

HEIDEGGER: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA EXPERIENCIA¹

Lic. Jorge Acevedo Guerra*

Resumen: La fenomenología ha sido un lugar de encuentro entre el pensamiento de Oriente y el de Occidente. Pero puede entenderse de muchas maneras. Se propone el modo en que Heidegger la asume. En el mismo filósofo, hay una primera etapa en que en la fenomenología parece predominar el concepto; y una segunda etapa en que encontramos una fenomenología experiencial. Se abordan, pues, obras de Heidegger en que él se refiere a la fenomenología (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) y a la experiencia (*De camino al habla*). Además, un libro de Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*) donde se expone lo que es concepto. A continuación, se señala el modo en que “opera” la fenomenología experiencial en la conferencia de Heidegger “Construir Habitar Pensar”.

Palabras Clave: Heidegger – Ortega y Gasset – fenomenología – concepto – experiencia

Abstract: Phenomenology has been a meeting place between the Eastern and Western schools of thought. Nevertheless, it can be understood from many perspectives. The author proposes the approach that Heidegger assumes. In the same philosopher, there is one first stage in which Phenomenology seems to predominate the concept; and a second stage in which we find an experiential phenomenology. The author approaches, then, works of Heidegger in which he talks about phenomenology (*The fundamental problems of phenomenology*) and the experience (*Towards the spoken word*). In addition, a book by Ortega y Gasset (*Meditations of Quixote*) where the term ‘concept’ is explained. Next, how the experiential phenomenology ‘works’ in the conference by Heidegger “To construct, to live, to think” is described as well.

Key words: Heidegger - Ortega y Gasset - phenomenology - concept - experience

* Chileno. Director del Departamento de Filosofía y Profesor titular de la U. de Chile. Realizó sus estudios filosóficos bajo la dirección, en especial, de los catedráticos Francisco Soler Grima –discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset– en la U. de Chile. Ha publicado artículos en más de cuarenta revistas, de Argentina, Costa Rica, Chile, España y Puerto Rico. También ha sido profesor invitado en programas de postgrado en la Universidad Nacional de San Juan (Argentina) y en la Universidad de Concepción (Chile).

¹ Ponencia presentada en el Seminario “*La exploración de la mente en la ciencia y el budismo*”, que contó con la participación especial de S.S. el Dalai Lama. Instituciones patrocinadoras: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y Facultad de Ciencias de la Universidad de Valparaíso (Chile). Institución organizadora: Centro Budista Tibetano (Santiago de Chile). Secretario Ejecutivo del Comité Organizador de la Visita de S.S. el Dalai Lama a Chile: Fernando Salinas Manfredini.

Sin duda, la tarea que desarrolla S. S. el Dalai Lama a nivel mundial –en la que ha mostrado su autoridad moral y su altura espiritual e intelectual–, ha contribuido de manera significativa a difundir el budismo y a impulsar el imprescindible diálogo entre Oriente y Occidente. Sorprendentemente, Chile ha sido un país privilegiado en este sentido. Seguramente, Francisco Varela jugó un papel decisivo en este hecho. Agradezco a S.S. el Dalai Lama en presencia y a Francisco Varela en el recuerdo la oportunidad que nos brindan.

Como no soy –ni de lejos– suficientemente conocedor del pensamiento oriental, fui renuente en un comienzo a aceptar la honrosa invitación de mi amigo Fernando Salinas Manfredini para participar en este seminario. Pero luego consideré que Martin Heidegger –filósofo que he estado leyendo por un lapso de más de cuarenta años– tenía algunas meditaciones respecto del diálogo entre Oriente y Occidente a las que tal vez valdría la pena aludir. Además, recordé que su filosofía ha tenido una buena acogida en el Lejano Oriente, lo cual queda claramente testimoniado en su diálogo con el profesor Tomio Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio, recogido en su obra *De camino al habla*. Por lo demás, no se trataba de abordar algo en lo que no se fuera experto, sino, más bien, comparar muy a grandes rasgos las dos tradiciones de pensamiento. Recordé, también, que Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao –tarea que quedó trunca, porque el estudioso chino tuvo que dedicarse a otros menesteres–. Se me vino a la memoria, por otra parte, que Heidegger recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsi, para aclarar su propio pensamiento. Por ejemplo, en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*² y en la tercera parte de su libro *Conversaciones en el sendero del campo*³,

² HEIDEGGER, Martin; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger.

³ HEIDEGGER, Martin; “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren” (“Conversación al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y uno de más edad”; en *Gesamtausgabe* (GA) [Edición integral], VOL. 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45)* [Conversaciones en el camino de campo], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Edición de Ingrid Schüßler; pág. 239). En francés: “*La dévastation et l’attente. Entretien sur le chemin de campagne*” (“La devastación y la espera. Conversación en el camino de campo”), Gallimard, Collection L’Infini, Paris, 2006. Trad. de Philippe Arjakovsky et Hadrian France-Lanord; pág. 69. Las notas de esta versión son agudas y esclarecedoras.

donde insiste en la urgente necesidad de retornar hacia lo inútil (por cierto, habría que preguntarse: ¿inútil para qué?, inútil, ¿en qué sentido?). Por tanto, acepté la invitación de Fernando Salinas, a quien agradezco su generosidad.

Mi interés en el pensamiento oriental –en particular, en el taoísmo y en el budismo–, nace de una serie de inquietudes que he encontrado en el pensamiento de Occidente –la filosofía–, y queda enmarcado allí. En especial, me ha parecido de interés algo así como un acercamiento que se produce en Heidegger hacia el pensamiento oriental. Este “acercamiento”, sin embargo, parte de la filosofía y se mantiene dentro de ella. Aunque, como he dicho, Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao –tarea que quedó trunca, repito–, y a veces, como veremos, recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsi, para aclarar su propio pensamiento ante sus oyentes o lectores, *no pretende ir más allá de la tradición en que está inscrito*, sino sólo dar primeros pasos –aún muy preliminares–, para *iniciar una conversación* con el pensar del Lejano Oriente. Aunque, según él, es *indispensable, previo a ella*, el diálogo con los pensadores griegos y su lenguaje. El investigador italiano Carlo Saviani se ha referido a estos y otros asuntos conexos en su obra *El Oriente de Heidegger*⁴, donde hace notar la gran cantidad de estudios que han surgido desde hace algunas décadas acerca del vínculo de Heidegger y el pensamiento oriental.

Un ejemplo ilustrativo del interés de Heidegger por ese pensamiento lo hallamos en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*; Heidegger da allí la siguiente cita, y la comenta:

“Oigamos un texto de los escritos del viejo pensador chino Dschuang-Dsi, un discípulo de Lao-Tse:

⁴ SAVIANI, Carlo; *El Oriente de Heidegger*, Traducción de Raquel Bouso García, Ed. Herder, Barcelona, 2004 (*L'Oriente di Heidegger*, il nuovo melangolo, Genova, 1998).

El árbol inútil

Hui-Dsi habló a Dschuang-Dsi y le dijo: “Tengo un árbol grande, la gente lo llama el árbol de los dioses. Tiene un tronco y unas ramas tan nudosos y retorcidos, que no se los puede podar conforme a pauta alguna. Sus ramas son tan curvas y están tan enredadas que no se lo puede trabajar conforme a compás y escuadra. Está en el camino, pero ningún carpintero le hace caso. Así son vuestras palabras, oh señor, grandes e inútiles, y todos se muestran unánimes en pasar de ellas”.

Dschuang-Dsi respondió así: “¿No habéis visto nunca una marta, esperando con encogido cuerpo a que algo pase, salta de una viga a otra y no teme dar grandes saltos hasta que cae en una trampa o queda cogida en un lazo? Pero también existe el yack. Es grande como una nube de tormenta; se le ve poderoso, pero ciertamente no puede cazar ratones. Tenéis un gran árbol y os lamentáis de que no sirva para nada. ¿Por qué no lo replantáis en un erial o en un gran campo vacío? Podrías pasear a su vera como descanso o dormir ociosamente bajo sus ramas. El hacha no le daría prematuramente fin y nadie le causaría daño.

Que algo no valga para nada: ¿por qué habría uno de preocuparse de ello?”

Dos textos similares se encuentran con algunas variantes en otro pasaje del escrito *El verdadero libro del país de las flores del sur*. Ambos nos brindan la misma idea: no hay que preocuparse por lo inútil. En virtud de su inutilidad viene a cobrar algo de intocable y duradero. Por eso es un error aplicar a lo inútil el criterio de la utilidad. Lo inútil, por no poderse hacer nada con ello, tiene su propia grandeza y poder determinante. Inútil de esta forma es el sentido de las cosas [In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge]⁵.

⁵ Traducción de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio de la Internet, creado y mantenido por Horacio Potel, *Heidegger en castellano*: <http://www.heideggeriana.com.ar> (*Überheferte Sprache und technische Sprache*, Op. Cit., pág. 7 y ss.) Para una más adecuada comprensión de esta conferencia conviene tener presente la versión francesa –que contiene un Epílogo del traductor–, a pesar de una lamentable errata en las Notas; específicamente, en la nota 6 (Pág. 43); *Langue de tradition et langue technique*, Trad. de Michel Haar, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruxelles, 1990.

Por otro lado, Ortega –a quien también he estado leyendo por más de cuatro décadas–, al igual que Heidegger, considera de la mayor importancia el encuentro pensante entre Oriente y Occidente. Hacia el final de su *Meditación de la Técnica*, hace notar que en las técnicas relativas a la materia el Occidente ha alcanzado grandes logros; pero en las técnicas relativas al alma, la superioridad de Oriente parece evidente. “La vida humana –señala–, no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euroamérica [presentar] como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido, en este orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años –concluye–, sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas de Asia”⁶. Sería, pues, necesario y fructífero hacer una comparación entre ambas. He abordado, por tanto, el tema de mi exposición en esta doble perspectiva: el punto de vista de Heidegger y el de Ortega, insistiendo en el primero, a saber, el de Heidegger.

Mi propósito es tratar de mostrar cómo Heidegger fue derivando –por decirlo de alguna manera– de una fenomenología “científica” a una fenomenología “experiencial”, tan rigurosa como la primera, pero marcada por algo peculiar, que el mismo Heidegger llama *experiencia*, y que entiende en un sentido inhabitual. Cuando hablamos de fenomenología “científica” tenemos presente el proyecto filosófico de Edmund Husserl, el maestro de Heidegger, quien tenía como meta fundamental transformar la filosofía en ciencia estricta o rigurosa. La *experiencia* de que hablamos ahora poco o nada tiene que ver con los empirismos filosóficos y científicos que conocemos, y puede aproximarse –en mi opinión– al pensamiento cultivado en el Lejano Oriente. “La esencia del habla” o “El despliegue de la palabra”⁷ ensayo contenido en *De camino al habla*, da cuenta de lo que afirmo. Nos iremos refiriendo de manera más detallada a la *experiencia* aludida en lo que sigue.

⁶ *Obras Completas (O. C.)*, VOL., V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964, pág. 375.

⁷ Creativamente, así traduce Fédier “Das Wesen der Sprache”: “Le déploiement de la parole”. Véase, *Acheminement vers la parole*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, pág. 141.

Me parece importante hacer algunos comentarios acerca de la conferencia “Construir Habitar Pensar”, para hacer vislumbrar cómo allí se piensa fenomenológicamente y experiencialmente. En ella no hay pues sólo la fenomenología como la entendió Heidegger al comienzo de su carrera filosófica, lo que podemos comprobar viendo qué entiende por fenomenología en obras como *Ser y Tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que recoge un curso de 1927. Hay posteriormente algo más: la experiencia; un ingrediente de su modo de pensar que en cierto modo estaba tácito en los inicios de su filosofar, pero que después pasó a primer plano.

Heidegger pronunció la conferencia “Construir Habitar Pensar” en el Coloquio de Darmstadt de 1951, que versaba sobre arquitectura. Como todos sus escritos y conferencias –comenta Ortega–, ésta fue llena de profundidad. Tal vez por ello –relata el mismo Ortega–, “un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zerdenker* (des-pensador)”⁸.

A partir de esta anécdota podemos preguntar hasta qué punto hubo una intromisión del filósofo en el ámbito de la arquitectura. Y si la hubo, en qué sentido.

Por lo pronto, Heidegger se encarga de advertir que su pensar sobre el construir no se arroga la pretensión de encontrar pensamientos constructivos en un sentido moralizante ni de dar reglas al construir arquitectónico. ¿Qué pretende, pues, Heidegger con su conferencia? Contesta: retrotraer “el construir al ámbito al que pertenece todo lo que es”⁹. Esto significa que se nos invita a retroceder hacia el nivel del

⁸ ORTEGA Y GASSET, José; “En torno al *Coloquio de Darmstadt, 1951*”, *O. C.*, VOL. IX, Op. Cit., 1965, pág. 629 y ss.

⁹ HEIDEGGER, Martin; “*Construir Habitar Pensar*” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003, pág. 199. Otras versiones de este texto: “*Construir Habitar Pensar*” en *Conferencias y Artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. *Construir Habitar Pensar*, Traducción de Ana Carlota Gebhardt, Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997 [bilingüe]. (“*Bauen Wohnen Denken*” en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, VOL. II, pág. 19. El año 2000 este libro fue recogido en el VOL. 7 de la *Edición integral*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

ser, aquello que no ha sido suficientemente pensado en Occidente. En otros términos, se nos convida a abandonar de algún modo el ámbito habitual en que nos movemos, el ámbito de *los entes*, para sumergirnos en el ámbito de aquello que permite que los entes *sean* y sean *lo que son*, esto es, *el ámbito del ser*. Ya explicitaremos más adelante la diferencia entre los *entes* y lo que está “a la base” de ellos, el *ser*. Así quedará más clara esta propuesta.

Con la plasticidad propia de su estilo, Ortega describe así el retroceso al que hemos aludido: “La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una [...] *anábasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás”¹⁰. Es decir, el filósofo trata de pensar aquellos asuntos a los que no se ha podido dar respuesta; precisamente, *al pensar el ser* no se ha obtenido una respuesta suficiente acerca de él hasta ahora (y posiblemente no se obtenga nunca).

En el contexto del pensar de Heidegger, esta *anábasis*, retirada o retroceso podría ser llamada paso atrás. “«Paso atrás» [«*Schritt zurück*»] –dice él–, no mienta un paso aislado del pensar, sino la manera del movimiento del pensar y un largo camino”¹¹.

Creo, por tanto, que Heidegger no se entrometió inoportunamente en un debate de arquitectos, sino que, más bien, los invitó a realizar con él la tarea del pensar. Pensar es algo que tenemos que aprender a llevar a cabo, puesto que hasta ahora todavía no pensamos de manera satisfactoria. Lo más meditable de nuestra meditable época,

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José; “En torno al *Coloquio de Darmstadt, 1951*” en *Meditación de la Técnica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 117. (Esta versión, aunque tampoco está exenta de erratas, es preferible a la de las *Obras Completas* publicadas por la Editorial Revista de Occidente. [Las que está publicando la Editorial Taurus de Madrid a partir de 2004 procura erradicar definitivamente tales erratas])

¹¹ HEIDEGGER, Martin; “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Revista de Filosofía*, VOL. XIII, Nº 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966, pág. 99. Traducción de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler (“*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*” en *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 112 y ss., Ed. bilingüe de Arturo Leyte).

dice Heidegger, es que aún no pensamos. Aún no pensamos en varios sentidos. Por ahora aludo a uno de ellos. Todavía no pensamos en cuanto que normalmente nuestro pensar es un mero repetir lo que otros han dicho, sin que ese repetir incluya un ingrediente decisivo: *re-pensar* eso que otros han dicho, de tal modo que ese pensar ajeno sea hecho *algo propio* por cada uno de nosotros, y *deje de ser ajeno*.

¿Qué significado puede tener para los arquitectos esta invitación filosófica? ¿Viene al caso? Inclusive, ¿está dirigida sólo a ellos?

“Construir Habitar Pensar” fue pronunciada, especialmente, para arquitectos; pero la conferencia puede, *también*, dar luces sobre los fundamentos de sus quehaceres a un psicólogo, a un historiador, a un bioeticista, a un geógrafo, a un médico, a un poeta, a un pintor, a un filólogo, a un prospectivista y, creo, la enumeración podríamos continuarla indefinidamente.

En rigor, la conferencia toca a *todo ser humano como tal*. Prueba de ello es que cabe interpretarla como una definición del hombre inserto en el mundo, o, para ser más explícitos, en el ser, en el ser tal como lo designa Heidegger en *Sobre la cuestión del ser*: ser, tachado con una cruz de San Andrés o un aspa¹².

Me detengo un momento en esto para dar una breve explicación sobre el ser.

Para Heidegger, el problema del ser es el asunto fundamental de la filosofía desde sus inicios en el pensamiento griego originario hasta hoy. Sin embargo, de hecho fue desatendido por los representantes de la metafísica occidental. Por eso puede afirmar Heidegger que sus meditaciones nacen de la experiencia del olvido del ser. Su postura, opuesta en muchos sentidos a la reflexión tradicional sobre el ser, lo concibe históricamente. En nuestra época el ser se manifiesta de una doble manera: como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total, el

¹² En JÜNGER, Ernst / HEIDEGGER, Martin; *Acerca del nihilismo*, Traducción de José Luis Molinuelo, Paidós - I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994, pág. 73; pág. 107 y ss. Ahora, también en *Hitos*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000, pág. 313; pág. 332 y ss. (“Zur Seinsfrage” en *GA*, 9: *Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann).

em-plazamiento (*das Ge-stell*¹³), esto es, como la esencia de la técnica moderna, la cual pone su pregnante sello “en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información”¹⁴. Al mismo tiempo, se da como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría la matriz de todas las demás¹⁵. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables. Esto significa, entre otras muchas cosas, que el futuro es radicalmente abierto e indeterminado.

Poniendo en juego la fenomenología experiencial, Heidegger nos da una nueva noción de lo que es ser hombre, noción que, en el fondo, no es novedosa, ya que apunta a lo prístino y originario. Afirma: “Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra; quiere decir: habitar”¹⁶. El ser humano aparece, pues, ante la mirada fenomenológico-experiencial como el mortal que habita, como el habitante.

Habitar equivale a estar-en-el-mundo. Mundo, en este caso, hay que entenderlo como la reunión de la Cuaterna: cielo, tierra, mortales y divinos. Habitar es, pues, estar inmerso en los cuatro ingredientes del mundo.

Pues bien, ¿cómo llega Heidegger a esta “definición”? ¿Qué significa, más precisamente, *habitar*?

Uno de los métodos que, en mi concepto, él pone en juego en esta ocasión es el fenomenológico. Nuestro pensador entiende por fenomenología algo bien preciso. El camino fenomenológico despliega tres

¹³ Respecto de esta figura epocal del ser –*das Ge-stell*–, véase mi prólogo al libro de RODRÍGUEZ-RIDEAU, Christian; “*Heidegger y la ecología. Pensando la técnica hacia una ecofilia*”, Ediciones Logos Latreya, San Felipe (Chile), 2005, págs. 13-46

¹⁴ HEIDEGGER, Martin; “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Revista de Filosofía* VOL. XIII, N° 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966, pág. 100 (“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Identidad y Diferencia*, Op. Cit., págs. 114 -117).

¹⁵ Véase ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 202. (“Bauen Wohnen Denken”, op. Cit., pág. 21.)

campos: reducción, construcción y destrucción. Veamos someramente en qué consiste cada uno de estos momentos, según el volumen 24 de la *Edición integral*, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Partamos con la reducción fenomenológica. Este primer elemento del método ha sido destacado por Husserl, el maestro de Heidegger. Sin embargo, la reducción fenomenológica del discípulo parece coincidir sólo en el nombre con la de su predecesor. “Para Husserl –dice Heidegger–, la reducción fenomenológica [...] es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias [...], en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para nosotros –esto es, para él, para Heidegger–, la reducción [Reduktion] fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente, hasta la comprensión del ser de ese ente”¹⁷.

Antes de seguir, me parece oportuno aludir a la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, a la distinción entre ente y ser. “Llamamos ‘ente’ a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”¹⁸. Ente es todo algo que es. Entes son los dioses y los hombres, los templos y las ciudades, el mar y la tierra, el águila y la serpiente, el árbol y la hierba, el viento y la luz, la piedra y la arena, el día y la noche¹⁹, el

¹⁷ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pág. 47. (GA, 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975, pág. 29. Edición de F.-W. von Herrmann.)

¹⁸ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 30. (*Sein und Zeit* (S. u. Z.), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, pág. 6 y ss. El año 1977 este libro fue recogido en el VOL. 2 de la *Edición integral*. Edición de F.-W. von Herrmann.)

¹⁹ Cfr., HEIDEGGER, Martin; “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 319. (“*Der Spruch des Anaximanders*” en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pág. 326).

edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una pesada tormenta que se cierne sobre ella, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, una pintura de van Gogh²⁰, el canto de un grillo, una máquina; en suma, ente es cualquier algo que es, de la manera que sea.

El ser es “aquello que determina al ente en cuanto ente”; el ser es, al mismo tiempo, eso “con vistas a lo cual el ente [...] es comprendido siempre”²¹. En otros términos, ser es aquello que posibilita que los entes *sean* como son, permitiendo, así, que comparezcan *tal como efectivamente lo hacen*²².

Pasemos a la construcción fenomenológica. Este segundo elemento del método es de mayor rango que el primero. La retracción de la mirada desde el ente al ser –es decir, la reducción fenomenológica–, “exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo”. El ser –advierde Heidegger–, no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que [...] debe ser siempre traído bajo la mirada en una libre proyección [Entwurf]”²³. Este dirigirse desde el ente al ser *para introducirse deliberada y “sistemáticamente” en éste* es lo que llamamos *construcción fenomenológica*.

Recordemos que Heidegger entiende la verdad como *alétheia*, des-ocultamiento, des-encubrimiento. En la construcción fenomenológica se trata de des-cubrir el ser, que habitualmente se mantiene encubierto. Aunque para ello se requiere, también, de la de-construcción fenomenológica.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Introducción a la metafísica*, Traducción de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959, pág. 71 y ss. Otra versión, en Editorial Gedisa, Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1993, pág. 39 y ss. (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1958, pág. 25 y ss.)

²¹ HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 29 (*S.u. Z.*, op. cit., pág. 6)

²² Cfr. ACEVEDO, Jorge; *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1992, pág. 113 y ss.

²³ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 47. (*GA*, 24, pág. 29 y ss.)

Abordemos, pues, el tercer ingrediente del método fenomenológico: la destrucción, o mejor, de-construcción fenomenológica. Para acercarnos a este ingrediente es preciso tener ante la vista que “la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas”²⁴. En otros términos: hay que partir de la historicidad del hombre, es decir, del hecho de que el fenomenólogo está siempre inserto en una situación histórica. Los horizontes y perspectivas heredados al estar en dicha situación suscitan este tercer componente del método fenomenológico, a saber, la *destrucción* o de-construcción, esto es, un desmontaje o “deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados”.

“La construcción [Konstruktion] de la filosofía –añade Heidegger–, es necesariamente destrucción [Destruktion], es decir, una deconstrucción [Abbau] de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición”²⁵.

En otras palabras: reconociendo que siempre vivimos a partir de prejuicios y que estos son inextirpables de nuestra vida –para bien y para mal–, Heidegger considera que algunos prejuicios “clave” deben ser examinados, de tal manera de descubrir los obstáculos epistemológicos que en ellos anidan y que no nos permiten avanzar hacia el des-encubrimiento del ser. Ese examen debe ingresar en la fuente originaria de tales prejuicios.

Inmediatamente después, nos pone en guardia frente a un mal entendido respecto de esto. De-construcción no significa de ninguna manera –aclara–, negación de la tradición ni condena de ella a la

²⁴ HEIDEGGER, Martin; “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*”, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2002, pág. 41. (“*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Natorp Bericht*” en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VOL. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, Göttingen, págs. 237-269. Edición de Hans-Ulrich Lessing).

²⁵ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 48 y ss. (*GA*, 24, pág. 31.)

nulidad sino, por el contrario, *apropiación positiva de la tradición*²⁶. Por tradición entiende la *herencia* del pensamiento occidental, esto es, lo que nos ha entregado *la filosofía en su historia, entrega* que dura ya más de 26 siglos y que, por cierto, no puede arrumbarse de un día para otro.

Precisa a continuación: “Estos tres componentes fundamentales (*Grundstücke*) del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua”²⁷. Ahora bien: si la hipótesis planteada más arriba es correcta, podemos preguntar: *¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial, tal como él la entiende, en la conferencia “Construir Habitar Pensar”?*

Como el título de la presente ponencia lo señala, hay que hacer notar ante todo que Heidegger dio una relevancia tal vez excesiva al *concepto* –al hecho de conceptualizar *en sentido estricto*–, en su primera etapa como pensador. Así lo vemos en su curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*²⁸, de 1924. Dice allí, por ejemplo (pág.104): “¿Cuáles son las cosas que aquí [en la fenomenología] se recogen o que la investigación [fenomenológica] por su propia tendencia nos lleva a agarrar?”²⁹. Y más adelante: “La expresión «fenomenología» nombra la manera como algo debe estar [*da sein soll*] a través del y para el *le/gein* [*légein*], para la exposición e interpretación conceptual” (pág. 115). Por ende, Heidegger aproxima la filosofía fenomenológica a la *ciencia* y a su tendencia *conceptualizadora* –aunque distingue netamente entre lo uno (la filosofía) y lo otro (la ciencia), lo que después variará; sin descartar del todo este acercamiento, acercará la filosofía al

²⁶ Ibidem, pág. 49. (Ibidem, pág. 31). [Véase también, al respecto, el § 6 de *Ser y Tiempo*: La tarea de una destrucción de la historia de la ontología: Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie]

²⁷ Ibidem, pág. 48. (Ibidem, pág. 31.)

²⁸ Alianza Editorial, Madrid, 2006; págs. 104, 115, etc. Trad. de Jaime Aspiunza. (*GA*, 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), 1979, págs. 105, 117, etc. Edición de Petra Jaeger).

²⁹ En nota, de manera muy oportuna, el traductor señala: “*enyrreifen*: «coger, recoger, asir, agarrar», en el sentido literal de «tomar con las manos». Tal agarrar sería, precisamente, lo propio del concepto.

poetizar, entendiendo esta palabra más bien en sentido amplio que en sentido restringido. En sentido amplio, el poetizar tiene poco o nada que ver con el versificar. “Poesía –dice Heidegger–, es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano”³⁰. En este último contexto –el del poetizar así entendido–, la *experiencia* tendrá un papel prevaleciente.

Ortega presenta una teoría del concepto que nos puede ayudar a entender esto. “Comparado con la cosa misma –dice–, el concepto no es más que un espectro o menos aún [...]. Lo que da al concepto ese carácter [...] es su contenido esquemático. De la cosa retiene [...] meramente el esquema. [...] en un esquema poseemos solo los límites de la cosa. [...] estos límites [...] no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. [...] Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. [...] si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a *coger*, *apresar*– el concepto será el verdadero *instrumento u órgano* de la percepción y *apresamiento* de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un *órgano o aparato* para la *posesión* de las cosas”³¹.

Heidegger ha propuesto que junto al pensar conceptual –no sólo útil, sino imprescindible para el hombre a esta altura de la historia–, se

³⁰ HEIDEGGER, Martin; “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2005, pág. 47. También, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Traducción de José María Valverde, Ed. Ariel, Barcelona, 1983, pág. 63. Además, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Traducción de Juan David García Bacca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 32. (“Hölderlin und das Wesen der Dichtung” en *GA*, 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981, pág. 43. Edición de F.-W. von Herrmann.)

³¹ ORTEGA Y GASSET, José; *Meditaciones del Quijote* en *O. C.*, VOL. I, op. cit., 1963, pág. 353 [*Obras Completas*, VOL. I, Ed. Taurus, Madrid, 2005, pág. 784]. Editorial Cátedra, Madrid, 1984, pág. 149 y ss., Ed. de Julián Marías. En otra edición comentada y anotada: Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pág. 231 y ss., Ed. de José Luis Villacañas Berlanga. Lo cursivo es mío. Sobre la teoría del concepto en Ortega: a) MARÍAS, Julián; “Ortega. I. Circunstancia y Vocación”, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960; § 82. b) RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio; “*Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*”, Editorial Revista de Occidente, Colección Estudios Ortegaianos, Madrid, 1966. Primera parte, capítulo IV, Apartado 2; pág. 74 y ss.; en especial, pág. 85 y ss.

cultive otro tipo de pensar que no tenga las características del concepto, esto es, un *coger, apresar, poseer* aquello que se piensa; que no sea, en palabras de Francisco Soler, un andar a zarpazos con las cosas, esto es, un meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar –que es lo propio del pensar conceptual–, sino que sea un pensar que *rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista*, un pensar (*denken*) que sea un dar las gracias (*danken*) y un recordar, rememorar, evocar (*Andenken*)³². En síntesis, frente y junto al pensar conceptual Heidegger propone un pensar experiencial³³.

En *Ser y Tiempo* –su gran obra, publicada en 1927–, Heidegger da aún una gran importancia al *concepto*; pero después –*sin desconocer su importancia*–, procura un pensar que, de alguna manera, no sea conceptual. Así, en la conferencia de 1951 “Construir Habitar Pensar”.

Retomemos la pregunta planteada anteriormente: ¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial, tal como él la entiende, en la conferencia “Construir Habitar Pensar”?

En primer lugar, y como es debido, parte en esta conferencia aludiendo a *entes*: puente y hangar, estadio y central eléctrica, estación de ferrocarril y aeropuerto, hilandería, dique y mercado cubierto, alojamientos y viviendas. No obstante, no se queda en una consideración *óptica* de ellos sino que, aplicando la *reducción* fenomenológica, avanza hacia una visión *ontológica* de esos y otros *entes*, buscando su *ser*. Concreta-

³² SOLER, Francisco: a) “Prólogo” a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger; op. cit., pág. 71 y ss. b) *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, págs. 25 y 88. Edición de Jorge Acevedo. Heidegger se extiende sobre esto en la Lección III de la Segunda Parte de *¿Qué significa pensar?*, Traducción de Raúl Gabás Pallás, Ed. Trotta, Madrid, 2005. (GA, 8: *Was heißt denken?* (1951/1952), 2002. Edición de Paola-Ludovika Coriando).

³³ Pienso que sería fructífero revisar, a propósito de esto, las páginas que dedica Ortega a esclarecer lo que es *experiencia* en el § 19 de *La idea de principio en Leibniz* (O. C., VOL. VIII, op. cit., 1962, págs. 174-178). Muy acertadamente, Julián Marías ha llamado la atención sobre ellas en su ensayo sobre “La experiencia de la vida” (en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza; Obras*, VOL. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pág. 640). Por cierto, habría que repensar lo que dice Humberto Giannini acerca de la *experiencia común* a lo largo de sus escritos; por ejemplo, en “La ‘reflexión’ cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia”, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2004. Sexta edición corregida y ampliada. Prólogo de Paul Ricoeur. Entre tanto, remito a mi artículo “Humberto Giannini: en torno a su pensamiento” (*Boletín de Filosofía*, Universidad Católica Blas Cañas [continuado por *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez] N° 7, Santiago de Chile, 1993-1994).

mente, realiza la operación poniendo en duda que el esquema mental “medio-fin” nos permita alcanzar lo verdadero, esto es, lo esencial; tal esquema nos lleva sólo a lo meramente correcto sin que alcancemos a vislumbrar siquiera lo verdadero, esto es, lo esencial. Permaneciendo en el nivel de lo meramente correcto, tendremos que reconocer sin más, sin ulteriores cuestionamientos, que el habitar y el construir son dos actividades separadas, que se dan en la relación de fin y medio: “éste, el construir, tiene por meta a aquél, el habitar”³⁴.

Segundo: El *impulso* que permite a Heidegger transitar hacia la *construcción* fenomenológica proviene de la manera renovada en que el pensador experiencia y asume el habla (*Sprache*). Ésta no es para él sólo un medio al servicio de la expresión –y, por tanto, un mero utensilio humano dominado por el hombre–; el habla es, ante todo, aquello que nos da una señal que indica hacia la esencia de algo, incluyendo, por cierto, la esencia de habitar y construir. En otras palabras: la indicación clave sobre la esencia de algo viene hacia nosotros del habla. Este nuevo modo de asumir el habla lleva a Heidegger a plantear que el “construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es, *en sí mismo, ya habitar*”³⁵.

Tercero: Pero la construcción fenomenológica va de la mano con la *de-construcción*. Heidegger llega al resultado recién señalado –el construir es, *en sí mismo, ya habitar*–, deconstruyendo el significado habitual de la palabra alemana *bauen*, construir. Entonces, pregunta Heidegger, ¿a qué se llama construir? Y responde: “La palabra del alto alemán medieval para *bauen* [construir], ‘buan’, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, mantenerse. [...] Construir quiere decir originariamente habitar”³⁶.

Habiendo presentado *esquemáticamente* –no es posible algo más en esta ocasión– la primera manifestación del método fenomenológico-

³⁴ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 199 y ss. (“Bauen Wohnen Denken”, op. cit., pág. 19.).

³⁵ *Ibíd.*, pág. 200 (*Ibíd.*, pág. 20). Lo cursivo es mío.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 201 (*Ibíd.*, pág. 20 y ss.).

experiencial en la conferencia, podemos darnos la licencia de afirmar que el método sigue aplicándose recurrentemente en ella. Pondremos un ejemplo que da Heidegger, en el que se resume el resultado de su fenomenología experiencial dentro de la conferencia “Construir Habitar Pensar”. Se trata de ver *un puente* como aquello que reúne lo Cuadrante, es decir, el cielo, la tierra, los mortales y los divinos.

Pero antes de presentar este ilustrativo y aclarador ejemplo, demos una *breve descripción* de lo que entiende Heidegger por tierra, cielo, divinos y mortales. Advirtamos, previamente, que Heidegger no se refiere a ellos mediante imágenes que pretendan embellecerlos; tampoco se refiere en forma simbólica o “poética” a los cuatro ingredientes de la Cuaternidad, sino que, contra toda apariencia despistadora, habla *directamente* de ellos.

Uno: “*La Tierra* es la portadora servidora, la fructificadora floreciente, que se expande en rocas y manantiales, que brota por plantas y animales”.

Dos: “*El Cielo* es la marcha abovedante del Sol, el curso de la Luna cambiante de figura, el brillo chispeante de las Estrellas, las estaciones del año y su tránsito, luz y tinieblas del día, oscuro y claro de la noche, lo hópito e inhópito de las temperies, paso de las nubes y profundo azul del Éter”.

Tres: “*Los Divinos* son los mensajeros señalantes de la Deidad. Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento”.

Cuatro: “*Los Mortales* son los hombres. Se llaman los Mortales porque tienen el poder de morir. Morir quiere decir: tener el poder de la muerte *en cuanto* muerte. Solamente muere el hombre, y ciertamente, *mientras y en tanto que permanece sobre la Tierra, bajo el Cielo, ante los Divinos*”³⁷.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 204 y ss. (*Ibíd.*, pág. 23 y ss.). Excepto en la expresión *en cuanto*, lo cursivo es mío.

Añade Heidegger: “A este despliegue unitario lo llamamos *lo cuadrante* [*das Geviert*]. Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el mirar por, el preservar: *das Schonen*]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple”³⁸. A él –al habitar que cuida–, nos referiremos más adelante, hacia el final de la exposición, de manera detallada.

Expongamos, pues, el anunciado ejemplo del *punte*, que arrojaría luz sobre todo esto que exponemos, lo cual es simple pero, *por lo mismo*, no tan fácil de entender.

Primero Heidegger se refiere al puente *en relación con la tierra*: “El puente oscila «ligero y fuerte» sobre el río. No une solamente las orillas ya ahí existentes. En el tránsito por el puente se destacan las orillas ante todo como orillas. El puente las deja sobresalir propiamente una frente a otra. El otro lado está separado de éste por medio del puente. Las orillas tampoco trazan, como indiferentes líneas fronterizas, la tierra firme a lo largo del río. El puente, con las orillas trae en cada caso al río, una y otra amplitud de la región de atrás de las orillas. Él trae río y orillas y país en la vecindad recíproca. El puente *recolecta* la Tierra como comarca en torno al río. Así la conduce a través de las praderas. Los pilares del puente soportan, reposando en el lecho del río, el alzado de los arcos, que dejan al agua del río su carril”.

A continuación, se refiere al puente *en su vinculación con el cielo*: “Ya corran las aguas tranquilas y alegremente, ya choquen los torrentes del Cielo en el temporal o el deshielo en olas gigantescas contra los arcos de los pilares, el puente está ya preparado para las temperies del Cielo y su ser cambiante. También allí donde el puente cubre el río, tapa él su riar al Cielo, de manera que él lo acoge por un momento en el ojo del arco y lo deja libre nuevamente”.

En tercer término, Heidegger alude al puente y *su relación con los mortales*: “El puente deja al río su curso y, al mismo tiempo, guarece

³⁸ *Ibidem*, pág. 204 (*Ibidem*, pág. 24)

para los Mortales su camino, por el que andan y viajan de país en país. Puentes conducen de múltiples maneras. El puente de la ciudad lleva del recinto del castillo a la plaza-catedral. El puente de río lleva a coches y carros de la capital de provincia a las aldeas aledañas. El insignificante paso del arroyo del viejo puente de piedra da al carro-para-transportar-gavillas su camino desde la campiña hacia la aldea, lleva al carro de leña desde el camino vecinal hasta la carretera. El puente de la autopista está entramado en la red de líneas de servicio directo, calculado y, en lo posible, rápido. Siempre y en cada caso de manera distinta, conducen puentes, de acá para allá, los lentos y presurosos caminos de los hombres, llevándolos a la otra orilla y, finalmente, en cuanto Mortales, al otro lado”.

Por último, en cuarto lugar, se refiere al puente y *su vinculación con los divinos*: “El puente, ya de arcos elevados, ya planos, atraviesa sobre ríos y desfiladeros, de modo que los mortales –retengan en la atención u olviden el impulso del viaducto del puente–, que están siempre en camino hacia el último puente, a base de eso consideren sobrepasar lo habitual y desgraciado de ellos, para traerse ante la gracia de lo Divino. El puente *colecta*, en cuanto la fuerza que permite el tránsito hacia lo Divino. Su *presenciar* podría ser meditado [bedacht] propiamente y visiblemente *agradecido* [bedankt], como en la figura del santo protector del puente, o podría quedar descompuesta o, incluso, echada a un lado”.

En resumen: “El puente *recolecta* junto a sí a *su* modo, Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales”³⁹.

Pasemos a la pregunta: *¿qué significa, más precisamente aún, habitar?*

Por lo pronto, hay que hacer notar que *el habitar mismo* ha quedado oculto tras sus dos grandes manifestaciones: el *cultivar* (*pflegen*) y el *edificar* (*errichten*), tomando estos términos en su más amplio sentido⁴⁰. Al ir más allá de estas dos grandes manifestaciones del habitar,

³⁹ Ibidem, pág. 207 y ss. (Ibidem, pág. 26 y ss.)

⁴⁰ Ibidem, pág. 202. (Ibidem, pág. 21 y ss.)

nos encontramos con el *habitar mismo*, que entenderemos como permanecer (*bleiben*), mantener-se (*sich-aufhalten*).

Este permanecer o mantener-se tiene una *característica decisiva*: el *proteger* o *cuidar* o *mirar por* o *preservar* (utilizo estas palabras claves como sinónimos). Dicho *proteger* no se reduce a: 1. no hacer algo dañino contra lo protegido, ni tampoco se reduce a: 2. un rescatar a lo protegido de una situación riesgosa. El *proteger* consiste en: 3. permitir el *despliegue* de algo *en plenitud*, *consiste en retroalbergarlo en su esencia*, *consiste en dejarlo ser sin violentarlo*. Este proteger de que hablamos implica, por lo pronto, un *estar contento* (*zufrieden sein*); en segundo lugar, un *estar en paz* (*Friede*) y, en tercer término, un *liberar* (*freien*).

A propósito de esto: para Heidegger, estar contento, en paz, no significaría estar al margen de todo contratiempo, algo imposible; y la libertad, para él, *primariamente* no es sólo hacer lo que uno quiere o lo que a uno le da la gana. El estar contento, en paz, así como la libertad, son ingredientes del proteger, es decir, del habitar en que, sin perturbarlo, se *deja ser* a algo o a alguien *lo que más propiamente es*.

El proteger se dirige en cuatro direcciones: hacia la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos. Es decir: hacia lo que en esta etapa de su pensar Heidegger entiende por ser, palabra que escribe tachándola con una cruz de San Andrés (ser), indicando con esa grafía que el ser es lo Cuadrante, la Cuaterna, la Cuaternidad o la Unicidad (uso estos términos como sinónimos; todos traducen *das Geviert*).

Aunque esta idea del ser tiene ilustres precedentes –el *Gorgias* de Platón, por ejemplo⁴¹–, los que inspiraron decisivamente a Heidegger

⁴¹ Véase, de BEAUFRET, Jean; *“Dialogue avec Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger”*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, pág. 123. Además, *Gorgias*, 507 e - 508 a. Afirma allí Platón (Edición bilingüe. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 95. Traducción de Julio Calonge Ruiz): “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto *cosmos* (orden) y no desorden y desenfreno”. No obstante, poco antes de su muerte en mayo de 1976, Heidegger le comentaba a Beaufret que aun cuando en ese texto de Platón los cuatro son nombrados, la Unicidad (*das Geviert*) está ausente, lo que no ocurriría en el poetizar de Hölderlin, donde hay referencia a la totalidad de la relación entre ellos, comprendiendo su centro, “que no es nunca alguno de los cuatro”.

para moverse hacia ella fueron, entre otros, el poeta Hölderlin⁴², Hans Jantzen⁴³ –historiador del arte en Friburgo–, y Walter Friedrich Otto⁴⁴ –investigador de la religión griega–.

Vemos, pues, que la construcción arquitectónica –un puente, por ejemplo–, según sugiere Heidegger, tendría que alcanzar el rango de *cosa*⁴⁵, *tal como él la entiende*: algo que reúne en torno suyo a lo cuadrante –la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos–, *permitiendo así que el hombre habite propiamente, esto es, que alcance su esencia*. Sería de gran importancia, no obstante, que los hombres asumiéramos –en los casos en que las posibilidades estén abiertas–, las construcciones como *cosas*, es decir, como lo que reúne la cuaterna, desplegando así nuestro ser más genuino.

Heidegger habría puesto en juego junto con la fenomenología como la entendía en sus primeros escritos de madurez, la *experiencia* como momento fundamental y decisivo de su pensar. ¿Qué entiende por tal?

Él nos da en “La esencia del lenguaje” al menos tres determinaciones de lo que entiende por *experiencia*. La tercera resume las dos primeras. Las enuncio ordenadamente:

Primera determinación de experiencia: “Hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de ‘hacer’ una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; *hacer*

⁴² Como lo indica Otto Pöggeler en *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Traducción de Félix Duque, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 254.

⁴³ JANTZEN, Hans; *La arquitectura gótica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1982.

⁴⁴ OTTO, Walter F.; “*Dioniso. Mito y culto*”, Ediciones Siruela, Madrid, 1997. (“*Dionysos. Mythos und Kultus*”, 1933). “*Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*”, Eudeba, Buenos Aires, 1973. (*Die Götter Griechenlands*, 1929). “*Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*”, Eudeba, Buenos Aires, 1968. (“*Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*”, obra publicada en la serie de la *Rowohlt's deutsche Enzyklopädie* dirigida por Ernesto Grassi, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956). Véase, de BARCELÓ, Joaquín; “*En torno al mito de los griegos*” en *Revista del Pacífico*, Año II, N° 2, Valparaíso (Chile), 1965.

⁴⁵ François Fédiér advierte, empero, que habría que encontrar otra palabra, menos inducente a error, para designar lo que Heidegger llama *das Ding*, esto es, no algo cualquiera sin importancia, sino todo aquello que nos circunda, concerniéndonos, siendo –en cierto sentido–, lo más próximo, aunque, *como tal*, nunca llamando nuestra atención (“*Causerie chez les architectes*”; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995, pág. 205).

significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”.

Segunda determinación de experiencia: “Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: [...] obtener algo en el camino; alcanzar algo en la andanza de un camino”.

Tercera determinación de experiencia, que sintetiza las dos anteriores: “Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo”⁴⁶.

Una determinación negativa de lo que sea experiencia –y que nos puede ayudar a entender qué se entiende positivamente por experiencia–, consiste en diferenciarla de un *mero procurarse noticias* sobre algo. Por ejemplo, nos dice Heidegger, “hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla”⁴⁷. Probablemente, procurarse noticias sobre el lenguaje está al alcance de cualquiera. Experimentar pensantemente el lenguaje requiere de una preparación larga, compleja y tenaz.

Poniendo en juego el *experimentar así comprendido*, en su conferencia “Construir Habitar Pensar” Heidegger llega a los resultados ya enunciados y a otros que enunciaremos luego. La *fenomenología experiencial* de Heidegger no pretende en su conferencia “Construir Habitar Pensar” ni la *cientificidad en sentido restringido* ni el *conceptualizar entendido como un apoderarse de algo para dominarlo*. La Unicidad –figura matriz del ser–, *no es perseguida para ser agarrada y asegurada conceptualmente*, sino que, más bien, *es acogida en una experiencia*

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin; “La esencia del lenguaje” en *De camino al habla*, Traducción de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, págs. 143, 152, 159. (“*Das Wesen der Sprache*” (1957/1958); en *GA, 12: Unterwegs zur Sprache*, 1985, págs. 149, 159, 167. Edición de F.-W. von Herrmann. *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1965, págs. 159, 169, 177.)

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 144 (*Ibidem*, pág. 150. *Ibidem*, pág. 160.)

pensante con ella. En la experiencia *pensante* de la Unicidad se posibilita que ésta –la Unicidad–, tenga lugar en plenitud. Estando en ella y estando en camino hacia ella –la Unicidad–, oímos su llamada, su interpelación; correspondemos a esa llamada caminando hacia ella de tal modo que al alcanzarla de manera renovada, somos transformados en el sentido de ella, en el sentido de la Unicidad. Experienciando *pensantemente* la Unicidad nos reinsertamos en ella de una manera que no se reduce al habitar técnico-moderno predominante en la actualidad. Al asumir de un nuevo modo la mortalidad que nos es inherente, protegemos la Unicidad en vez de lanzarnos en una conquista de ella en que predomine el querer de la voluntad que domina la tierra, no respeta al cielo, ignora la mortalidad del mortal y permanece cerrado tanto al ámbito de lo sagrado como a las señales de ausencia y presencia de los divinos.

Resumiendo el resultado de la meditación heideggeriana en “Construir Habitar Pensar” –realizada mediante la fenomenología experiencial–, pongamos delante lo que el filósofo entiende por habitar genuino. La *descripción sucinta* de este *genuino habitar* la presenta él, en la mayoría de los casos, en contraposición con el *habitar del mundo técnico actualmente predominante*; esta manera *comparativa* de mostrarlo permite ver sus peculiaridades de manera *perfilada*. Dice, entonces (y reitero un planteo hecho anteriormente):

“Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el mirar por, el preservar: *das Schonen*]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es *cuádruple*”⁴⁸.

Primero, *respecto de la tierra*: “a) Los mortales habitan en cuanto *salvan* la Tierra; tomada la palabra *salvar* [*retten*] en el viejo sentido, que

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 205. (“Bauen Wohnen Denken”, op. cit., pág. 24). [*Das Schonen* –el proteger, el cuidar, el mirar por, el preservar–, *die Sorge* –el cuidado, la cura, la pre-ocupación–, y *schützen* –proteger, resguardar–, serían términos que en Heidegger apuntan a lo mismo. Sobre este último término, véase HEIDEGGER, Martin; “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, op. cit., pág. 251 y ss. (“Wozu Dichter?” en *Holzwege*, op. cit., pág. 258 y ss.)]

conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar [*freilassen*: franquearle la entrada a] algo en su propia esencia. b) El salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites”.

Segundo, *respecto del cielo*: “a) Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, b) no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajeteos”.

Tercero, *respecto de los divinos*: “a) Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos, lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. b) No se hacen sus dioses y no practican el culto de ídolos. a) En la desgracia [*Unheil*] esperan aún la gracia [*Heil*] retraída”.

Cuarto, *respecto de los mortales*: “Los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrece el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin”.

En suma, y con esto termino: “En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar en cuanto cuádruple proteger [cuidar, mirar por, preservar] de lo cuadrante. Proteger [cuidar, mirar por, preservar] quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia”⁴⁹.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 205 y ss. (*Ibíd.*, pág. 24 y ss.). Las letras separadoras son mías

Bibliografía

ACEVEDO, Jorge; "Prólogo" en RODRÍGUEZ-RIDEAU, Christian; *"Heidegger y la ecología. Pensando la técnica hacia una ecofilia"*, Ediciones Logos Latreya, San Felipe (Chile) 2005.

_____ ; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

_____ ; *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1992.

_____ ; *"Humberto Giannini: en torno a su pensamiento"* en *Boletín de Filosofía*, Universidad Católica Blas Cañas [continuado por *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez] N° 7, Santiago de Chile, 1993-1994.

BARCELÓ, Joaquín; *"En torno al mito de los griegos"* en *Revista del Pacífico*, Año II, N° 2, Valparaíso (Chile), 1965.

BEAUFRET, Jean; *Dialogue avec Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.

FÉDIER, François; *"Causerie chez les architectes"* en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995.

GIANINNI, Humberto; *"La 'reflexión' cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia"*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2004. Sexta edición corregida y ampliada. Prólogo de Paul Ricoeur.

HEIDEGGER, Martin; *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio de la Internet, creado y mantenido por Horacio Potel, *Heidegger en castellano*.

_____ ; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989, Edición de Hermann Heidegger.

_____ ; *Langue de tradition et langue technique*, Trad. de Michel Haar, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruxelles, 1990.

_____ ; *"Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren"* ("Conversación al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y uno de más edad"); en *Gesamtausgabe (GA)* [Edición integral], Vol. 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45) [Conversaciones en el camino de campo]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Edición de Ingrid Schübler.

_____ ; *«La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne»* («La devastación y la espera. Conversación en el camino

de campo»), Gallimard, Collection L'Infini, Paris, 2006. Trad. de Philippe Arjakovsky et Hadrian France-Lanord.

_____ ; **"Le déploiement de la parole"** en *Acheminement vers la parole*, Trad. de François Fédier, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

_____ ; **"Construir Habitar Pensar"** en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

_____ ; **"Construir Habitar Pensar"** en *Conferencias y Artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

_____ ; **Construir Habitar Pensar**, Traducción de Ana Carlota Gebhardt, Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997 [bilingüe].

_____ ; **"Bauen Wohnen Denken"** en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, VOL. II. El año 2000 este libro fue recogido en el VOL. 7 de la *Edición integral*, Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

_____ ; **"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"** en *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler.

_____ ; **"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"** en *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 112 y ss. Ed. bilingüe de Arturo Leyte.

_____ ; **"Hacia la pregunta del ser"** en JÜNGER, Ernst / HEIDEGGER, Martin; *Acerca del nihilismo*, Traducción de José Luis Molinuelo, Paidós - I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1994.

_____ ; **"En torno a la cuestión del ser"** en *Hitos*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

_____ ; **"Zur Seinsfrage"** en *GA, 9: Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **Los problemas fundamentales de la fenomenología**, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

_____ ; *GA, 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **Ser y Tiempo**, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. El año 1977 este libro fue recogido en el VOL. 2 de la *Edición integral*. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; “La sentencia de Anaximandro”; “¿Y para qué poetas?”; en *Caminos de bosque*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

_____ ; “Der Spruch des Anaximanders”; “Wozu Dichter?” en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.

_____ ; *Introducción a la metafísica*, Traducción de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.

_____ ; *Introducción a la metafísica*, Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

_____ ; *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1958.

_____ ; “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*”, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

_____ ; *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, Trad. de Jean-François Courtine. Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), Mauvezin, 1992. Prefacio de Hans-Georg Gadamer. Nota final de Hans-Ulrich Lessing. Edición bilingüe.

_____ ; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

_____ ; *GA, 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs (1925)*, 1979. Edición de Petra Jaeger.

_____ ; “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Ed. Alianza, Madrid, 2005.

_____ ; *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Trad. de José María Valverde, Ed. Ariel, Barcelona, 1983.

_____ ; *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Traducción de Juan David García Bacca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

_____ ; “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” en *GA, 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; *¿Qué significa pensar?*, Trad. de Raúl Gabás Pallás, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

_____ ; *GA, 8: Was heißt denken? (1951/1952)*, 2002. Edición de Paola-Ludovika Coriando.

_____ ; **"La esencia del lenguaje"** en *De camino al habla*, Traducción de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

_____ ; **"Das Wesen der Sprache" (1957/1958)** en *GA, 12: Unterwegs zur Sprache*, 1985. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1965.

MARÍAS, Julián; **"La experiencia de la vida"** en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza; Obras*, VOL. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____ ; **"Ortega. I. Circunstancia y Vocación"**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la Técnica* en *Obras Completas (O. C.)*, VOL. V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964.

_____ ; **"En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951"** en *Meditación de la Técnica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982; en *O. C.*, VOL. IX, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965.

_____ ; *Meditaciones del Quijote* en *O. C.*, VOL. I, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1963.

_____ ; *Meditaciones del Quijote* en *Obras Completas*, VOL. I, Ed. Taurus, Madrid, 2005.

_____ ; *Meditaciones del Quijote*, Editorial Cátedra, Madrid, 1984. Ed. de Julián Marías.

_____ ; *Meditaciones del Quijote*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. Ed. de José Luis Villacañas Berlanga.

_____ ; ***La idea de principio en Leibniz*** en *O. C.*, VOL. VIII, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1962.

OTTO, Walter F; **"Dioniso. Mito y culto"**, Ediciones Siruela, Madrid, 1997.

_____ ; **"Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego"**, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1973.

_____ ; **"Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega"**, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968.

_____ ; **"Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion"**, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956.

PLATÓN; *Gorgias*, Traducción de Julio Calonge Ruiz, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951. Edición bilingüe.

PÖGGELER, Otto; *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Traducción de Félix Duque, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio; *"Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega"*, Editorial Revista de Occidente, Colección Estudios Orteguianos, Madrid, 1966.

SAVIANI, Carlo; *El Oriente de Heidegger*, Traducción de Raquel Bouso García, Editorial Herder, Barcelona, 2004.

SOLER, Francisco. "Prólogo" en HEIDEGGER, Martin; *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

_____; *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Edición de Jorge Acevedo.