la amistad y de una posible “comunidad de lucha” integrada por ambos filósofos: “La expresión “comunidad de lucha” la escribo desde mi soledad.” (CKJ pág. 39). MH no suele hacer comentarios positivos acerca de relaciones grupales o proyectos en conjunto sin olvidar agregar alguna restricción o mención de la importancia de la soledad.

No es que MH no creyese en la comunicación del conocimiento filosófico, sino que a idea que él se hacía de ésta era abismalmente diferente a la de Jaspers. Nuestro autor no creía que quien filosofase tuviese la obligación, ni tan siquiera la posibilidad de transmitir el “contenido” de su filosofía. En los tiempos de MH, no muy lejanos a los nuestros, ya era habitual el comentario de que la filosofía (y con ello también buena parte de las humanidades) debía adoptar un lenguaje que le fuera fácilmente accesible a cualquiera, mientras que a otras ramas del conocimiento se les toleraba cierta complejidad; esa forma de ver las cosas molestaba a MH (QSP, p. 197):

“La actual opinión pública en el mundo vive con la idea de que el pensamiento de los pensadores ha de poderse entender como si se estuviera leyendo un periódico. En cambio, todo el mundo encuentra normal que no podamos seguir así como así los procesos de pensamiento de la moderna física teórica. Pero lo cierto es que aprender el pensar de los pensadores resulta esencialmente más complicado [...]”

A fin de no extendernos más de la cuenta en este apartado dejemos de lado -lo cual no es sinónimo de pasar por alto- las posibles implicaciones políticas que un rechazo como el que MH expresa por lo que bien podríamos llamar “la democratización del conocimiento”.

Al cerrar casi por completo la opción de la comunicación, MH se inclina a creer que en filosofía a lo más que se aspiraba en relación con los otros es a despertar en ellos la posibilidad de filosofar, para que a su vez el filosofar los despierte: “El hombre que no filosofa, también el hombre científico, ciertamente existe, pero duerme, y sólo el filosofar es la existencia despierta, es frente a todo lo demás algo totalmente distinto, incomparablemente autónomo.” (CFM, p. 48). Durante su actividad docente, que MH gustaba iniciar preferentemente a las 7 a.m. (¡Cómo no hablar despertar!)<sup>35</sup>, insistía en que uno de los principales objetivos de sus lecciones era despertarlos (entiéndase a sus alumnos), o más precisamente, despertar en ellos un temple de ánimo desde el cual accedieran al filosofar.

Como conclusión, la comunicación, desde una perspectiva heideggeriana, estaría reservada a todo lo que tenga que ver con el tratamiento de los entes; en cambio aquello de lo que se ocupa la filosofía, es decir, del ser, exige antes que nada silencio, “Pero ¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio?” (CsH, p. 59), sentenciaba MH en su *Carta sobre el humanismo*.

## **Soledad como no-estar-en-casa**

MH era sin lugar a dudas una persona sumamente nostálgica, que estaba perdidamente enamorado de su tierra natal y de la Selva Negra, hasta el punto de preguntarse (retóricamente, desde luego) si la obra de todo creador no depende en última instancia del arraigo al lugar de origen<sup>36</sup>. Parte de la incompreensión con la que su trabajo era recibido MH se lo atribuía al desconocimiento de su procedencia; numerosas son las anécdotas que narran lo sorprendente que resultaba a sus alumnos descubrir que aquél afamado “rey oculto de la

---

<sup>35</sup> A propósito de los hábitos de sueño de MH y de lo que ello acarrearía para los alumnos que deseaban seguir sus cursos existe una anécdota que ha pasado a convertirse en clásica, y que Jean Grondin recuerda en su biografía sobre Gadamer: “Frente a este hombre nocturno [Nicolai Hartmann; E. S.], que se despertaba hacia mediodía y que pasaba toda la noche escribiendo, tenía que marcar un contraste simbólico cuando Heidegger, llamado a Marburgo en 1923, fijó sus clases a las siete de la mañana. Los discípulos de Hartmann tenían que adaptarse de pronto a una nueva actitud despierta y una nueva claridad diurna. Así, Heidegger acuñó el dicho: «Cuando en casa de Harmann se apaga la luz, en la mía se enciende»” (Grondin, 2000, pág. 109).

<sup>36</sup> Esto sucedió en un discurso pronunciado en Messkirch en homenaje al compositor Conradín Kreutzer también oriundo de esa localidad: “¿no depende el florecimiento de una obra cabal del arraigo a un suelo natal?” (S, p. 20).

filosofía” tenía la apariencia de un campesino, contrastando rotundamente con el entorno universitario dentro del que se desenvolvía.

Esta pasión por la vida en provincia muchas veces lo llevaba a hacer las más duras críticas a las ciudades que visitaba. Entre ellas podemos contar a Davos (en 1929): “Davos es horrible, una arquitectura demasiado kitsch, miríadas de hoteles y pensiones desperdigadas sin criterio.” (CEH, p. 172); Berlín (en 1930): “El desarraigo absoluto de este sitio es violento, y en definitiva no es aquí donde la filosofía puede abismarse. Berlín debe ser vencida desde afuera.” (CEH, p. 176); un pueblo cercano a Egina, Grecia (en 1962): “Pero ya la entrada en el pueblo, con los modernos hoteles alineados en la calle, produjo una disonancia en el ánimo.” (E, p. 51). Si la ciudad representaba desarraigo, disonancia anímica, y por lo tanto un lugar no apto para el crecimiento de la filosofía; la cabaña que MH se construyó en la Selva Negra significaba armonía anímica, arraigo, y el lugar propicio para el trabajo filosófico:

“aquí arriba [en la cabaña; E. S.] hay *soledad real* auténtica atmósfera y *suelo para mi trabajo*; como si las cosas y las preguntas estuvieran escondidas entre los bosques, los valles y las amplias praderas, todo salta ante mí cuando estoy aquí arriba. Los pensamientos se enlazan simplemente de manera novedosa con instantes anteriores de reflexión y de trabajo; *hay aquí un temple de ánimo unitario* que me da una gran seguridad”<sup>37</sup> (CRB, p. 101)

Estas características que impregnan toda su filosofía han sido uno de los puntos de ataque preferidos de una buena parte de sus críticos. A MH se le ha reclamado haber hecho una defensa de estados de ánimo que representan debilidad<sup>38</sup>; el marxismo soviético no tardó en catalogarlo como reaccionario y pesimista<sup>39</sup>; también están quienes han argumentado que

---

<sup>37</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>38</sup> En el *Epílogo* agregado en 1943 a su conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929) MH comenta como ésta ha sido una de las principales objeciones en su contra: “[Se ha dicho que; E. S.] la lección eleva a estado de ánimo fundamental y único a lo que es un estado de ánimo entre otros muchos y que para colmo es depresivo: la angustia. Como sin embargo la angustia es el estado psíquico de los «angustiados» y cobardes, este pensamiento niega la noble actitud del valor. Una «filosofía de la angustia» paraliza la voluntad de acción.” (QeM, p. 50). Esta era la crítica común contra los existencialistas en aquellos años, Sartre en su afamada conferencia *El existencialismo es un humanismo* también se vio obligado a defenderse de ella.

<sup>39</sup> En el *Diccionario soviético de filosofía* se afirma lo siguiente: “El profundo pesimismo, la franca hostilidad hacia la ciencia, hacen del existencialismo de Heidegger una de las principales armas de la reacción ideológica contemporánea.” (1965, pág. 212). Más recientemente, desde otra perspectiva marxista, Slavoj Žižek ha resaltado el componente nostálgico de la crítica heideggeriana a la tecnología evidente en los ejemplos que MH opone a la tecnología moderna: “todos los ejemplos que proporciona Heidegger de «mantener la cuaternidad en las cosas», desde los templos griegos y los zuecos de Van Gogh hasta numerosos ejemplos extraídos de sus montañas de la Selva Negra, son nostálgicos, es decir, pertenecen a un mundo desaparecido y que ya no es el nuestro: por ejemplo, opone la agricultura tradicional a la actual, tecnologizada, o la casa de labranza de la Selva Negra a un bloque moderno de apartamentos.” (Žižek, 2011, pág. 463).

fue su provincianismo el principal obstáculo de este pensador para comprender adecuadamente el mundo contemporáneo<sup>40</sup>. Independientemente de éstas y otras posibles objeciones que pudieran levantarse contra MH por su carácter nostálgico y lo que esto pudiera tener de reaccionario, a donde nos interesa arribar es a la estrecha relación que queda establecida en sus trabajos entre esta nostalgia por el hogar y la filosofía, la cual consideramos para nuestro trabajo como una figura más de la soledad.

Durante los años que anteceden a la publicación de *Ser y tiempo* aparece en el lenguaje heideggeriano el término no-estar-en-casa. En ese entonces “casa” hace referencia al mundo cotidiano del *Dasein* y su desenvolvimiento en él caracterizado por la familiaridad y la seguridad que ofrece el día a día, la rutina, la vida impersonal, es decir, el *Dasein* confunde la esfera de lo uno con un hogar. El no-estar-en-casa sería esa sensación que el *Dasein* experimenta en la angustia, durante ese instante toda certeza se pierde, el mundo que nos rodea parece ya no ofrecernos protección alguna; es entonces cuando el *Dasein* emprende “la huída ante el «no»-«estar-en-casa», ante la *inhospitabilidad*.” (ECTt, p. 57). Pero este escape de ninguna manera pone fin a la falta de hogar del *Dasein*, antes todo lo contrario, porque ahí, en medio de la curiosidad, la habladuría y otros tantos fenómenos que caracterizan a la existencia impropia: “la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento.” (SyT, p. 191). Por lo que se puede decir que la casa que lo uno brinda al *Dasein* es una “casa falsa” (una “casa impropia” si queremos seguir utilizando el lenguaje heideggeriano), el *Dasein* no atina con su auténtica morada en ella.

La angustia pone ante el *Dasein* la decisión de asumir de manera propia o impropia el fenómeno del no-estar-en-casa. Según nuestro autor sólo unos pocos se deciden por la primera opción, la gran mayoría camina de forma directa a lo uno. Quienes permanecen en la decisión de soportar la angustia hasta el final, son los que ven modificada su existencia sustancialmente, pues en tal situación les sobreviene una experiencia de la nada: “La angustia

---

<sup>40</sup> Günther Anders en una curiosa crítica al tratamiento que MH hace en *Ser y tiempo* de la relación del *Dasein* con los útiles a la mano (herramientas), asegura que las conclusiones a las que llega son demasiado simples y que esto se debe al hecho de que MH las obtiene de observar únicamente su provincia, por lo que difícilmente podía entender que la relación con las máquinas modernas es de otra índole: “[Heidegger] está todavía en el camino correcto cuando considera estas relaciones prácticas como relaciones que promueven o “revelan” la verdad: no es mirando fijamente un martillo que sabemos los que es sino martillando. [...] Hasta aquí nada que cuestionar. Suena demasiado concreto. Pero ¿qué decir de la aplicación de esta intuición a los instrumentos de nuestros días? ¿Realmente se “revelan” a sí mismas las máquinas modernas a través de su uso? [...] ¿No hay quizás en la base de la tesis de Heidegger una idea ilegítima de inmediatez? [...] allí donde Heidegger parece volverse “concreto” o “pragmático” se vuelve en cambio más obsoleto y muestra, por así decirlo, una actitud ludista porque todos sus ejemplos son tomados del taller del zapatero de provincia.” (Arendt & al, 2008, págs. 74-75).

es la disposición efectiva que caracteriza a este no=estar=más=en=casa. Cuando la angustia desaparece, se dice: no era realmente nada. El lenguaje aquí reproduce el fenómeno de una manera verdaderamente adecuada. La angustia es el encontrarse ante la nada”. (ECTt, p. 58). O en otras palabras, utilizadas por MH, es un estar ante el mundo: “la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo.*” (SyT, p. 209).

La importancia que MH concede al no-estar-en-casa en *Ser y tiempo* es digna de atención, ahí se dice lo siguiente: “*El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológica-existencialmente como el fenómeno más originario*” (SyT, p. 211). Algunos años después en el *Huttenexemplar* (el ejemplar de *Ser y tiempo* que MH conservaba en su cabaña y sobre el cual hacía anotaciones) agregará una nota a la frase que acabamos de citar. Dicha anotación se encuentra sobre el término no-estar-en-casa y sólo consta de una palabra: *Enteignis*, es decir: expropiación o des-propiciación el término opuesto a *Ereignis*<sup>41</sup>, acontecimiento apropiador.

¿Qué quiere decir todo esto? Cuando MH hace del no-estar-en-casa “el fenómeno más originario” está diciendo que con éste se inicia la búsqueda de un hogar: la filosofía. Testimonio de esto es el hecho de que MH, apoyándose en Novalis<sup>42</sup>, no durará en hacer del no-estar-en-casa la definición misma de la filosofía (CFM, p. 28):

“Nos quedamos en esto y preguntamos: ¿qué es eso de que la filosofía es una nostalgia? El propio *Novalis* lo aclara: “un impulso de estar en todas partes en casa”. La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, *no* estamos en todas partes en casa. ¿Qué busca la exigencia de este impulso? Estar en todas partes en casa: ¿qué significa esto? No sólo aquí y allá, tampoco sólo en

---

<sup>41</sup> Según el propio MH este término sería intraducible: “La palabra Ereignis ha sido tomada de la lengua actual. Er-eignis originariamente asir con los ojos, esto es divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra Ereignis, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega λόγος, o la china, Tao.” (IyD 85-87). Muchos han sido los intentos por contradecir estas palabras de MH e intentar una traducción de este vocablo, entre los que han alcanzado mejor recibimiento tenemos: “Evento”, “Acontecimiento” y “acontecimiento apropiador”. *Ereignis* contiene un complicado juego de palabras entre su etimología Er-äugen = mirada y eignen = apropiar, propio, aquello que es más nuestro que cualquier otra cosa. El Acontecimiento, dice Heidegger, sucede en un instante (que en alemán se dice: Augenblick. Si descomponemos la palabra da este resultado Augen = ojo, y blick = visión). En una aproximación a través del lenguaje coloquial podríamos decir “el Acontecimiento es algo que sucede en un parpadeo” o “el Acontecimiento es algo que sucede en un abrir y cerrar de ojos”; sin embargo en tales expresiones falta la referencia a la apropiación que es necesario aclarar no se trata tanto de que el hombre se apropie del ser en el *Ereignis*, sino de que el ser coloca a éste (al hombre) en su lugar propio, ser-ahí.

<sup>42</sup> Esta es la definición de Novalis que MH utiliza: “La filosofía es en realidad nostalgia — afán de *encontrarse en todas partes como en casa.*” (Novalis, 1976, pág. 38).

cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este «*en un conjunto*» y a su totalidad lo llamamos *mundo*”.

Vayamos por partes, en lo arriba escrito por MH, se esconde una polémica con Hegel, ya que este pensador había asegurado que con Descartes y la filosofía moderna la filosofía había por fin llegado a casa al instalarse en la autoconsciencia y la subjetividad (Cfr. CB, p. 100-101). MH lo que pretende es desbaratar esta certeza, mostrar que aún falta camino por recorrer en la búsqueda de un hogar. La filosofía no está en casa, y en tanto que filosofía no puede estarlo. Por lo que el filósofo debe continuar ese viaje solitario por lejanas tierras porque la única manera de llegar a lo propio, según el carácter paradójico de la filosofía de MH, es adentrarse en lo más profundo de lo expropio, pues la “ex-propiación [*Enteignis*] no sustrae nada a la cosa. Al contrario, la lleva a lo que le es propio: a que demore mundo” (CH, p. 26).

Esto ya lo tenía presente MH cuando a propósito de Hölderlin decía que “la peregrinación a lo extraño es esencial para el retorno a la tierra natal [*Heimkehr*]” (AH, p. 92). La necesidad de este regreso al hogar no puede surgir únicamente de la dedicación a la filosofía, sus textos, autores, problemas y demás, sino que el filosofar mismo sólo puede darse cuando se experimenta la inhospitalidad, la indignancia, el abandono del ser.

Es por esta razón que en las primeras páginas de nuestro trabajo mencionamos que la llamada vuelta (*Kehre*) podía ser entendida como un regreso al hogar olvidado que representa el ser. En este camino de regreso MH advierte: “no hay compensación y entendimiento alguno, pero si largas soledades y los más serenos encantamientos junto al fuego hogareño del ser [*Seyn*]”<sup>43</sup> (AF, p. 151). En este caso la soledad no es de ninguna manera un sinónimo de tristeza o algo que obstruya la marcha de camino a casa, sino por el contrario lo que nos dota de fuerza para seguir adelante.

---

<sup>43</sup> A partir de los años 30's MH empieza a utilizar el arcaísmo “*Seyn*”, a este gesto le acompaña la famosa tachadura de “*sein*” que puede encontrarse en algunos de sus textos (por ejemplo: (QeM, p. 52) y (CsH, p. 14)), con esto MH pretende indicar que se ha distanciado del pensar metafísico y que intenta emprender un nuevo camino. Es precisamente de esta manera como él interpreta la tachadura de la palabra “naturaleza” por parte de Hölderlin: “estos versos tachó el poeta a poco de escribirlos [...] es la consecuencia y la señal de un decir que quiere empezar a ser más inicial.” (AH, p. 65). Otra interpretación que complementa la anterior remite al concepto de la “cuaternidad” o “cuadratura” de la que habla en sus textos de los años 40's y 50's: “Esa tachadura en forma de aspa en principio sólo trata de impedir la costumbre -casi imposible de erradicar- de representarnos al «ser» como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. [...] Después de lo dicho, el signo del aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por contra, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto que cruza el aspa” (H, p. 333).

Con lo que ahora sabemos acerca del no-estar-en-casa es posible comprender que la huida del *Dasein* ante tal experiencia es también un escape de la soledad, y al mismo tiempo de la filosofía. Se elude una invitación a filosofar. La relevancia de la falta de un hogar se irá acentuando conforme pasan los años, la preocupación de MH durante los años 40`s y 50`s por el tema del habitar es una muestra de ello. MH crea todo un vocabulario para expresar esta misma idea desde diferentes matices: desarraigo, carencia de morada, el extravío, abandono del ser, igualmente el olvido del ser debe ser interpretado desde aquí, si se le da un giro a la interpretación habitual que sugiere que somos nosotros los que olvidamos al ser (lo cual es inaceptable desde una óptica heideggeriana pues sería interpretar al hombre desde la visión moderna de la subjetividad), y mejor decimos que es “él” quien nos ha olvidado<sup>44</sup>.

## **La Soledad del camino.**

*¿Por cuánto tiempo tiene que hacerse solitario el camino sobre el que recién es encontrada la pregunta por la verdad? - MH (AF, p. 34)*

*“Y acaso sea necesaria una completa soledad para preservar mi propio camino” - MH (CEH, p. 189)*

Parece existir entre los filósofos una cierta inclinación innata hacia los largos recorridos, la historia de la filosofía ofrece bastante material al respecto. Si se busca un punto de partida para dar inicio a la excursión por esta historia no pueden olvidarse esas míticas caminatas de Tales de Mileto, durante las cuales reflexionaba tan profundamente que a causa de ello no faltaban los accidentes, como la ocasión aquella en la que cayó en un pozo y que ha pasado a formar parte del anecdotario filosófico<sup>45</sup>. Después tenemos la tradición aristotélica de caminar alrededor de un bosque mientras se discutían importantes problemas filosóficos. También están esas maratónicas caminatas de Nietzsche que llegaban a prolongarse hasta por ocho horas, y sin las cuales le era prácticamente imposible vivir<sup>46</sup>. Están aquellos otros para

---

<sup>44</sup> La preocupación de MH por la temática del olvido data por lo menos desde el año de 1921, durante ese año mientras impartía su curso *Estudios sobre mística medieval* se detiene a comentar la problemática relación entre memoria y olvido en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, mostrando un interés por superar la aporía que impregna este asunto (Cfr. EMM, p. 41).

<sup>45</sup> “Se dice que salía de su casa acompañado por una vieja para contemplar las estrellas y cayó en un pozo. Cuando se lamentaba, la vieja le dijo: «Y tú, Tales, que no puedes ver lo que tienes ante tus pies, ¿crees que vas a conocerlas cosas del cielo?»” (D.L, I, 34)

<sup>46</sup> “Venecia tiene el defecto de no ser una ciudad para caminantes — *necesito* mis 6-8 horas de caminata en plena naturaleza.” (Nietzsche F., 2012, pág. 101)

quienes los largos paseos no se encontraban motivados por la búsqueda de frutos para su filosofía, sino que al contrario con ellos intentaban escapar de ésta, tal es el caso de Cioran y sus no menos sorprendentes recorridos en bicicleta:

“Al llegar a París, me había comprometido con el Instituto Francés a escribir una tesis y ya había comunicado su tema —algo sobre la ética de Nietzsche—... pero no pensaba en absoluto escribirla. En lugar de eso, recorrí toda Francia en bicicleta. Al final, no me retiraron la beca, porque les pareció que llevar Francia en las piernas tampoco carecía de mérito.” (Cioran, 1997, pág. 14).

Este vínculo entre el filósofo y los largos paseos parece haberse arraigado tanto en el imaginario social que Gadamer cuenta que en algunas ciudades de Alemania existen lugares que suelen ser llamados “camino del filósofo”. Se les nombra así no porque los filósofos (en sentido académico) de la comunidad sean los únicos en transitarlo, la denominación se debe más que nada a que por esa ruta acostumbran caminar todo tipo de personas buscando despejarse, pensar o simplemente tener un momento de soledad (Cfr. Gadamer, 2000, pág. 111).

Esta tradición de filósofos andantes no es ajena a MH, él también era un amante de las caminatas, sobre todo gustaba “caminar solitario en los silenciosos valles de montaña.” (CKJ, p. 119), de su *Selva Negra*<sup>47</sup>. Este gusto por los paseos a través de los caminos y paisajes montañosos sólo es comparable a su predilección hacia el recorrido de los caminos igualmente solitarios del pensamiento. Si la filosofía es un no-estar-en-casa, el camino de regreso debe estar lleno de soledad.

La imagen de la filosofía como camino se encuentra presente en buena parte de la obra de nuestro filósofo quien concebía su propia filosofía como caminos, o sea como algo abierto, de allí el lema del que hizo acompañar la publicación de sus obras completas: “caminos, no obras”. De Allí también que esta palabra aparezca en varios de sus trabajos como por ejemplo: *Mi camino en la fenomenología*, *Camino de campo*, *Camino al habla*, etcétera. Asimismo entre la bibliografía secundaria dedicada al autor del que aquí nos encargamos abundan los títulos en los que se alude a esta imagen.

---

<sup>47</sup> Y en otra ocasión en un carta dirigida a su esposa: “Después de comer me gusta dar un paseo con Jörg hasta el valle de Holzschlagbachtal - es tan maravillosamente solitario ahora y la naturaleza se le acerca a uno.” (CEH, p. 170)

En esos libros (los de los comentadores) no falta nunca la discusión acerca de si se debe hablar en singular (camino) o en plural (caminos) sobre el tema. Conforme ha ido avanzando la publicación de las obras de MH la tendencia parece haberse inclinado hacia el plural. Un caso paradigmático en este debate es el de Otto Pöggeler quien en su texto *El camino del pensar de Heidegger* publicado en el año 1963 optaba originalmente por asegurar que el camino de este filósofo era uno solo<sup>48</sup>; mientras que en su primer epílogo agregado 20 años después consideraba la posibilidad de que existiera una multiplicidad de ellos; finalmente en el año de 1990 incluyó un segundo epílogo, allí ya no había lugar a dudas sobre esta cuestión, ahora por el contrario las preguntas recaían alrededor de si podía hablarse de una unidad de todos estos caminos: “¿Ha podido enlazar siquiera entre sí Heidegger los caminos por él transitados?” (Pöggeler, 1993, pág. 491).

Por su parte, Gadamer en el año 2002 publicó un libro titulado *Los caminos de Heidegger* en él se encuentran recopilados una serie de ensayos escritos a lo largo de su vida dedicados al pensamiento de quien fuera su maestro. En su artículo *Recuerdos de los comienzos de Heidegger* (1986) Gadamer inicia narrando los primeros años de MH como docente y lo describe como un “joven teólogo”; unas páginas más adelante al comentar “el viraje” (Kehre) posterior a la publicación de *Ser y tiempo* hace de este movimiento un camino de regreso a esas tempranas lecciones (Cfr. Gadamer, 2003, pág. 303). El interés de Gadamer es situar a MH en una nueva cercanía con su pasado teológico. En repetidas ocasiones Gadamer insistió en la preocupación de MH por la cuestión y búsqueda de Dios, “Heidegger con su filosofía intentó siempre la búsqueda de Dios.” (Gadamer, 2010, pág. 129), “Había una búsqueda de Dios muy fuerte en él [...]” (Gadamer, 2004, pág. 93).

Ángel Xolocotzi en su ensayo *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo* crítica la interpretación que Otto Pöggeler y Gadamer hacen de la trayectoria de MH, en especial de aquella que va de sus cursos impartidos en Friburgo y Marburgo a *Ser y tiempo*<sup>49</sup>. Él propone un triple esquema para darle su lugar apropiado a las lecciones de MH:

---

<sup>48</sup> “El pensar de Heidegger tendría que ser entendido *como un camino*, pero no como camino de mucho pensamientos, sino como el camino restringido a un solo y único pensamiento” (Pöggeler, 1993, pág. 11).

<sup>49</sup> “Las dos líneas de interpretación aquí señaladas —la “interpretación evolucionista”, como la de Gadamer o Figal, y la “interpretación pluralista”, representada por Pöggeler o Kisiel— tienen en común el interpretar las primeras lecciones independientemente de SyT; ambas líneas de interpretación ven en las lecciones una obra acabada y no *un estar en camino*. En contraposición a esto, consideramos que un adecuado acceso a las lecciones sólo se logra si fenomenológicamente no les quitamos ni ponemos atributos, sino si las dejamos como lo que fueron: un estar-en-camino-a *Ser y tiempo*.” (Xolocotzi, 2004, pág. 36).

“A partir de su actual publicación, el contexto de las lecciones de Heidegger se enmarca en alguno de los siguientes incisos: a) como un *de camino a*, b) como transición, o c) como complemento. Estas tres ideas refieren a un "centro": *de camino a* es siempre un "estar de camino hacia algo", una transición es siempre "transición de algo a algo" y complemento es "complemento de algo". Sin este "algo", en tanto que perspectiva central, no se entienden las proposiciones mencionadas. El centro en el pensar de Heidegger es, como ya lo indicamos, la pregunta por el ser.” (Xolocotzi, 2004, pág. 24)

El debate no es tan ocioso como puede parecer a primera vista, pues en él se juega el método para abordar el conjunto de los textos de MH. Como ocurre con toda discusión, la importancia de la misma recae en la forma en que se le plantee. En este caso los problemas inician cuando se quiere identificar el camino de MH con su trayectoria académica y la publicación de sus obras, y no se atiende a lo dicho por él sobre la cuestión.

A propósito del método en una ocasión mientras MH comentaba la historia del término metafísica señalaba la familiaridad de éste con método: “μετά significa en griego «después», «detrás», como en las palabras μετιέναι «indagar, ir detrás de algo»), μεταχλαίειν («llorar detrás»), μέθοδος «método», es decir, el camino por el que indago una cosa.” (CFM, p. 65). Si el método es “el camino por el que se indaga una cosa”, y páginas atrás decíamos que MH privilegiaba la circularidad como forma de acceso a las cosas, entonces su camino debe tener la figura de un círculo. Desde luego no se trata de un círculo perfecto, como los que trazan los geómetras. Este círculo se asemeja más a aquel que evoca la expresión “hemos estado dando vueltas en círculos” que oscila entre el extravío y la idea de hacia dónde hay que dirigirse. Para entender esto tan sólo hay que recordar la descripción que hace de los caminos del bosque en su obra homónima:

“En el bosque hay caminos [«Wege»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.” (CB, p. 9)

Para MH es mediante el cuestionamiento que se crean estos caminos. “Lo que hace el camino es solamente el ir, en nuestro caso el preguntar pensante.” (QSP, p. 220). Esta tarea de creación va acompañada de una soledad muy especial. La historia de la filosofía en MH es la historia de caminos recorridos en soledad (QSP, p. 220):

“Nuestra ida hace que el camino surja. Ese carácter del camino del pensamiento va inherente al rasgo precursor del pensar, rasgo basado en una soledad enigmática, tomando la palabra en un sentido elevado y sin concomitancias de sentimentalismos. Ningún pensador ha entrado en la soledad de otro. Sin embargo, va inherente al pensamiento en general el hecho de que hable, aunque sea en forma meramente oculta, desde la soledad al pensar que sigue o al que está preludiviendo.”

Sólo si nuestro cuestionamiento y nuestra soledad son lo suficientemente fuertes podremos llegar a entrever la relación que guardan todos estos caminos del pensamiento, y cómo cada uno a su modo habla de lo mismo (CKJ, p. 170 - 171):

“Este preguntar puede ser tan firme que le permita buscar por sí mismo un conocimiento sobre si no sigue existiendo en toda diferenciación de los caminos del pensamiento una vecindad que dé a conocer la proximidad en la que se encuentran, imposibles de conocer en su raíz y de penetrar nunca, todos aquellos que están solos por el mismo asunto y la misma tarea”

Llegados a este punto la pregunta legítima que puede surgir es ¿Hacia dónde se dirige este camino? Con todo lo que hasta aquí hemos dicho la respuesta obvia sería: hacia casa. Pero, precisamente aquí en lo más evidente surgen las mayores dudas y los caminos trazados por MH pierden toda su claridad. Es cierto que en varios de sus escritos MH dejó claras formulaciones de lo que podría ser la casa del ser, entre las mayormente conocidas están *Heimat*<sup>50</sup> y el lenguaje como casa del ser (CsH, p. 11). Para nosotros estos serían los

---

<sup>50</sup> Término cuya interpretación y traducción ha causado suficiente polémica: “El primer y muy grave problema de traducción vienen del propio título «Heimkunft». En efecto, «Heim» y sus derivados alemanes pueden traducirse tanto en el sentido de «casa» u «hogar», como en el más amplio de «país», «tierra natal» o «patria chica»” (AH, p. 15), comentan Helena Cortés y Arturo Leyte, dos de los más conocidos traductores de MH a nuestro idioma. Como puede verse la palabra lleva sobre sí significados de tinte nacionalistas, lo que ha sido aprovechado por los detractores de MH para lanzar sobre él las más duras críticas, y ha puesto en aprietos a sus apologistas, y al mismo MH, quien a posteriori ha tenido que dar explicaciones sobre lo que con él intentaba expresar: “Esta palabra [Heimkunft] está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser.” (CsH, pág. 50). Consciente de los problemas que este término podía traerle, MH, de manera paulatina, dejará de utilizarlo a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial. (Al respecto es importante decir que el período en el que este término aparece con mayor frecuencia es en los años 30's, sobre todo en sus trabajos sobre Hölderlin. Otro detalle que no podemos dejar de mencionar, dado la importancia de la relación Nietzsche/MH es que el primero parece entender la soledad como una especie de

“nombres públicos” de la casa del ser, pues MH utilizó otra expresión menos conocida para referirse a este lugar y que aparece en las *Aportaciones a la filosofía*, hablamos del “fuego hogareño de la verdad del ser”.

Este *fuego hogareño del ser* tiene su lugar en el *sitio instantáneo*:

“La historia del ser [Seyn] conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos eventos. Los eventos como tales: [...] el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser [Seyn]) como del sitio solitario del paso del último dios, el relampagueo de la singularidad única del ser [Seyn]” (AF, p. 189).

Debido al hecho de que nuestra investigación se irá acercando cada vez más al texto *Aportaciones a la filosofía* advertimos al lector que el camino que aquí intentamos recorrer privilegiara aquél que arriba al sitio instantáneo y las referencias a las “otras casas” tendrán la finalidad de complementar e iluminar las partes que permanezcan oscuras en el escrito antes mencionado.

---

patria, así lo manifiesta en su texto *Así hablaba Zaratustra*: “¡OH soledad! ¡Soledad, patria mía! ¡Demasiado tiempo he vivido salvaje, en salvajes países extranjeros, para no volver a ti derramando lágrimas!” (Nietzsche, 2005, pág. 189)).

### 3. Soledad y temples de ánimo.

Dentro del contexto de la obra de MH la soledad suele aparecer vinculada al tema de la afectividad, y más particularmente a lo que nuestro autor llama temple de ánimo (*Stimmung*), ya sea como un temple muy particular o como algo que se descubre a través de alguno de los temples por él examinados, como sucede en los casos de la angustia y el aburrimiento. Este capítulo se propone llevar a término una exposición de la relación entre soledad y afectividad presente en los textos de nuestro autor, así como de los temas circundantes.

En el momento en que MH decide iniciar sus investigaciones filosóficas sobre la “afectividad”, se estaba dando un cambio considerable en la manera de acercarse a este tópico largamente discutido en la historia de la filosofía. Después de que durante algún tiempo los filósofos de la modernidad, en su gran mayoría, mantuvieran bajo sospecha todo intento por vincular conocimiento y afectividad, a finales del siglo XIX y principios del XX se da un giro en el cual MH participa de manera destacada (Safranski R. , 2003, pág. 195):

“Es evidente que los llamados «afectos» fueron siempre objetos de curiosidad teórica. Estos podían ser objetos del conocimiento, pero, por lo regular, no eran admitidos como órganos del conocimiento. Con Nietzsche y el vitalismo esto había cambiado radicalmente; sin embargo, para Heidegger el cambio no era suficientemente radical. La filosofía que parte de los «estado de ánimo», dice, se dejó desplazar al «refugio del irracionalismo», que es un mal domicilio para la filosofía.”

El vocabulario que MH utiliza para el tratamiento de este tema ofrece una serie de problemas que podrían inducirnos a errores; por lo que el primer objetivo de este apartado será realizar unas cuantas precisiones terminológicas con el fin de evitar futuras confusiones.

Para resaltar ese lado afectivo que caracteriza el estar-en-el-mundo del *Dasein* MH dispone de una serie de términos, aquí nos interesan principalmente dos: *Stimmung* y *Befindlichkeit*. Para el primero de ellos hemos preferido la traducción “temples de ánimo”, mientras que para el segundo nos parece más apropiada la traducción que José Gaos realiza en *Ser y tiempo*: “encontrarse”, en comparación a la hecha por José Eduardo Rivera en la misma obra: “Disposición afectiva”. Nuestros motivos serán expuestos de inmediato.

El uso que MH hace de *Stimmung* y *Befindlichkeit* en *Ser y tiempo* no está libre de ambigüedades, en no pocas ocasiones llega a dar la impresión de que son términos

intercambiables. Tal ambigüedad se reduce si optamos traducir *Befindlichkeit* por “encontrarse”, ya que así se recoge el doble sentido de la expresión que incluye un “¿cómo te encuentras?”, pero también “¿dónde te encuentras?”<sup>51</sup>; esto se pierde a la hora de verter *Befindlichkeit* simplemente por “disposición afectiva”, que sólo resalta el componente afectivo y no el situacional, y crea una cercanía confusa con “temples de ánimo”. Incluso el mismo Jorge Eduardo Rivera en una nota de su traducción al texto arriba mencionado reconoce el acierto de José Gaos (SyT p. 474-475):

“Esta expresión [*Befindlichkeit*], que Gaos traduce por “encontrarse”, designa, literalmente, la condición según la cual el Dasein siempre se encuentra en algún estado afectivo. La traducción de Gaos es correcta, porque la palabra alemana deriva del verbo *finden* que es encontrar. “*Sich befinden*” significa encontrarse, en el sentido de estar en un determinado estado de ánimo. En español se dice también “sentirse”. Lo importante es que el Dasein se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo”

Sólo así se entiende la siguiente afirmación de MH: “Los temples de ánimo son los modos fundamentales en los que nos encontramos [*befinden*] de tal y cual modo” (CFM, p. 98). Los temples de ánimo determinan la manera en la que el *Dasein* se encuentra consigo mismo y con el mundo, así como la apertura que el *Dasein* puede alcanzar para con su entorno.

Con posteridad a *Ser y tiempo* el término *Stimmung* terminará por desplazar al de *Befindlichkeit* (Cfr. Escudero J. A., 2009, pág. 159). Aunque MH le resta protagonismo a la relación entre lo afectivo y la comprensión, continuará introduciendo variantes conceptuales para hacer énfasis en la afectividad (Escudero J. A., 2009, pág. 55):

“En los escritos de la llamada *Kehre* (“viraje”), topamos con diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana *-stimmen*: *bestimmen*, *Bestimmtheit*, *gestimmt*, *Gestimmtheit* y *Stimmung*. Toda una gama de expresiones que resaltan el componente afectivo y anímico en el que se encuentra fácticamente arrojado el ser humano. En *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), se desarrolla y amplía la teoría de los estados de ánimo. Éstos ya no sólo desempeñan un papel primordial en la formación de la identidad de los individuos, sino que ahora se extrapolan a las

---

<sup>51</sup> “Heidegger coins *Befindlichkeit*, which combines the idea “situatedness” and of “feeling/faring somehow”, of *where* and *how* one finds oneself.” (Inwood, 1999, pág. 131).

diferentes épocas históricas. Esto significa que cada época histórica está marcada y caracterizada por un peculiar estado de ánimo.”

En la traducción de la obra mencionada por Jesús Adrián Escudero, la traductora de dicho texto, Diana Picotti, también alude a esta misma variedad de términos utilizados por MH, “Heidegger emplea toda una familia de palabras sobre la base del verbo raíz “stimmen”, que traducimos según el caso por “afinar”, “disponer”, “acertar”; “anzustimmen”, “entonar”; “durchstimmen”, predisponer; “Vortstimmung”, “predisposición”; “Stimmung”, “disposición”; “Bestimmung”, “determinación”” (AF, p. 31). Como se ve en esta otra lista los términos antes mencionados no sólo son de carácter afectivo, sino que apuntan al modo en que ahora MH plantea la relación entre ser y *Dasein*: los temples de ánimo acuerdan o entonan al *Dasein* con el ser. Esto sucede porque ya no se busca lograr una comprensión del sentido del ser, sino una experimentación de su acontecer<sup>52</sup>.

## Temples de ánimo

El concepto temple de ánimo (*Stimmung*) aparece desde muy temprano en la obra de MH y mantiene su presencia casi hasta el final de la misma, sin embargo como advierte Pablo Redondo -quien se ha encargado del tema en su obra *Filosofar desde el temple de ánimo*- MH “no siempre tiene en mente lo mismo cuando alude a ellas (las *Stimmungen*)” (Redondo, 2005, pág. 16). Este motivo lleva a Redondo a distinguir dos claras etapas de este concepto en la trayectoria de nuestro pensador (Redondo, 2005, pág. 17):

“Durante toda la década de los años veinte [...] se las puede ver como fenómenos de carácter eminentemente *existencial*. Con posteridad, esta perspectiva deja de tener fuerza y designan más bien experiencias del pensamiento o actitudes generales que la filosofía ha de adoptar para hacer frente al asunto del pensar”.

La primera etapa, como bien señala este filósofo español, abarcaría prácticamente toda la década de los años veinte, desde los primeros cursos de MH en Marburgo, donde los temples de ánimo -al igual que el concepto *Dasein*- surgen del interés por tratar el tema de la vida, esta vez por la relación que ésta guarda con la afectividad. Durante estos años MH

---

<sup>52</sup> De esta manera se explica que el concepto de *Befindlichkeit* desaparezca, puesto que éste se encontraba directamente vinculado con el de comprensión como lo refleja la estructura misma de la obra *Ser y tiempo*: el párrafo §29 es donde MH introduce el término “encontrarse”, el §30 lleva por título “El temor como modo del “encontrarse”” y el §31 “El ser-ahí como comprender”.

dedica sus lecciones principalmente al estudio de la vida cristiana en autores como San Pablo, San Agustín, pero también consagra su tiempo al estudio de los griegos, sobre todo de Aristóteles. Tenemos aquí a las dos corrientes que inspiraron a MH en su camino hacia la afectividad.

En su curso invernal *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921) MH centra su atención en las cartas de San Pablo. Aunque allí no se habla aún de temples de ánimo hay ya una intuición que será importante. Según la interpretación de MH, Pablo de Tarso al responder a la pregunta por la *παρουσία*<sup>53</sup>, no se apresura a afirmar un “cuándo” constatable en algún punto del tiempo, sino que lleva la cuestión al “cómo” del comportamiento. En su primera *Carta a los tesalonicenses* el apóstol Pablo dice (Tesalonicenses 5: 1-7):

“Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche; que cuando digan: Paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer encinta, y no escaparán. Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que aquel día os sorprenda como ladrón. Porque todos vosotros sois hijos de luz e hijos del día; no somos de la noche ni de las tinieblas. Por tanto, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios.”

Al comentar el versículo arriba citado MH llega a algunas conclusiones que involucran en buena medida la cuestión de la temporalidad, entre las más importante están las siguientes: “el cristiano vive en un continuo «aún no» que incrementa su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana: un «aún no»” (IFR, p. 144); “La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada” (IFR, p. 145). Puesto que no existe la seguridad de un cuándo de la *παρουσία* el cristiano vive en una constante incertidumbre, debe velar permanentemente. Este velar determina el cuándo, el modo de experimentación del tiempo, que ahora debe ser comprendido como instante o *kairos*. De forma análoga es que varios años después MH responderá acerca de la cuestión del acontecer del ser; puesto que en ese caso tampoco existe una fecha marcada en el calendario para este suceso. Lo que MH hace es

---

<sup>53</sup> MH aclara que a diferencia de los griegos, quienes entendían esta palabra como “venida” o “presencia”, en el contexto de las epístolas paulinas y por lo tanto “para los cristianos *παρουσία* significa «la reaparición del ya aparecido Mesías»” (IFR, p. 126).

responder con un “cómo”; el temple de ánimo es ese “cómo”. El “cómo” también es un “estar despierto”, el filosofar mismo<sup>54</sup>.

En cuanto a la importancia de Aristóteles para el tratamiento de la afectividad hecho por MH tenemos en el apartado §29 de *Ser y tiempo* que lleva por título: *El Da-sein como disposición afectiva* una fugaz mención de este filósofo griego. En ese lugar, MH hace manifiesta su estima por la aportación de Aristóteles a esta área (SyT, p. 163):

“No es un azar que la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada que nos ha sido transmitida, no haya sido hecha en el marco de la “psicología”. Aristóteles investiga los πάθη en el segundo libro de su *Retórica*. Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina”, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad. [...] lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles.”

Se da en la anterior cita un movimiento importante que conviene no pasar por alto, nos referimos a cómo MH deja claro que el estudio de los afectos no pertenece necesariamente al campo de la psicología, o por lo menos que no es en esa disciplina donde se han obtenido los mejores resultados, pero aún más curiosa y provocativa que esta negación, resulta el hecho de que MH reivindique a la retórica aristotélica frente a toda la historia de la filosofía. Cuando MH da este paso hacia la retórica lo que pretende hacer es mostrar la relación existente entre el hablar y la afectividad. Ser-en-el-mundo, afectividad y lenguaje son fenómenos cooriginarios del *Dasein*, es decir, nunca se da uno de ellos sin la presencia de los otros dos. En todo hablar se transmite información, pero a diferencia de las máquinas, la manera en que las personas “compartimos información” va siempre acompañada de una carga afectiva, en unas ocasiones resulta muy notorio, en otras no tanto.

Cada uno de los ámbitos en los que el *Dasein* se mueve tiene su carga afectiva; la existencia impropia no es la excepción. Líderes de opinión, comunicadores y demás personajes son los principales creadores de una atmosfera afectiva/interpretativa dentro de la cual se mueve el grueso de la población. De manera paralela MH en su actividad pública (ya

---

<sup>54</sup> Conforme MH se va alejando de su formación teológica y se acerca a los pensadores griegos las referencias bíblicas o teológicas irán desapareciendo poco a poco, es por eso que cuando MH habla de la filosofía como “estar despierto” o más generalmente al “despertar” nunca remite al apóstol Pablo, y sí a Heráclito y Aristóteles, aunque es probable que también tuviera presente a Novalis quien dice: “Filosofar es — *estar despierto* — *velar* — *ser consciente* — elevado a la segunda o tercera potencia.” (Novalis, 1976, pág. 46).

sea como docente o conferencista) intentaba poner en práctica otro tipo de discurso capaz de despertar en los otros afectos más propicios para el filosofar. Estos intentos parecen haber tenido cierto éxito. Entre las memorias y relatos de juventud de quienes tuvieron la oportunidad de participar en algunos de sus seminarios encontramos narraciones de la peculiaridad con que éstos eran dictados. Gadamer es uno de ellos (Gadamer, 2003, págs. 30-31):

“Había otro componente del semblante de Heidegger, en el que se manifestaba algo muy íntimo: su voz. Esta voz, en aquel entonces fuerte y de timbre agradable en las tonalidades bajas, cuando subía a tonos más altos daba la impresión de estar extrañamente apretada y, sin ser demasiado fuerte, era demasiado forzada. Siempre parecía a punto de quebrarse, de sobresaltarse, causaba angustia y era como si él mismo estuviese angustiado. Pues por lo visto no era una deficiencia de la técnica de respiración y dicción que lo llevaba al borde extremo y al último límite del hablar, sino que más bien parecía como si se sintiera empujado al borde extremo y al último límite del pensamiento y era esto lo que en aquellos instantes le quitaba la voz.”<sup>55</sup>

También contamos con el testimonio de Karl Löwith (Löwith, 1992, pág. 66):

“Su retórica era de una sobriedad artística, basada en el rigor con que construía formalmente la estructura de la tesis con la finalidad de mantener la atención. En estos momentos, su rostro se volvía muy expresivo por el evidente esfuerzo de la concentración, esfuerzo que se traslucía en su asimetría, poco atractiva, pero que era, no obstante, muy interesante. Una vena muy pronunciada atravesaba la curvatura de su frente prestándole gran viveza, pues se le veía trabajar cuando el [sic] se concentraba y no miraba a su oyente, quien se sentía más turbado que atraído por ese rasgo.”

MH se enorgullecía de las mejoras de sus habilidades oratorias<sup>56</sup> y se preocupaba porque sus colegas también cultivaran este arte<sup>57</sup>. La vida dentro del mundo académico le ofrecía a MH un espacio donde ejercitarse y poner en práctica su capacidad discursiva,

---

<sup>55</sup> Véase *Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemmann* en (Gross & Kemmann, 2005, pág. 47). Los compiladores de esa obra han añadido al final de la misma una importante bibliografía secundaria sobre la relación entre Heidegger y la retórica (Gross & Kemmann, 2005, pág. 177).

<sup>56</sup> “Mi tercera conferencia ha sido un éxito; hablé durante una hora y media sin manuscrito.” (CEH, p. 173).

<sup>57</sup> Entre las recomendaciones que MH le hace al psiquiatra Medard Boss, a propósito de una conferencia que éste iba a pronunciar, ocupan el primer plano las estilísticas y de pronunciación: “La conferencia final me parece muy buena, por no decir dramática. El fragmento que introduce el «giro» [Kehre] deberá pronunciarlo usted muy lenta y enfáticamente.” (Z, p. 359).

mediante la cual buscaba influir en la juventud, no de modo directo, sino a través de grados intermedios, como se lo comenta a su esposa Elfride en una carta: “En definitiva, lo que tengo que hacer no puede producir sus efectos mediante un contacto directo, sino a través de grados intermedios para los que puede ser de ayuda la actividad docente.” (CEH, p. 189). El esmero por parte de MH en los aspectos “ornamentales” de sus discursos debe ser entendido desde temas como la afectividad, el despertar y todo aquello que involucra sus comentarios sobre la retórica.

Resumiendo, de esta primera etapa de los templos de ánimo que iría desde las tempranas lecciones de MH y se extendería aproximadamente hasta 1929, donde inicia un segundo momento con la conferencia *¿Qué es metafísica?* y el curso *Los conceptos fundamentales de metafísica: mundo, finitud, soledad* nosotros rescatamos para nuestra investigación: 1) el vínculo de lo afectivo con el tiempo, en tanto que es el “cómo” de nuestro comportamiento el que determina el “cuándo”; 2) la relación entre afectividad y lenguaje.

En el curso al que aludíamos en el párrafo anterior MH pone en cuestión el papel que determinado templo de ánimo (el aburrimiento profundo) juega en relación con el quehacer filosófico. Si MH puede plantear este tipo de cuestiones es gracias a que una vez que en *Ser y tiempo* sacó a la luz las estructuras fundamentales del *Dasein*, ahora le es posible tratar por separado aquel modo fundamental del *Dasein* que realmente le interesaba, la filosofía: “el propio filosofar es un modo fundamental del ser-ahí [*Dasein*]. Es la filosofía la que, la mayoría de las veces en lo oculto, hace que el ser-ahí llegue a ser por vez primera aquello que puede ser.” (CFM, p. 47). Queda claro que esta segunda etapa de los templos de ánimo se acerca más a la línea de investigación que estamos siguiendo que se propone unir vida y obra (filosofía), por lo que nuestras referencias tendrán como prioridad este segundo momento del concepto aquí tratado.

## **La musicalidad de los templos de ánimo**

En la segunda etapa de los templos de ánimo las recomendaciones hechas por MH para evitar caer en los puntos de vista dominantes bajo los cuales se ha abordado el tema de los templos se acercan constantemente al terreno de la música<sup>58</sup>. No es difícil ver en este gesto una acentuación de su relación con el ámbito retórico que MH había estudiado en los años veinte.

---

<sup>58</sup> Se ha vuelto un lugar común señalar que MH descuidó casi por completo el tema de la música o que sus reflexiones al respecto fueron insuficientes o de mala calidad, por ejemplo Julian Young: “The price we pay for

En este nuevo período MH nos invita a entender los temples de ánimo a través de términos como *melodía* (*Melodie*) y *tono* (*Ton*) (CFM, p. 98):

“Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una *melodía* que no está suspensa sobre lo que da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el *tono* para este ser, es decir, que temple y determina el modo el cómo de su ser”<sup>59</sup>

Para entender esto es necesario que se atienda a la etimología de la palabra *Stimmung*, *Stimme* = Voz. MH llevará la cercanía con el ámbito musical tan lejos que en algunos de sus textos que van de 1945 a 1950 llega a introducir la variante *tono fundamental* (*Grundton*)<sup>60</sup>, por ejemplo en su conferencia *La pobreza* (1945): “Puesto que en nosotros todo se concentra en lo espiritual, el ser-pobre adviene propiamente. Según él se afina la esencia humana. La pobreza es el tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales y de su destino” (P, p. 115). Un año después (1946) en una carta a su esposa vuelve a hacer mención del mismo: “me ocupo ahora de templar el instrumento del pensar en su tono fundamental y de reunir todos los trazos esenciales, lo que demanda una calma y una escucha profundas.” (CEH, p. 251).

Por estos motivos algunos traductores y comentaristas de nuestro autor no han duda en hacer énfasis en el sentido musical del término a la hora de buscar hacer la traducción más adecuado a nuestro idioma, tal es el caso de Félix Duque (Poggeler, 1993, pág. 204):

“*Stimmungen*. Cuando el último término tiene sentido propiamente heideggeriano, traduzco «acorde» (: entonado con la voz — *Stimme* — del ser). El sentido habitual es el de «estado de ánimo

---

Heidegger's [...] insight into poetry is the comparatively low quality of his thinking about music.” (Young, 2001, pág. 170). Incluso un lector tan atento como George Steiner quien afirma haber “encontrado pasajes en Heidegger que son opacos al ojo del lector e inexpresivos en la página, pero que cobran una vida más inteligible, adquieren una lógica de índole casi musical cuando se los lee en voz alta, cuando se los oye leídos o hablados como los estudiantes, las audiencias públicas para las que primero fueron articulados.” (Steiner, 2005, pág. 19) cree que “En los argumentos de Heidegger, la música está casi totalmente ausente.” (Steiner, 2005, pág. 190), lo que él considera “un descuido táctico de gran importancia” (Steiner, 2005, pág. 78). Al respecto nosotros sostenemos una tesis completamente distinta, si bien aceptamos que las referencias explícitas al ámbito musical son escasas, la terminología heideggeriana muchas veces tiene como trasfondo una cercanía a la música que ha sido poco explorada. Para quien desee profundizar en la relación de MH con la música recomendamos el artículo de Günther Pöltner *El lugar de la música en el pensamiento de Heidegger* (Pöltner, 2005).

<sup>59</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>60</sup> Esta variante, hay que decirlo, tiene una fuerte influencia de Hölderlin, quien atribuía a cada obra un tono particular (Véase: Holderlin, 1976, pág. 51).

o sentimiento». He pretendido con todo que también en este caso se aprecie este carácter de «estar a tono» (así, por ejemplo, cuando hablamos de un licor «cordial» o «tónico»).

Y en otro texto (Duque, 2006, pág. 41):

“La palabra es: *Stimmung*. Hasta la traducción al castellano es complicada, y puede dar lugar a múltiples malentendidos. Yo la he denominado *tonalidad afectiva*, pero será mejor explicitarla en sus múltiples aspectos y derivaciones. El término que podemos escoger como «radical» (aunque, propiamente hablando, se desconoce la raíz de este amplio campo semántico) es *Stimme*, «voz».”

También el filósofo italiano Giorgio Agamben ha recomendado tener en cuenta la procedencia musical de los temples de ánimo (Agamben, 2008, pág. 92):

“El término *Stimmung*, que se suele traducir por “tonalidad emotiva”, debe vaciarse aquí de todo significado psicológico y restituirse a su conexión etimológica con la *Stimme* [voz], y, sobre todo, a su dimensión acústico musical originaria: *Stimmung* aparece en la lengua alemana como traducción del latín *concentus* y del griego *armonía*. Iluminante desde este punto de vista, es el modo en que Novalis piensa la *Stimmung* no como una *psicología*, sino como una “acústica del alma.”<sup>61</sup>

Estos serían algunos de los elementos implícitos en la teoría de los temples de ánimo de MH, que ponen de manifiesto que una de sus preocupaciones en relación con la búsqueda de temples de ánimo es encontrar aquél que favorezca la entonación con la voz del ser, que será un tema de vital importancia en los trabajos tardíos de MH y en el cual nos adentraremos un poco más adelante. De momento encaminaremos nuestra investigación hacia el tema de la elección de los temples de ánimo por parte de MH.

## **Despertar los temples de ánimo**

Al inicio de *Ser y tiempo*, aunque no se lo dice explícitamente, se sugiere que Occidente entero ha permanecido dormido durante un largo tiempo ante la cuestión del ser: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”?”

---

<sup>61</sup> Agamben se refiere al fragmento que se encuentra en *La enciclopedia* de Novalis, (misma obra de donde MH había tomado la definición de filosofía como nostalgia); citamos aquí el breve comentario de Novalis “La palabra *Stimmung* se refiere a relaciones anímicas de carácter musical. — La acústica del alma es aún un campo muy oscuro, pero quizás muy importante.” (Novalis, 1976, pág. 288).

De ningún modo. Entonces será necesario, por lo tanto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.” (SyT, p. 23). Como hemos venido enfatizando, la idea del despertar fue una que lo acompañó a MH durante toda su vida, todavía en el año de 1964 cuando ya ha tomado suficiente distancia de *Ser y tiempo*, se pregunta “¿Qué tarea le queda todavía reservada al pensar al final de la filosofía? “, responde: “El supuesto pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta” (TyS, p. 81).

Dado que toda filosofía siempre parte de un temple de ánimo lo que hay que hacer, según MH, es despertar aquel temple que haga posible tal tarea en nuestros tiempos, que se caracterizan por imposibilitar y hasta por oponerse a la realización de dicho quehacer. Así como los griegos fueron conducidos al cuestionamiento a través del temple del asombro<sup>62</sup>, MH creía que nosotros llegaríamos por la vía de la soledad. Por lo que el pensador de la Selva Negra entendía que antes de entrar en cualquier tipo de discusión filosófica sobre tal o cual asunto estaba el deber de encaminarse a un temple de ánimo fundamental, así se los hace ver a sus alumnos durante el cursos *Los conceptos fundamentales de metafísica* (CFM, p. 86):

“No se trata de desarrollar estas preguntas como teóricas y engendrar *para ello* y *paralelamente* un temple de ánimo, sino al contrario, antes que nada tenemos que hacer surgir estas preguntas en su necesidad y posibilidad *desde un temple de ánimo fundamental* [...] este preguntar lo realizamos propiamente cuando nos ponemos a despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. Ésta es la primera y auténtica tarea fundamental de nuestra asignatura, y el comienzo de un auténtico filosofar viviente”

---

<sup>62</sup> Para decir esto MH se basaba principalmente en Platón quien en su diálogo *Teeteto* aseguraba que: “experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.” (*Teeteto* 155d). Al respecto es bastante sugerente el siguiente señalamiento hecho por Giorgio Agamben en relación con los temples de ánimo: “Notamos, ante todo, de paso, una diferencia fundamental: la apertura original pertenece para los griegos a la esfera óptica - *thaumázein es theâsthai*, mirar - mientras que para Heidegger y, en general, para nosotros modernos, ella se sitúa en la esfera acústica (*Stimmung* de *Stimme*, voz).” (Agamben, 2007, pág. 106). Teniendo esto presente es que se vuelve posible explicar frases de MH tan desconcertantes como la siguiente: “El pensar es un prestar oídos, que avista.” (LPF, p. 78). Después de Platón el pensamiento occidental se habría cargado principalmente a la esfera visual, olvidando el lado acústico presente en pensadores como Heráclito. MH intentaría “recuperar” o “conciliar” esta otra parte del pensamiento a través de esa voz (*Stimme*) que se encuentra enraizada en los temples de ánimo (*Stimmungen*). Se podría decir que hasta entonces, MH, considera que el pensamiento se encuentra escindido, y que sólo mediante la recuperación de lo no-escuchado, del lado “acústico” del pensamiento podríamos decir en sentido propio que pensamos: “Cuando Platón llama *idéa* a aquello que constituye lo que de propio hay en el ente, el aspecto del ente y lo aspectado por nosotros; cuando, aún más tempranamente, llama Heráclito *lógos* -la sentencia del ente a la que oyendo, correspondemos- a aquello que constituye lo que de propiedad hay en el ente, ambas cosas nos anuncian, entonces, que el pensar es un oír y un ver.” (LPF, p.78).

En este punto se nos presenta como necesario retomar la tesis anteriormente desarrollada de que existen dentro de la obra de MH textos de tipo exotéricos y otros esotéricos. En los primeros MH hablaría principalmente de la angustia o el aburrimiento como aquellos temples de ánimo que hay que despertar; mientras que sería en los segundos donde la soledad ocuparía este lugar. En sus cartas y en textos como *Aportaciones a la filosofía*, MH continuamente pone a la soledad en primer plano y recomienda ésta de forma directamente<sup>63</sup>. Mientras que en los segundos la angustia y el aburrimiento servirían como hilos conductores hacia el descubrimiento de la soledad.

Desde luego, no se trata únicamente de volver a remarcar que existen dos discursos, sino de hacer ver en qué difieren y dónde convergen. Ambas formas de proceder tienen como finalidad instalar a sus *oyentes* en ese lugar en el que él ya se encuentra, y si se nos permite hablar de una “estrategia pedagógica”, ésta sería como menciona Félix Duque: “*procura* educar al otro, paradójicamente, *no* para que le obedezca, sino para que atienda en libertad a su propia *Bestimmung* o destino, para que se «ponga a tono» con ella” (Duque, 2006, pág. 47). Quienes se disponen a escuchar lo dicho por MH tienen que entender que no a todos les espera este despertar: “El despertar es un asunto de cada hombre individual, no de su mera buena voluntad o siquiera de su destreza, sino de su destino, de aquello que le acaece o no le acaece.” (CFM, p. 416).

De este modo, sólo unos pocos serán los que correspondan a dicha tarea, y quienes en cierto modo, ya habían sido elegidos previamente, lo cual se anunciaba ya desde el momento en que MH dice que “un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es *constatarlo*.” (CFM, p. 90), es decir éste (el temple de ánimo) ya se encontraría con anticipación en determinada persona, no en cualquiera. Así desde los temples de ánimo, al igual que en el tema de la comunicación, se asoma en la filosofía de MH un tipo de elitismo e incluso autoritarismo; esta es precisamente a la conclusión que ha llegado Félix Duque: “Heidegger -lo siento, pero es así- no era *demócrata*, ni en filosofía ni en política. La voz y el voto, la *Stimme* que lleva a la *Stimmung*, es la del noble que manda. Para empezar, que ordena obedecer a su más íntimo sí-mismo” (Duque, 2006, págs. 46-47); Pablo Redondo concluye su

---

<sup>63</sup> A su esposa Elfride: “Encuentro maravilloso o, bien mirado, del todo necesario y correcto, tu deseo de procurarte soledad para meditar” (CEH p. 83); a Hanna Arendt: “Y a veces, si cuidas tu fe, percibirás en tu corazón el saludo y el ruego de la soledad y te alegrarás de ello y tendrás fe.” (CHA p. 54); En el manuscrito *Aportaciones a la filosofía*: “lleve cada uno la soledad a su máxima hora.” (AF, p. 29).

libro sobre los temples de ánimo con un comentario que apunta en la misma línea (Redondo, 2005, pág. 198):

“la comunidad de diálogo que inaugura la filosofía de Heidegger estaría integrada por aquellos que, en virtud de una especie de empatía preestablecida, ya estaban llamados desde un principio a formar parte de ella y no parece dejar espacio a los que quieren ingresar movidos exclusivamente por interés intelectual o, en general, por el deseo de conocer.”

Todas estas críticas no pueden sino encontrar su confirmación si se presta atención a las palabras de MH acerca de temas como la universidad, como las que encontramos en una de sus cartas dirigida al teólogo Rudolf Bultmann (CRB, p. 85-86):

“el Estado [...] abre a cualquiera el acceso a la universidad, con lo cual la nivela sistemáticamente desde abajo hacia arriba. [...] El único camino posible es la fundación real de una academia libre, aristocrática en el sentido intelectual y ejemplar, lo cual exige que se halle arraigada en la tierra. Una cuestión diferente es si la ejecución práctica de esa fundación será posible en tiempo próximo. Lo primero es que preparemos interiormente hombres para ello y los hagamos crecer en una actitud que conozca de nuevo las escalas de medida y les proporcione una vigencia real. Nuestro trabajo en la universidad sólo sigue conservando su sentido y su derecho si tiende a despertar esta disposición *creciente*. De momento, la universidad es la única posibilidad concreta de preparar la transformación, tanto más por el hecho de que todo lo espiritual, como histórico, existe *desde una tradición*, bien se halle en decadencia, bien en proceso de transformación hacia algo nuevamente originario.”

La soledad tan defendida por MH en algunos casos termina por conducirlo a este tipo de conclusiones de corte aristocrático. Sin embargo, no es esto lo realmente alarmante pues - hay que decirlo- los filósofos siempre han coqueteado con alguna u otra forma de elitismo, sobre todo intelectual. En el caso de MH lo que preocupa es que ni siquiera él parece tener claro cómo esas personas solitarias y tan singulares pueden regresar de ese viaje a las cercanías del ser. En esto se asemeja a la clásica imagen del sabio que vuelve a la sociedad y es rechazado por ella o se niegan a escuchar su mensaje, como le sucedió al esclavo liberado de la caverna de Platón o al Zarathustra de Nietzsche en su primer descenso, a este último, no

quedándole más remedio que refugiarse nuevamente en su soledad: “¡OH soledad! ¡Tú patria mía, soledad! ¡Ha sido demasiado el tiempo que he vivido de modo salvaje en salvajes países extraños como para que no retorne a ti con lágrimas en los ojos!” (Nietzsche F. , 2003, pág. 261), se lamenta Zaratustra.

Los escasos que responden al llamado de esta misión son enviados a un viaje sin retorno o, como Hannah Arendt describió en algún momento la filosofía de MH, a una trampa: “el zorro [Heidegger] tuvo la idea de adornar bellamente su trampa y de poner en todas partes señales que significaban con total nitidez lo siguiente: venid todos, que hay aquí una trampa, la trampa más bella del mundo.” (CHA, p. 380), sin embargo como bien señaló Arendt, el mayor peligro no era para quienes visitaban su trampa, sino para el que la había construido, puesto que “Cualquiera podía salir de ella tranquilamente, menos él mimos, desde luego.” (CHA, p. 381). Veamos ahora cómo MH pretendía conducir a estos pocos hasta la soledad.

## **La angustia y el aburrimiento**

Existen dos temples de ánimo sobre los que MH nos legó detalladas exposiciones: la angustia y el aburrimiento. Del primero se encargó principalmente en *Ser y tiempo* (§40) y en la lección inaugural *¿Qué es metafísica?* (1929); mientras que el segundo temple fue tratado con bastante extensión en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Aunque hay una diferencia en los contextos y objetivos de las obras antes mencionadas las semejanzas entre ambos temples de ánimo y las conclusiones a las que MH llega a partir de su examen se vuelven evidentes. No nos ocuparemos aquí de interpretar detenidamente todos los elementos que se encuentran en relación con estos temples sino que únicamente andaremos el camino que los conecta con la soledad.

### **a) La angustia:**

En *Ser y tiempo* MH no arriba directamente al tema de la angustia, sino que en el párrafo §30 se había encarga ya de analizar la disposición afectiva del miedo que le sirve como base y contraste al momento de abordar la angustia. Esta es una manera común de proceder por parte de MH: primero desarrolla cierta vía de análisis que sólo hasta el final se mostrará como inapropiada para la tarea que pretende concretar, después pasará a la que él considera la indicada. El miedo sería un temple de ánimo inviable en la medida que no cumple con ciertas características que la angustia sí.

La diferencia esencial entre estos dos temples es la determinación de lo que MH llama el “ante-qué” (*Wovor*), ya que el miedo se caracteriza por ser miedo ante algo en concreto, ya sea un ente a la mano u otro *Dasein*, siempre es posible localizar el ante-qué del miedo; lo que de ninguna manera sucede en la angustia: “El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado.” (SyT, p. 208). De ahí que deba abandonarse el intento de avanzar a través del temple del miedo, pues el análisis de éste sólo conduce a tal o cual ente particular, mientras que al elegir la angustia se puede llegar más lejos.

Al continuar indagando en el ante-qué de la angustia MH empieza a hacer aproximaciones al aislamiento. En primer lugar describe cómo situados en la angustia los entes a la mano pierden su significación, no nos dicen ya nada; después son los otros los que ya no ofrecen posibilidades de explicación a lo que sucede en ese temple: “El “mundo” ya no puede ofrecernos nada, ni tampoco la coexistencia de los otros.” (SyT, p. 210). Por último, describe la manera en la que el *Dasein* se experimenta en tal situación: “En la angustia uno se siente “*desazonado*” [unheimlich]”<sup>64</sup> (SyT, p. 210). Si el *Dasein* puede sentirse de tal modo es porque la angustia ha modificado todas las relaciones que éste establecía en su estar cotidiano, porque ella (SyT, p. 210):

“aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.”

Son los primeros dos elementos de la anterior cita (el aislamiento y la apertura), los que confirman la importancia de la angustia, si un temple no permite esto, no cumplirá con las características buscadas por MH; así lo explica en un párrafo en el que parece estarse adelantándose a las críticas que después le serán lanzadas constantemente por haber elegido un temple de ánimo tan sombrío como la angustia: “Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad [...] Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla.” (SyT, p. 212). Retengamos esto: la importancia de un temple sólo se verá confirmada en tanto que abra y

---

<sup>64</sup> José Gaos traduce esta misma frase de la siguiente manera: “En la angustia le va a uno “inhóspitamente”” (SyT2, p. 208). En una nota a su traducción José Eduardo Rivera hace la aclaración de que “*unheimlich*” literalmente significa “terrible”, y etimológicamente: “que no tiene hogar” (SyT, p. 483); por lo que no hay que perder de vista estas conexiones a la luz de lo que ya hemos venido diciendo sobre el no-estar-en-casa.

aísle al *Dasein*, por esta misma razón MH, dos años después de *Ser y tiempo*, puede abandonar el temple de la angustia y pasar a concentrarse en el del aburrimiento.

## b) El aburrimiento

Vemos en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* el mismo procedimiento que en *Ser y tiempo*, antes de llegar al temple que a MH le interesa, es decir el aburrimiento profundo, examina el aburrimiento superficial que se caracteriza ya sea por ser *aburrimiento por algo*, como *aburrimiento en algo*. En resumen, en ambos tipos de aburrimiento es posible localizar aquello que nos aburre (existiendo sólo un cierto grado de indeterminación entre la primera y la segunda forma)<sup>65</sup>, por lo que el análisis de estos temples se detiene al encontrar precisamente eso que nos aburre, al igual que había sucedido con el miedo; lo que vuelve necesario que se pase a buscar otro temple, en este caso el aburrimiento profundo.

En el temple del aburrimiento profundo el *Dasein* empieza poco a poco a separarse del resto de los entes: “el «uno se aburre», nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público.” (CFM, p. 178); las cosas que nos rodean empiezan a perder la importancia que normalmente les otorgamos, ya no podemos sujetarnos a ellas: “Este aburrimiento *nos retira precisamente* para que en esta situación determinada no busquemos primero este y aquel entes y para nosotros, sino que nos retira adonde todo nos parece equivalente a todo.” (CFM, p. 180). Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en la angustia, el aburrimiento profundo no nos conduce de una manera tan directa al aislamiento, sino que nos muestra a éste como algo por lo que hay que preguntar junto con la finitud y el mundo (CFM. p. 218):

“Estamos preguntando por el *mundo* y por el *aislamiento*, no como dos cosas arbitrarias, sino, por consiguiente, como aquello que en el temple de ánimo fundamental del aburrimiento profundo se está manifestando en una *unidad y juntura originales*, y que en cuanto tal unidad es lo único que puede templarnos del todo en el desistir que anuncia y el anunciar que desiste.”

---

<sup>65</sup> “Si resumimos así la caracterización de la segunda forma del aburrimiento, entonces vemos que en el primer caso lo que aburre viene en cierto modo de fuera, somos aburridos por... Una situación *determinada* con *sus* circunstancias *nos instala* en el aburrimiento. [...] La segunda forma del aburrimiento está menos sujeta a la situación que la primera. Lo que nos rodea en la segunda situación, lo ente que nos tiene apresados, aunque nos entreguemos a ello y estemos totalmente metidos en ello, para el aburrimiento mismo y su alzarse es justo sólo lo colateral, sólo la ocasión a partir de la cual él se alza. El aburrimiento es aquí un aburrirse, aunque, efectivamente, en... En este segundo aburrimiento estamos *más* orientados a *nosotros mismos*” (CFM, p. 167).

El lazo que une a estos tres conceptos (mundo, finitud, soledad) nunca se hace explícito, a lo mucho se le sugiere. MH se encargaría de mostrarlo a lo largo del curso, pero a partir de la segunda mitad de éste sólo aborda la pregunta por el mundo, abandonando poco a poco los otros dos temas, y regresando a ellos incidentalmente para despacharlos por completo<sup>66</sup>. Hemos indagado detalladamente en los distintos documentos que tenemos a nuestra disposición intentando encontrar los motivos que llevaron a MH a actuar de esta manera y únicamente encontramos alusiones a las dificultades que le estaba experimentando en la preparación del curso, por ejemplo en una carta del 23 de noviembre (1929) a su amiga Elisabeth Blochmann: “*¡Mi primera verdadera lección de metafísica! Pero cuánta preparación y fuerza contenida exige el ser verdaderamente directo y a la vez comportarse socráticamente*” (Xolocotzi, 2013, pág. 73), y en otra ocasión con fecha del 18 de diciembre del mismo año a Julius Stenzel le comenta lo siguiente (Ibíd.):

*“Mi «lección de metafísica» me cuesta mucho trabajo; pero todo el trabajo es más libre. Me he desprendido de la obligación para con una escuela, la cientificidad trastornada y todo eso relacionado. Desde luego que se incrementa la responsabilidad y frecuentemente me siento muy solo con eso que creo tener que hacer”*

Pero más allá de esos comentarios no nos ha sido posible encontrar alguna otra explicación, por lo que nos hemos visto obligados a aventurar las siguientes: 1) La extensión del curso imposibilitaba el tratamiento de los tres conceptos por lo que prefirió extenderse en uno de ellos (el mundo), sobre el cual ya venía trabajando en sus anteriores cursos. 2) También pudo haber influido el hecho de que en marzo de 1929 sostuvo un debate con Ernest Cassirer donde se discutió la obra de Kant, filósofo este último sobre el cual MH publicó un libro a mediados de ese mismo año (*Kant y el problema de la metafísica*). Motivo por el cual la segunda mitad del curso puede ser vista como una continuación de esta polémica, aunque MH quiera aparentar no dar importancia a este tipo de discusiones: “Lo que los neokantianos

---

<sup>66</sup> En un momento del curso retoma el tema del aislamiento en relación con la concepción del sujeto moderno, pero llegado un momento lo abandona sin más: “Aquí no puedo detenerme más en estas conexiones en sentido histórico. Sea indicado sólo que en este problema de la relación de hombre a hombre no se trata de una cuestión de teoría del conocimiento ni de la comprensión de uno por otro, sino de un problema del ser mismo, es decir, de un problema de la metafísica.” (CFM, p. 259). Algo parecido sucede con el problema de la finitud termina por dirigir a sus alumnos a su libro sobre Kant: “No puedo detenerme con más precisión en estas conexiones: están tratadas en mi escrito *Kant y el problema de la metafísica*, en el que trato de desarrollar la necesidad del problema de la finitud para la metafísica.” (CFM, p. 259). Hasta que finalmente renuncia por completo al intento de esclarecer estos conceptos: “Tenemos que renunciar a la vía aparentemente cómoda, pero en sí misma imposible, de una narración directa sobre la esencia del mundo, porque no podemos saber nada directamente de él — ni tampoco del aislamiento y la finitud.” (CFM, p. 359).

y los veterokantianos quieran pensar sobre Kant me resulta del todo indiferente.” (CFM, p. 259). O 3) La propia concepción que MH tenía de su papel como docente impedía llevar a termino la exposición sobre estos temas, pues él creía firmemente que “En un verdadero curso de filosofía, por ejemplo, no se trata de lo que se dice directamente, sino de lo que, en este decir, es silenciado.” (LHH, p. 49). La soledad volvería a quedar una vez más bajo el abrigo del silencio, siendo sólo indicada, pero no expuesta de manera directa.

Cualquiera que fuera el caso, queda claro que MH una vez más pretendía llegar desde un temple de ánimo hacia el aislamiento, que es lo que nosotros queríamos dejar en evidencia en este apartado.

### **Escucha, silencio, habla**

“ese diálogo interior, sin voces, del alma consigo misma recibió de nosotros el nombre de: pensamiento.” (*El Sofista*, 263 e) - Platón

En el apartado *Soledad y silencio* nos encargamos ya de la problemática del silencio, sobre todo en relación con lo propio y lo impropio. Allí sostuvimos que el silencio (o callar) era una forma en la que el *Dasein* podía demostrar su propiedad y una cierta “independencia” de la esfera de lo uno. Ahora nos corresponde mostrar la relación entre escucha, silencio y habla, de la cual MH se encargó en múltiples ocasiones, nosotros privilegiaremos el parágrafo §34 de *Ser y tiempo*, el curso sobre *La proposición del fundamento* (1955-1956) y la conferencia *El camino al habla* (1955). Aunque existe una importante distancia cronológica entre la primera de estas obras y el resto de ellas se podrá ver que hay una continuidad de fondo.

El parágrafo antes mencionado lleva por título “*Da-sein y discurso. El lenguaje*”, en él MH se propone realizar un tratamiento del lenguaje (*Sprache*) en vistas al posterior análisis de la cotidianidad del *Dasein*; por lo que podemos afirmar que dicho tratamiento no es exhaustivo, sino sólo preparatorio. De hecho el apartado concluye con una serie de preguntas abiertas a futuras discusiones. Todo esto nos confirma que en aquellos años el tema del lenguaje no ocupaba un lugar central en la obra de MH, lo cual no puede decirse de sus trabajos tardíos.

Para acotar camino en nuestra exposición tomaremos algunas frases que el propio MH destaca: “*El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso* [Rede].”(SyT, p.

184). El discurso para MH es la articulación del comprender afectivo del *Dasein*, mientras que el lenguaje es su exteriorización. El discurso alberga dos posibilidades destacadas, escuchar y callar (guardar silencio): “Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades del *escuchar* [Hören] y del *callar* [Schweigen]”. (SyT, p. 184).

En este punto no pueden faltar las precisiones por parte de MH de que ni el escuchar, ni el callar deben ser comprendidos de manera físico-acústica: “callar no significa estar mudo. Un mudo no sólo no demuestra que puede callar, sino que incluso carece de toda posibilidad de demostrarlo” (SyT, p. 188), y acerca del escuchar (SyT, p. 187):

“cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso del otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho, o mejor aún, estamos de antemano con el otro en el ente acerca del se habla. No oímos, en cambio, primeramente el sonido de las palabras. Incluso allí donde el hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras incomprensibles, y no una diversidad de datos acústicos.”

En el curso *La proposición del fundamento* agregará la siguiente (curiosa) aclaración: “De ahí que, aun cuando el oído humano embote, es decir, ensordezca, puede darse sin embargo el caso, tal el de Beethoven, de que un hombre siga oyendo, y de que oiga tal vez incluso más y mayores cosas que antes.”<sup>67</sup> (LPF p. 78). Por su parte, en la conferencia *El camino al habla* nos dice: “la explicación fonética-acústica-fisiológica de la sonoridad no hace la experiencia de su procedencia desde el sonar del silencio y, menos aún, de la determinación y entonación (Be-stimmung) de la sonoridad así producida.” (CH, p. 227). Esta última negación aporta más sobre el tema que aquí nos ocupa, pues en ella se expone de forma tajante que aquello que no logra explicar el acercamiento físico-acústico es “la sonoridad del silencio”.

En *Ser y tiempo* el silencio ya había sido determinado como lo que hacía posible la escucha: “El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein* que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar” (SyT, p. 188). Queda claro que en ese silencio la escucha de la que habla MH ya no puede ser la de un mero sonido. ¿Entonces qué es lo que se escucha en ella?

---

<sup>67</sup> MH en varias ocasiones llega a señalar que la carencia ya sea del oído o la vista puede ser consecuencia o dar lugar a una sobreabundancia del sentido perdido: “Pero cuando un hombre se vuelve ciego queda siempre la pregunta sobre si la ceguera proviene de una falta o de una pérdida, o si descansa en una sobreabundancia o en una sobremedida” (CyA, p. 151); Edipo sería un personaje que aun cuando no posee ojos su ceguera es producto de una sobreabundancia de vista, al igual que el esclavo de la caverna de Platón que al salir de ella queda cegado por la luz.

MH menciona, casi como de pasada, que es algo semejante a la voz de un amigo: “El escuchar constituye incluso la primera y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.”<sup>68</sup> (SyT, p. 186). Para dar respuesta a la pregunta por este amigo, es necesario que hagamos una parada intermedia entre los textos que hemos venido manejando hasta el momento. Dirijamos nuestra atención al seminario invernal dictado entre los años 1931 y 1932 *De la esencia de la verdad*.

En la primera parte del curso arriba mentado MH se ocupa de interpretar la alegoría de la caverna de Platón. Durante el parágrafo §10 titulado *El filósofo como liberador de los prisioneros. Su acto violento, su amenaza y su muerte*, se pregunta por la identidad de aquel que ha logrado salir de la caverna y ahora regresa a ella, “¿Quién es este liberador? De él sabemos sólo que es alguien que fuera de la caverna, habiendo ascendido de ellas, ve las ideas, se pone a la luz y, de este modo, «está a la luz».” (DEV, p. 86). Esa es la primera respuesta de MH. Después apoyándose en un fragmento de *El sofista* afirma que este libertador no es otro que el filósofo; mediante el análisis de la composición de la palabra griega *φιλόσοφος*, finalmente precisa: “Dicho brevemente: el filósofo es el amigo del ser.” (DEV, p.87). Inmediatamente salta a la vista una desproporción entre la primera y esta segunda alusión a la figura del amigo, pues en un principio se decía “todo Dasein”, en tanto que ahora el círculo de amistad es más restringido, se limita a el filósofo como amigo del ser. Para colmo, esto se agrava si tomamos en cuenta que MH pone en duda el hecho de si existen o no filósofos en sus días.

Podríamos intentar salvar la incoherencia alegando que todo *Dasein* aspira o alberga dentro de sí la posibilidad de ser filósofo. Pero una respuesta de ese tipo no sólo simplifica el problema, sino que da una falsa imagen del pensamiento de nuestro autor. Esta restricción que va del “todo Dasein” a únicamente “el filósofo” no debe sorprendernos, ni desconcertarnos si se le ve a la luz de lo ya dicho sobre el elitismo de MH, que se va acentuando con el paso de los años. A esto hay que sumarle un cierto “pesimismo” que también se ve acrecentado con el tiempo.

En la *Carta sobre el humanismo* donde MH habla del hombre como el pastor del ser que es “llamado por el propio ser para la guarda de su verdad.”<sup>69</sup> (CsH, p. 57), el estar en silencio

---

<sup>68</sup> Para un interpretación de esta frase véase la afamada conferencia de Jacques Derrida *El oído de Heidegger*, en ella se hace de esta voz del amigo, la voz del otro. Aunque nuestro trabajo tiene como base textos similares a los del filósofo francés, hemos optado por una interpretación distinta a la de éste.

<sup>69</sup> Las cursivas son nuestras.

y a la escucha no garantizan la posibilidad de oír la voz del ser: “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir.” (CsH p. 20). El elitismo del ser y la (pre)destinación van arrebatando los pequeños espacios que la filosofía de MH dejaba abiertas a otras formas de participación en la tarea de plantear la pregunta por el ser<sup>70</sup>.

Regresando al apartado §10 de la lección invernal *De la esencia de la verdad* del que nos ocupábamos poco antes, MH, sólo unas pocas páginas más tarde de haber afirmado que el filósofo es el amigo del ser, concluye el parágrafo de la siguiente manera (DEV, p. 90):

“El filósofo tiene que permanecer solitario, conforme a su esencia, lo *es*. A su soledad no se le puede *persuadir*. El aislamiento no es nada que se pueda querer. Justamente por eso tiene que estar ahí, una y otra vez, en momentos decisivos, y no escapar. No malentenderá externamente la soledad como un retirarse y un dejar que las cosas vayan por sí mismas.”

El filósofo corresponde a la amistad del ser, o mejor dicho, a la voz de éste, en soledad. El ser “es” también un solitario<sup>71</sup>. El ser en su soledad se habla así mismo en un eterno monólogo, tal como se afirma en *De camino al habla* (donde “habla” (*Sprache*) es la palabra que evoca al ser): “el habla es *monólogo*. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla *solitariamente*.”<sup>72</sup> (CH, p. 140). Este hablar del ser también es descrito como un canto<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Este elemento de la filosofía de MH ha sido uno de los que más críticas le ha costado. Adorno, por ejemplo, en uno de los fragmentos de su *Dialéctica negativa* titulado *La ontología como imposición* concluye que: “Heidegger anima a un pensamiento obediente [...]” (Adorno, 1984, pág. 93), porque este pensador reduce todo estado de cosas a destino del ser, por lo que cancela la posibilidad de una crítica, y no queda más que esperar a escuchar la voz del ser y su deseo. Habermas por su parte llega a una conclusión muy similar: “El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido preposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada.”, “la filosofía última [de MH] sugiere la actitud sumisa de una también vacía disponibilidad a la entrega.” (Habermas, 1993, págs. 173-174).

<sup>71</sup> “La *singularidad* del ser [Seyn] fundamenta su *soledad*” (AF, p. 373). “El ser [Seyn] se aísla a sí mismo, *es* como tal aislamiento y por ello sólo es capaz de alcanzar el ser [Seyn] un pensar que, como meditante [...] es acaecido por el ser [Seyn] en el ser-ahí, la fundación de la esencia de la verdad y entregado a la soledad” (M, p. 61).

<sup>72</sup> Esta idea presumiblemente puede estar inspirada en Meister Eckhart, quien comprendía a Dios como un monólogo: “Dios es un Verbo que se habla a sí mismo.” (Eckhart, 2008, pág. 83), un verbo, cabe agregar, que permanece sin ser dicho (por el hombre), al igual que el ser de MH.

<sup>73</sup> “El Decir es el modo por el que habla el advenimiento apropiador [Ereignis]; el modo no tanto como modalidad o género, sino como μέλος, el canto que cantando, dice.” (CH, p. 241). En otro lugar y bajo otro contexto habla de armonía como el auténtico poder del ser: “La armonía [Der Einklang], que no se muestra a la

Por esta razón es que no debe desatenderse que la primera de las “fugas” o “ensambles” (*Fuge*) con la que MH inicia *Aportaciones a la filosofía* lleva por nombre “*Der Anklang*”, que en dicho texto se traduce como “La resonancia”<sup>74</sup>. Mediante este recurso MH intenta decir que se está “reproduciendo” el canto del ser: “En el hablar en tanto que escucha del habla, redecimos el Decir oído.” (CH, p 230). Para MH serán únicamente los solitarios quienes logren escuchar este canto, o lo que también llama “el lenguaje de los lenguajes” (PP, p. 77):

“Sólo unos pocos,  
pero de acuerdo  
en lo solitario  
de lo único uno,  
de lo mismo:  
sólo ellos escuchan el lenguaje  
de los lenguajes.”

El ser se apropia (no en el sentido de “utilización”, sino en el de “volverlos propios”) de estos solitarios para hacer resonar sus palabras<sup>75</sup>. Las palabras de quien ha escuchado con claridad el canto del ser se ven transformadas hasta el punto de que pueden no ser reconocibles para el oído no familiarizado con ese canto.

Contrario a lo que pudiera pensarse, una vez que se ha prestado oído a las palabras del ser el filósofo no comunica inmediatamente lo escuchado. Por el contrario, ahora él calla, se sumerge en un silencio aún más profundo. Puesto que ahora la pronunciación de sus palabras cargan con un nuevo peso e involucra una responsabilidad mayor: la de crear nuevos espacios para la verdad del ser.

---

mirada habitual, para la cual sólo es una paradoja desintegradora, esa armonía oculta es más poderosa que la manifiesta, más poderosa porque es el auténtico poder del Ser [Seyn] como tal.” (LHH, p. 114).

<sup>74</sup> La palabra alemana en cuestión se encuentra formada por “Klang”, que puede significar tanto “sonar”, como “acorde” o “sonido”.

<sup>75</sup> Una de las variante del poema arriba citado omite la referencia a la soledad y su lugar es ocupado por el tópico de la “apropiación”, la escucha a su vez es sustituida por la “espera” y la “llegada”: “Sólo unos pocos/ aprenden –en una atenta pertenencia/ a la vía de ser hechos apropiado/ a esperar. /Templados con lo uno, para custodiar encarecidamente /la lejana llegada del antiquísimo reservamiento / propio de una usanza\* de antaño” A este poema MH agrega una nota aclaratoria sobre la palabra usanza (*Brauch*) que tiene la finalidad de hacer más relevante el asunto de la apropiación: “\* Brauch, «usanza», en sentido doble: /el apropiamiento, «necesitando» (brauchend) a los mortales /los mortales, usados (gebraucht), empleados (virados a su empleo) para el apropiamiento /apropiamiento = el reservamiento desde la potestad” (PP, 109).

## Verdad y soledad

MH se ocupó en un sinnúmero de ocasiones del tema de la verdad por lo que resulta prácticamente imposible llevar a cabo un examen exhaustivo de esta cuestión. Nuestro interés en este tópico recae en el hecho de que son los templos de ánimo -en nuestro caso la soledad- quienes posibilitan la apertura necesaria del *Dasein*<sup>76</sup> para la desocultación, es decir, que estos abren un “espacio” para que los entes y el ser aparezcan en su verdad. Desocultación, como sabemos, es la manera en la que MH traduce *alétheia*, el término que los griegos utilizaban para nombrar la verdad.

En *Ser y tiempo* MH antes de presentar su concepto de verdad somete a crítica los criterios veritativos con los que han venido trabajando los filósofos a lo largo de la historia, que para él, en resumen, son los siguientes (SyT, p. 235):

“Tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con el objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como “concordancia”<sup>77</sup>

En ese momento a MH le interesa demostrar que Aristóteles nunca sostuvo esas tesis, sin embargo varios años después reconocerá que tanto Aristóteles como Platón representan una etapa intermedia en el concepto de verdad y son una especie de tránsito entre la verdad entendida como desocultación y el posterior concepto metafísico de verdad (es decir que sostiene alguna de las tesis antes citadas). Es éste uno de los motivos que llevan a MH a investigar profundamente en los presocráticos. MH sostiene que estos primeros pensadores experimentaron de forma más originaria la verdad como desocultación; pero incluso ellos permanecieron sin preguntar por la misma, limitándose a ser en ella (Pa, p. 113):

*“Los griegos nunca pensaron expresamente ἀλήθεια ni λήθη en su propia esencia y el fundamento de su esencia [...]. Los griegos piensan y poetizan y «tratan» dentro de la esencia de*

---

<sup>76</sup> “la aperturidad es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva” (SyT p. 241).

<sup>77</sup> Las críticas a los conceptos tradicionales de verdad hechas por MH pueden consultarse en (Volpi, Heidegger y Aristóteles, 2012, págs. 76-90), (Vigo, 2008, págs. 18-23), y en el párrafo §44 de *Ser y tiempo*.

αλήθεια y de λήθη, pero no piensan y poetizan *acerca* de esta esencia y no «tratan» sobre ello. Para los griegos es suficiente ser demandados por la αλήθεια misma y ser circundados por ella.”

Esta falta de cuestionamiento por parte de los pensadores griegos no es interpretada por MH como una deficiencia ni nada parecido, todo lo contrario, habla de que ellos (los griegos) se encontraban todavía en casa. En cambio el pensar contemporáneo que ha sido olvidado y abandonado por el ser se encuentra fuera de ella, y se ve llamado a iniciar un viaje de regreso a través de los caminos del cuestionamiento. Es esto lo que conduce a MH a cambiar su pregunta por el sentido del ser a la pregunta por la verdad del ser, y posteriormente a agregar la precisión de que se trata de plantear la pregunta por el lugar de la verdad del ser. Como vemos, después de *Ser y tiempo* MH no intenta proponer un nuevo concepto de verdad, sino que busca preguntar por ella, con el fin de que aquello que ha quedado sin ser pensado sea tematizado por primera vez. Ese sería a grandes rasgos el curso que atraviesa la cuestión de la verdad en MH.

Regresando a *Ser y tiempo*, allí MH trayendo a colación el poema de Parménides hace una breve referencia a la situación en la que el *Dasein* es colocado por la diosa de la verdad de la que se habla en ese texto (SyT, p. 243):

“Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρίνειν λόγῳ, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos.”

Al decir que el *Dasein* “está siempre en la verdad y en la no-verdad” MH sitúa la cuestión de la verdad en el terreno de la ontología, y no en el de la epistemología, disciplina esta última desde la que comúnmente se aborda esta problemática. En palabras de Jesús Adrián Escudero, para Heidegger “la verdad [es] primariamente un rasgo de la realidad (es decir, de los entes, del ser y del mundo) y no del pensamiento” (Escudero J. A. 2009, pág. 194). Por lo que la verdad requiere que el *Dasein*, antes que nada, sea capaz de abrir ese lugar que lo constituye (su ahí, *Da*) y de soportar ese estado de apertura, y no que argumente a su favor o cree teorías para demostrarla, esto último serían sólo derivaciones o consecuencias del des-ocultamiento.

Más de 10 años después, es decir, en el semestre invernal de 1942-1943 titulado *Parménides*, MH se ocupará detenidamente de esa diosa verdad de la que habla en su poema el filósofo griego. Esta diosa verdad, según se cuenta en el poema, es la que da la bienvenida al pensador tras llegar a casa después de un largo viaje. Nótese que ahora se habla de “diosa verdad” y no de “diosa de la verdad”, la diferencia es importante, al respecto MH apunta (Pa, p. 10):

“La diosa es la diosa «verdad». Ella misma -«la verdad»- es la diosa. Por eso evitaremos el giro que hablaría de una diosa «de la» verdad. Pues la expresión «diosa de la verdad» evoca la representación de una diosa cuya «verdad» sólo es confiada a su protección y bendición. De ser éste el caso, tendríamos dos cosas distintas: «una diosa» y «la verdad» que se encuentra bajo su protección divina.”

La identificación de la diosa con la verdad en el contexto de una explicación filosófica se presta sin lugar a dudas a una serie de malentendidos, MH es consciente de esta situación y por eso es que hace algunas precisiones sobre la naturaleza de esta diosa, valiéndose del contraste entre el Dios judeo-cristiano y las divinidades griegas: “El Dios del Antiguo Testamento es un Dios «que da órdenes»; su palabra es «tú no debes», «tú debes». Este deber es puesto por escrito en las tablas de las leyes. Los dioses griegos no son dioses que ordenan, sino que más bien dan señales, indican.” (Pa, p. 54). El fragmento B93<sup>78</sup> de Heráclito que MH gustaba citar (Véase: (CFM, p. 53), (LHH, p. 117), (E, p. 45)) le proporciona, a su parecer, la más contundente de las pruebas.

Parece ser que otra forma en la que MH pensó se da relación entre el ser y el hombre es en el hacer señas de los dioses. El vínculo entre ser y dios o dioses<sup>79</sup> es sin lugar a dudas uno de los lugares más problemáticas y oscuros en la obra de nuestro autor. Por lo demás se puede estar seguro, por lo dicho en la *Carta sobre el humanismo*, que el ser no es dios (Cfr. CsH, p. 39), pero no así de la dinámica entre ser y dios, ni (si cabe la expresión) el “límite” entre uno y otro; ese tema por sí mismo requeriría de varias investigaciones. Sea como fuere, en algunos pasajes del manuscrito *La historia del ser* (1938- 1940) MH sostiene que tras

---

<sup>78</sup> «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (1981, pág. 370).

<sup>79</sup> A propósito del ambiguo uso del singular y del plural, Jean-Francois Courtine comenta: “no hay lugar para oponer lo plural de los dioses en huida a la unidad del dios por venir. El último dios tiene su unidad absolutamente única y se mantiene -como lo nota Heidegger- fuera de toda determinación calculadora del tipo "mono-teísmo", "pan-teísmo" o "a-teísmo".” (Courtine, 1996).

cuestionar al ser, serán los dioses quienes responderán<sup>80</sup>, a través de su lenguaje, que como hemos visto es el de las señas.

Canto del ser y señas de los dioses<sup>81</sup> parecen ser dos puentes mediante los cuales se entabla relación con el hombre. Cuando se habla de dioses y de señas, al igual que sucedía con el canto del ser, también se describe como éstos (los dioses) hacen uso del hombre<sup>82</sup> e ingresan en ese lugar que es su soledad para dar cumplimiento a su mensaje: “Bienaventurado el que puede pertenecer a lo funesto de su quiebre, para ser un sujeto en el diálogo siempre inicial de los solitarios, a los que el Último dios ingresa haciendo señas, porque a su paso a través de ellos se le hace señas.” (AF, p. 332). En cualquiera de los casos, ya sea que se trate de escuchar el canto del ser o de atender a las señas de los dioses, la soledad permanece como aquel lugar en el que esto sucede.

Para MH todo verdadero pensador y poeta debe ser capaz de soportar la apropiación que el ser y los dioses requieren de uno. Él mismo en determinados momentos expresó las dificultades que experimentaba para sobre llevar esa soledad en la que uno deja su voluntad de lado y se limita a ser un medio para algo más grande (CEH, p. 133):

“He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia./ Conozco la dificultad de la tarea, pero uno sabría ver la meta lo bastante alta y simple. *Oigo razonar cada vez más con mayor nitidez la voz*: ha llegado la hora de confiar en ti mismo y de que te entregues a la realización de la tarea que te has propuesto, sin mirar a los costados – la afectividad corresponde a otras fuerzas – *un fuerte sentimiento de estar al servicio de una tarea que se forma en un individuo – y no puedo ayudarme – este sentimiento enloquecedor de soledad* - /nada que provenga de una conciencia de ser especial o algo parecido/ sino de la comprensión de que nadie puede ayudar y

---

<sup>80</sup> “Pero pregunta al ser [Seyn] y en él como palabra responderá el dios, quiere decir: en la palabra “del” ser [Seyn] viene la deidad” (HS, p. 50), “¡Pregunta al ser [Seyn]! Y en su calma, en la esencia inicial de la palabra, responde el dios.” (HS, p. 246).

<sup>81</sup> En el tratado *Meditación* MH alude brevemente a un canto de los dioses: “Todo el que desea algo asible y manejable y un trato inmediato con los dioses, todos los que piensan en la organización de “religiones” y reclaman la visibilidad e ininteligibilidad del culto y en ello remiten al pasado, no sospechan la profunda calma, en la que por largo tiempo tiene que ser recogido en el oído por solitarios oyentes el canto de la huida de los dioses.” (M, p. 211).

<sup>82</sup> “En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del ser-ahí es *usado* por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo” (AF, p. 124).

que esta ansiada tarea debe ser realizada mediante el sacrificio de las posibilidades de dejarse llevar y de poder descansar”<sup>83</sup>

Y en una ocasión más (CEH, p. 202):

“Entretanto he continuado con mi trabajo. En verdad, el trabajo no es más que la manera en la que me dispongo para lo que adviene, que es casi aterrador por momentos; constituye un fluir al que apenas puedo sustraerme y todo el tiempo no debo hacer más que aferrarme. Es por ello que la soledad debe estar, aunque a menudo no sea fácil sobrellevarla”

La anterior cita proviene de una carta dirigida a su esposa Elfride con fecha del 11 de agosto de 1936, por lo tanto contemporánea a la redacción de las *Aportaciones*, donde se especifica la procedencia de esa soledad de la que habla en sus misivas: “La a menudo llamada soledad del pensador es sólo una consecuencia, es decir, se origina no de un retirarse, de un lejos-de..., sino que surge de la procedencia del ámbito del ser [Seyn].” (AF, p.55).

Si MH tenía en tanta estima a la soledad es porque, contra todas las adversidades que la época contemporánea enfrenta a la filosofía, ella (la soledad) continuaba siendo el lugar para el planteamiento de preguntas, sobre todo de aquella por la verdad del ser. Entre los obstáculos e impedimentos que se le presentan al pensamiento contemporáneo y que imposibilitan la pregunta por la verdad del ser, MH enumera -entre otras- 1) la falta de fuerzas para el cuestionamiento; 2) la incapacidad de atenerse a la simplicidad del pensar (Cfr. AF, p. 54).

Son precisamente estas carencias las que a través de una entrega a la soledad pueden ser superadas ya que ella es “capaz de producir *fuerzas* que uno no creía posibles, las cosas humanas también resultan más *sencillas y fuertes* y pierden su elemento más funesto -la cotidianidad.”<sup>84</sup> (CHA, p. 45-46). Pero los obstáculos para que esto no suceda, y así la pregunta por la verdad del ser permanezca olvidada, se interponen por doquier, pues:

“La época de la plena carencia de cuestionabilidad no soporta nada cuestionable y destruye toda soledad. Por ello justamente necesita difundir el discurso de que los hombres "creativos" son

---

<sup>83</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>84</sup> Las cursivas son nuestras.

"solitarios", que con ello todo el mundo sea puesto en conocimiento acerca de la soledad de estos solitarios y sea instruido a tiempo en "imagen" y "sonido" acerca de su hacer.” (AF pág. 101).

A pesar de todos estos discursos y sus intenciones de hacer de la soledad una característica más entre muchas otras de los llamados “hombres creativos”, banalizando hasta el punto de convertirla en algo totalmente inofensivo, MH continuaba pensando que “Esta época de la plena carencia de cuestionabilidad sólo puede ser vencida por una *época de simple soledad*, en la que se prepare la disposición para la verdad del ser [Seyn] mismo.” (AF, p. 101).

A la posición que adopta el pensador al tomar la decisión de convertirse en ese lugar, MH la nombra en sus textos esotéricos “sitio”, el “sitio solitario del paso del último dios” (AF, p. 189). En el vocabulario de MH cuando se habla de “sitio” no sólo se mienta el espacio, sino también el tiempo o, dicho de forma más precisa: el instante (N, p. 288-289):

“Determinamos como «instante» aquel tiempo en el que el futuro y el pasado chocan de cabeza, en el que éstas son dominados y ejercidos por el hombre de acuerdo con una decisión, en la medida en que él está el sitio de ese choque, o mejor que *es* ese sitio mismo.”

Por lo que lo exacto es hablar, como lo hace MH, de *sitio instantáneo* (*Augenblicks-stätte*) el cual, sobra decirlo, surge de la soledad<sup>85</sup>. Sólo si se abre ese lugar puede existir la posibilidad de que el ser se “presente” como *Ereignis*, lo que equivale a decir: la finalización de la época del nihilismo y el comienzo de un nuevo período histórico.

---

<sup>85</sup> “El *sitio instantáneo* surge de la soledad de la gran calma, en la que el acaecimiento deviene verdad.” (AF p.262).

## 4. La soledad como lugar

Como pudimos ver en el capítulo anterior se nos mostró que la soledad constituía un lugar desde el cual se volvía posible plantear la pregunta por el ser. Una vía de acceso privilegiada para seguir indagando en esta dirección lo es la “filosofía del espacio”<sup>86</sup> de MH (Ciertamente nuestro autor jamás utilizó tal denominación, pero eso de ninguna manera impide que de su trabajo se pueda desprender algo semejante). El itinerario que para ello seguiremos será el siguiente:

1. El espacio en la obra de MH.
2. Topología del ser.

A través del recorrido por este itinerario pretendemos mostrar 1) los intentos de MH por tematizar el espacio, así como algunas de sus problemáticas, 2) una localización de la soledad y, por último 3) una exposición de las características del lugar que representa la soledad.

### El espacio en la obra de MH

MH seguido pasa por ser un filósofo mayormente conocido por haberse encargado de la cuestión del tiempo. Esto debido sobre todo al título de la obra que lo catapultó a la fama internacional, *Ser y tiempo*. Lo que trajo como consecuencia una desatención inmerecida al tema del espacio dentro de los estudios heideggerianos, que sólo recientemente ha ido disminuyendo. Entre las razones que han hecho posible esta reconsideración de la relevancia de la espacialidad dentro de la obra de MH se encuentran las siguientes:

- 1) Primero tenemos el factor negativo, y es que para sorpresa de muchos de sus primeros lectores que se habían acercado a MH a través de *Ser y tiempo* se han encontrado con el hecho de que el tema de la temporalidad prácticamente no figura en sus posteriores trabajos -o por lo menos no en la forma en que se había planteado en esa obra. Un claro ejemplo de este desconcierto podemos encontrarlo en el testimonio de su discípulo francés Jean Beaufret: “Cuando fui a ver a Heidegger [en 1946; E. S.], había ido a ver al hombre que era autor de un libro publicado en 1927 con el título *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Ahora bien, durante la primera conversación que tuve con él, y en las siguientes, no se habló nunca del *tiempo*” (Beaufret, 1993, pág. 16). La desaparición de este tópico ha llevado a los

---

<sup>86</sup> De momento nos limitaremos a hablar de “filosofía del espacio” en un sentido muy general, para después pasar a puntualizar con mayor detalle.

investigadores a la búsqueda de nuevas rutas de acceso a su obra, entre las que han encontrado el espacio.

- 2) Conforme ha ido avanzando la publicación de las obras completas de MH se ha podido comprobar que este pensador dio cada vez mayor importancia al tema del espacio. A esto debemos sumarle las críticas efectuadas por él mismo a sus primeros intentos de abordar esta problemática<sup>87</sup>. Si bien, es verdad que sólo existe una obra de MH donde la palabra “espacio” figure como título (*Arte y espacio*) y cuya extensión es sumamente breve, el tema no deja de presentarse constantemente desde (aproximadamente) principios de los años 30`s.
- 3) Una buena parte de la filosofía contemporánea ha dirigido su atención a la temática de la espacialidad; Jean-Luc Nancy, por ejemplo, ha llegado a afirmar que “Desde hace más de cuarenta años sabemos que vivimos en la época del espacio” (Cabanchik, 2006, pág. 164). Pero no es sólo la filosofía la que ahora presta mayor atención al espacio, sino que también otras disciplinas lo están haciendo y aquellas otras que ya tenían como base una reflexión sobre el tema están teniendo un cierto auge, como sucede con el urbanismo y la arquitectura. Esto ha provocado que se busque en MH, quien para muchos es uno de los pensadores más importantes del siglo pasado, una respuesta al sinnúmero de nuevas interrogantes que surgen a cada momento.

## **El espacio en *Ser y tiempo***

Más de uno ha quedado sorprendido por las escasas páginas dedicadas explícitamente al tema del espacio dentro de la obra *Ser y tiempo*<sup>88</sup>. En ella MH se dedica a tratar la espacialidad del

---

<sup>87</sup> “El intento, abordado en *Ser y tiempo*, §70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener.” (TyS pág. 43). El filósofo español Julio Quesada es uno de los que parecen haberse quedado con esta imagen desfasada de MH ya que en su libro *Heidegger de camino al Holocausto* cree encontrar la raíz antidemocrática del pensamiento heideggeriano en la prioridad ontológica del tiempo sobre el espacio: “Su pensamiento es, ontológicamente, antidemocrático. Suprime el espacio en aras del tiempo, suprime el espacio público intersubjetivo (de la racionalidad moderna liberal e ilustrada: John Stuart Mill e Immanuel Kant, especialmente) en aras de la historicidad del ser.” (Quesada, 2008, pág. 51). Tal afirmación no se sostiene, pues aplica conclusiones elaboradas en *Ser y tiempo* que el propio MH corrigió posteriormente a la totalidad de la obra. Por otra parte, Quesada parece no caer en cuenta que si su crítica acertara sería imposible hablar de una “geopolítica heideggeriana” (en tanto que toda geografía privilegia el espacio sobre el tiempo), que es precisamente la manera en la que él mismo dice interpretar los textos de MH.

<sup>88</sup> Sirvan las palabras de Jorge Eduardo Rivera, principalmente conocido por su traducción de *Ser y tiempo*, para ejemplificar: “El tema del espacio ocupa cuatro de los ochenta y tres párrafos de *Ser y tiempo*. En la edición de

*Dasein* en tres niveles: §22 *La espacialidad de lo a la mano dentro del mundo*, §23 *La espacialidad del estar-en-el-mundo*, §24 *La espacialidad del Dasein y el espacio* y, por último, la reducción del espacio al tiempo en §70 *La temporeidad de la espacialidad que es propia del Dasein*. Desde luego, el hecho de que sólo en esos cuatro párrafos se trate manifiestamente del espacio no excluye que este tópico se encuentre presente de manera implícita en una buena parte de la obra, como lo asegura Peter Sloterdijk: “Sólo unos pocos intérpretes de Heidegger parecen haber entendido con claridad que bajo el sensacional título programático de *El ser y el tiempo* se oculta también un tratado, germinalmente revolucionario, sobre el ser y el espacio.” (Sloterdijk, 2011, pág. 263).

En *Ser y tiempo* el tratamiento del espacio por parte de MH debe ser entendido en buena medida como una confrontación con Descartes y Kant. Para MH, a diferencia de estos dos pensadores, la esencia del espacio no se encuentra en ser una categoría del sujeto cognoscente, ni una *res extensa*: “*El espacio [Raum] no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio.” (SyT, p. 136). Que el espacio esté en el mundo significa que todo concepto de él que podamos formarnos está antecedido por una experiencia del mundo, “dentro” del cual posteriormente ubicamos “espacio(s)”. Estos serían “espacios vitales”, y no geométricos. La geometrización del espacio sólo se da en un momento muy tardío como producto de una actitud teórica.

Sobre la diferenciación del espacio entendido desde una óptica heideggeriana y una física, nos habla Jesús Adrián Escudero en su traducción de *Arte y espacio* (AE, p. 22):

“Cuando Heidegger habla de espacio piensa primariamente en un espacio entendido en términos existenciales y no físicos; en otras palabras, se trata de un espacio vital, pragmático, significativo y público que remite al ámbito de acción en el que se desarrollan las actividades de la vida cotidiana. Se trata, por tanto, de un espacio que se diferencia del espacio geométrico, físico, cuantitativo y homogéneo, en el que simplemente medimos la distancia de los objetos. De esta manera, Heidegger invierte el planteamiento del problema del espacio: el espacio no se representa, sino que se hace, se produce. Nosotros mismos somos espacio, estamos hechos de espacio, hacemos espacio, en definitiva, espaciamos.”

---

las obras completas (tomo II), de la p. 135 a la 151 y de la p. 485 hasta la 489, lo que equivale a unas 20 páginas de las 577 de la obra. Harto poco, a decir verdad.” (Rivera, 2000, pág. 77)

En cuanto a la reducción del espacio al tiempo de la que se hacía mención poco antes, podemos explicarla a través del temple de ánimo de la angustia. Como ya mencionamos, en *Ser y tiempo* MH antes de enfocarse por completo en el análisis de la angustia se detiene a distinguir ésta del miedo. El miedo sería una forma impropia de estar ante el futuro, pues en ese temple de ánimo se está a la espera de lo que vaya a suceder ante tal o cual cosa o situación en concreto, por lo que el *Dasein* se olvida de su estado “espacial”, y se concentra en lo que se le presenta (y aquí MH juega con las palabras “presente”, por un lado en cuanto modo del tiempo y por el otro como lo que está ahí, frente a nosotros), aquello que le provoca miedo: “En la aproximante presentación de algo desde su allí, la presentación se pierde en sí misma, olvidando el allí.” (SyT, p. 284). Dicho en otras palabras: siempre atendemos primeramente a lo presente y, en un segundo momento, el lugar en el que se presenta.

Lo hasta aquí dicho no pretende ser un resumen del espacio en *Ser y tiempo*, sino sólo poner de manifiesto: 1) qué tipo de espacio es del que allí se habla y 2) en qué consistía la relación entre espacio y tiempo como reducción en ese entonces.

### **El espacio en el tránsito de *Ser y tiempo* a las *Aportaciones a la filosofía***

El año de 1932 es decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía de MH, durante esos meses inicia el proyecto que llevará por nombre *Aportaciones a la filosofía*. (*Acerca el Evento*)<sup>89</sup>. Para que la empresa que se propone realizar pueda tener éxito MH entiende que es necesaria una confrontación con lo hasta ese momento realizado, por lo que aprovechando su semestre de vacaciones decide retirarse a trabajar en la soledad de su cabaña en la Selva Negra durante buena parte ese año (Xolocotzi, 2013, pág. 99):

*“Ya llevo cuatro semanas en la cabaña [...] Todas las visitas y semejantes son rechazados ya en Friburgo. Tampoco recibo nada de correo aquí arriba, ya que nadie sabe en dónde estoy. Quisiera permanecer arriba hasta navidad, es decir, prácticamente los siguientes meses. No voy a Beuron en este otoño, ya que no quiero interrumpir el tiempo de trabajo. Y además aquí estoy mucho más solo que en el monasterio”<sup>90</sup> [...] Por el momento me recojo y dejo que las cosas lleguen, es peculiar, o tampoco, el hecho de que tan pronto como*

---

<sup>89</sup> “Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento gana su primera figura*.” (M, p. 353).

<sup>90</sup> En el año de 1930 MH había decidido pasar unos cuantos días en el Monasterio de Beuron, su experiencia en este lugar se encuentra recogida en (CEH, p. 178-179).

*estoy completamente en soledad aquí arriba, me asalta todo, incluyendo los templos, preguntas y actitudes de semanas anteriores de trabajo, y así por lo menos siento que nuevamente habrá crecimiento”*

En ese aislamiento MH se sumerge en una relectura de *Ser y tiempo*, es entonces cuando llega a la conclusión de que le es imposible concluir la segunda parte de esta obra<sup>91</sup> (Cfr. Xolocotzi, 2013, pág. 99). Otro trabajo en el que se ocupó en aquel entonces, fue en reflexionar acerca del espacio, tal como se lo comunica a su esposa en una carta con fecha del 6 de octubre de 1932 dirigida a su Elfride Heidegger (CEH, p. 192 - 193):

“Me has preguntado qué es lo que hago; pues bien, concentro y aclaro mi voluntad, y preparo las piezas de mi futuro trabajo. Estoy trabajando sobre una de ellas, sobre la que no he hablado a nadie: la esencia del espacio. Sospecho que se trata de algo más y distinto de lo que hasta ahora se ha considerado. Por supuesto, la concepción de uso corriente es verdadera, el espacio es también forma y receptáculo de las cosas y sus dimensiones; pero es algo distinto. Y a partir de esto también se transforma el “tiempo”, todo está en proceso de reconstrucción: ninguna piedra queda en su lugar; y es preciso encontrar nuevas y desenterrarlas.”

---

<sup>91</sup> Las versiones que circulan en torno a las posibles intenciones que MH tenía de terminar la segunda parte de *Ser y tiempo* son bastante contradictorias. Franco Volpi en su obra *Martin Heidegger. Aportaciones a la filosofía* sostiene lo siguiente: “Cuando en 1936 Heidegger comenzó la redacción de este tratado [Aportaciones a la filosofía], había transcurrido casi un decenio desde la publicación de *Ser y tiempo*, aparecido en 1927 con la mención de «Primera parte» en el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» de Husserl. En las ediciones sucesivas aparecidas hasta ese momento —la segunda salió en 1929, la tercera en 1931, la cuarta en 1935— había permanecido la expresión «Primera parte» (Erste Hälfte), evidentemente porque Heidegger tenía para sí terminar la obra. Todavía algunos años más tarde, al presentar el 17 de julio de 1943 la petición de un semestre sabático para el invierno de 1943/44, Heidegger señalaba como motivo la exigencia de completar un trabajo emprendido hacía tiempo concerniente «la pregunta fundamental del pensamiento metafísico, exposición está prevista para el segundo volumen de *Ser y tiempo*». El hecho de que Heidegger no hubiera abandonado la esperanza de terminar la obra está confirmado por el hecho de que la especificación «Primera parte», eliminada por error de imprenta de la quinta edición de 1941, fue restablecida también después de la guerra en la sexta edición de 1949. Tan sólo a partir de la séptima edición de 1953 fue definitivamente suprimida, y en lugar de la «Segunda parte» fue publicado en ese mismo año, con algunas correcciones el curso del Semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica*.” (Volpi, , 2010, págs. 19-20). Lo más probable es que MH, a diferencia de lo que piensa Volpi, supiera para sí desde muy pronto que la segunda parte de *Ser y tiempo* ya no podía ser escrita, y que sólo por cuestiones de tipo académico-burocráticas alimentara el rumor de que se ocupaba de su redacción, de esta forma también ocultaba el trabajo que verdaderamente estaba realizando (todos los tratados escritos durante estos años, *Aportaciones a la filosofía, Meditación, Sobre el comienzo*, etc. empezaron a ser publicados a partir de 1989, por indicaciones del propio MH). (También están los que como Friedrich-Wilhelm von Herrman consideran que el curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* debe ser considerada la segunda mitad de *Ser y tiempo* (Cfr. Herrman, 1997)).

A esta reconsideración del espacio le acompaña una constante preocupación por la posibilidad o imposibilidad de creación de lugares propicios para el desarrollo de la filosofía<sup>92</sup>. Los resultados de este camino y sus meditaciones se encuentran en el manuscrito *Aportaciones a la filosofía* y en el resto de tratados que fueron redactados durante esos años. Pero también en lo que posteriormente MH llamará *topología del ser*, que es en buena medida el nombre público o exotérico para lo dicho en sus tratados esotéricos.

## Topología del ser

La obra tardía de nuestro autor ha llegado a ser designada bajo el nombre de *topología del ser*; esta expresión aparece en unas pocas ocasiones dentro de su voluminosa obra, y sólo de forma breve<sup>93</sup>. De entre todos estos pasajes en los que MH hace mención de dicho término es en su escrito *En torno a la cuestión del ser* (1955) donde más se extiende a comentar qué es lo que intenta designar; allí frente a la propuesta de Ernest Jünger de una topografía del nihilismo, MH sugiere una topología (H, p. 334):

“No cabe duda de que es preciso una topografía del nihilismo, de su proceso y de su superación. Pero a la topografía le debe preceder una topología: la localización [Erörterung] de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y la nada, que determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo.”

Queda claro entonces que la topología pretende localizar un determinado lugar cuyas características cumplan con lo que se le pide, en ese caso: la superación del nihilismo. Una aclaración necesaria es que el término “localización” (*Erörterung*), es decir la acción realizada en la topología, incluye dentro de sí el sentido de discusión o debate; por lo que se

---

<sup>92</sup> En una carta a Karl Jaspers se pregunta: “¿Lograremos, en los decenios próximos, crear un suelo y un espacio para la filosofía? ¿Vendrán hombres que traigan con ellos un mandato lejano?” (CKJ, p. 122). Y en un determinado momento en el que MH parece estar inmerso en un pesimismo asegura que tal posibilidad parece haber sido destruida: “cuanto más vasta es la confusión, tanto más singular y solitario es lo verdadero. Todos los días pienso en las palabras de Hölderlin: “Largo es el tiempo pero acontece lo verdadero”. Y es preciso ahora que tengamos en claro que en el futuro y por largo tiempo faltará el espacio en el que algo esencial pueda cobrar forma; incluso la posibilidad de creación de ese espacio ha sido aniquilada.” (CEH, p. 217).

<sup>93</sup> “Heidegger uses the term “*Topologie*” in only a very few places: in the Le Thor Seminar from 1969; in a poem from 1947 [...]; and in his exchange with Ernst Jünger, “On the Question of Being” (originally “Concerning the Line”).” (Malpas, 2006, pág. 33); a estas ocasiones habría que sumarle una anotación a su texto *La tesis de Kant sobre el ser* (véase H, p. 363).

trataría de poner en su lugar a la palabra a través del debate o discusión<sup>94</sup>. La topología indaga por el lugar desde el que algo o alguien habla.

En otra parte MH antepone la localización a la explicación y a la aclaración: “Remitir al lugar es lo que llamamos localizar [Erörterung]. Explicar y aclarar [erläutern] se fundan sobre dicho localizar.” (H, p. 382). Explicación en ese contexto alude a la forma de proceder de la ciencia, o si se prefiere, de la metafísica; mientras que el término aclaración debe ser entendido a partir de lo realizado por MH con la poesía de Hölderlin, a quien no comenta, sino que aclara<sup>95</sup>, es decir, hace que aquello que resuena en sus poemas sea escuchado: “Tal vez cada una de estas aclaraciones [Erläuterung]<sup>96</sup> a estos poemas sean como una nevada sobre la campana.” (AH, p. 10). Cuando MH estudia a un pensador o filósofo habla de “localización”, mientras que cuando se trata de un poeta utiliza el término “aclaración”. Esto es importante pues nos dice que la primera tarea que hay que hacer es “ubicar el lugar” (topología), mientras que lo segundo es escuchar lo que se dice “en” dicho lugar (aclaración). De momento nos mantendremos en lo que concierne a la filosofía.

Cuando en un principio decíamos que para MH la soledad era un lugar - intencionalmente- dejábamos sin hacer una importante precisión terminológica. MH no utiliza la palabra alemana “Ort” para referirse al “lugar” de la soledad, sino *Ortschaft*<sup>97</sup>, que las más de las veces suele ser traducida como localidad<sup>98</sup>. Según MH los griegos no contaban con una palabra para lo que nosotros conocemos como espacio, ellos sólo conocían los lugares<sup>99</sup> (Cfr. Z, p. 65); él consideraba que localidad (*Ortschaft*) era la palabra más apropiada para recoger

---

<sup>94</sup> Una buena parte de los traductores y comentaristas de MH han intentado poner de relieve esta conexión entre lo topológico y el lenguaje; Félix Duque: “Orig.: *Erörterung*: acción de poner algo en su lugar (Ort) mediante debate o discusión.” (Poggeler, 1993, pág. 340); Helena Cortés y Arturo Leyte en su traducción al texto *La tesis de Kant sobre el ser*: “«erörter» que tiene ambos sentidos, el de “debatir” y “explicar algo”, y el que juega con la raíz «Ort» [...], adquiriendo el sentido literal de “localizar”, más acorde con la topología [...]” (H, p. 363); y por último Jeff Malpas nuevamente: “The German term “Erörterung,” which contains “Ort” within it, also means a debate or discussion, but Heidegger employs it in a way that plays on the sense of “situating,” “locating,” or “placing” that it also connotes. This is significant, not because it somehow shows that Heidegger’s talk of “topos” or “Ort” is really a reference to something linguistic, but rather because of the way it is indicative of the intimate connection between language and place” (Malpas, 2006, pág. 30).

<sup>95</sup> Hay que recordar que el título donde se encuentran una buena parte de sus estudios sobre este poeta llevan por nombre *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

<sup>96</sup> Sobre este término los traductores (Helena Cortés y Arturo Leyte) agregan la siguiente nota: “Hay que decir que en alemán entra la misma raíz en la palabra «läuten» («sonar», «llamar») y «Er-läuterung» («aclaración», etc.)” (AH, p. 10).

<sup>97</sup> “No hay que hablar sobre la soledad. Pero ella sigue siendo el único lugar [Ortschaft] en el que el pensador y el poeta, en la medida de las posibilidades humanas, están frente [bei-stehen] al ser.” (CKJ, p. 139).

<sup>98</sup> Como indica Jeff Malpas “*Ortschaft*” también recoge otros significados: “often used to mean a village, town, or other settled locality” (Malpas, 2006, pág. 30).

<sup>99</sup> “Un trabajo sobre “el espacio en la antigüedad”; según Heidegger “debe decir puros disparates, porque la antigüedad no conocía *el* espacio, sino sólo los lugares.” (Petzet, , 2007, pág. 108).

aquello que los griegos pensaban bajo el término τόπος, es decir, la “espacialidad” pensada de forma originaria (Pa, p. 152):

“Τόπος es la palabra griega para «lugar», aunque no como mera posición en una multiplicidad de puntos, homogénea por todas partes. La esencia del lugar radica en que éste mantiene reunida, como el «dónde» presente, el círculo de lo que está en su conexión, de lo que pertenece «a» él, al lugar. El lugar es el mantener originalmente reuniente de lo que coperteneciente, y es de este modo en la mayoría de los casos una multiplicidad de lugares relacionados recíprocamente por la pertenencia entre sí, la cual llamamos localidad [*Ortschaft*]. En el dominio extendido de la localidad hay por eso caminos, pasajes y sendas. Un δαϊμόνιος τόπος es una «localidad extraordinaria». Eso significa ahora: un «dónde» en cuyos sitios y pasajes brilla explícitamente lo extraordinario y la esencia del ser llega a presencia en un sentido eminente.”<sup>100</sup>

Si la soledad es una localidad, por lo tanto, debe tener la capacidad de poder reunir lugares entorno a sí. Pero antes de adentrarnos en esa característica de la soledad continuemos indagando en su ubicación, con el fin de saber qué es lo que la soledad reúne. Para lograr lo primero (la ubicación de la soledad) antes que nada tomaremos aquellas referencias por parte de MH que involucran a los templos de ánimo y que hablan de la exposición del hombre “en medio del ente en su totalidad”. Después, para proseguir con nuestra tarea nos valdremos de aquellos otros pasajes en los que se menciona al “entre” o “tránsito” de los dos comienzos<sup>101</sup>. En este segundo punto nos detendremos más que en el primero dado que nuestra investigación hasta el momento ha hecho pocas alusiones a este tema.

---

<sup>100</sup> Una significación semejante otorga MH en otra ocasión a la palabra alemana *Ort* (lugar), esta vez refiriéndose al significado de la misma en su original alto alemán: “En su origen, «lugar» (*Ort*) significaba la punta de la lanza. En ella, todo converge hacia la punta. El lugar reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor, recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo reunido, liberándolo así a su ser propio.” (CH, p. 35).

<sup>101</sup> Una tercera imagen que tiene como tema el “entre”, “en medio” o “centro” y que MH evoca en algunas ocasiones es aquella que describe la situación en la que creía Alemania se encontraba durante la Segunda Guerra Mundial: “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estado Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfadada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. [...] Nos encontramos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de las tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. (IM, p. 42-43). Esta última imagen puede ser interpretada como la descripción óptica de la historia del ser.

## En medio del ente en su totalidad

Lo esencial de los distintos temples de ánimo analizados por MH es que descubren la soledad del hombre, pero también que sitúan a éste en un lugar muy peculiar al que nuestro filósofo se refirió de múltiples maneras tales como: en medio<sup>102</sup> o entre<sup>103</sup> el ente en su totalidad<sup>104</sup>, en la vecindad de todas las cosas<sup>105</sup> o de lo ente en su conjunto. Todos los temples de ánimo colocarían al hombre o *Dasein* en un sitio intermedio entre la familiaridad con los entes y su extrañamiento, éstos aparecerían de un modo distinto a como lo hacen habitualmente - conviene aclarar que esto es una interpretación ontológica, y no meramente una descripción de un estado óntico. La mayoría de las veces en las que este tipo de interpretaciones es expuesta se da dentro de sus textos exotéricos, y puede ser visto en buena medida como variantes de la analítica del *Dasein*.

En el planteamiento del pensar ontológico y textos esotéricos de MH ese mismo “entre” es elevado a época histórica: situada en medio del primer comienzo y el otro comienzo. Según la historia del ser elaborada por MH los griegos fueron los primeros en dar cuenta de la diferencia entre ser y ente, sin embargo dicha distinción no logró ser retenida y dio pie a la historia hasta ahora acontecida en la que ha prevalecido el olvido del ser, a favor

---

<sup>102</sup> “Este estar en un determinado estado de ánimo [*Gestimmtsein*], por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad” (QM, p. 24); “En virtud del poder del temple fundamental, el *Dasein* del hombre es, por su esencia *exposición* en medio del ente manifiesto en totalidad, una exposición que el *Dasein* tiene que asumir, para que en ella -a su vez- asuma la salvaguarda de lo ente manifiesto en totalidad en tal exposición, y, conforme a tal asunción, él resguarde en sí, de una u otra manera, la posibilidad de una historia” (LHH, p. 128); en otra ocasión al comentar la doctrina del eterno retorno de Nietzsche: “¿Dónde y cuándo se da esta última [“más solitaria soledad”]? ¿Quizás cuando el hombre se vuelve sobre sí, se separa de todo y se ocupa de su «yo»? No, más bien cuando es totalmente él mismo, cuando se mantiene en las referencias más esenciales de su existencia histórica en medio del ente en su totalidad.” (N, p. 225)

<sup>103</sup> “No sabiendo entrar ni sabiendo salir, el asombro se halla en un entre, entre lo más habitual, el ente, y su inusualidad, el hecho de que «es». Sólo mediante el asombro este «entre» es puesto en libertad como «entre» y separado y arrojado.” (PFF, P. 156)

<sup>104</sup> Citaremos por extenso la explicación que MH da de este término debido a la importancia del mismo: “Nosotros usamos esa expresión [el ente en su totalidad] para nombrar en primer lugar todo lo que no es simplemente nada: la naturaleza, tanto animada como inanimada, la historia, sus realizaciones, protagonistas y exponentes, el dios, los dioses y semidioses. También denominamos ente a lo que deviene, a lo que se genera y corrompe. Pues ya no *es* o todavía no *es* la nada. También denominamos ente a la apariencia, al parecer y al engaño y lo falso. Si no fuera ente no podría engañar y confundir. Todo esto está codesignado en la expresión «el ente en su totalidad». Incluso su límite, lo simplemente no ente, la nada, pertenece al ente en su totalidad en la medida en que sin él no habría nada alguna. Pero, al mismo tiempo, la expresión «el ente en su totalidad» nombra todo esto precisamente en cuanto es aquello por lo cual se *pregunta*, en cuanto es lo digno de ser preguntado. En esa expresión queda abierto *qué* sea el ente en *cuanto* tal y *cómo* sea. En ese sentido, es sólo un nombre colectivo; pero recolecta para tener al ente recogido para la pregunta por el recogimiento que le es propio. La expresión «el ente en su totalidad» nombra por lo tanto lo más digno de ser preguntado y es por ello la expresión más cuestionable.” (N, p. 226)

<sup>105</sup> “la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla [*vereinzelt*], sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.” (PPP)

de la primacía del ente. Nietzsche sería para MH el último pensador de esta historia, es decir, del primer comienzo: “Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. [...] Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.” (CyA, p. 60).

En palabras de Vattimo, lo que lleva a MH a considerar a Nietzsche como el último pensador metafísico, es que este filósofo no logra pensar la diferencia: “Para Heidegger, como se sabe, Nietzsche no puede ser considerado un pensador de la diferencia, puesto que precisamente en su pensamiento se perfecciona, en su máxima extensión, la metafísica, es decir, el pensamiento que ha olvidado al ser y su diferencia por el ente.”<sup>106</sup> (Vattimo, 1986, pág. 66). La herencia filosófica de MH sería haber traído nuevamente a discusión la diferencia entre ser y ente.

A pesar de esto, ello no hace de MH el “fundador” del otro comienzo. Hölderlin sería aquél en cuya poesía podemos encontrar indicios del otro comienzo:

“Hölderlin, aunque desde el punto de vista del cálculo historiográfico sea el más alejado a nosotros, es el más futuro, es decir, alcanza más que Nietzsche; no porque Nietzsche mismo haya conocido a Hölderlin desde la madurez de su juventud, sino porque Hölderlin, el poeta, está arrojado más adelante que Nietzsche, el pensador, quien a pesar de todo no pudo conocer ni desplegar la pregunta inicial de los griegos de forma originaria.” (PFF, p. 126).

De este modo podemos entender que la localidad, es decir la soledad, desde la que MH habla dentro de la historia del ser, se ubica en un punto intermedio *entre* Nietzsche (el último pensador metafísico) y Hölderlin (a quien suele llamar “el más futuro”). MH es(tá) en un lugar de tránsito<sup>107</sup>, al que en ocasiones también suele llamar abismo<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Paradójicamente, como señala Vattimo, las filosofías que se han desarrollado bajo el nombre de “pensamiento de la diferencia” se encuentran en una confrontación con la interpretación heideggeriana de Nietzsche: “en el ámbito del pensamiento de la diferencia es donde Nietzsche ha sido hoy ampliamente retomado y discutido, la interpretación de Nietzsche formulada por Heidegger no ha tenido continuaciones y desarrollos. Las lecturas de Nietzsche que, en Francia, se inspiran en un marco, en sentido amplio, heideggeriano, y se centran en la noción de diferencia, están en desacuerdo, en sus tesis de fondo, con la interpretación heideggeriana de Nietzsche.” (Vattimo, 1986, pág. 66).

<sup>107</sup> “El tránsito es el curso a través del quiebre del primer y del otro comienzo.” (SC, p. 67).

<sup>108</sup> “Entre los comienzos *abismos*” (SC, p. 156).

Para dar una imagen más acabada de la ubicación de esta localidad es necesario remitirse a los comentarios de MH sobre la relación histórica entre filosofía y poesía. Algunos de estos comentarios parecen indicar que para nuestro pensador esta relación era comprendida casi en términos de relevos, como lo afirma en su epílogo a *Los conceptos fundamentales de metafísica*: “El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía. Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras.” (CFM, p. 437). En la anterior cita faltan los nombres a los cuales vincular aquella poesía griega y esa otra a la que habría que prepararle el camino; sin embargo, gracias al manuscrito *Meditación* sabemos que se trata de Homero y Hölderlin respectivamente: “Podríamos suponer que los pensadores en el primer comienzo habrían tenido a *Homero* detrás de sí, como quien antes poetizara por encima de ellos. Y así fuera para los pensadores futuros del otro comienzo, *Hölderlin* “el” poeta.” (SC, p. 140). Estamos pues, en el punto de ensamble de un círculo conformado por el pensar y el poetizar.

No es ninguna casualidad que sea precisamente en su obra *Pensamientos poéticos*<sup>109</sup> donde MH nos hable de *el anillo del ser* (Cfr. PP, p. 31-32). Aunque la figura del anillo del ser puede remontarse, cuando menos, hasta Meister Eckhart (Cfr. Eckhart, 2008, pág. 57), lo más probable es que MH estuviera pensando en Nietzsche y el eterno retorno de lo mismo. Este filósofo, como nos recuerda MH, en una temprana autobiografía se preguntaba por el anillo que envolvía al hombre; el eterno retorno es, desde la interpretación tan particular de MH, la respuesta que Nietzsche da a esa temprana inquietud: “La respuesta a la pregunta por el anillo que girando rodea al ente en su totalidad la dará Nietzsche poco menos de dos décadas más tarde con su doctrina del eterno retorno de lo mismo.” (N, p. 215). En MH el retorno es el regreso al hogar que representa el comienzo griego.

El recurso de MH al retorno no debe interpretarse únicamente como una forma de movimiento de la historia que se contrapone a la concepción corriente que interpreta su transcurso en términos de progreso. En el retorno de MH existe una ambigüedad intencional, pues a la vez que describe el movimiento de un “sujeto” hacia un punto (el otro comienzo) es también el propio comienzo el que retorna “el comienzo sólo retorna, por entero él mismo, a sí.” (SC, p. 61). Hasta aquí, dentro de nuestra investigación, habíamos venido privilegiando lo

---

<sup>109</sup> Sobre el estilo de los pensamientos-poéticos podemos decir que para MH éstos ayudan a evitar “proposiciones enunciativas, y en general frases; porque fuerzan a eludir todas las partículas.” (PP, p. 106), es decir, los recursos habituales del pensar metafísico, pero sin llegar a ser poemas; por lo que resulta complicado afirmar que MH “hizo poesía” o se “refugió en la poesía”.

que podríamos llamar el “movimiento de ida”, ahora pasaremos a indagar en el desplazamiento “de regreso”, que se traduce en una espera del otro comienzo por parte del hombre o *Dasein*.

## Soledad/Reunión

Como mencionábamos, MH considera que el lugar que ocupa es uno de tránsito entre el primer comienzo y el otro. “Tránsito” es la palabra que él utiliza para nombrar la espera: “En el tránsito el pensar es la espera del ser.” (SC, p. 58). El ejemplo más grande de esta espera es para MH la que realizó Hölderlin quien “se mantuvo firme ante los dioses venideros, sin acompañamiento alguno, “durante días y días arraigado en la montaña”” (CEH, p. 198). La locura entre la cual terminó su vida el poeta (al igual que Nietzsche) es vista por nuestro autor como el precio pagado por ir demasiado lejos en su acercamiento al ser, o como sugiere en su curso *Preguntas fundamentales de filosofía* a propósito de los finales trágicos de algunos personajes (como Van Gogh, Nietzsche o el mismo Hölderlin) , tal vez “les fue cantada una nueva canción que no tolera nunca un y-sigue-así, sino que exige la ofrenda “de la vía más corta” (PFF, p. 198).

Es por este motivo que en unas cuantas ocasiones el tema de la soledad aparece vinculado con el de la victimización, hasta se llega a hablar de “la soledad de la víctima” (AF, p. 327). Podemos ver en ello una prolongación de lo antes dicho acerca de la “utilización” (“ser usado” o “ingreso”) que el ser y/o los dioses hacen de los solitarios. Queda claro entonces que esta espera que tratamos de explicar no es ningún tipo de quietismo, ni se goza en ella de tranquilidad alguna. Por el contrario, acontece en la soledad algo de extrema violencia: el encuentro entre lo ya sucedido y lo que está por venir “En el tránsito [del primer al otro comienzo; E. S.] se esencia la reunión de lo sido (en su fin)/ y de lo venidero en su preparación.” (SC, p. 160).

La soledad es la localidad en el que se encuentran los caminos recorridos por el primer y el otro comienzo, el *Ereignis*. Que MH atribuya a la soledad una capacidad de reunir es algo que fue expresado con toda claridad en la conferencia *El camino al habla*. En ella nuestro autor comenta la razón del parecido entre las palabras alemanas “solitario” (*Einsam*) y “comunitario” (*Gemeinsam*); para él ambas están compuestas por *sam*: “*Sam* [de *Einsam*; E. S.] es el *sama* gótico, el *άμά* griego.” (CH, p. 240). La partícula *άμά*<sup>110</sup> indica reunión,

---

<sup>110</sup> “άμά ADV. juntamente, en junto, al mismo tiempo” (Es.scribd.com, 2014)

simultaneidad, una acción realizada al mismo tiempo, en conjunto. Por lo que concluye: “Solitario significa: lo Mismo en lo que tiene de uniente aquello que se pertenece mutuamente.” (CH, p. 240). Lo que MH nombra con el término “lo Mismo” es el lugar de la diferencia<sup>111</sup>, más precisamente: la diferencia ontológica, aquella entre el ser y el ente. El primer comienzo representa la historia del ente, el otro comienzo la del ser. Ambas historias están interrelacionadas, o como dice la cita, “se pertenecen mutuamente”, pero están separadas por ese hiato que es la diferencia entre una y otra.

Cada una de las palabras con las que MH define la soledad remiten a esta capacidad de reunión, resguardo, abrigo, en resumen: de ofrecer un espacio<sup>112</sup>. Un último ejemplo de esto se presenta cuando en su poema *La cabaña al anochecer* define a la soledad como sencillez: “La soledad es la elevada sencillez para con el mundo” (PP, p. 84); en una nota explicativa enfatiza la literalidad de simplicidad y su significado: “*Einfalt*: «simplicidad», en el sentido literal: / *einfallen*, «plegar», recogerse en algo, es decir, resguardar” (PP, p. 106). Este motivo (el de la reunión) se irá acentuando en los textos tardíos de MH, un caso especial del mismo lo constituye lo expuesto en la conferencia *Construir Pensar Habitar* con la imagen del puente que no sólo reúne las dos orillas sino que en cuanto puente permite que se distingan y se pueda hablar de “dos orillas”; o también está el caso de la célebre jarra<sup>113</sup> de la que se hace mención en *La cosa*.

Alain Badiou y Barbara Cassin en su comentario a la correspondencia de MH y su esposa Elfride han hablado de “dialéctica entre lo Pequeño y lo Grande”. En ella lo primero determina a lo segundo. Para ellos el ejemplo perfecto es Elfride representando lo Pequeño, y MH lo Grande. Con base a lo encontrado en esos documentos, comentan: “Más lo Pequeño, al parecer, legisla sobre lo Grande. Se encauzaría en ese sentido el uso muy considerable del adjetivo «pequeño» cuando se trata de una mujer, empezando, desde luego, en el caso de

---

<sup>111</sup> “Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. [...] Para nosotros, el asunto del pensar —usando un nombre provisional—, es la diferencia en cuanto diferencia.” (IyD, p. 109). Hay que recordar que MH contrapone lo mismo (Selbe) a lo igual (*Gleiche*): “lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad.” (IyD, p. 104).

<sup>112</sup> En ocasiones también llega a darse un proceso inverso en el que atribuye soledad a conceptos que después define en términos de espacio y reunión. Como cuando habla de “La soledad de la réplica.” (M, p. 125), que define como el “entre”: “La re-plica es el brusco abrirse del entre, en y hacia el que acaece lo uno ante otro, como necesitado de un abierto.” (AF, p. 360).

<sup>113</sup> Algo pocas veces mencionado sobre este famoso ejemplo es que el mismo, pero en un lenguaje completamente distinto, se encontraba ya expuesto en uno de los párrafos de *Aportaciones a la filosofía* (AF, p. 273) por lo menos 10 años antes de la conferencia.

Elfride, con la expresión canónica «¡almita querida», «*mein liebes Seelchen!*»” (Badiou & Cassin, 2011, pág. 62).

La idea de estos dos pensadores franceses en las circunstancias de nuestra investigación y a propósito de la soledad como lugar que recoge el *Ereignis* nos ayuda a situar algunas cuantas afirmaciones y temas que se desprenden de lo mismo. Avancemos a través del siguiente caso: En la carta del 29 de agosto de 1934 que MH dirigió al Secretario de Estado Wilhem Stuckart que tenía por finalidad dar respuesta a la invitación que se le había hecho de presentar una propuesta para la creación de una Academia de Docentes, así nos lo confirma: “La Escuela no es, pues, un campo. En todo caso, debe permitir el trabajo *personal* y la preparación individual de los profesores y los alumnos. Lo que se realiza *para* la comunidad no puede ser realizado *en y por* la comunidad sino que requiere verdadera soledad y concentración.” (Citado en: Farías, 1998, pág. 398). De la anterior cita, se desprende que para MH la organización de la vida comunitaria depende antes que nada de la soledad de algunos individuos, son éstos los que terminan por determinar el destino del resto. Pero decir esto es decir poco a partir de la “dialéctica” entre lo pequeño y lo grande.

La experiencia del ser también se deja encuadrar desde esta óptica: La soledad, hemos dicho, es un lugar o, de manera más exactamente, una localidad. Sitio-instantáneo es el nombre que se le da en el lenguaje esotérico. Sitio e instante constituyen las “unidades” mínimas de espacio y tiempo respectivamente; la soledad es ese lugar minúsculo, que sin embargo acoge la grandeza del ser como *Ereignis*. Por eso la experiencia del ser desde el punto de vista del individuo es algo que desborda ese pequeño lugar, de allí la peligrosidad de esa experiencia. Es en la correspondencia de Hölderlin, Nietzsche y MH donde encontramos emotivas narraciones de cómo cada uno lidiaba con lo que aquí llamamos una experiencia del ser.

Carta de Hölderlin dirigida a Böhlendorf (04 de diciembre de 1801) (Holderlin, 1976, pág. 127):

“En otro tiempo podía lanzar gritos de júbilo por una nueva verdad, una vista mejor de aquello que está encima y alrededor de nosotros; ahora temo que al final me ocurra como al antiguo Tántalo, a quien de los dioses le aconteció más de lo que él pudo soportar.”

Carta de Nietzsche dirigida a Heinrich Köselitz (14 de agosto de 1881 la primera misiva con la que contamos enviada por él después de que experimentara el pensamiento del eterno retorno) (Nietzsche, 2012, pág. 144):

“Estamos bajo el sol de agosto, el año pasa corriendo, crecen el silencio y la paz en montañas y bosques. En mi horizonte se han asomado pensamientos completamente nuevos para mí — no quiero dejar entrever nada de ellos, y en cuanto a mí seré inamovible en mi silencio. ¡Tendré seguramente que vivir todavía algunos años más! ¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden estallar! La intensidad de mis sentimientos me espanta y me hace reír — algunas veces no he podido salir de mi habitación por la ridícula razón de que mis ojos estaban inflamados — ¿y por qué? Porque el día precedente había llorado demasiado durante mi paseo, y no lágrimas sentimentales, sino de alegría, mientras cantaba y decía cosas sin sentido, dominado por una visión insólita, en la que aventajo a todos los hombres.”

Heidegger, a través del psiquiatra Medard Boss, a quien había puesto al tanto de un típico caso de sueño recurrente (Z, p. 355):

“En estos estados de sueño, él se experimenta repetidamente de forma semejante, en el bachillerato, siendo examinado por los mismo profesores, quienes también lo harían en los exámenes finales de su vida en vigilia. Este sueño estereotipado terminó definitivamente cuando él consiguió experimentar *ser* en el pensar en vigilia, a la luz del *acontecimiento apropiador*, alcanzando así la «madurez» del mismo.”

Son éstos los ejemplos más concretos que podemos encontrar de lo que MH denominaba en *Ser y tiempo* “transformación existensiva” a propósito del *Dasein*, su “salida” de la esfera de lo uno, y el paso a la existencia propia.

## **Occidente y el otro comienzo**

La experiencia del ser como *Ereignis* no es algo que se agote en la “vivencia” de un individuo, sino que lo a él ocurrido es sólo el correlato de aquello que sucede a Occidente. Por esa razón MH, hablando de Nietzsche, decía que las narraciones biográficas de este personaje

debían ser entendidas como el “destino de una época” (Cfr. N, p. 383). Es la existencia de Occidente la que se ve por completo modificada con el *Ereignis*.

Sólo cabe aclarar que con Occidente MH no se limita a mentar una zona geográfica bien determinada; para nuestro autor el planeta en su totalidad es occidental<sup>114</sup>, en tanto que a través de la técnica como última forma del pensamiento metafísico habría terminado por imponerse como interpretación dominante del mundo. Si entendemos la técnica como la forma del pensamiento que se ocupa única y exclusivamente de los entes, dejando de lado todo aquello que no entra dentro del marco de lo cuantificable, como lo es para MH la cuestión del ser, comprendemos por qué es que esta época es denominada por él bajo el nombre de “nihilismo”, asegurando que “La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada.” (N, p. 792). En dicha época el olvido y abandono del ser sería completo, y el predominio de lo ente, absoluto.

Plantear la pregunta por el ser, y así albergar la oportunidad de *otro comienzo* para Occidente, es la única vía para la superación del nihilismo. Tal misión estaría en manos de los alemanes: “La historia del mundo ha sido encomendada a la *meditación* de los alemanes.” (HS, p. 135). Dicho de otro modo, el despertar de Occidente depende del pensamiento originado desde una pequeña provincia alemana, Messkirch. Nuevamente lo pequeño legisla sobre lo grande.

Se vuelve necesario preguntar ¿Cómo despertar a Occidente de su letargo? Antaño lo más común en las pequeñas aldeas, como aquella en la que vivió nuestro autor, era que sus habitantes despertaran y guiaran una buena parte de su día mediante el sonar de campanas de las parroquias que en esos lugares se encontraban. Nuestra hipótesis, y es aquí donde vida y obra parecen confundirse casi por completo, es que MH pretende lograrlo de una manera muy semejante. Basta, en primer lugar, con recordar la importancia tan grande que MH atribuía a esa etapa de su infancia durante la cual se encargó de ayudar a su padre en el oficio de sacristán que realizaba en la iglesia de San Martín en Messkirch. Hugo Ott se ha encargado de reconstruir uno de los episodios que MH consideraba como de los más significativos dentro de su biografía y que involucran el campanario, es decir, aquel según el cual tras llegar a un fin los conflictos religiosos entre diferentes sectores del catolicismo de la localidad de Messkirch, le fueron entregadas a MH las llaves de la iglesia (Ott, 1992, pág. 54):

---

<sup>114</sup> “Hoy todo el planeta es occidental, a pesar de que China e India acrediten aún tan antiguas "culturas".” (SC, p. 99).

“El 1 de diciembre de 1895 el primer domingo de adviento tuvo lugar la solemne recuperación de los lugares y se celebró la primera misa después de un exilio de varios años; fue un acontecimiento memorable para los católicos de Meßkirch y también para el pequeño Martin, de seis años de edad, que veía las profundas modificaciones que sufría su entorno familiar. Por su hermano Fritz sabemos que el sacristán de los católicos tradicionales entregó las llaves al pequeño Martin ya que le molestaba tener que entregárselas personalmente a su sucesor [es decir, al padre de MH, Friedrich Heidegger; E. S.].”

Este acontecimiento dejará una profunda huella en MH, quien en varias ocasiones aprovechará la oportunidad para narrar sus experiencias como campanero en diferentes artículos, entre los que destaca *El misterio del campanario* (1954).

Ahora bien, como se sabe las campanas de las iglesias se encargan de indicar las horas del día, pero lo hacen de una manera distinta a un reloj. Aunque esta distinción pueda parecer una mera obviedad, reviste cierta importancia. MH al recordar a su padre trabajando en el campanario narra: “Allí trabajaba pausadamente durante los descansos de su servicio en el reloj del campanario y en las campanas, que sostenían ambos su propia relación con el tiempo y la temporalidad.” (CC, p. 21). La diferencia de relación reside en que el reloj habla del tiempo homogéneo en el que todo es medible y asegurable, un tiempo totalmente profano, y las campanas, por su parte, hablan del tiempo de acontecimientos que inauguran un antes y un después en el calendario<sup>115</sup>, un tiempo sagrado. En otra parte (AH, p. 221), a propósito de un poema de Hölderlin y la mención de las campanas que en allí hace el poeta, MH habla de

---

<sup>115</sup> Entre los contemporáneos de MH, Walter Benjamin fue uno de los filósofos que también se acercó a este modo de comprender el tiempo, donde el tiempo de la historia y los acontecimientos queda representado por los calendarios, y el de la cotidianidad por los relojes; esto quedó plasmado claramente en su tesis XV sobre el concepto de historia: “La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción. La gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que comienza un calendario funciona como acelerador histórico del tiempo. Y, en el fondo, es ese mismo día el que, en la forma de los días festivos, que son los días de rememoración, retorna de siempre. Los calendarios, por tanto, no cuentan el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la que en Europa hace cien años parece no haber ya la menor huella. Aún en los días de la Revolución de Julio se registraría un incidente donde se hizo valer esta conciencia. Al atardecer del primer día de lucha ocurrió que, en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó a los relojes de las torres. Un testigo ocular, que quizá le deba agradecer su adivinación a la rima, escribiría entonces:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure,  
de nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

(«¡Quién lo creería! Dicen que, irritados con la hora,/ nuevos Josués, al pie de cada torre,/ disparaban a los relojes para parar el día». [N. del T.]” (Benjamin, 2008, págs. 315-316).

“cambio de tiempo”: “la campana, su sonido, es el canto del poeta. Llama al cambio del tiempo.”<sup>116</sup>.

Este “cambio de tiempo” adquiere su imagen más acabada en el giro que se da del atardecer al amanecer. Occidente (*Abendland*) en alemán literalmente significa “tierra del atardecer” o “crepúsculo”, mientras que Oriente (*Morgenland*) es “tierra de la mañana” o “amanecer”. Se trata de dar a Occidente un nuevo amanecer, un amanecer griego como aquel con el que inició su historia, pues para MH Oriente no lo representa Asia, sino Grecia: “Lo ínfimo es lo occidental o crepuscular. Pero Grecia, lo oriental o matutino, es el gran inicio venidero y posible” (AH, p. 194).

No es ninguna casualidad que MH haya decidido construir su obra *Aportaciones a la filosofía* (la que con frecuencia pasa por ser su segunda obra más importante) mediante “fugas”, que es la forma en la que se refiere al sonido de las campanas (Cfr. EMC, p. 164). Con esto MH no pretendía otra cosa que lograr el tan ansiado despertar de Occidente. Sin embargo, MH no era ningún optimista, ni presumía tener una certeza absoluta sobre el futuro de Occidente y la posibilidad de otro comienzo. Es por eso que no le restaba sino decir: “Sea como cayere la decisión sobre historicidad y ahistoricidad, los que preguntan, quienes preparan pensadamente toda decisión, tienen que *estar*; lleve cada uno la soledad a su máxima hora.” (AF, p. 29).

---

<sup>116</sup> Dada la importancia que reviste para nuestra investigación la figura de Nietzsche nos vemos obligados a hacer mención del hecho de que también en su obra aparece el tema de la campana y su relación con el cambio de tiempo. Paolo D'Iorio ha escrito un importante ensayo en el que estudia los diferentes significados de las campanas dentro de la obra de Nietzsche titulado *Las campanas de Génova* (D'Iorio, 2012). Lamentablemente no nos es posible extendernos más en este tema, pero iniciar una investigación en este sentido podría ayudar a arrojar luz sobre la compleja relación Hölderlin-Nietzsche-Heidegger.

## 5. Conclusiones

MH siempre insistió en que lo único que había tratado de hacer dentro de la filosofía, había sido plantear una pregunta, la pregunta por el ser. Sin embargo, omitió decir desde dónde es que había realizado ese intento. A menudo las tentativas por dar respuesta a esta cuestión, es decir el lugar desde el cual MH pensaba, han desembocado en temas tales como su ideología política, la corriente filosófica con la que se identificaba, la época en la que escribió o incluso la zona geográfica en la que habitó. Sería absurdo querer ignorar o despreciar por completo todos los trabajos efectuados en esas direcciones, ya que es necesario recorrer muchas de estas vías para un conocimiento adecuado del autor del que nos hemos encargado.

Nuestra investigación en todo momento ha tenido presente estas rutas de acceso, sin nunca pretender “refutarlas” o “sustituirlas”, sino sólo vislumbrar el camino a ese otro lugar que es la soledad, y que considerábamos esencial para seguir avanzando en el conocimiento de la obra de MH. No obstante, para que esto fuera posible hubo que enfrentarse en un inicio con que el tema de la soledad ocupa dentro de la filosofía el estatuto de “lugar común”, o hasta de cliché (“la soledad del pensador”) del que todo mundo sabe un poco y acerca del cual nada habría que investigar. En resumen: un pseudo-problema o en el mejor de los casos un problema ya resuelto de antemano, como sucede cuando se convierte a la soledad en una especie de mito fundador que explicaría el origen del pensamiento filosófico. MH nos ha enseñado muy bien que no hay nada peor para el pensamiento que dejar pasar la oportunidad de cuestionar aquello que se nos presenta como lo más familiar u obvio, como sucede con el verbo ser y al cual no se cansó nunca de interrogar.

De allí que comprendiéramos la necesidad de una problematización de la soledad, y el lugar tan privilegiado que los textos de MH representaban en dicha tarea. Dado que sobre este personaje, como mencionábamos en las primeras páginas de nuestro trabajo, los discursos románticos y mistificadores se aglomeraban uno tras otro, haciendo que su soledad se encuadrara en esa larga tradición de pensadores cuya vida privada contradecía su exorbitante fama.

Por otra parte, debido a la creciente preocupación actual por temas como la alteridad o la intersubjetividad, surgidos en buena medida como consecuencia de los grandes acontecimientos del siglo pasado (Primera y Segunda Guerra Mundial) y por los problemas que plantea la cuestión del multiculturalismo, se ha terminado por ir en búsqueda de lo que dijeron o pudieron haber dicho sobre este asunto distintos pensadores, entre ellos MH. Al

llegar a sus textos, especialmente a *Ser y tiempo*, se ha comentado que este filósofo habría “olvidado al otro”, o su concepción de la vida en sociedad sería por demás negativa, inclinándose claramente a favor de una visión solitaria del hombre, cargada de pesimismo; cayendo así en un grupo de supuestos “enemigos de la diversidad cultural” y, por consiguiente, también de la democracia.

Tal es el estado de la cuestión ante el que nos encontramos: Tanto apologistas como críticos mediante sus escritos dejan impensada la soledad, los primeros mediante el proceso de mitificación, los segundos arrojándola del lado de la negatividad o puntos débiles de su obra, que otros ya se habrían encargado de “corregir” por una ontología social más positiva, más ética. Ambos grupos aunque dan cuenta de la presencia del tema, cierran las puertas ante él.

Una vez superado este primer obstáculo, explorando la obra de MH, pudimos ver que la soledad que se procuraba y de la que hablaba este pensador, se trataba de algo más que un mito o una “deficiencia ética” de su parte. Y echando mano de recomendaciones y criterios hermenéuticos extraídos del propio MH y, principal, aunque no únicamente, del libro *¿Qué es filosofía?* de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, comprobamos que, efectivamente, la soledad era un lugar central en la geografía que despliega su pensamiento alrededor de la pregunta por el ser. Pero adentrarse en el boscoso pensar heideggeriano nunca es una misión sencilla, y aunque existían antecedentes dentro de la historia de la filosofía, de poco o nada servía en este caso auxiliarse de una tipología de las soledades, pues en estas situaciones todo catálogo o jerarquización conducen a un absurdo semejante al que ya Cioran constató al momento de preguntarse: “¿Quiénes son, pues, más desgraciados: aquellos que sienten la soledad en sí mismos o quienes la sienten fuera de sí mismos? Imposible responder a esta pregunta. Y, además, ¿por qué me preocuparía yo de establecer una jerarquía entre las soledades? ¿No basta con estar solo?” (Cioran, 2009, págs. 87-88).

Si tópicos como la alteridad, intersubjetividad, o disciplinas como la psicología de los sentimientos no servían para orientarse y entender lo que estaba en juego en la soledad a la que se refería MH, ¿Qué restaba por hacer para lograr localizar el problema? Entendimos entonces que la única brújula para guiarse dentro de la filosofía de MH es la pregunta por el ser. Fue de este modo que descubrimos que para este filósofo la soledad “sigue siendo el único lugar en el que el pensador y el poeta, en la medida de las posibilidades humanas, están frente al ser.” (CKJ, p. 139). Esa era la ubicación exacta de la soledad ante la cuestión del ser.

Desde entonces esta indicación se mantuvo en el fondo como un punto de arranque y, al mismo tiempo, de llegada. Para lograr esto, como el lector puede confirmar, fueron necesarias un número considerable de paradas intermedias.

Como aclaramos hacia el final de nuestro trabajo la soledad es, hablando con mayor exactitud, una localidad. Razón por la cual ella sirve como punto de encuentro o hábitat de temas tan diversos. Pero sobre todo, esto justifica que la soledad, se muestre como el sitio que acoge aquello en torno a lo cual MH estuvo a la espera toda su vida: el *Ereignis*, el ser como acontecimiento. Es en ese instante cuando se esfuma toda idea de la soledad como mero agregado, y se ve el carácter de necesidad y hasta de exigencia que MH le otorga.

Pudimos ver cómo para MH la tarea del pensar se inicia con un llamado a la soledad, y termina en una soledad aún más grande. En lo personal él aseguraba volverse cada vez más solitario conforme la habladuría y las palabras de elogio se acumulaban alrededor de su nombre; porque en el fondo, cosas de ese tipo dicen muy poco sobre el fracaso o éxito de un trabajo filosófico, y la vida de un pensador nunca es lo suficientemente larga como para lograr ver los verdaderos efectos que llegarán a producir sus pensamientos. En esa posición, lo único que le restaba a MH era perseverar en la ardua labor de pensar. Esta situación en la que se encuentra todo filósofo la conocía muy bien Nietzsche, quien aseguraba haber nacido póstumo tras constatar la incomprensión e indiferencia con la que eran recibidas sus publicaciones; también Althusser era demasiado consciente de esta condición (Althusser, 1992, págs. 230-231):

“¿se aprecia entonces de qué responsabilidad subjetiva se siente investido el filósofo? ¡Responsabilidad abrumadora! Porque no dispone, como las ciencias [...] de ningún dispositivo ni de ningún procedimiento de verificación. Se contenta con avanzar tesis sin poderlas nunca verificar en persona. [...] por lo que; E. S.] como todo filósofo en el mundo, incluso cuando está rodeado de amigos, estaba muy solo en mi estudio, es decir en mi pensamiento, mi pretensión y mi audacia inaudita. Solo y como es natural totalmente responsable de mis actos y de sus efectos imprevisibles, sin otra sanción que el devenir posterior de la historia del mundo, aquel hecho aún no realizado.”

Es precisamente esto lo que llevo a MH a vivir su soledad a la vez como tragedia y fortuna. No hay un solo episodio en el que el filósofo de Messkirch tras renegar de su soledad no agregue un comentario sobre lo necesaria que le resulta para su trabajo. Dar buen término

al conflicto que genera la exigencia de soledad para la realización de la obra, y por el otro la necesidad de una vida compartida con los demás, era para MH el significado de una existencia filosófica (Cfr. CHA, p. 52).

La soledad desde y en la cual medita MH es una “soledad filosófica”. Ella poco o nada tiene que decirnos al respecto de esa otra soledad de la que se empieza a discutir en nuestros tiempos; es decir, la soledad del individuo contemporáneo, siempre rodeado por multitudes de personas e hipercomunicado en todo momento, que sin embargo arrastra consigo el sentimiento de estar desvinculado del resto de sus semejantes. Tal cosa no sería para MH verdadera soledad, sino aislamiento y podría explicarse como una de las “consecuencias sociales” del nihilismo<sup>117</sup> (la cuestión sobre si una explicación de este tipo hace o no justicia a la situación es algo que queda abierto). Sólo unos pocos portarían la soledad a la que se refiere MH, que no es producto de una falta de lazos afectivos con los otros que le rodean, sino que procede de la sensación de haber sido abandonados y olvidados por el ser.

En filosofía no hay nunca certidumbre absoluta o palabra definitiva sobre tema alguno, y esta investigación no pretende ser la excepción. Conviene por eso traer a la memoria la figura del camino de la que tanto uso hizo MH, y aplicarla a nuestro caso. El camino hacia la soledad de MH reserva aún un largo trecho esperando ser transitado. En su momento mencionamos algunos de los motivos por los cuales existe una carencia de bibliografía secundaria sobre este tópico, alegando las condiciones en las que hasta la fecha se encuentra el trabajo de edición de las obras completas de MH, como principal razón de esto.

En cuanto al futuro que puede esperarle al tema de la soledad en el ámbito de los estudios heideggerianos, confiamos en que con la próxima publicación de los restantes volúmenes de su obra integral, así como también esos treinta tomos de correspondencia aún inédita, aparecerá una cantidad considerable de material sobre el tema; puesto que una buena parte de lo que falta por ser publicado pertenece a los textos que aquí hemos denominado como esotéricos, y que nos han resultado de bastante utilidad.

Esto también ayudará a comenzar trabajos que en nuestra investigación tan sólo han quedado sugeridos, pero sobre todo aquél por demás problemático con el que aquí lidiamos: la compleja unión entre vida y obra. Otra empresa que no debería demorarse en ser iniciada

---

<sup>117</sup> MH rechazaba de forma tajante que se buscara en lo desarrollado en *Ser y tiempo*, especialmente en la analítica del *Dasein*, una sociología: “Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el «uno» impersonal no debe tomarse de ningún modo como una contribución incidental a la sociología.” (CsH, p. 17).

dentro de los estudios heideggerianos es una investigación encargada de comparar el concepto de soledad de MH con el de sus dos grandes interlocutores, Hölderlin y Nietzsche.

Esta investigación, dijimos en un principio, comenzó como respuesta a una invitación no explícita en la obra de MH; nos gustaría que dicha exhortación se mantuviera abierta, y se ampliara a esas otras soledades, que se encuentran en muchos casos en un estado similar a la de nuestro autor, esperando ser tocadas por el pensar.

## 5. Bibliografía

### Bibliografía de Heidegger:

Heidegger, M. (2010). *Arte y espacio*. Barcelona: Herder. **(AE)**

Heidegger, M. (2006). *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos. **(AF)**

Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid; Alianza. **(AH)**

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal. **(CyA)**

Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. **(CB)**

Heidegger, M. (2003). *Caminos de campo*. Barcelona, España: Herder. **(CC)**

Heidegger, M. (1990). *Camino al habla*. Barcelo, España: Serbal -Guitard. **(CH)**

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Editorial alianza. **(CsH)**

Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía!* Buenos Aires: Manantial. **(CEH)**

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza. **(CFM)**

Heidegger, M., & Arendt, H. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder. **(CHA)**

Heidegger, M., & Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Editorial Síntesis. **(CKJ)**

Heidegger, M., & Bultmann, R. (2012). *Correspondencia: 1925 - 1975*. Barcelona, España: Herder. **(CRB)**

Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona, España: Herder. **(DEV)**

Heidegger, M. (2008). *Estancias*. Valencia, España. Pre-textos

Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (tratado 1924)*. Barcelona: herder. **(ECTt)**

Heidegger, M. (2003). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta. **(ECTc)**

Heidegger, M. (1989). El misterio del campanario. *Diálogo filosófico* , 156-164. **(EMC)**

- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. México: F.C.E. **(EMM)**
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial universitaria. **(FCT)**
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid, España: Alianza. **(H)**
- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires, Argentina: El Hilo de Ariadna. **(HS)**
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona, España: Antrhopos. **(IyD)**
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: F.C.E. **(IFR)**
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Gedisa. **(IM)**
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Holderlin "Germania" y el "Rin"*. Buenos Aires, Argentina: Biblos. **(LHH)**
- Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona, España: Serbal. **(LPF)**
- Heidegger, M. (2006). *Meditación*. Buenos Aires, Argentina: Biblos. **(M)**
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel. **(N)**
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, España: Alianza. **(O)**
- Heidegger, M. (2006). *La pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu. **(P)**
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid, España: Akal. **(Pa)**
- Heidegger, M. (2008). *Las preguntas fundamentales de la filosofía*. Granada, España: Comares. **(PFF)**
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid, España: Síntesis. **(PML)**
- Heidegger, M. (2012). *Pensamientos poéticos*. Barcelona: Herder. **(PP)**
- Heidegger, M. (Marzo de 1963). *www.heideggeriana.com.ar*. Recuperado el 2 de mayo de 2014, de [www.heideggeriana.com.ar](http://www.heideggeriana.com.ar): [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en\\_provincia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm) **(PPP)**
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza. **(QM)**

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta. **(QSP)**

Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona, España: Serbal. **(S)**

Heidegger, M. (2007). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Argentina: Biblos. **(SC)**

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial universitaria. **(SyT)**

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E. **(SyT2)**

Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos. **(TyS)**

Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder. **(Z)**

## **Bibliografía secundaria**

Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid, España: Akal.

Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.

Arendt, H., & al, e. (2008). *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Badiou, A., & Cassin, B. (2011). *Heidegger: El nazismo, las mujeres y la filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beaufret, J. (1993). *Al encuentro con Heidegger*. Caracas: Monte Avila editores.

Benjamin, W. (2008). *Obras (lib. I, vol. 2)*. Madrid, España: Abada editores.

Cabanchik, S. M. (2006). *El abandono del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

Cioran, E. (1997). *Conversaciones*. Barcelona, España: Tusquets.

Cioran, E. M. (2009). *En las cimas de la desesperación*. México: Tusquets.

Courtine, J.-F. (1996). Las huellas y el pasaje del Dios en los Beitrage zur Pilosophie de Martin Heidegger. *Nombres Revista de filosofía* , 34.

D`Iorio, P. (2012). Las campanas de Génova. *Estudios Nietzsche* , 65-84.

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona, España: Anagrama.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

*Diccionario filosófico*. (1965). Montevideo, uruguay: Ediciones Pueblos Unidos.

- Duque, F. (2006). *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- Eckhart, M. (2008). *El fruto de la nada*. Madrid, España: Siruela.
- Escudero, J. A. (2010b). *Apéndice bibliográfico de la obra: Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder. Puede consultarse en: <https://www.herdereditorial.com/media/1251/programa%20filosofico%20heidegger.pdf>
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.
- Es.scribd.com, (2014). Diccionario Vox Griego Clasico-español. [online] Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/7840992/Diccionario-Vox-Griego-Clasico-espanol> [consultado: 10 Oct. 2014].
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid, España: Akal.
- Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- Gadamer, H.-G. (2010). *El último Dios*. México: Anthropos.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Elogio de la teoría*. Barcelona, España: Península.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, España: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Hermenéutica de la modernidad*. Madrid, España: Trotta
- Grondin, J. (2000). *Hans Geoge Gadamer. Una biografía*. Barcelona, España: Herder.
- Gross, D. M., & Kemmann, A. (2005). *Heidegger and Rhetoric*. New York: SUNY.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Taurus.
- Herrman, F.-W. v. (1997). *La "segunda mitad" de Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Holderlin, F. (1976). *Ensayos*. Madrid, España: Editorial Ayuso.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, España: Orbis.

- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Massachusetts, USA: Blackwell Publisher.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía I*. San Juan, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (2003). *Nietzsche*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Laercio, D. (2005). *La vida de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Los filósofos presocráticos I*. (1981). Madrid, España: Gredos.
- Lowith, K. (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid, España: La balsa de Medusa.
- Malpas, J. (2006). *Heidegger's topology*. Massachusetts, E. U.: The MIT Press.
- Moreno Claros, L. F. (2002). *Martin Heidegger: El filósofo del ser*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia IV: Enero 1880 - Diciembre 1884*. Madrid, España: Trotta.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Buenos Aires: Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Novalis. (1976). *La enciclopedia*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras completas (Tomo VIII)*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Ott, H. (1992). *Heidegger: En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- Petzet, H. W. (2007). *Encuentros y diálogos con Heidegger: 1929-1976*. Buenos Aires: Katz editores.
- Platón. (1980). *Diálogos (Tomo II)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Poggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Pöltner, G. (2005). El lugar de la música en el pensamiento de Heidegger. *Thémata* , 369-390.

- Quesada, J. (2008). *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Rivera, J. E. (2000). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Redondo, P. (2005). *Filósofar desde el temple de ánimo: La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, España: Tecnos.
- Safranski, R. (2003). *Un maestro en Alemania: Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona, España: Ediciones Atalaya.
- Sharr, A. (2008). *La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Sheehan, T. (4 de Diciembre de 1980). *Caveat Lector: The New Heidegger*. Recuperado el 14 de Abril de 2014, de <http://www.nybooks.com/>: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1980/dec/04/caveat-lector-the-new-heidegger/>
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Steiner, G. (2005). *Heidegger*. México: F.C.E.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, España: Península.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: F.C.E.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. Madrid, España: Maia ediciones.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Facetas heideggerianas*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (27 de Mayo de 2007). *La Jornada*. Recuperado el 22 de 08 de 2013, de La Jornada: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/27/sem-angel.html>

Young, J. (2001). *Heidegger`s Philosophy of Art*. Reino Unido: Cambridge Univesity Press.

Zambrano, M. (2009). *Las palabras del regreso*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Zamoni, A. (1988). *La etimología*. Madrid, España: Gredos.

Zimmermann, H. D. (2007). *Fritz y Martin Heidegger*. Barcelona: Herder.

Zizek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid, España: Akal.

Zourabichvili, F. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires, Argentina: Atuel.

