



Martin Heidegger
SEMINARIOS
DE ZOLLIKON

Herder

SEMINARIOS
DE ZOLLIKON

SEMINARIOS DE ZOLLIKON

MARTIN HEIDEGGER

Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez

Herder

Título original: *Zollikoner Seminare*

Traducción: Ángel Xolocotzi Yáñez
Diseño de la cubierta: Claudio Bado/somosene.com
Corrección de estilo: Eduardo Zurita
Formación electrónica: Jéssica Géniz

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar
en Tipográfica, S.A. de C.V., en 2013
tipografica@gmail.com

© 2013, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.
Tehuantepec 50
Col. Roma Sur
C.P. 06760, México, D.F.

© Vittorio Klostermann GmbH
Frankfurt am Main, 1987
Tercera edición ampliada por un índice: 2006

ISBN (México): 978-607-7727-29-3
ISBN (España): 978-84-254-3261-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el
conocimiento expreso de los titulares del Copyright
está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder
www.herder.com.mx

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4772

ÍNDICE GENERAL

Nota del traductor	9
Prólogo a la tercera edición, por Marianne Boss-Linsmayer	13
Prólogo a la primera edición, por Medard Boss.....	15
I: Seminarios de Zollikon (1959-1969)	27
II: Diálogos con Medard Boss (1961-1972).....	231
III: De las cartas a Medard Boss (1947-1971).....	343
Epílogo, por Medard Boss	415
Índice analítico	423
Índice de personas	435
Tabla de materias.....	437

NOTA DEL TRADUCTOR

El lector encontrará en este texto reflexiones que, como bien señala el editor alemán Medard Boss en su prólogo, van dirigidas a un público que rebasa el ámbito estrictamente filosófico. Por ello, este libro puede verse como una extraordinaria introducción a la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger desde Heidegger mismo. Las discusiones contenidas en estos seminarios cuestionan, a su vez, ciertos prejuicios en torno al pensar heideggeriano y dejan ver la disposición de Heidegger para el diálogo con otras disciplinas, especialmente con la medicina y la psicología.

En la traducción, he tratado de apegarme lo más posible al texto alemán y he mantenido el formato propuesto por el editor. Cuando he considerado necesario, incluí el término alemán entre corchetes. Es importante señalar que los añadidos entre paréntesis pertenecen al editor alemán, en tanto que los añadidos entre corchetes son del traductor. Entre corchetes está también señalada la paginación del original alemán. Las notas a pie de página del editor alemán se hallan en una secuencia numérica, mientras que las notas del traductor son llamadas con asteriscos. Para traducir algunos términos de origen germano y latino cuya correspondencia en castellano generalmente es un solo término, he optado por colocar entre corchetes la letra inicial de la palabra alemana en el original. Esto ha sido el caso con los términos *Leib* [L] y *Körper* [K],

que he traducido como «cuerpo», así como cuando se trata de los derivados de dichos términos. El otro caso es *Objekt* [O] y *Gegenstand* [G], que he traducido como «objeto». He optado por no traducir *Leib* de forma diferente a *Körper*, precisamente porque lo que Heidegger pretende en estos seminarios es dilucidar un sentido originario de corporalidad que no se agote en el cuerpo [*Körper*] mensurable de algo que simplemente esté-ahí [*vorhanden*]. Cuerpo [*Körper*], en tanto algo mensurable y objetivable, es una determinación de la ciencia natural que lo hizo coincidir con el cuerpo [*Leib*] que somos, no que tenemos. No considero necesario agregar un adjetivo para diferenciar ambos sentidos («cuerpo vivido», «cuerpo material», etcétera), ya que, además de que se complicaría la traducción, debemos aprehender el fenómeno originario y derivado que en castellano se esconde en el término *cuerpo* y que en alemán se expresa en dos vocablos [*Leib* y *Körper*]. También, como ocurre cada vez más frecuentemente en las traducciones de textos de Heidegger, he dejado sin traducir el término *Dasein*, el cual quedará destacado como fenómeno a lo largo de las claras exposiciones que conforman el presente texto.

El índice analítico añadido a la tercera edición alemana de la obra funge a la vez, en esta versión, como glosario de nuestra traducción.

Agradezco especialmente a Gabi Haspel su apoyo a lo largo del trabajo de traducción. A la Dra. Elisabeth Siefer (†) manifiesto mi gratitud por el tiempo que compartió para la revisión de la segunda parte del texto. Con mi amigo el Dr. Luis Tamayo estoy agradecido por el interés y los impulsos mostrados en este proyecto. A Jonathan Camargo, Carlos Gutiérrez, Alejandro Chávez, Consuelo González y Vanessa Huerta van mis agradecimientos por su apoyo en diversos sentidos. Ya que una primera edición de esta traducción se publicó en la Editorial

Jitanjáfora, agradezco al Dr. Antonio Ziri3n su intervenci3n en tal proyecto. Finalmente, manifiesto mi gratitud a la Editorial Herder y, en especial, a Jan-Cornelius Schulz por el inter3s en acoger esta obra y as3 darle la difusi3n que se merece.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
Cholula, 2013

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Este libro agradece su surgimiento a un milagro ocurrido en 1947, el cual se describe en el prólogo de Medard Boss para la primera edición del año 1987. El lector puede hoy tomar en la mano el volumen nuevamente editado, aun cuando ambos, el autor y el editor, han pasado por la puerta de lo eterno –Martin Heidegger en 1976, Medard Boss en 1990–.

El lector no necesita, como Medard Boss, el médico, cuestionarse valientemente los fundamentos de su propia ciencia ni dirigirse al consejo filosófico para alcanzar un terreno más resistente para el pensar y quehacer médicos.

La publicación se dirige también a un círculo de lectores más amplio, no solamente a los interesados específicamente en la filosofía. Este círculo tendrá noticia del trasfondo de desarrollos que empezaron con la primera carta de Medard Boss a Martin Heidegger en 1947, desde paquetes de chocolates hasta sutiles luchas por una comprensión suficiente del ser y de la esencia del análisis del *Dasein*. Actuando dentro de este tejido de múltiples preguntas y respuestas, de discursos y réplicas, está el llamamiento al esmero frente al sentido-propio de los fenómenos.

Los seminarios de Zollikon fueron llevados a cabo por la amistad y están escritos en dos escrituras: igual al niño intelectual que ha encontrado su propia vida y se extiende también traducida en idiomas extranjeros.

En la carpeta está ante todo el nombre de Martin Heidegger. Pero quien ahora piense conjuntamente en Medard Boss con aquella aduana china y su aduanero, se acuerda de la estrofa 13 de una «leyenda»¹ de Bertolt Brecht, que todo niño de Zúrich puede ver en su libro de lectura:

Pero nosotros honramos no solamente al sabio,
cuyo nombre resplandece en el libro.
Pues se debe primero arrancar al sabio su sabiduría.
Por ello se le agradece también al aduanero.
Él se la ha exigido.

En amor y recuerdo a Medard Boss y Martin Heidegger es enviado este libro en su tercera edición a su camino posterior.

Los seminarios de Zollikon se publican ahora nuevamente con el anexo de un índice que agradecemos al Sr. Dr. en medicina Klaus-Henning Gypser, de Glees. Será de ayuda tanto para la difusión futura del volumen como para sus lectores en todo el mundo.

Zollikon, verano de 2005
Marianne Boss-Linsmayer

¹«Leyenda del surgimiento del libro *Taoteking* en el camino de la emigración».

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro agradece su surgimiento al milagro de que Martin Heidegger, quien anualmente recibía cientos de cartas de todo el mundo y quien respondía sólo unas cuantas, concedió ya a mis primeras líneas a él dirigidas una respuesta extremadamente amable. Aquello ocurrió poco después del fin de la guerra, en el año 1947. A este acaecimiento pertenece, entre tanto, una prehistoria de años.

Como todos los suizos no dañados física y psicológicamente, tuve que ejercer todo el tiempo de la guerra un activo servicio militar. Una y otra vez fui arrancado por meses en el transcurso de aquellos años de mi trabajo civil como profesor asociado y psicoterapeuta y desplazado como médico de batallón a una tropa serrana de la armada suiza. Como prescribe el ordenamiento de tropa de la armada suiza, me eran proporcionados no menos de tres médicos asistentes. La tropa que tenía que cuidar consistía en una población serrana y campesina fuerte y acostumbrada al trabajo. Por ello, estuve todo el largo tiempo del servicio militar casi desempleado. Por primera vez en la vida me sobrevino a veces el aburrimiento. En él, aquello que se nombra «tiempo» se me hizo problemático. Empecé a meditar propiamente sobre esta «cosa». Busqué ayuda en toda la literatura correspondiente disponible para mí. Casualmente, me encontré en un periódico la noticia sobre el libro de Mar-

tin Heidegger *Ser y tiempo*. Me volqué sobre este escrito; tuve, entre tanto, que constatar que de su contenido apenas entendía una frase. Preguntas y más preguntas eran lanzadas en este libro, con las cuales nunca me había topado en toda mi educación orientada a las ciencias naturales. Las preguntas eran respondidas preferentemente mediante indicaciones a nuevas cuestiones. Decepcionado, dejé también de lado el libro, apenas medio leído. Sin embargo, y de manera curiosa, no me quedé en paz. Varias veces tuve que recogerlo e iniciar su estudio de nuevo. Este primer diálogo con Martin Heidegger duró más allá del fin de la guerra. El diálogo se extendió primeramente a investigaciones sobre la persona del autor. Las informaciones fueron en primera instancia devastadoras. Del lado filosófico serio, se me desaconsejaba siempre de una posterior ocupación con Martin Heidegger y su obra. El siempre repetido argumento para esta advertencia consistía sobre todo en la caracterización de Martin Heidegger como un típico nazi.

Pero esta palabra injuriosa no concordaba de ninguna manera con aquello que me encontré en la lectura de *Ser y tiempo*. En lugar de eso sospechaba, más que haberlo podido realizar pensando de manera estricta, que en esta obra se expresaban fundamentalmente nuevas e inauditas intuiciones acerca del existir humano y su mundo. Ciertamente, me decía mi entendimiento, con todo el saber psiquiátrico contenido en él, que la genialidad del pensar de un hombre no necesariamente es perjudicada por su comportamiento social, con el político incluido. Pero no habría tenido el coraje de establecer trato personalmente con un hombre al cual hubieran podido ser demostradas maldades concretas hacia sus semejantes. Por ello, empecé a hacer pesquisas inmediatamente después del fin de la guerra, tanto con las fuerzas de ocupación francesas como con las instancias superiores de la Universidad de Fri-

burgo de Brisgovia en el campo de lo entonces posible para mí. Ambas investigaciones me trajeron finalmente la certeza de que Martin Heidegger tuvo quizá en un corto tiempo, al principio, algunas apreciaciones erróneas y malas interpretaciones «ajenas al mundo». Él había creído primeramente con toda seriedad que Hitler y su gente podían estar en condiciones de construir un muro contra la ola de noche intelectual que bramaba detrás de ellos en la forma del comunismo político. Pero no puede hablarse de una maldad concreta y deliberada a sus semejantes. Y si me esfuerzo por ser absolutamente honesto conmigo mismo, debería conceder no poder conjurar que yo, supuesto que hubiese tenido que existir en las mismas situaciones circundantes de entonces que Martin Heidegger, no hubiera podido llegar a ser también la víctima de errores análogos. Esto, aunque yo entonces, desde mi perspectiva suiza, era claramente de pensamiento antihitleriano y en ningún momento dudé en mi disposición de, en caso necesario, ser valiente hasta el fin contra los invasores alemanes como soldado.

Por otro lado, en las investigaciones apareció suficientemente claro que Martin Heidegger era el hombre más hondamente calumniado que hasta entonces había encontrado, que estaba enredado en un tejido de mentiras de muchos de sus colegas. La mayoría de aquellos que no pudieron entender seriamente algo del asunto del pensar de Heidegger intentaron alcanzar al hombre Heidegger por medio de ataques personales. Sólo seguía siendo enigmático por qué Heidegger no se defendió públicamente contra las difamaciones. Precisamente esta sorprendente indefensión en el asunto de su propia persona llegó a ser para mí la motivación para entrar en su defensa según mis fuerzas.

En todo caso, en 1947 ya no había para mí ninguna razón forzosa que hubiera podido apartarme de un primer intento de acercamiento personal. Como médico, le escribí una carta al

filósofo en la que le pedía su ayuda pensante. Grande fue mi sorpresa cuando a la vuelta del correo encontré una respuesta. En ella, Heidegger se declaraba amigablemente dispuesto a brindar toda su ayuda posible. Primeramente siguió un intercambio epistolar, del que surgió hasta la muerte del pensador una colección de 256 cartas y más de 50 tarjetas postales, cuando estaba de viaje.

Tan pronto como las fronteras pudieron cruzarse, tuvieron lugar frecuentes visitas personales mutuas. Ya en el primer encuentro en la cabaña de Martin Heidegger en Todtnauberg en el verano de 1949 surgió entre Martin Heidegger y yo, a primera vista, una simpatía mutua. Poco a poco, ésta maduró en una amistad cordial. El motivo más esencial de la pronta respuesta a mi primera carta fue descubierto, por supuesto, mucho después. Martin Heidegger —así reconoció él mismo una vez— tenía desde el inicio contacto con un médico que parecía entender ampliamente su pensamiento. Heidegger vio la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y, sobre todo, también a los necesitados.

Por supuesto, desde el tiempo en que por primera vez, en la visita totalmente privada de Martin Heidegger a mi casa, se fueron conformando los seminarios, por años no pensó nadie en su protocolización literal, menos en una posterior impresión de estos protocolos. Sólo que no me parecía bien que yo fuera el único beneficiario del frecuente trato con el gran pensador. Por ello, invité desde 1959, con motivo de las visitas de Martin Heidegger a Zollikon, casi siempre de 14 días de duración, entre 50 y 70 colegas y estudiantes de psiquiatría a los seminarios en mi casa de Zollikon. Las visitas de Martin Heidegger en Zollikon tenían lugar entre dos y tres veces por semestre. Sólo ocasionalmente mis estancias en el extranjero hacían inevitables intervalos mayores.

En dos tardes por semana, Martin Heidegger ofrendaba a los huéspedes con tres horas cada una de las tardes. Todo el día anterior solía prepararse muy cuidadosamente para estos seminarios. Se le agradecía elevadamente que él, sin perjuicio de su desprecio por las teorías psicológicas y psicopatológicas que llenaban nuestras cabezas, tomara sobre sí la tarea, que recordaba el trabajo de Sísifo, de transmitir, en el transcurso de una década completa en el marco de los entre tanto ampliamente reconocidos «Seminarios de Zollikon», a mis amigos, colegas y alumnos, un fundamento intelectual sólido para nuestro quehacer médico. En la incansable, nunca desfalleciente paciencia y longanimidad, con la que él sostuvo y cumplió esta empresa hasta los límites de sus posibilidades físicas, yace la prueba inquebrantable de la grandeza de la propia proximidad de Heidegger. Con su actitud frente a nuestro círculo de Zollikon demostró que no solamente sabía decir y escribir de la forma suprema de proximidad, sino que él también estaba dispuesto a vivirla de manera ejemplar. Él ejemplificaba el cuidado desinteresado y amoroso que se anticipa al otro ser humano dejándolo en libertad.

La serie de seminarios empezó el 8 de septiembre de 1959 con una conferencia de Martin Heidegger en el auditorio mayor de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, llamado «Burghölzli». Entre tanto, esta elección de lugar se reveló como poco feliz. El auditorio recientemente renovado había sido tan altamente tecnificado que su atmósfera no concordaba con el pensamiento de Martin Heidegger. Por ello, el segundo seminario, que siguió rápidamente, fue desplazado ya a mi casa de Zollikon. Todos los seminarios que siguieron fueron ahí, más de una década completa. Apenas desde 1970, mi conciencia médica ya no me permitió exigirle por más tiempo los grandes esfuerzos de sus seminarios de Zollikon a Martin

Heidegger, cuyas fuerzas físicas disminuían rápidamente por la edad. Desde entonces le pedía su ayuda intelectual únicamente por carta o la recibía en mis visitas a la casa de Martin Heidegger en Friburgo.

Pasaron cuatro años completos desde el inicio de los seminarios hasta que me surgió una luz y llegué a ser consciente de que en su transcurso se escuchaban intuiciones de la boca de Martin Heidegger que no podían ser escuchadas de ese modo en ningún otro lugar. Los fracasos en la protocolización de los seminarios por los estudiantes me obligaron pronto a tomar personalmente la dirección de los protocolos. Ya desde el siguiente seminario protocolicé yo mismo textualmente cada expresión de Martin Heidegger. Inmediatamente después, solía grabar el texto taquigráfico en casetes. De ahí, mi secretaria lo escribía a máquina. Estos proyectos de protocolo eran enseguida enviados regularmente a Martin Heidegger a Friburgo. Él los corregía con el mayor cuidado, introducía aquí y allá pequeños, ocasionalmente mayores, complementos en su escritura alemana y así –corregidos y complementados– me los devolvía. Los protocolos, corregidos de propia mano por Martin Heidegger y con ello completamente autorizados por él, eran pasados en limpio y finalmente reproducidos para que cada asistente al seminario tuviera en sus manos un documento y una posibilidad de preparación para el próximo seminario.

Algunos seminarios fueron protocolizados de tal manera que a partir de las notas también debe ser patente para el lector qué infinitamente fatigosos fueron al principio estos seminarios. Con toda claridad aparece en los discursos y las réplicas, separados por largas pausas de silencio, que la mayoría de las preguntas de Martin Heidegger nunca se habían presentado en absoluto como preguntas a los médicos formados en las ciencias naturales. Muchos de los participantes parecían estar extrañados

e indignados de que alguien se permitiera preguntar de tal modo. A esto se agregó que también yo mismo, al principio de los seminarios al final de los años cincuenta, apenas era un principiante para seguir el pensamiento de Martin Heidegger. Por ello, podía aportar poca ayuda en la superación de los estancamientos en el diálogo. Frecuentemente, estas situaciones en el seminario despertaban la fantasía de que por primera vez un marciano se encontrara con un grupo de humanos y quisiera entenderse con ellos.

Hoy, más de veinte años después de los primeros seminarios de Zollikon, esta comparación parece exagerar duramente. Ciertamente, mientras tanto, algunas de las nuevas palabras características de Martin Heidegger, como por ejemplo la frase de *ser-en-el-mundo* o aquella expresión del *cuidado*, han llegado a ser familiares. La una o la otra de ellas ha penetrado ya hasta en las revistas ilustradas más cotidianas y modestas. Por supuesto, si en éstas se trata de una familiaridad genuina en el sentido de una profunda comprensión de su sentido o solamente de una más bien superficial costumbre del oído, todavía no puede decidirse. De cualquier modo, aún hoy se oye frecuentemente la misma pregunta que en su tiempo se atrevió a ser dirigida de vez en cuando directamente a Martin Heidegger por los participantes del seminario. Esta pregunta solía vestirse con esta frase: ¿por qué, pues, Martin Heidegger no se esforzaba en decir su asunto en un alemán comprensible para todos? La respuesta del pensador rezaba frecuentemente: podemos siempre sólo decir como pensamos y pensar como hablamos. Si ahora, en la experiencia de un nuevo pensar y ver, se comprende el fundamento esencial de una cosa –incluso si ésta es el ser-humano mismo– en otras significatividades esto exige también de suyo un nuevo decir correspondiente. Si, por ejemplo, en la determinación del ser humano se si-

gue hablando de un sujeto o de un «yo», entonces también la comprensión del fundamento esencial del ser-humano, el cual consiste en el soportar un ámbito perceptivo del estado de abierto al mundo, sigue completamente oculta.

Habiendo, entonces, tales enormes dificultades de comprensión, lo singular de los seminarios de Zollikon puede haber sido que ni a Martin Heidegger ni a ninguno de los participantes en el seminario se le descalificó. Obstinadamente, se enfrentaban profesor y alumnos de la primera hora a lo largo de los años.

En los días entre los seminarios, quedaban a Martin Heidegger y a mí muchas horas que nos dejaban abundante tiempo para diálogos. También en relación con las afirmaciones de Martin Heidegger en estas ocasiones, me vino con el tiempo la idea de taquigrafiarlas. Como se comprende, sólo podía retener una parte de aquello que era comunicado en estas discusiones. La colección de estas taquigrafías constituye la *segunda parte* de este libro.

En pocos casos, en lugar de los protocolos y las taquigrafías, se reproducen textos escritos a mano que Martin Heidegger compuso para la preparación de los seminarios o para las discusiones y que después me dejaba. Dichos escritos están señalados en la tabla de materias y se ubican en la parte de los textos.

Para las citas de textos filosóficos y literarios Martin Heidegger acudió, en consideración a la composición de los participantes en el seminario, a ediciones fácilmente disponibles en aquel tiempo. Sin embargo, en los protocolos —con pocas excepciones— no fueron mencionadas las ediciones correspondientes utilizadas. En consideración tanto a esta circunstancia como al hecho de que la publicación de los seminarios de Zollikon se dirige a un círculo de lectores más amplio, no solamente al específicamente filosófico, los textos filosóficos y literarios, cuyas ediciones no son citadas en los

protocolos, se citan aquí –análogamente al proceder de entonces de Martin Heidegger– de la mano de las ediciones hoy fácilmente disponibles. Para la reproducción de textos de Aristóteles, Martin Heidegger ha traído siempre su propia traducción, así que sobra la indicación a determinadas traducciones.

Una *tercera parte* del libro se compone de las 256 cartas que me escribió Martin Heidegger desde 1947. De ellas, se pueden leer en lo que sigue casi la mitad completa o parcialmente.

Las abreviaciones en las cartas fueron eliminadas y las fechas escritas completamente la mayoría de las veces. La puntuación fue acomodada a las reglas actuales. Algunos pocos errores patentes fueron corregidos discretamente. Las formas propias de escribir de Heidegger fueron mantenidas. Las observaciones aclaratorias del editor se encuentran entre paréntesis si es que no fueron puestas en notas al pie de página.

Numerosos nombres propios no fueron escritos en este libro: ahí donde el anonimato no daña el contenido del pasaje respectivo. Otros nombres propios no pudieron ser eliminados porque entonces todo el contexto sería incomprendible. Para cada una de estas decisiones recogía el acuerdo de Martin Heidegger cuando aún vivía.

Naturalmente, con esta publicación no ha sido ni mucho menos sondeada la circunferencia de la irradiación intelectual de Martin Heidegger. Las nuevas intuiciones de este pensador en aquello que es y cómo es han empezado hace mucho a abarcar el mundo entero. En todo caso, es difícil encontrar un pedazo de tierra que haya permanecido completamente intocada por ellas. Por supuesto, la mayoría de las veces son mantenidas despiertas sólo por personas aisladas. Ellas son en el fondo muy sencillas para que puedan ser comprendidas por las masas acostumbradas a las fórmulas complicadas de nuestra época moderna. El pensador mismo hablaba frecuentemente

de una ceguera especial frente a sus intuiciones. También hablaba de que no se les podía ayudar a los que la padecían.

Tampoco debe dejar de considerarse que la meditación fundamental de Martin Heidegger exige al ser humano aún una destronización posterior, ante la cual muchos cierran los ojos acalabrados. Ya Sigmund Freud había llamado a su descubrimiento un nuevo giro copernicano. No conforme con que Copérnico desterrara nuestra Tierra del centro del universo, Freud pudo mostrar que la conciencia humana autónoma es empujada aquí y allá por «fuerzas del ello», como las llamó, y cuyo origen y esencia son desconocidos. Sin embargo, Martin Heidegger reconoció, más allá de ello, que no se llega más lejos con el sujeto humano total como la medida y el punto de partida de todas las cosas. A fin de cuentas, también eso es «solamente» algo que *es*, un ente entre mil, y como tal, ordenado a, y en su ser-ente permanentemente sostenido por, el *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*]^{*} del ser, del desocultamiento. Por supuesto, al ser-hombre pertenece la alta dignidad y distinción de poder existir como aquel abierto y despejado, que como tal tiene que servir a todo lo que tiene que ser como su inalienable sede de aparición y despliegue.

Por ello, puede ser alimentada la esperanza de que los discernimientos fundamentales de Martin Heidegger contribui-

^{*} Heidegger mismo se refiere a este término como la palabra conductora de su pensar (cfr. *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. 9, p. 316 [*Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 261, nota 6^a]). Sin embargo, él mismo detectó la particularidad de la selección del vocablo a tal grado que incluso llegó a mencionar su intraducibilidad (cfr. *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, vol. 11, p. 45). Por ese motivo, tomo distancia de la traducción de *Ereignis* como «evento» y, a pesar de la complejidad que conlleva, opto por «acontecimiento apropiador». Con ello pretendo reflejar en cierta medida tanto el sentido de propiedad como de acaecimiento que alberga el término alemán *Ereignis*, y a la vez destacar la peculiaridad del sentido que Heidegger le da y que de ninguna manera debe confundirse con un mero «suceso».

rán, incluso en cualquier atenuación, a una humanización de nuestro mundo, humanización en el sentido más positivo de esta palabra, precisamente no en el sentido de una mayor subjetivización del espíritu humano hacia un absoluto hacedor-de-todo, sino a un agregarse a un amor, destinado a la esencia humana, de todo aquello que se desoculta a partir de la apertura de su mundo y se le promete como ente.

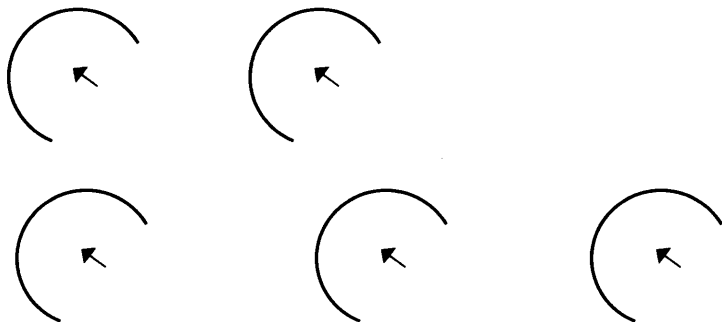
Profunda gratitud llena al editor ante el Dr. Hermann Heidegger, a quien su padre transmitió el *imprimatur* para la impresión de toda la obra póstuma. Él ha atendido también este libro con un cuidado extraordinario. No menor es el agradecimiento al Prof. F.W. von Hermann, quien es el experto colaborador del Dr. Hermann Heidegger. El editor le agradece especialmente la elaboración de la exhaustiva tabla de materias. También fue él quien al Dr. Heidegger, al editor Michael Klostermann y a mí, nos llevó a la idea de preferir publicar individualmente los «Seminarios de Zollikon», los cuales, dentro de la *Gesamtausgabe*, estaban previstos propiamente para un tiempo muy posterior. Es muy improbable que el actual editor viva aún en la próxima década. Al mismo tiempo es difícil imaginarse quién después de él hubiera podido conjuntar y disponer para la imprenta los textos taquigráficos de los seminarios, los de las discusiones y la selección de las cartas. El editor está muy obligado a agradecer enseguida al Dr. Hartmut Tietjen por la verificación de los datos bibliográficos. También agradezco a mi esposa, Marianne Boss-Linsmayer. Sin su experta colaboración en el orden y la selección de los fragmentos escritos de Martin Heidegger no hubiera podido aparecer este libro. No por último, agradezco a la señora Karin Schoeler – von Haslingen por su generosa ayuda en las correcciones.

Primavera de 1987
Medard Boss

I

SEMINARIOS DE ZOLLIKON
(1959-1969)

[3] SEMINARIO DEL 8 DE SEPTIEMBRE DE 1959
EN EL AUDITORIO DEL BURGHÖLZLI, DE LA CLÍNICA
PSIQUIÁTRICA DE LA UNIVERSIDAD DE ZÚRICH ¹



Este dibujo solamente debe poner en claro que el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [*Gegenstand*] que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto [G] cerrado en sí. Más bien este existir consiste en «meras» posibilidades-de-percibir óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta. Desde el punto de vista de la analítica del *Dasein*^{*}

¹ No hay un protocolo literal de la sesión del seminario. Lo único que se conservó fue la presentación gráfica del *Da-sein* que Martin Heidegger dibujó con un gis en el pizarrón del aula. Ésta es la figura que se antepone al texto. Después del dibujo sigue una anotación de Heidegger al respecto.

^{*} A pesar de la aclaradora indicación que da Heidegger en estos seminarios acerca de la posible traducción de *Dasein* como «ser-el-ahí» (*cfr.* p. 156, paginación alemana), he preferido mantener el término alemán sin traducir porque considero que cualquier versión deja perder el sentido de apertura que se esconde en el *Da*. Así como «sujeto», «persona», «yo», etcétera, han entrado en la terminología filosófica occidental para nombrar al ser humano en un determinado sentido, así *Dasein* debe ser pensado ahora como un término que remite al carácter ontológico de la apertura donde se encuentra el ser humano

todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*. [4] Sin embargo, el *Da* de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente lo hace, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Da-sein* humano, en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto [G] que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado.

y que se diferencia radicalmente de los otros sentidos. La distinción central del *Dasein* respecto de la concepción heredada de ser humano es que éste no puede ser meramente algo que esté ahí simplemente presente; a este modo de ser tradicional, Heidegger lo nombra, ya desde *Ser y tiempo*, *Vorhandenheit* o *Vorhandensein*, lo cual, apoyado en la traducción de Jorge Eduardo Rivera, traduzco como «estar ahí». Debemos advertir, empero, que «estar ahí» mienta el modo de presencia generalizado con el que Occidente ha pensado al ente y no refiere explícitamente a una tematización espacial. Cuando Heidegger haga referencia a ello con *Hiersein*, esto último lo verteré como «estar-aquí».

Kant escribe: «Evidentemente ‘ser’ no es un predicado real [*real*], es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí». ¹

Real [r] en Kant no tiene nada que ver con *real* [*wirklich*] o *irreal* [*unwirklich*], sino que, de acuerdo con su origen a partir de *res*, significa *relativo a la cosa*, lo que puede ser encontrado en la cosa. Por ejemplo, predicados reales [r] de una mesa son: redonda, sólida, pesada, etcétera, ya sea que la mesa esté ahí realmente o sólo representada.

Por el contrario, *ser* no es nada que pueda ser localizado como algo real [r] en una mesa, ni cuando uno la desarma totalmente.

Evidente quiere decir, si uno pone en claro y despliega su significado (que no es igual a utilizar simplemente otras palabras para la misma cosa), lo mismo que *patente*, *evidente*, que proviene de *evideri* = dejarse ver; en griego: *ἐναργής* = aparecer resplandeciendo (*argentum* = plata), que se muestra a partir de sí mismo.

Evidente es, pues, según Kant, que el *ser* no es un predicado real [r], en el sentido de que este «no-ser-un-predicado-real» [r] simplemente debe ser admitido, aceptado.

Aceptación [*Annahme*], sin embargo, tiene en total tres significados diferentes:

- 1.- Asumir [*Annehmen*]: esperar, suponer, figurarse algo.
- 2.- Supuesto [*Angenommen*]: suponiendo que...; si..., en-

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por R. Schmidt, Meiner, Hamburg, 1956, A 598, B 626. [Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998.]

tonces...; suponer algo como condición, algo que no es dado y que no puede darse a sí mismo; «sub-poner» algo bajo un objeto [G]; *aceptación* [*Annahme*] como hipótesis, como *suppositio*.

3.- Aceptación [*Annahme*]: aceptación de un don, mantener-se-abierto para una cosa, *acceptio*.

[6] En nuestro contexto son de particular importancia los significados 2 y 3 de «aceptación»:

a) Aceptación como *suppositio*, hipótesis, «sub-posición». Por ejemplo, en el tratado de Freud acerca de los actos fallidos, tales suposiciones son las *tendencias* y *fuerzas*. Estas supuestas tendencias y fuerzas *causan* y *provocan* los fenómenos. Entonces, los actos fallidos pueden ser explicados de una u otra forma, es decir, *comprobados* en su origen.

b) Aceptación como admitir, como el percibir llanamente aquello que se muestra a partir de sí mismo, lo *patente*, por ejemplo la existencia de la mesa que está ante nosotros, que no puede ser comprobada mediante suposiciones. O, ¿pueden ustedes «comprobar» su propia existencia como tal? Aquello que es percibido en el admitir no requiere prueba alguna. Se muestra por sí mismo. Lo así percibido es ello mismo la *base* y el *fundamento* sobre lo cual se funda y soporta cualquier enunciación acerca de él. Aquí se trata de un simple mostrar-se de aquello que es dicho. Logramos esto mediante un simple indicar. No es necesario un despliegue de argumentos.

Hay que distinguir estrictamente dónde debemos exigir pruebas y buscarlas, y dónde no se requiere ninguna prueba y, sin embargo, se halla la forma más elevada de fundamentación. No toda fundamentación debe y puede ser una prueba; por el contrario, toda prueba es una especie de fundamento.

Ya dijo Aristóteles: «En efecto, es falta de cultura no conocer respecto de qué cosas debemos buscar pruebas y de cuáles

no».² Si se ha obtenido discernimiento en esta distinción, eso es un signo de que estamos educados y tenemos formación para el pensar. A quien le falte este discernimiento no está educado y no tiene formación para la ciencia.

Ambos modos del aceptar [*Annehmen*] (el suponer y el aceptar) no están en un mismo nivel, [7] de modo que uno pudiera elegir uno u otro arbitrariamente, sino que cada suposición se fundamenta ya siempre en un determinado modo de la *acceptio*. Solamente cuando la presencia de algo es aceptada, puede uno subordinarle suposiciones.

Se admite lo que aparece, el fenómeno. Hay dos tipos de fenómenos:

a) Fenómenos perceptibles, que son = fenómenos *ónticos*; por ejemplo, la mesa.

b) Fenómenos no-perceptibles-sensiblemente; por ejemplo, el existir de algo = fenómenos *ontológicos*.

Los fenómenos ontológicos, no-perceptibles sensiblemente, se han mostrado ya siempre *antes* necesariamente a todos los fenómenos perceptibles sensiblemente. Antes de que podamos percibir sensiblemente una mesa como ésta o aquella mesa, tuvimos ya que haber percibido que hay algo como una presencia. Por lo tanto, los fenómenos ontológicos son los primeros en rango, pero los segundos en ser pensados y vistos.

Confrontación entre la consideración *psicodinámica* y la *analítica de acuerdo con el Dasein* del ser humano: ¿acerca de qué se juzga y se decide aquí? Sobre la determinación de ser en el ente que somos nosotros mismos. ¿Qué ser vemos en primer lugar? De acuerdo con Freud, ¿en qué respecto deben retroceder los fenómenos en favor de las suposiciones?

² Aristóteles, *Metaphysik*, IV, 4, 1006 a 6 s. [Aristóteles, *Metafísica*, trad. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.]

Respecto a lo que se considera lo real y el ente: solamente es real y verdadero aquello que psicológicamente puede ser subordinado a ininterrumpidas conexiones causales de fuerzas, dice Freud. Y el mundialmente conocido físico contemporáneo Max Planck dijo hace algunos años, textualmente: «Sólo aquello que puede ser medido es real». Con razón uno puede objetar: ¿por qué no habría algo real imposible de ser medido con exactitud? Una tristeza, por ejemplo.

También la suposición de esta especie, es decir, que lo «real» es solamente aquello que se puede subordinar a conexiones causales ininterrumpidas, tiene como fundamento una *acceptio*. [8] Porque se admite como obvio: ser = conexión causal precalculable. Bajo este supuesto es colocado también el ser humano como un objeto [G] explicable causalmente.

Siempre se debe tener a la vista dos tipos de evidencia:

1.- «Vemos» la mesa que existe = evidencia óptica.

2.- «Vemos» también que el existir no es una característica de la mesa en cuanto mesa; sin embargo, cuando decimos que *es*, se nombra el existir de la mesa = evidencia ontológica.

Le atribuimos a la mesa la existencia y a la vez se la negamos como una de sus características. Si esto sucede debemos tener evidentemente a la vista la existencia, debemos «verla». Pero no la «vemos» como vemos la mesa. Pero tampoco podemos inmediatamente decir lo que aquí quiere decir existencia. «Ver» [*sehen*] tiene un doble significado: el «ver» óptico, en forma sensible, y el «ver» en el sentido de «discernir» [*einsehen*].

Por eso requerimos la ayuda de Kant. Él dice: ser no es ningún predicado real [r], sin embargo, es un predicado. ¿De qué tipo? Es «simplemente la posición de una cosa», por lo tanto, la postura de algo dado (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 598, B 626). *Nosotros* ponemos, colocamos. La mesa, por

ejemplo, puede ser transportada, encontrada; es producida por un carpintero.

Posición: yo pongo. Yo, por lo tanto, aquí entra el ser humano en escena. ¿En qué? En la percepción-sensible, al ver la mesa existente. ¿Existe la mesa porque yo la veo? ¿O puedo verla porque ella existe? ¿Es la existencia de la mesa sólo asunto de la mesa misma? Pero al producirla es desligada precisamente del hacer del ser humano. ¿Hacia dónde es desligada? La mesa se muestra como existente en su ser propio en el uso, en el trato de los seres humanos con ella. Nosotros vemos la mesa existente como cosa de uso [*Gebrauchsding*].

¿Cómo se relaciona el Dr. R. con esta mesa aquí? La mesa se le muestra a él a través del espacio. El espacio es, pues, permeable para el aparecer de la mesa; está abierto, libre. [9] Uno puede colocar una pared entre el observador y la mesa. Entonces, el espacio ya no es permeable para el ver la mesa, pero está abierto para colocar la pared. Sin su apertura [*Offenheit*], uno no podría colocar ninguna pared en medio.

La espacialidad de este espacio [cuarto] consiste, pues, en la permeabilidad, en la apertura, en el ser libre. En contraste, la apertura no es algo espacial. Lo a-través-de, mediante lo cual algo aparece y se muestra a su modo, es lo abierto, lo libre. En esto abierto nos encontramos y estamos situados, pero de modo diferente a la mesa.

La mesa está en su lugar y no está al mismo tiempo ahí donde está sentado el Dr. R. La mesa está ahí. Pero el Dr. R. como ser humano se encuentra en su lugar en el sofá y desde su lugar a la vez también al lado de la mesa. De otro modo no podría verla en absoluto. Él no se encuentra solamente en su lugar y luego también aquí al lado de la mesa, sino que él siempre ya se encuentra ahí y ahí. Él *se encuentra* [afectivamente] en este espacio [cuarto]. Todos nosotros nos mantene-

mos en este espacio [cuarto]. Estamos absorbidos en el espacio al atenernos a esto y a aquello. La mesa por el contrario *no* «se encuentra» [afectivamente] en el espacio.

Lo abierto, lo libre, lo transparente no reposa en lo espacial, sino que, a la inversa, lo espacial reposa en lo abierto y libre.

I. 6 de julio de 1964

H = Martin Heidegger P = Participante en el seminario

H.: Para lo que se va a discutir ahora, se tiene que neutralizar toda ciencia por el momento; es decir, no se debe hacer uso ahora de ella. En sentido positivo, debería entonces uno preguntar: ¿cómo hay que proceder entonces? Debemos aprender una nueva forma de pensar, una forma de pensar como ya la conocían los antiguos griegos. Para regresar al tema de la última sesión, preguntamos: ¿la mesa que está frente a mí hoy es una mesa igual [*der gleiche*]?

P.: Yo la recuerdo de otra manera. De hecho, ¿no es la misma [*derselbe*]! Ha sido cambiada.

H.: Suponiendo que fuera «la misma» [*derselbe*], ¿sería entonces también «una mesa igual» [*der gleiche*]?

P.: No, yo la recuerdo de otra manera.

H.: En el memorial que está frente a ustedes se utiliza la expresión «simplemente». ¿Cómo es eso?

P.: Tiene que ver con simple, sencillo.

H.: Sí, ¿es pues este «admitir» en realidad tan sencillo? Evidentemente, no. El admitir inmediato no es una certeza absoluta. ¿Tiene siquiera el carácter de alguna certeza?

P.: Una certeza momentánea: aquí y ahora, no absoluta.

H.: ¿Qué carácter de certeza tiene el percibir inmediato?

[11] P.: Existencia empírica.

H.: Es una existencia fáctica, pero no una existencia necesaria. Eso se llama una certeza asertórica. Está en contraposición a la llamada certeza apodíctica, por ejemplo, que $2 \times 2 = 4$. La certeza apodíctica tampoco es absoluta, pero sí necesaria. ¿Por qué no absoluta?... En el caso de $2 \times 2 = 4$, el «igual» es presupuesto y también el hecho de que 2 siempre permanece idéntico consigo mismo; es, entonces, una certeza condicionada.

Ahora bien, primero hemos descrito esta mesa. Pero eso no nos interesa. Sólo nos interesa «la mesa que existe». Admitimos esa existencia en el sentido de *aceptación* [*Annahme*]. Ahora bien, ¿qué significa existir? Ser no es un predicado real [r] según Kant. Nosotros le adjudicamos la existencia a la mesa... ¿Qué significa este «real» [r]? Indica *respectividad a la cosa*. Existencia en este sentido no es real [r]. Sin embargo, se le adjudica existencia a la mesa; le corresponde... ¿Cómo le corresponde? ¿Qué significa existencia?

P.: La mesa está en el espacio [cuarto].

H.: ¿Pertenece eso a la respectividad a la cosa?

P.: La extensión es una propiedad del espacio.

H.: ¿Cómo?

P.: El espacio tiene extensión: altura, anchura, etcétera. Ésas son las dimensiones.

H.: ¿Son diferentes extensión y dimensión? ¿Cuál es la diferencia?

P.: Dimensión es una extensión escogida arbitrariamente.

H.: ¿Cómo se relacionan los espacios singulares con respecto «al espacio»?

P.: El espacio los contiene.

H.: El espacio no es, pues, «lo general» respecto a los espacios, [12] como, por ejemplo, el árbol respecto a los árboles. Ahora bien, este espacio [cuarto], ¿cómo es caracterizado?

P.: Es un espacio delimitado...

H.: Es un espacio para vivir, contiene objetos [G] de uso. Hay una orientación según las cosas en el espacio. Las cosas tienen su significado especial para los que habitan: les son familiares, mientras que para otros son extrañas. Este espacio [cuarto] tiene, pues, características distintas que «el espacio». Ahora bien, ¿cómo está esta mesa en el espacio [cuarto]?

P.: Forma parte del espacio, ocupa espacio.

H.: Pero, ¿cómo?

P.: Tiene una forma que la delimita de acuerdo con su espacio.

H.: Sí, ahora ven ustedes lo que pasa con el llamado memorial: ¡frases muertas! ¡Por eso está uno desamparado con esto de escribir libros!

Ahora preguntamos, ¿está esta mesa también ahí cuando el Sr. R., que la ve, está ahí?:

P.: Ambos se encuentran en el espacio [cuarto], el cual no sólo separa al observador de la mesa, sino también lo une.

H.: ¿Separa? ¿Está usted seguro? Cuando algo está separado primero tuvo que estar unido.

P.: Mejor dicho: lejos, alejado.

H.: La distancia no tiene nada que ver con separar y unir. La última vez preguntamos: si colocamos una pared entre la mesa y el Sr. R., ¿está entonces la mesa aún ahí?

P.: Para el observador, la mesa no es entonces visible.

H.: ¿Pero está aún ahí?

P.: Atrás de la pared. Oculta.

[13] H.: No, justamente no oculta.

P.: No tenemos una percepción inmediata, pero podemos recordarla, representarla.

H.: Ve usted, esto no es tan sencillo en absoluto.

P.: Para un niño o para un primitivo ya no estaría ahí... La existencia no consiste solamente en su ser visto.

H.: Cierren los ojos. ¿Dónde está ahora la mesa?

P.: La mesa ya no está como percepción. Pero uno puede aún tropezarse con ella, con los ojos cerrados.

H.: Sí, eso sería entonces una percepción concreta. ¿Está, pues, la mesa solamente en mi cabeza representada?

P.: La mesa permanece en su lugar. Pero eso no es absolutamente certero. Alguien se la pudo haber llevado... Cuando cierro los ojos permanezco en cierta relación con ella. No importa si la mesa aún está ahí.

H.: Supongamos que ustedes cierran los ojos. Cuando los vuelven a abrir ya no está la mesa. ¿Qué pasa entonces?

P.: Asombro, desengaño.

H.: ¿Qué quiere decir desengaño?

P.: Una expectativa no satisfecha.

H.: Sí, justamente, porque también con los ojos cerrados uno estaba junto a la mesa.

H.: Ahora pues, el Sr. R. percibe la mesa aquí desde ahí. ¿Cómo ocurre eso? ¿Dónde está entonces R.?

P.: Ahí y aquí.

H.: R. está a la vez aquí y ahí. Pero la mesa no puede estar a la vez aquí y ahí. Sólo el ser humano puede estar a la vez ahí y aquí. [14] La mesa está entonces en el espacio de modo diferente al del ser humano.

P.: R. tiene una relación con la mesa, pero la mesa con él no.

H.: Pero, ¿qué pasa con el espacio?

P.: Yo me muevo en el espacio.

H.: ¿Cómo?

P.: Yo mismo me muevo; la mesa es movida.

H.: ¿Qué pasa entonces con este reloj? ¿No se mueve también él mismo?

P.: No, la manecilla es movida por seres humanos.

H.: Camina por sí mismo.

P.: No, un muelle lo mueve y éste es construido por seres humanos.

H.: El muelle pertenece al reloj. El reloj camina, es su característica.

P.: No, el reloj mismo no se mueve, sólo la manecilla.

H.: Bueno, la manecilla... ¿qué de un ser humano hay en el espacio?

P.: El cuerpo [K].

H.: ¿Dónde están ustedes mismos?... Ahora bien, cambio mi colocación. ¿Entonces muevo solamente mi cuerpo [K]?... ¡Eso también hace la mesa!

P.: La última vez logramos caracterizar el espacio como lo abierto, como lo permeable. ¿Cómo se relaciona, pues, el ser humano respecto a lo abierto?

H.: Sí, ésa es la pregunta.

P.: No solamente estoy en el espacio. Yo me oriento en el espacio.

[15] H.: ¿Qué quiere decir eso?

P.: Estoy en el espacio en tanto que lo capto.

H.: ¿En qué medida?

P.: El espacio está abierto para mí, no para la mesa.

H.: El espacio está abierto por ustedes. ¿Y cómo está, pues, para la mesa?

P.: Para la mesa el espacio no está abierto.

H.: ¿Siquiera es el espacio algo para la mesa?

P.: El ser humano tiene el espacio presente... La mesa ha sido hecha. El ser humano ha hecho el espacio y la mesa.

H.: ¿No puede estar la mesa en el espacio del mismo modo que el ser humano, ya que ha sido hecha?... Producir [*Herstellen*] tiene el sentido de «estar aquí» [*hier stehen*]; la mesa ha sido separada de la referencia al hacer. El sentido del trabajo manual y del arte es que lo elaborado pueda estar por sí. ¿Qué quiere decir, entonces?, ¿yo me oriento en el espacio y la mesa no?

P.: Suponemos que la mesa no lo hace.

H.: ¿La mesa no tiene nada que ver con orientación?

P.: El ser humano puede orientarse respecto a ella. La mesa misma está orientada, por ejemplo, en referencia a los puntos cardinales. Tiene su ubicación determinada, ha sido preparada para el profesor Heidegger.

H.: Está instalada en la sala, orientada según el modo de vivir. La orientación [*Orientierung*] tiene que ver con el salir del sol. ¿Por qué no «occidentar» [*Occidentieren*]?

P.: Oriente significa el salir del sol, de la luz.

H.: La salida del sol alumbrá, todo llega a ser visible; las cosas

brillan. En determinados ritos fúnebres se coloca el rostro hacia el Este; [16] también la orientación de las iglesias toma en cuenta eso. Por cierto, cuando se apaga la luz, ¿qué pasa entonces con el claro?... Estar abierto quiere decir claro. También en la oscuridad hay claro. Claro [*Lichtung*] no tiene que ver con luz [*Licht*], sino que proviene de «ligero» [*leicht*]. Luz tiene que ver con percepción. En la oscuridad puede uno tropezar. Eso no necesita ninguna luz, pero sí un claro. Luz – alumbrado; claro proviene de aligerar, liberar. Un claro de bosque está ahí aun cuando esté oscuro. La luz presupone el claro. Alumbramiento sólo puede haber donde ha sido despejado, donde algo es libre para la luz. El oscurecer, el quitar luz, no afecta el claro. El claro es presuposición de que puede alumbrarse y oscurecerse; es lo libre, lo abierto.

P.: ¿Qué es eso, lo libre, lo abierto?

P.: Lo libre, lo abierto, es el espacio. ¿Sólo el espacio libre o también el ocupado por la mesa?

H.: Si no fuera libre, no podría estar allí la mesa. El espacio libera la mesa. El espacio está, entonces, «ocupado», pero no: «ya no libre».

P.: ¿Es ése, entonces, el mismo espacio que el espacio en cuanto esta sala?

H.: La sala forma parte de él. Ven ustedes otra vez que el lenguaje es más inteligente de lo que pensamos: espacio [*Raum*] viene de despejar [*räumen*]. ¿Qué significa esto?

P.: Desocupar [*frei machen*]... Pero también *instalar* [*einräumen*]: arreglar, poner o por otro lado ceder un lugar.

H.: El espacio tiene lugares. Ordenar [*aufräumen*]: poner orden en lo que está por ahí, en cosas que no están en su lugar. Esto es algo diferente al simple estar ahí.

P.: Se habla también de «ordenado» [*aufgeräumt*] cuando alguien está de buen humor.

[17] H.: Sí, entonces está uno alegre, libre. ¿Son, ahora pues, idénticos el espacio y el claro o presupone el uno al otro?... Por ahora no puede aún ser decidido eso, porque también otra cosa puede ser aclarada: el tiempo, y acerca de él todavía no hemos hablado. Ocupémonos por ahora de la diferencia entre *libre* y *abierto*, por un lado, y *vacío*, por el otro.

P.: Vacío significa que no contiene nada.

H.: Luego, no ocupado. «Libre» tampoco está ocupado, pero de forma distinta.

P.: «Libre» es: para algo.

H.: Es ocupable; sin embargo, vacío es solamente: no ocupado. El espacio puede incluso permanecer libre, aunque esté ocupado. Sólo hay lo vacío porque [*weil*] hay lo libre.

P.: ¿Es posible, entonces, que «no ocupado» todavía no sea «ocupable»?

H.: Lo vacío es lo libre no ocupado.

P.: Lo libre tiene una base, lo vacío eventualmente no. Se puede tener un vacío sin fundamento.

H.: Por ejemplo, el espacio sideral: ¿no es éste ocupable? De hecho está muy ocupado. No hay ningún vacío sin lo libre. Lo vacío se fundamenta en lo libre.

P.: ¿Qué tipo de relación de fundamento es ésta? ¿Qué tipo de «porque» [*weil*]?...

H.: Es un estado de cosas [*Sachverhältnis*], no un fundamento lógico.

P.: Eso es difícil para los estudiantes porque *fundamento* es siempre entendido en el sentido de conclusiones lógicas. Usted dice: *respecto a la cosa* [*sachhaltig*]; pero, ¿qué tipo de cosa es ésa?

H.: Una cosa es aquello de lo que tratamos.

[18] P.: Yo no puedo comprender lo abierto o lo libre como una «cosa».

H.: ¿Es «cosa» [*Sache*] simplemente una «cosa» [*Ding*]? De hecho, ¡hay cosas no perceptibles! Por ejemplo, el espacio o $2 \times 2 =$

4. Éstos son estados de cosa. Una cosa es algo acerca de lo cual se trata.

P.: ¿Qué quiere decir, entonces, «respecto a la cosa»?

H.: Un fundamento respecto a la cosa indica que una cosa no puede ser sin la otra. Lo vacío no puede ser sin «libre»; «libre», es decir, ocupable, es más originario que «vacío».

P.: Nosotros sentimos que se podría expresarlo también al revés: hay lo libre solamente porque hay lo vacío.

H.: Aquí entra en juego la diferencia entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. Lo vacío es el fundamento cognoscible para la libertad; pero la libertad es la *ratio essendi* para lo vacío. Es un fundamento de ser, pero no una causa.

Ahora bien, ¿cómo está el ser humano en el espacio? ¿Ocupa el ser humano solamente un espacio o estoy de otra manera en el espacio?

P.: Yo uso mi lugar; estoy sentado.

H.: ¿Está sentada la mesa? ¿Qué significa «está sentada»?

P.: Yo puedo adoptar una postura diferente en el espacio... El ser humano llena el espacio.

H.: La mesa también. Cuando yo digo ser humano, digo ya también espacio.

P.: El ser humano y el espacio se pertenecen mutuamente.

H.: ¿Qué? El espacio le pertenece también a la mesa.

P.: El ser humano puede relacionarse con el espacio.

H.: Siempre se relaciona.

P.: El espacio pertenece a lo esencial del ser humano. Yo me relaciono con las cosas en el espacio, así también respecto al espacio. El espacio está abierto para el ser humano.

[19] H.: Para la mesa también.

P.: Yo ya estoy en este espacio, en el cual me muevo.

H.: Yo camino ocupando espacio. La mesa no instala el espacio.

El ser humano ha instalado, ha permitido el espacio. Ejemplo:

cuando yo me muevo, el horizonte retrocede. Uno se mueve en un horizonte. Eso no significa únicamente transportar su cuerpo [K].

P.: ¿Qué pasa con un animal?

H.: Eso es nuevamente otra relación de espacio. El animal no habla. El ser humano es ζῷον λόγον ἔχον. El animal no experimenta el espacio como espacio.

P.: ¿Qué significa este «como»?

P.: El animal conoce la zanja que salta como estado de cosas, pero no como concepto.

P.: El animal no puede reflexionar.

P.: ¿Es tan esencial el lenguaje? Hay también un modo de comunicarse sin lenguaje.

P.: Ahora se confunden lenguaje y expresión fonética.

H.: No hay en absoluto ninguna relación del ser humano sin lenguaje. El lenguaje no es solamente expresión fonética. *Communicatio* es sólo una posibilidad. Decir significa originariamente «mostrar».

P.: Cuando hablamos de «ocupar espacio» la opinión común es que nosotros estamos ahí donde nuestro cuerpo [K] está.

H.: Yo estoy sentado aquí, hablando con ustedes, frente a la pared; estoy referido a las cosas en el espacio. ¡La mesa como mesa no está referida a las otras cosas! Comportarse respecto a algo en tanto que algo es hablar, decir. [20] Yo estoy abierto para el espacio, me puedo mover, sé dónde va cada cosa; pero no necesito ver al espacio como espacio. Permito el espacio como lo abierto sin considerarlo temáticamente, sin ocuparme de él.

Conclusión: Todo esto debería solamente mostrarles que este asunto no es tan sencillo. Aristóteles (*Metafísica* II, 1, 993 b 9 ss.) dice: «Como los ojos de los pájaros nocturnos se comportan respecto al resplandor y luz del día, así se comporta el percibir del *vous* respecto a lo que ante todo es más evidente»... Eso es justamente *el ser*. Lo vemos con la mayor dificultad. O

Platón dice: «Cuando el ser humano intenta ver a la luz, se deslumbra».

Ustedes deben aprender a no espantarse cuando uno les habla de Aristóteles. Aristóteles y los antiguos griegos no están «agotados», «obsoletos». Por el contrario, no hemos siquiera comenzado a entenderlos. La ciencia no avanza. Camina sin adelantar. ¡Pero realmente no es fácil caminar sin adelantar!

II. 9 de julio de 1964

H = Heidegger

P = Participante del seminario

H.: El último seminario más bien fracasó. La dificultad se halla sin embargo en el asunto mismo. Como dice Kant: hay que divisar al ser. Hemos intentado hacer eso con el ejemplo de la mesa. La dificultad se halla sin embargo en el asunto, en el ser mismo. Para la ciencia, el ámbito de los objetos [G] ya está preestablecido. La investigación avanza en la misma dirección en la que ya han sido tratados precientíficamente los ámbitos aludidos: pertenecen al mundo cotidiano. Sin embargo, con el ser no es igual. El ser es también prealumbrado, pero no es considerado o pensado propiamente. En tanto que ser no es ningún ente, *la diferenciación entre ente y ser es la más fundamental y la más difícil*. [21] Esto es aun más difícil cuando el pensar es determinado por la ciencia, la cual sólo trata del ente. Hoy impera la creencia de que únicamente la ciencia proporciona la verdad objetiva. Es *la nueva religión*. Frente a ella cualquier intento de pensar el *ser* parece arbitrario y «místico». A través de la ciencia el ser no se deja divisar. El ser exige una acreditación propia. No depende de la voluntad del ser humano y no puede ser tratado por una ciencia. Como seres humanos sólo podemos existir con base en esta diferenciación. Para divisar el ser sólo ayuda la disposición de uno mismo para percibir. Insertarse en este percibir es una

acción peculiar del ser humano. Significa una transformación de la existencia. No es ningún abandono de la ciencia, sino, por el contrario, significa llegar a una relación meditada, sapiente con la ciencia, y verdaderamente pensar sus límites.

Hoy emprendemos un nuevo intento por alcanzar la *diferenciación entre ser y ente*, a partir de aquello que se llama *naturaleza*. Distinguiremos *causalidad* de *motivación*. Al hacer esto, uno encuentra un fenómeno del fundamento, del fundamentar. Sin embargo, *fundamentación* no es igual a causalidad o motivación. ¿Qué es causalidad? ¿Cómo es entendida en la ciencia natural? Tomemos un ejemplo: «cuando el sol brilla se calienta la piedra». Esto se fundamenta en una observación, es un estado de cosas, constatado directamente mediante una percepción sensible. Se trata de una *sucesión*. Pero si uno dice: «porque el sol brilla...», entonces se trata de una *proposición empírica*. «Siempre que el sol brilla...» indica sólo una secuencia de tiempo. Sin embargo, el «porque» no sólo significa uno-tras-otro, sino una condición, ¡un uno-tras-otro necesario! Esto es causalidad, como es común en la ciencia natural. Ella domina el pensar moderno desde Newton y Galilei. Después, Kant emprendió la crítica de la razón pura. Uno encuentra en Aristóteles una *causa* [22] *efficiens*, que produce un efecto. ¿Pero sería eso igual al concepto moderno? El uno-tras-otro necesario lleva a la interpretación de un «efecto determinado mediante una causa». Kant dice con cuidado: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual [worauf] sigue *de acuerdo con una regla*» (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 189). (Sin embargo, uno diría actualmente: ¡de lo cual [woraus] sigue!) El «a lo cual» significa: temporalmente, pero necesariamente de acuerdo con una regla. ¡No se puede saber el «de lo cual», cómo esto se desarrolla a partir de un otro!

P.: También las recientes formulaciones científicas son planteadas con más cuidado. Ellas dicen: hasta el momento siempre de esta manera; se supone que si nada cambia, entonces también en el futuro todo transcurrirá así.

H.: Sin embargo, eso significa: bajo la condición de que no se añadan otros sucesos. Cuando se añadan nuevos factores, la ley debe formularse nuevamente con base en nuevas observaciones, bajo nuevas condiciones. La *causa efficiens* de Aristóteles pertenece aún a la cosmovisión natural y precientífica. Es una *αἰτία*. Una causa es un concepto jurídico, un asunto, aquello sobre lo que se discute. Causa es lo primero, de donde viene algo, lo que debe ser tratado primero; «causa»^o tiene el mismo sentido. Los griegos diferenciaron cuatro causas: material, formal, final, *efficiens*. Tomemos el ejemplo del platero que tiene que moldear una bandeja. En la producción hay que diferenciar cuatro causas: lo determinante, «lo debido», es el pedido, es decir, algo final, el «por causa de», *οὐ ἔνεκα*. En segundo lugar, está el aspecto de la bandeja que el platero debe tener a la vista como forma: esto es *εἶδος*. Forma ya es otra interpretación de *εἶδος*, que quiere decir aspecto. La causa final y la formal se implican. Juntas determinan a su vez en tercer lugar el material, *ἐξ οὗ*, en este caso, la plata. En cuarto lugar, *causa efficiens*, el producir, *ποίησις* ο ἀρχὴ τῆς κινήσεως; esto es, el artesano. ¡La moderna *causa efficiens* no es lo mismo! *ποίησις* [23] y *πρᾶξις* no son iguales: producir y actuar. ¡*πρᾶξις* tiene una motivación!

La causalidad moderna presupone un suceso natural, no una *ποίησις*. Los griegos vieron e interpretaron la *κίνησις* de la naturaleza comprendida por ellos a partir de la *ποίησις*. Galilei discutió esto. En la ciencia actual, encontramos el deseo de disponer de la naturaleza, el aprovechar, el poder precalcular,

^o En latín en el original.

el predeterminar cómo debe acontecer el proceso de la naturaleza de manera que yo pueda comportarme respecto a él en forma segura. Seguridad y certeza son importantes. Se exige certeza en el querer disponer. Lo que es precalculable, lo que es mensurable, es real y sólo esto. ¿Hasta dónde llega uno con esto frente a una persona enferma? ¡Uno fracasa! El principio de causalidad tiene realidad para la física, pero ahí también de forma muy limitada. Lo que dice Aristóteles es verdadero a partir de la visión del mundo de aquel entonces, por ejemplo, el concepto aristotélico de movimiento. ¿Qué es movimiento?

P.: Cambio de lugar en el tiempo.

H.: En Aristóteles esto se llama *φορά*; esto significa que un cuerpo [K] es transportado de un lugar a otro, a *su* lugar. En Galilei, arriba y abajo, derecha e izquierda se suprimen; el espacio físico es homogéneo; en él no hay ningún punto privilegiado ante otro. Sólo esta concepción del espacio da la posibilidad de constatar el movimiento de lugar. El espacio debe ser homogéneo porque las leyes del movimiento tienen que ser iguales en todo lugar; sólo entonces puede uno calcular y medir cada suceso. La naturaleza es vista en un modo muy determinado para satisfacer las condiciones de mensurabilidad. El ente adquiere objetualidad, objetividad. En el pensamiento griego no se encuentra nada objetivo. Lo objetivo aparece solamente a partir de la ciencia natural moderna. El ser humano llega a ser entonces sujeto en el sentido de Descartes. No tiene sentido decir «objetivo» sin todas estas presuposiciones. [24] P.: Pero, entonces, ¿sólo lo constatado científicamente es «objetivo»? ¿Todo lo demás es subjetivo?

H.: Pero, ¿nuestra comprensión totalmente diferente del espacio será sólo subjetiva?... ¡Eso ya es un divisar el ser! ¡Un discernimiento! Es otra forma de verdad que la de la física, ¡quizás una más elevada! Si uno ve eso, entonces tiene una actitud libre respecto a la ciencia.

P.: Sin embargo, también en la psicología hay una calculabilidad que en gran parte es correcta y necesaria, y que en muchos casos puede ser aplicada. El profesor Boss dice que uno *no* debería aplicar en ello este tipo de conceptos de causalidad. ¿Cómo es eso?

H.: La pregunta es: ¿cuál es el ámbito de la ciencia? ¿Cuál puede ser su ámbito? Hoy la ciencia es entendida frecuentemente sólo como ciencia natural. (Anglosajón: *science versus arts*.) ¿Dónde tiene, pues, sentido el planteamiento científico de la pregunta en la psicología? ¿Es aplicable en lo psíquico? ¿Qué es lo psíquico? ¿Han pensado esta pregunta?

P.: Freud quería transferir la causalidad de la ciencia natural a lo psíquico. Así llegó a la idea de un aparato, a una concepción mecanicista.

H.: ¡Y lo peculiar es que de hecho algo resulta! Pero, ¿es algo sensato lo que resulta? ¿Concuerda con la realidad? ¿Han visto los físicos alguna vez la realidad? El hablar de una concordancia con la realidad no tiene en absoluto sentido. Los electrones, etcétera, son hipótesis que le permiten a uno operar así, pero nadie los ha visto. Incluso hoy en la cibernética existe la opinión de que la naturaleza se guía por el «aparato» [*Apparat*]. Los seres humanos que operan así con este aparato, también cambiarán. ¿Qué es lo psíquico? Uno pregunta por los *procesos*, por *las transformaciones en lo psíquico*, pero *no* por lo que *lo psíquico sea*. ¿Cómo son vistos los seres humanos ahí? Lo inquietante es que uno puede ver así a los seres humanos, [25] pero, ¿es permitido o *tampoco* se debe?

P.: Uno se oculta con ello la posibilidad de otra comprensión.

P.: Uno debería *también*, pero en un rango más elemental.

H.: Parece que ahora la cibernética llega a ser cada vez más la ciencia universal y en ello la conciencia ya es considerada como un «*factor perturbador*». Ahora queremos ver todavía qué pasa con la *motivación*. Denme ejemplos.

P.: En el caso de los criminales con frecuencia se habla de moti-

vo, por ejemplo, en Bürger-Prinz: motivo del acto. Puede haber sucedido, por ejemplo, a partir de una determinada excitación. De una agitación pasa a actuar.

H.: ¿Es la excitación un motivo?

P.: No, más bien, un motivo es una *causa finalis*.

P.: Supongamos que una muchacha roba leche porque no recibió suficiente por parte de la madre en la infancia. Entonces, decimos que el hambre fue el motivo del comer.

H.: ¿Realmente?

P.: No, es un móvil [*Beweggrund*].

H.: Uno confunde causal y final.

P.: La excitación puede ser un motivo, si uno intenta llegar a ella.

H.: ¿Qué es un móvil? ¿A qué movimiento se refiere?

P.: Movimiento hacia algo, actuar [*handeln*].

H.: ¿Qué es una acción [*Handlung*]?

P.: Requiere una mano [*Hand*], un ser humano.

[26] H.: ¿Puede actuar el animal? ¿Por ejemplo tomar un panecillo? ¿Cerrar la ventana porque hay ruido afuera? ¿Qué tipo de movimiento es ése?

P.: El motivo es: quiero que haya silencio.

H.: ¿Es eso una sucesión al modo de la causalidad?

P.: No, no es ninguna sucesión necesaria. Ahí se halla cierta libertad.

H.: ¿En que consiste esta libertad?

P.: Puede ser la decisión entre dos motivos, por ejemplo tener ganas y no. Uno sigue al estímulo más fuerte.

H.: ¿Qué es, pues, el motivo? Eso que me determina a cerrar la ventana. El motivo llama a escena a la voluntad libre; no la restringe. El motivo no es coercitivo. Uno no es obligado, es libre. Me anima para algo. El motivo es un fundamento que me represento, que yo experimento como algo que me determina. El motivo es, en este caso: querer que haya silencio. Ahora bien,

el suceso completo: ¿es la ventana cerrada un efecto del ruido?
¿Hay ahí un nexo causal?

P.: No.

H.: Del motivo forma parte lo determinante, escuchar una voz y corresponder a ello. También forma parte de ello una determinada referencia al mundo, una situación determinada. El ruido no es la causa del levantarse.

P.: ¡Pero uno podría confeccionar una máquina que cerrara las ventanas con el ruido!

H.: Sí, entonces sería el ruido la causa. ¿Pero la máquina escucha el ruido en cuanto ruido? La máquina no tiene ninguna posibilidad de decisión. Otro ejemplo: uno ve humo.

P.: Entonces supone uno fuego.

[27] H.: ¿Qué papel desempeña el humo visto en referencia al fuego?

P.: Es la experiencia de que donde hay humo también hay fuego. El humo visto es el fundamento para mi suposición de que algo se quema.

H.: ¿Cuál es la consecuencia?

P.: Llamo a los bomberos.

H.: Eso quiere decir que el fuego no simplemente es percibido, sino que es visto como una amenaza. La amenaza es el móvil de dar la alarma. ¿Adónde encaja pues el motivo?

P.: Es una anticipación.

H.: No, pertenece a la experiencia de la vida, no es una anticipación. Ya en el ruido se halla el molestar. No hay nada de anticipado ahí.

P.: Cuando me dejo mover, lo hago con la expectativa de que algo va a suceder. La ventana cerrada hace que el ruido no entre.

H.: ¿Qué tipo de fundamento es el móvil? Para ello es necesario el mundo familiar, el nexo del mundo, en el cual estoy. A diferencia de la causa, la cual sigue una regla, no hay nada seme-

jante para la determinación de lo que sea un motivo. El carácter del motivo es que me mueve, que interpela al ser humano. En el motivo hay evidentemente algo que es y que me interpela; comprensión, estar-abierto para un determinado nexo de significado y de mundo.

P.: Con ello, el motivo no sería visto totalmente en sentido psicológico. ¿Cómo hay que entender esto?

H.: A partir de lo experimentado, de lo visto, no sólo a partir del ámbito psíquico. ¿Qué significa motivación en la psiquiatría?

P.: Uno puede, por ejemplo, hacer investigación de mercado preguntando a qué responden los seres humanos.

[28] H.: Ahí no hay nada de psicología.

P.: Sí, psicología de ventas.

H.: ¿Qué es la psique? ¿El mercado es psíquico?

P.: Es un estímulo.

H.: ¿Cómo podemos siquiera comparar causalidad y motivación?

P.: Es posible porque ambas son fundamento.

H.: El motivo es un móvil para el actuar humano; causalidad: móvil de secuencias dentro del proceso de la naturaleza. Pero, ¿qué es un fundamento? Puede decirse: eso sobre lo que uno está. O puede decirse: nada es sin fundamento. Ése es el *principio del fundamento* [*Satz vom Grund*]. Todo lo que es tiene un fundamento (expresado como principio por primera vez por Leibniz en el siglo xvii). ¿Con base en qué sabemos eso? El principio causal se fundamenta en el principio del fundamento. Es válido en el ámbito de la ciencia natural. El principio del fundamento: «fundamento es aquello que ya no se deja reducir». *ἀρχή* es lo primero a partir de lo cual algo es o llega a ser o es conocido: 1. *ratio essendi*, fundamento del ser, 2. fundamento del devenir, 3. fundamento para el conocer (al ver humo uno piensa en fuego, sin embargo, fuego – humo es el fundamento del devenir). Fundamento del ser = el fundamento para lo que

es y cómo es una cosa. Fundamento de la esencia: cada color en cuanto color es extenso. La coloración se fundamenta en la condición de extenso (pero la extensión no origina el color). El fundamento del ser funda.

Todos los diversos fundamentos están ellos mismos fundados en el principio del fundamento: todo lo que es tiene un fundamento.

P.: ¿Eso no es arbitrario?

H.: La ciencia natural pone condiciones y examina lo que resulta. Nosotros no hemos procedido así. Solamente hemos visto los fenómenos, *θεωρεῖν* = ver. La *causalidad* es una idea, una determinación ontológica; pertenece a la determinación [29] de la estructura de ser de la naturaleza. La *motivación* concierne a la existencia del ser humano en el mundo en tanto ente que actúa y tiene experiencias.

Se plantea aún la pregunta de si *el principio del fundamento* es un principio evidente o si puede ser reducido al *principio de contradicción*. ¿Es un *principio del pensar o del ser*?

I. 2 de noviembre de 1964

Como introducción una anécdota de Sócrates

Un sofista que había viajado mucho le pregunta a Sócrates: «¿Estás todavía aquí y sigues diciendo lo mismo? Pero así te pones la cosa fácil». Sócrates responde: «No, ustedes, sofistas, se la ponen fácil, pues dicen siempre las novedades y lo más nuevo y cada vez algo diferente. Pero lo difícil es decir lo mismo y lo más difícil: decir lo mismo de lo mismo».

También porque no escribió nada Sócrates fue el más grande pensador de Occidente. Nosotros aquí también queremos esforzarnos por decir lo mismo de lo mismo. Eso le parece curioso al sentido común. Uno llama a eso tautología. Eso es, lógicamente visto, una proposición que no dice nada. Estamos, pues, en contraposición a la lógica.

La dificultad continua en nuestro esfuerzo es *metódica*. Ella concierne al acceso a los fenómenos y al modo de su acreditación y acreditabilidad. Cuanto más se sienta uno como en casa en el mundo científico de la representación, tanto más ajena es la meditación que ejercitamos aquí respecto a los fenómenos de espacio, temporalidad, ser humano, causalidad.

Si ustedes se sienten como en casa en el representar científico-natural, ¿quiere eso ya decir que ustedes tienen un saber acerca de éste, su procedimiento científico-natural? Es un hecho: si ustedes se sienten como en casa en el pensar científico-natural, entonces su representar está dirigido permanentemente a la naturaleza. Yo les pregunto: ¿qué significa aquí naturaleza? El rasgo fundamental de la naturaleza al que se refiere el representar científico-natural es la legalidad [*Gesetz-*

mässigkeit]. La calculabilidad es una consecuencia de la legalidad. De todo lo que es, es tomado en consideración solamente lo que es mensurable, cuantificable. [31] Todo lo demás en las cosas no se tiene en cuenta. Pregunta: ¿bajo qué presuposiciones puedo pensar así la naturaleza? ¿Qué es lo primero aquí? El proyecto de un espacio y de un tiempo homogéneos. En ello son medidos los movimientos, regidos por una ley, de puntos de masa respecto a cambios de lugar y de tiempo.

Kant fue el primero que habló explícitamente del carácter de la naturaleza representada de forma científico-natural. Por eso fue también el primero en indicar lo que es una ley en sentido científico-natural. El hecho de que el portavoz propio de la ciencia natural fuera un filósofo indica que el meditar acerca de hacia dónde siempre se dirige la ciencia natural no es cosa de la ciencia natural, sino de la filosofía –sin que por lo general los científicos lo sepan explícitamente–.

En Kant, la determinación acerca de la ley dice: «*La naturaleza en general*» es «legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo» (*Crítica de la razón pura*, B 165). Además: «*La naturaleza es el ser-ahí* (existencia) de las cosas en tanto que éste (el ser-ahí) esté determinado por leyes generales».¹ La ley natural de la causalidad es una ley a partir de la cual los fenómenos por primera vez constituyen una naturaleza y pueden resultar objeto [G] de una experiencia. La naturaleza *materialiter spectata* (en cuanto al estado de cosas del que trata, la naturaleza en el sentido del todo de la naturaleza) es la esencia de los *fenómenos*, en la medida en que éstos están ligados necesariamente gracias a un principio de causalidad interno

¹ Kant, *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. por K. Vorländer, Hamburg, 1969 (Philosophische Bibliothek Meiner), § 14. [Kant, *Prolegómenos*, trad. Julian Besteiro, Madrid, Aguilar, 1975, p. 99.]

(comp. *ibídem*, § 16). La naturaleza *formaliter spectata* (ahora no la totalidad de las cosas de la naturaleza, no todas las cosas, toda la materia, sino la naturaleza de las cosas) es la esencia de las reglas, bajo las cuales tienen que estar todos los fenómenos (comp. *ibídem*, § 17).

Kant hace la diferencia entre regla y ley. Regla viene del latín [32] *regere* = dirigir, regir, pauta, regular. «La representación de una condición conforme a la cual puede ponerse una cierta variedad (consiguientemente, de modo uniforme) recibe el nombre de *regla*, y el de *ley* si *tiene que ponerse así*» (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 113).

Todo este ámbito, llamado naturaleza, determinado *materialiter* y *formaliter*, en el que ustedes al pensar en forma científico-natural se sienten como en casa, fue proyectado por Galileo y por Newton. Este proyecto se llevó a cabo o se fijó en una suposición teniendo en consideración la determinación de las legalidades conforme a las cuales los puntos de masa se mueven en espacio y tiempo, pero no tomando en consideración en absoluto a aquel ente que llamamos ser humano.

Con este hecho se hace evidente todo el abismo que hay entre la ciencia natural y la consideración del ser humano.

La ciencia natural sólo puede constatar al ser humano como algo que está simplemente ahí en la naturaleza. Surge la pregunta: ¿acaso podemos encontrar así al ser-humano? Dentro de este proyecto científico-natural podemos ver al ser-humano únicamente como un ente natural; eso quiere decir que pretendemos determinarlo con ayuda de un método que no fue proyectado en absoluto en relación con su esencia particular.

Sigue en pie la pregunta de qué tiene preeminencia: ¿este método científico de captar y calcular legalidades o la exigencia de determinar al propio ser-humano como tal en la experiencia misma del hombre? Preguntamos: ¿en qué se basa este

proyecto científico-natural de la naturaleza? ¿En qué consiste su verdad? ¿Se puede comprobar? No puede comprobarse. Únicamente se pueden observar, como criterio que muestra que el método científico-natural es adecuado a su ámbito, los efectos y los resultados que se pueden lograr a través del pensar científico-natural. Pero el efecto no es nunca una prueba, mucho menos un criterio para el grado de verdad del método que conduce al efecto. [33] ¿Qué sentido tiene el efecto? La dominabilidad de la naturaleza. Nietzsche dice: «La ciencia natural quiere enseñar con sus fórmulas la *dominación* de las fuerzas de la naturaleza: ella no quiere colocar una concepción 'más verdadera' en lugar de una concepción empírico-sensible (como la metafísica)».²

La decisión importante es: ¿podemos tomar sin más ni más este tipo de representar científico-natural que fue proyectado sin considerar al ser-humano específico? ¿Podemos ver al ser humano en el horizonte de esta ciencia con la pretensión de que con ello podríamos determinar al ser-humano? O debemos preguntarnos conforme a este proyecto de naturaleza: ¿cómo se muestra el ser-humano y qué tipo de acceso y consideración exige este ser-humano a raíz de su peculiaridad?

Repetimos: la verdad de toda la ciencia descansa en el efecto.

¿Qué entendemos generalmente por verdad? La concordancia del enunciado con lo que se muestra. *Adaequatio rei et intellectus*. Teniendo en cuenta eso, ¿qué pasa con la verdad de la ciencia natural?

² F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke* (= Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit) [Obras póstumas – Inédito de la época de la transvaloración], *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, 1923, p. 79.

En la física se plantea una teoría y luego se investiga mediante experimentos si sus resultados corresponden a la teoría. Sólo es mostrada la correspondencia de los resultados del experimento con la teoría. No se muestra que la teoría es sencillamente el conocimiento de la naturaleza. El experimento y el resultado del experimento no sobrepasan el marco de la teoría, permanecen en el ámbito predeterminado por ella. El experimento no es contemplado en su concordancia con la naturaleza, sino con lo que es planteado en la teoría, y esto planteado en la teoría es el proyecto de naturaleza según el representar científico-natural, por ejemplo, según Galilei.

[34] Aun en la física, los pioneros intentan hoy descubrir explícitamente los límites internos de la física, aunque sigue siendo cuestionable si en principio la física puede jamás lograrlo.

De lo que se trata es de reconocer lo inusitado de este método, que es obtenido a partir de los movimientos espacio-temporales de los cuerpos [K], frente al ser humano, frente a lo que constituye al ser-humano.

Se dice: una parte del ser humano, por ejemplo, el *soma*, eso que en el ser humano es naturaleza, puede ser investigado en forma científico-natural. De los resultados de tales investigaciones se desprendió la gran variedad de métodos curativos y muy efectivos de la medicina actual. En ello, la mayoría admite que a lo central del ser-humano no se puede acceder en forma científico-natural.

Evidentemente se *puede* considerar al ser humano también de modo científico-natural como una parte de la naturaleza. Sólo que permanece la pregunta de si con eso resulta algo humano que dé con el hombre en cuanto hombre.

No se puede subdividir al ser humano en un ámbito, que es naturaleza, y en uno más central, que no es naturaleza. ¿Cómo

se podrían juntar dos cosas tan heterogéneas y hacer que actúen mutuamente? Más bien lo así llamado más central, lo no accesible de modo científico-natural, debe constituir también la esencia del ámbito llamado más periférico, por ejemplo, el *soma* del ser humano, sin perjuicio de que además se pueda o no considerar de modo científico-natural. Sin embargo, aquí nos quedamos atorados mientras no hayamos avanzado en lo fundamental.

II. 2 de noviembre de 1964

El proyecto de naturaleza de la ciencia natural lo llevó a cabo el ser humano; es, pues, un comportamiento humano. Pregunta: ¿qué del ser humano aparece en este proyecto de lo movido espacio-temporalmente regido por una ley? [35] ¿Qué carácter tiene el proyecto galileico de naturaleza? Por ejemplo, en la manzana que cae no le interesa a Galilei la manzana ni el árbol del que cae, sino únicamente la altura de caída que se puede medir. Él supone, entonces, un espacio homogéneo en el cual algún punto de masa se mueve y cae regido por una ley.

Aquí hay que remitir a lo que dijimos en las sesiones del 24 y 28 de enero de 1964 acerca de la suposición y la *acceptio*, en una palabra, acerca de la aceptación [*Annahme*]. ¿Qué acepta, pues, Galileo en esta su suposición? Él acepta sin cuestionar: espacio, movimiento, tiempo, causalidad.

¿Qué significa que yo acepte algo así como espacio? Yo acepto que hay algo así como espacio y, todavía más, que yo tengo una relación con el espacio y el tiempo. Esta *acceptio* no es arbitraria, sino que contiene relaciones necesarias con el espacio, el tiempo, la causalidad, en las cuales me hallo. Si no, no podría agarrar un vaso de la mesa. Con estas aceptaciones nadie puede tener experiencias. El hecho de que hay espacio

no es ninguna afirmación de la física. ¿Qué tipo de afirmación es? El hecho de que tales suposiciones y aceptaciones son posibles para el ser humano, ¿qué indica acerca de él? Que él como ser humano se encuentra ya en referencia al espacio, al tiempo, a la causalidad. Estamos ante fenómenos que exigen desde ellos mismos un modo de percatarse de ello, de ser percibidos adecuado a ellos. Acerca de esto aceptado ya no puede decir nada el físico, sino únicamente el filósofo. Estas aceptaciones son algo que no pueden ser alcanzadas por parte de la ciencia natural, pero que a la vez son el fundamento para sus propias posibilidades.

¿En qué medida y de qué modo se puede decir algo acerca de esto que se muestra inmediatamente? En esta pregunta la palabra «inmediatamente» [*unmittelbar*] es de nuevo cuestionable. ¿Qué caracterizamos como inmediato? La mesa, las cosas, lo que está en el espacio y transcurre en el tiempo. Estas cosas son, pues, lo más próximo. ¿Y el espacio, si por ahora queremos limitarnos a él? [36] Yo no puedo ver nada espacial con carácter de cosa sin el espacio y el espacio está dado de antemano a todas las cosas, pero no es captado como tal.

Aquí debemos recordar la distinción que ya llevó a cabo Aristóteles: él hace la diferencia entre *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* y *πρότερον τῇ φύσει*. Esto significa en el ejemplo: lo más próximo para *nuestra captación* es la mesa, que está en el espacio. Sin embargo, lo más próximo en referencia al ser de la mesa es el espacio. Para la cosa el espacio es anterior. Él es el que posibilita el vaso en tanto que cosa extensa. Lo más próximo en referencia a la cosa es lo propiamente próximo. Pero esto *propiamente* próximo es lo más difícil para nuestra captación. Hay, pues, dos tipos de estar más próximos, dependiendo de aquello a lo que sean más próximos, a saber, en referencia a) a la cosa misma, b) en referencia a nuestra captación de ella.

¿Y ahora qué pasa con el tiempo? Veo en el reloj que son las 11 de la noche. ¿Dónde está aquí el tiempo? ¿Está en el reloj? Se dice: el tiempo es experimentado en el movimiento de las manecillas del reloj. ¿Pero qué pasa cuando el reloj se ha quedado parado? El tiempo no ha desaparecido tampoco con el quedarse parado del reloj. Sólo que ya no puedo decir qué hora es.

III. 5 de noviembre de 1964

Aquí no se saca ninguna deducción, sino que cada proposición que uno piensa en este pensar debe ser acreditada y pensada de nuevo cada vez. Esto a veces resulta y a veces no. En ocasiones uno *comprende* la cosa misma, pero en momentos oscuros uno ya no la *ve*.

Al inicio de la última sesión se preguntó: ¿qué significa «naturaleza» para la ciencia natural moderna? Pedimos la ayuda de Kant para su determinación. Escuchamos de él la definición: la naturaleza es la legalidad de los fenómenos. Ésta es una proposición extraña. Pero, ¿por qué siquiera se preguntó por la «naturaleza» de la ciencia natural? [37] Porque la ciencia no piensa explícitamente esta determinación de la naturaleza. Galilei llevó a cabo este proyecto de naturaleza por primera vez. ¿Hizo con ello simplemente una «presuposición»? ¿De qué tipo sería esta «presuposición»? Es una suposición [*Unterstellung*]. ¿Cuál es la diferencia entre una presuposición en las inferencias lógicas y una suposición? La diferencia consiste en que de las presuposiciones se deduce algo mediante inferencias. Entonces se trata aquí de una relación lógica entre presuposición y conclusión. Por el contrario, en la suposición la consideración científica del ámbito en cuestión *se fundamenta* en lo supuesto. Aquí no se trata de una relación *lógica*, sino *ontológica*.

¿Qué es, entonces, lo que la ciencia moderna supone y a quién? En el caso del contemplador científico Galilei, al observar la caída de una manzana desaparecen tanto el árbol como la manzana y el piso. Sólo ve un punto de masa que, regido por una ley, cae de un sitio a otro en el espacio. Al árbol, a la manzana y al prado se supone la «naturaleza» científico-natural, la cual conforme a esta suposición sólo consiste en movimientos de puntos de masa regidos por una ley como cambios de lugar en un espacio homogéneo y en el uno-tras-otro de un tiempo homogéneo. Ésta es la *suposición científico-natural*.

En la suposición, en esta suposición [*Unterstellung*] de una «naturaleza» así determinada se halla al mismo tiempo una *acceptio*. En tal suposición se admite ya siempre como dada, sin cuestionar, la existencia de espacio, movimiento, causalidad, tiempo. Recibir y admitir [*Annehmen und Hinnehmen*] aquí quieren decir: *percibir* inmediatamente. En la suposición científico-natural es aceptado el espacio homogéneo en el que, por ejemplo, se encuentra una taza, entre otras cosas. Esta taza es ella misma algo extenso; por lo tanto, algo espacial. Cuando yo alzo la taza y le doy un trago, ¿dónde está el espacio en el que ella está y en el que es movida? No es percibido temáticamente. [38] La taza es aquí lo más próximo: es *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. El espacio es *πρότερον τῇ φύσει*. El espacio es lo más próximo o dado de antemano no para nuestra percepción, pero sí conforme a la cosa, en referencia al poder ser de la taza.

La ley de la inercia de Newton dice: todo cuerpo [K] se mantiene en estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme, excepto cuando es obligado a cambiar su estado por fuerzas que le son impresas.

Esta ley comienza con: *todo* cuerpo [K]. ¿Ha podido observar jamás un ser humano *todos* los cuerpos [K]? Ciertamente nunca. Sin embargo, esta proposición se enuncia como válida

para todos los fenómenos de la naturaleza. Entonces, se trata en ello realmente de una suposición, de una suposición [*Unterstellung*]. La ley de movimiento determina el estado de un cuerpo [K] natural. Por eso dice Kant: la naturaleza es el conjunto de leyes de fenómenos en sus movimientos, y estos movimientos son cambios de algo que persistentemente sirve de base. Esto es sólo una breve alusión a todo lo que es supuesto en tal ley.

Aristóteles expuso en su *Física* este asunto fundamental de los dos respectos en relación con lo más próximo. Al final de la sección en cuestión dice: los niños se dirigen primero a todos los hombres como «papá» y a todas las mujeres como «mamá». Sólo después aprenden a diferenciar entre hombre y papá, y entre mujer y mamá (*cf. Física I, 1, 184 b 12 ss.*).

Para el niño el hombre es padre. No tiene aún ninguna idea de hombre y mujer como aquello que determina padre y madre en su esencia. Eso viene más tarde. ¿En qué medida ilustra esta relación de padre a hombre la relación de taza y espacio?

En la relación hombre-padre, hombre es la determinación general de padre, pues todo padre es hombre, pero no al contrario. En el caso de la taza el espacio no es lo general. El espacio no es un concepto. En el caso del espacio y de la taza se trata de una relación más fundamental. A tales relaciones ya nos habíamos enfrentado en Kant, cuando dijo: [39] Ser no es ningún predicado real [r], simplemente la posición; esto quiere decir: la existencia no es lo general respecto a la mesa.

Cuando ustedes dicen que la taza existe, entonces se refieren a la taza presente. ¿Qué pasa con su existencia? Ella tampoco es una característica de la taza. La presencia no puede ser encontrada en la taza. De acuerdo con el asunto, la existencia debe ser más próxima que el espacio.

Aquí se divisa la *diferencia ontológica*; esto es, la diferencia entre ser y ente, donde el primero es accesible en forma diferente al ente.

Si ustedes toman en consideración que en toda experiencia el espacio ya nos es dado siempre de manera no temática, entonces, ¿qué es propiamente el espacio? Si queremos percibir el espacio, ¿cómo debemos, entonces, comportarnos en relación con la taza? Dejamos que llegue a ser no temática y hacemos tema al espacio. ¿Quiere decir esto que con ello llevamos a cabo una abstracción? Precisamente no. Ya hicimos hincapié en que el espacio de ninguna manera es lo general respecto a la taza, como lo es por ejemplo el concepto árbol respecto a un abedul fáctico. Solamente hacemos tema a algo co-dado necesariamente en forma no temática. ¿Qué pasa con la taza al cambiar de enfoque e ir de ella al espacio tematizado? La tematización se invierte, por así decir. Cuando hago tema al espacio no puedo, sin embargo, prescindir de la taza. Porque el espacio tematizado es donde está la taza. Por ello no podría captar el carácter del espacio en tanto que eso donde está la taza, si prescindiera totalmente de ella. Solamente tengo que dejar que la taza llegue a ser no temática.

En el cuarto libro de la *Física* de Aristóteles la determinación del espacio es hecha explícita por primera vez, de manera que marca la pauta para todo el pensamiento occidental. La primera determinación de Aristóteles se llama: *τόπος* = lugar (los griegos no tienen ninguna palabra propia para espacio); el lugar de un cuerpo [K] se determina por aquello que él limita en tanto que extenso. [40] Sin embargo, para los griegos el límite no es aquello donde algo termina, nada negativo, sino donde comienza, mediante lo cual es delimitado en su figura. Límite (*πέρας*) es una determinación positiva en los griegos. Lo otro, que permite que algo así como una cosa corporal ex-

tenza ocupe espacio, lo llamaron los griegos *χώρα*: el espacio puede dar cabida a una cosa así limitada. El espacio tiene el carácter del dar cabida, confiere a una cosa su lugar, el espacio envuelve circundantemente lo delimitado por la cosa corporal, lo conferido por él mismo.

En los griegos, todos los cuerpos [K] tienen su naturaleza específica y, correspondientemente, su propio lugar: los cuerpos [K] pesados están abajo; los ligeros, arriba. Los diversos lugares en el espacio son, pues, distinguidos cualitativamente como arriba y abajo, etcétera. Galilei anula todos estos sitios distinguidos del espacio. Para él ya no hay ni arriba ni abajo.

Cuando percibimos la taza, percibimos que el espacio, lo espacial, rodea la taza y le confiere el lugar, pero *no* percibimos de ninguna forma lo que es el espacio mismo. Hasta hoy en el pensamiento occidental el espacio es visto solamente en referencia a los cuerpos [K] y objetos [G], pero nunca en tanto que espacio por sí y como tal.

Al final de la última sesión abordamos el tiempo. Yo veo el reloj y veo que son las 21:25 [h]. Mañana, cuando el Sr. Boss vea la hoja en la que escribí la hora actual, descubrirá que esta afirmación escrita ha llegado entretanto a ser falsa.

Nosotros preguntamos al ver el reloj: ¿dónde está el tiempo? ¿Puede uno siquiera preguntar así: dónde? Uno solamente puede preguntar «dónde» con respecto a algo espacial. Es pues una pregunta desconcertante. ¿Cómo preguntamos, entonces, adecuadamente por el tiempo? Preguntamos: ¿cuándo? ¿Puedo preguntar: cuándo es el tiempo? Eso tampoco se puede. De esa manera preguntaría yo por un tiempo en el que el tiempo está. «¿Cuándo es el tiempo?» es tan erróneo como la pregunta «¿dónde está el espacio?» [41] ¿Cómo debe uno preguntar qué es el tiempo? Cuando yo pregunto por la hora, pregunto

qué^o hora es; entonces pregunto por un cuánto, por algo medido. En cada medida del tiempo tiene que estar el tiempo ya dado de antemano. Ahora preguntamos: ¿como qué está dado el tiempo de antemano al ver el reloj?

Repetimos: constatamos que ahora son en el reloj las 21:37. ¿Hablo aquí del tiempo? ¿Qué hacen ustedes cuando leen el reloj? En el fondo ustedes dicen siempre: *ahora* son las 21:37. Siempre que ven el reloj dicen *ahora* —ya sea expresamente o no—. Por lo tanto, escribo en la hoja: ahora son las 21:37. Cuando mañana el Sr. Boss lea esto, lo anotado es todavía menos correcto. El Sr. Boss tendrá que decir: *entonces* eran las 21:37.

IV. 5 de noviembre de 1964

En el receso pareció imperar en algunos un cierto asombro ante el hecho de que persistimos tanto en ciertas palabras. Sería un gran error ver en ello un capricho personal por parte nuestra, ya que una determinada palabra del lenguaje dice precisamente esto y sólo esto, y eso es el secreto del lenguaje. Por eso no puede uno simplemente hablar y usar cualquiera de los llamados sinónimos para las mismas cosas.

Regresemos a la proposición: *ahora* son las 21:37. Luego tenemos que corregir la proposición que a la mañana siguiente es falsa: *entonces* eran las 21:37. ¿Ha pasado definitivamente esta indicación del tiempo? No. Ella retorna. ¿Cuándo retorna? *Luego*, cuando haya llegado a ser nuevamente noche.

Yo no podría en absoluto leer el reloj si no dijera: *ahora* es tal y cual hora, ya sea que exprese el ahora o no. El hecho de que el ahora generalmente permanezca sin expresarse, muestra precisamente que el «ahora» está dado de forma obvia. Pero,

^o En alemán, *wieviel*: «¿cuántas horas son?».

¿entonces únicamente es ahora cuando ustedes leen el reloj? No, también es ahora cuando no veo el reloj sino, por ejemplo, cuando miro por la ventana. ¿Acaso siempre es ahora? ¿Es siempre otro ahora? [42] ¿Por qué el respectivo ahora es otro? Es más temprano o más tarde. Si un ahora anterior llegara a ser nuevamente ahora, como el ahora actual es un ahora, entonces el tiempo debería ir hacia atrás. Eso no lo hace. ¿Cómo va, pues, el tiempo? El tiempo *trans-curre*. Curioso; transcurre y simultáneamente está *parado*. Se habla también del *fluir* del tiempo.

¿Cómo se relacionan el entonces y el luego con el ahora? Entre entonces y ahora, y entre ahora y luego, siempre transcurre tiempo.

Yo determino cada ahora *en referencia a algo*. Suponiendo que me duerma y tan sólo diga «ahora», y luego despierte nuevamente y al despertar diga otra vez «ahora», ¿cómo reconozco yo el otro ahora en el despertar, comparado con el ahora del dormir? Yo digo «ahora» y digo: ahora es de noche, y al despertar digo: ahora es de mañana. Noche y mañana están en referencia al curso del sol, según el cual el tiempo es medido en general. Es una medición inicial aproximada en comparación con la lectura del reloj. ¿Cómo se relacionan estas horas del día respecto al tiempo? El día es un tiempo limitado y determinado. ¿Cómo se relaciona el tiempo determinado de un día respecto al tiempo en general, en analogía al espacio de un cuarto respecto al espacio de toda la casa? Todo espacio limitado está en un espacio mayor, de la misma manera está un determinado lapso de tiempo en el tiempo. ¿Cómo están ellos dentro?

Los pequeños espacios singulares restringen solamente el mayor espacio singular; los aspectos de espacio singulares, cuarto y vidrio, por ejemplo, restringen el mayor espacio de la casa, las partes singulares de la casa son como tales *simultánea-*

mente restricciones de todo el espacio. Las partes del tiempo, por el contrario, no son simultáneas, sino necesariamente *una-tras-otra*. Lo espacial es uno al lado de otro, uno encima de otro o uno detrás de otro, mientras que los lapsos de tiempo siempre son uno-tras-otro. El tiempo es unidimensional. Esto unidimensional es establecido en la física respecto a las tres dimensiones del espacio como la cuarta, como..., esto es, como línea, en cuya dirección se cuenta. Todos los ahora son [43] uno-tras-otro. Evidentemente ahora debemos contemplar más exactamente el ahora. ¿Qué tan grande es el intervalo del ahora al entonces y al luego? El entonces más próximo al ahora es el *hace un instante*, el luego más próximo es el *dentro de un instante*. Cada ahora, que decimos, es a la vez también un hace un instante y un dentro de un instante; esto quiere decir que el tiempo, que nosotros hemos mencionado bajo el término «ahora», tienen en sí un *lapso*. Cada ahora es en sí también hace un instante y dentro de un instante.

Sin embargo, en el momento en que nosotros comenzamos a contar el tiempo ya no prestamos atención al hace un instante y al dentro de un instante, sino que tan sólo tomamos en cuenta el uno-tras-otro de ahora. El contar el tiempo es, entonces, una relación bien determinada con el tiempo, donde los caracteres del estar extendido al hace un instante y al dentro de un instante ya no son tenidos en cuenta. Sin embargo, estos caracteres están en cierto modo todavía ahí; esto es, el hace un instante llega a ser pasado, a ser «antes», finalmente a «ya no». El dentro de un instante llega a ser «después» y finalmente «aún no».

La definición de Aristóteles de tiempo ya decía: «Esto es el tiempo: lo numerado en un movimiento en vista del antes y el después» (*Física* IV, 11, 219 b 1). Esta determinación del tiempo a partir de una cosa movida llegó a ser determinante para

todo Occidente, así como la determinación del espacio a partir del cuerpo [K]. De este modo, también el tiempo es siempre determinado solamente a partir de lo que se mueve en él, pero no como el tiempo en cuanto tal.

¿Es el tiempo acaso? Cuando preguntamos si el tiempo es, ¿qué es, entonces, en el tiempo considerado ahora por nosotros? Según la comprensión usual del ser, esto significa: presencia. ¿Qué en el tiempo corresponde a esta comprensión de ser como presencia? Presente [*anwesend*] significa tanto como presente actual [*gegenwärtig*]. Presente en el tiempo siempre es solamente el ahora. El hace un instante y el dentro de un instante ya *no* es y aún *no* es en el sentido de la presencia actual. Y, no obstante, lo pasado y lo futuro tienen un ser y no son una nada. Lo pasado [44] y lo futuro son únicamente nada cuando yo limito ser, existir, a la presencia como presente actual. La pregunta es, pues, si con el concepto de «es» abordo a la nada. ¿Puedo captar siquiera el ser del tiempo con la comprensión usual de ser en el sentido de presencia? Ya que, en tanto que al tiempo, a cada ahora, pertenece el hace un instante y el dentro de un instante, no capto el ser del tiempo con este concepto de ser. Si es el tiempo y cómo es éste, ésa es la pregunta crucial.

¿Qué relación podría haber entre ser y tiempo?

Hemos dicho que «ahora» tiene el carácter de hacer presente [*gegenwärtigen*]. Pero el hace un instante es pasado y el dentro de un instante es lo que adviene. Ambos, el hace un instante y el dentro de un instante, son por tanto un *no-ser* diferente en cada caso, es decir, un aún-no-ser y un ya-no-ser.

Por ello, el concepto de ser en el sentido de presencia no es suficiente respecto al tiempo, porque a partir del tiempo la presencia es determinada como ahora. Por consiguiente, surge la pregunta: cuando el ser es determinado como presencia (presente actual), ¿no recibe más bien su determinación

precisamente al revés, a partir del tiempo y no es desde éste conferido? En un próximo paso deberá tratarse de determinar al espacio ya no sólo como hasta ahora a partir de los cuerpos [K] presentes en él y al tiempo ya no solamente a partir de las cosas movidas en él, sino pensar al espacio como espacio y al tiempo como tiempo.

En todo este tipo de pensamiento no se trata de que uno tome nota ni aprenda de memoria las frases dichas, sino que se intenta percibir en forma directa lo dicho respectivamente en ellas. Percibir significa en esto mucho más que el ver simplemente sensorial, óptico. Precisamente lo esencial no lo percibimos viendo sensorialmente con los ojos.



I. 18 de enero de 1965

Todavía seguimos preguntando: ¿qué es el tiempo? Ya se ha preguntado por esto a lo largo de 2,500 años y aún no hay una respuesta satisfactoria. Es importante para el pensamiento contemporáneo recordar la tradición y no caer en la opinión equivocada de que se pudiera comenzar sin historia. Es una desgracia que hoy en día la experiencia directa de la historia está en vías de desaparición. Solamente en el diálogo con la tradición se aclaran las preguntas y es contrarrestada la arbitrariedad.

Hay dos testimonios a partir de los cuales llega a ser claro cómo se pregunta por el tiempo. Simplicio, un neoplatónico que vivió en Atenas alrededor del 500 d. C., escribió un gran comentario a la *Física* de Aristóteles. Simplicio es significativo porque a través de su texto son transmitidos también muchos textos de los presocráticos, Heráclito, Parménides y Anaximandro. Simplicio escribe: que el tiempo impera ya siempre de antemano, esto es manifiesto desde un principio no solamente para el sabio, es decir, para los pensadores, sino para todos... Si a alguien se le preguntara acerca de qué es el tiempo mismo, aun el más sabio encontraría con dificultad una respuesta al respecto.¹

Por otro lado, San Agustín escribe en el libro 11, capítulo 14, de sus *Confesiones*: «¿Qué es, pues, propiamente el tiempo? Si nadie exige una respuesta de mí, lo sé. Pero si quiero explicar qué es el tiempo a quien pregunta, no lo sé».² ¿Qué

¹ Cfr. Simplicio, *Aristoteles physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. por H. Diels, Berlín, 1882, p. 695.

² Augustinus, *Confessiones* – *Bekentnisse*, introducción, traducción y notas de J. Bernhart, Múnich, 1960, p. 629.

puede haber querido decir San Agustín con esta frase? ¿En qué se halla la dificultad de toda la pregunta por el tiempo? Parece como si el tiempo fuera [46] algo inefable. En el mismo libro de San Agustín encontramos también el pasaje: «Pero mi espíritu arde en deseos de conocer este complicadísimo enigma» (*loc. cit.*, XI, 22).

No queremos seguir reflexionando acerca de estos dos textos, pero a partir de la meditación retrospectiva de la tradición llega a ser claro que no sólo es difícil encontrar la respuesta a la pregunta por el tiempo, sino que más difícil que la respuesta es aun el despliegue de la *pregunta* por el tiempo. Se requiere expresamente una reflexión sobre cómo se puede y se debe preguntar por el tiempo.

Si busco el planteamiento correcto de la pregunta por el tiempo, ¿cómo debo entonces preguntar? Para preguntar adecuadamente es preciso conocer el asunto. Entonces ya sé siempre el asunto por el cual pregunto. Pero si ya conozco el asunto, entonces ya no necesito preguntar de hecho por ello. ¿Esto significa que ni siquiera se puede desarrollar un planteamiento adecuado de la pregunta?

Toda la relación de pregunta y respuesta se mueve de modo inevitable y constantemente en un círculo. Sólo que éste no es ningún *circulus vitiosus*, ningún círculo que debiera ser evitado como presuntamente falaz. Más bien, el círculo pertenece a la esencia de cada preguntar y responder. Es posible que yo tenga un conocimiento respecto de lo que pregunto, pero esto no quiere decir que ya he reconocido aquello por lo que pregunto, esto es, reconocido en el sentido del haber-captado y haber-determinado temáticamente.

Pues bien, el tiempo nos es conocido ya de alguna forma; esto quiere decir que estamos desde un principio relacionados con el tiempo, aunque no prestamos atención expresamente ni

al tiempo como tal ni a la relación con él como tal. En vista de este estado de cosas partimos de una referencia, que es la referencia al tiempo más conocida y siempre ejecutable, es decir, la referencia al tiempo que nos es proporcionada a través del reloj.

Ya hemos abordado esta pregunta en el seminario anterior, pero no la hemos desarrollado suficientemente; hemos dado solamente [47] un panorama acerca de ella. El protocolo al respecto es muy bueno, pero precisamente por ello es engañoso, porque podría dar la impresión de que el asunto ya está resuelto y que podríamos seguir adelante. Pero no seguimos adelante, sino que regresamos. Así verán ustedes cuán toscamente hemos hablado hasta aquí acerca del tiempo.

Es importante tener en cuenta que en toda reflexión acerca del tiempo viene a discutirse una y otra vez la mutua pertenencia de la esencia del ser humano y el tiempo, del «alma» y el tiempo, del «espíritu» y el tiempo. Así dice ya por ejemplo Aristóteles: «Vale la pena examinar cómo el tiempo se relaciona con el alma».³ Si el alma no fuera capaz de percibir el tiempo, de contarlo (esto significa en el sentido más amplio: decir algo acerca de él), entonces sería imposible que el tiempo fuera, si el alma no fuera.⁴ Dicho brevemente, esto significa: si no hubiera alma, no habría tiempo. Aquí hay que entender *alma* como el ser distinguido y portador (entelequia) de la esencia del ser humano, no precisamente en el sentido moderno como yo-sujeto y yo-conciencia. Más bien, para el pensamiento griego, lo característico del ser humano es el percibir y decir, cuyo rasgo fundamental siempre es el desocultar, y no puede ser representado como un suceso «inmanente al sujeto». En San

³ Aristóteles, *Physik* IV, 14, 223 a 16 s. [Aristóteles, *Física*, trad. Ute Schmidt Osmanczik, México, UNAM, 2001.]

⁴ Comp. *loc. cit.*, 223 a 21 ss.

Agustín leemos: «En ti, mi espíritu, (animus, no anima), mido yo los tiempos» (*Confesiones*, XI, 27).

Mientras tanto, podemos deducir de ambos testimonios que la referencia al tiempo es un contar y medir, un *contar con* [*Rechnen mit*] el tiempo. Este estado de cosas de la copertenencia del tiempo y la esencia del ser humano se expresa en el modo de pensar moderno en la manera como es planteado el problema del tiempo, esto es, bajo los títulos *sentido del tiempo*, *vivencia del tiempo*, *conciencia del tiempo*. De esta forma, por ejemplo, Bergson publicó en 1889 una obra con el título *Essai sur les données immédiates de la* [48] *conscience* [«Ensayo acerca de los datos inmediatos de la conciencia»], y lo que trató como un tal dato de la conciencia era el tiempo. En 1928 fueron publicadas las *Lecciones acerca de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de Husserl. En la psiquiatría moderna, se habla de sentido del tiempo. ¿Qué significa esto? Parece haber una analogía con todos los sentidos de la percepción, con el sentido de la vista, del oído, del tacto, del gusto. Si fuera éste el caso, entonces el tiempo sería un órgano, como, por ejemplo, el oído en el sentido del oído. Lo que se quiere decir, de hecho, es que nosotros tenemos un sentido para el tiempo. El hablar de sentido del tiempo es solamente una expresión enmarañada para la referencia del ser humano al tiempo. Expresado gramaticalmente, en el título «sentido del tiempo» el tiempo no es el sujeto como el oído, sino el objeto [O], aquello para lo cual tenemos un sentido. Pero en el uso del título «sentido del tiempo» se expresa la experiencia de que el tiempo nos concierne en un «sentido» especial.

Mediante esta atribución teórica del tiempo a un *sentido del tiempo*, a una *conciencia del tiempo*, a una *vivencia del tiempo*, se prejuicia ya tanto, sin darse cuenta, acerca de la copertenencia del tiempo y la esencia del ser humano, que aún después tene-

mos que regresar expresamente sobre ello. Por el momento dejemos este problema de lado y prestemos atención solamente a que hay evidentemente algo así como una copertenencia necesaria del tiempo y la esencia del ser humano. Sólo que respecto a ella todo está por el momento oscuro todavía, tanto la naturaleza del ser humano como también la esencia del tiempo y ante todo la copertenencia del ser humano y el tiempo. Quizás esta mutua pertenencia es lo primero en el orden y no, como podría parecer, lo tercero, lo que solamente podría resultar a partir de conjuntar el ser humano y el tiempo.

Para allanar un camino viable en el ámbito de estas difíciles preguntas, nos mantenemos en la referencia ya mencionada al tiempo, que nos es proporcionada a través del reloj. Para esto, primero una observación metódica: hacemos bien en dejar por esta vez totalmente de lado lo que ya creemos saber [49] acerca del tiempo, también la manera como estamos acostumbrados a tratar el tema «tiempo»; por ejemplo, la diferenciación entre tiempo subjetivo y objetivo, tiempo del mundo y del yo, tiempo medido y vivido, tiempo cuantitativo y cualitativo. Queremos descartar todas estas diferenciaciones no porque consideremos que son absolutamente falsas y sin fundamento, sino porque siguen siendo cuestionables. Si hablamos, pues, por ejemplo, de «tiempo objetivo» nos mantenemos en una representación de objetividad respecto de la cual queda por preguntar si ella no es determinable como tal únicamente a partir del tiempo pensado de modo suficiente. Lo mismo es válido para el tiempo subjetivo.

Ustedes no esperan, ciertamente, que resolvamos el enigma del tiempo. Pero se ganaría ya mucho si pudiéramos afrontar lo enigmático del tiempo. Con la meditación acerca del reloj comenzamos ahora el preguntar por el tiempo y su relación con la esencia del ser humano. En el reloj leemos el

tiempo. Al emplear el reloj estamos vueltos al tiempo. El reloj es, por tanto, una cosa de uso. Como tal, es accesible, está ahí, a la mano, siempre disponible. Está permanentemente en torno a nosotros, es una cosa de uso durable que permanece constantemente y que tiene la característica notable de que camina. Curioso: una cosa que permanece, una cosa ahí presente, camina y en el caminar lleva a cabo un movimiento que se repite regularmente, es decir, un movimiento periódico. El carácter periódico del movimiento-del-reloj se deduce del hecho de que está referido al curso del sol. Sin embargo, la referencia del reloj al sol puede ser variada. De acuerdo con eso es que hay varios relojes. También habrá que preguntar si cada reloj tiene que estar referido al sol. ¿Cómo es esto en el reloj de sol? Ahí se mueve la sombra también con regularidad, periódicamente, aunque no en círculo, sino más bien como un péndulo de aquí para allá. ¿Qué carácter tiene este caminar del reloj? Por ahora nos quedamos con esta pregunta en el ámbito de nuestro uso actual del reloj (reloj de bolsillo, reloj de pulsera). Se mueve una manecilla y [50] con ello pasa por determinados números. Supongamos el caso de que vamos con un reloj a la selva a ver a un miembro de una tribu de negros que nunca ha visto un reloj y le mostramos esta cosa. Por el movimiento pensará que esta cosa vive. La cosa no es para él un reloj, no es un medidor del tiempo. Esto no significa desde luego que al hombre le sea extraña la referencia al tiempo. Probablemente él vive en una referencia más originaria al tiempo que nosotros, modernos europeos, que le recomendamos nuestros artículos extraños. Sin embargo, para él el reloj no es una cuestión.

¿Cuándo, pues, esta cosa técnica, que en la conversación se llamó máquina, llega a ser reloj? Cuando uno pone «el reloj» de manera que vaya al igual que otros relojes o hace que

concuere con la señal del radio. El locutor habla muy exactamente y a la vez no exactamente. ¿Por qué no? Él dice: en la sexta señal es exactamente tal y cual hora. Sin embargo, esta sexta señal no la hay todavía cuando él dice eso; ha de venir. Cuando él dice «en la sexta señal» hay que preguntar a partir de qué relación con la señal mencionada habla el locutor y oye a la vez el radioescucha. Esto sucede a partir de un *esperar* la sexta señal. Más exactamente el locutor debería decir: en la sexta señal será tal y cual hora. Esta corrección se escucha en primera instancia como una sutileza ingenua, sin embargo, es sumamente importante.

Cuando nosotros ponemos el reloj conforme a la sexta señal, entonces el reloj está listo para el uso, antes no; nuestro reloj camina, por cierto, pero «va mal». Cuando leemos o constatamos el tiempo en el reloj, ¿cómo ocurre eso? Decimos entonces: «ahora son exactamente las nueve». Yo digo: «*ahora*». ¿De dónde tengo yo el ahora? El ahora como tal no tiene lo más mínimo en común con el reloj en tanto que esta cosa. El ahora no es una cosa. Sin embargo, no hay ninguna lectura del tiempo en el reloj sin que se diga ahora, sea esto pronunciado en forma fonética o no, sea este «decir» tomado en cuenta expresamente por nosotros o no. Pero siempre hay para nosotros [51] un ahora sin reloj. Yo digo por ejemplo: «ahora está fumando el Dr. H». ¿Es el ahora solamente una añadidura cuando yo veo el reloj? ¿Podemos leer el tiempo en el reloj sin decir «ahora»? La indicación del lugar en el que se encuentra en este momento la manecilla no es aún en sí ninguna lectura del tiempo. ¿Qué relación hay entre el constatar la posición de la manecilla y el decir «ahora»? El decir «ahora» fundamenta la indicación de la posición de la manecilla como una constatación de un momento. En el decir «ahora» apuntamos al estado de cosas de que de alguna forma el tiempo ya

nos es dado de antemano. Sin embargo, este apuntar hacia el tiempo no sucede sólo en el decir «ahora». También cuando yo digo: «hace un instante era tal y cual hora» nombro el tiempo. ¿Hacia dónde hablo con el «*hace un instante*»? Hablo de vuelta en el pasado. Y cuando digo: «en veinte minutos serán las nueve y media» apunto a algo que viene. Hablo hacia adelante en el futuro. También en el uso del reloj hablamos no solamente de «ahora» como si esto fuera sobrentendido, sino que con el «*hace un instante*» y «*dentro de un instante*» (en seguida) hablamos hacia diferentes «direcciones» del tiempo. ¿O no decimos «ahora» cuando constatamos: en cinco minutos (dentro de un instante) serán las 20:10 —es decir «ahora en cinco minutos»—? ¿No se muestra aquí el ahora en una peculiar *primacía* en el nombrar del tiempo? Al lado del *ahora, entonces, luego*, determinados numérica y temporalmente según el reloj, puedo también decir *hoy, ayer, mañana*. Ahora y hoy tienen que ver con el hacer presente. El hace un instante y el entonces tienen que ver con el dejar-ir en lo pasado y con el retener de lo sido. El dentro de un instante y el luego tienen que ver con un dejar-advenir, con un esperar. De esta manera hay tres modos diferentes en que yo puedo hablar del tiempo, nombrar al tiempo. Pero aquí se impone la pregunta: ¿Nos referimos ya al tiempo mismo en los modos como constatamos el tiempo en el reloj, como nos comportamos en ello respecto al tiempo? ¿Está ya dado también el tiempo *como* tiempo en los modos de la constatación-del-tiempo? ¿En qué carácter está mencionado aquí el tiempo? Ahora, hace un instante, dentro de un instante, hoy, [52] ayer, mañana, son determinaciones del tiempo. Sin embargo, ¿respecto a qué es determinado el tiempo en ello? Lo que es determinado no es el tiempo como tiempo. Lo que es dado no es el tiempo como tal, sino que solamente es indicado *cuánto* tiempo muestra el reloj. En

el uso del reloj medimos el tiempo. Con ello nunca medimos qué pasa con el tiempo mismo, es decir, como qué debe ser determinado él mismo. Hablar de la *determinación del tiempo* es ambiguo. Constatar el tiempo en el uso del reloj significa siempre constatar cuánto del tiempo es, qué hora es.^o Al ver-el-reloj me ocupo ciertamente del tiempo, pero siempre en vista de un *cuánto* del tiempo.

Pero, ¿cómo es, pues, la constatación del cuánto del tiempo llevada a cabo en el uso-del-reloj en relación con la indicación del tiempo, que yo expreso en hoy, mañana y ayer? En hoy, ayer y mañana, quiero decir la sucesión de días, cuyos distintos momentos del día ciertamente *pueden*, mas *no* precisan ser determinados más exactamente a través de la indicación de números de horas con la ayuda del reloj. Por lo tanto, decir hoy, ayer, mañana, es una relación con el tiempo más originaria en comparación con el constatar de un cuánto del tiempo con el reloj, ya que este constatar del tiempo conforme al reloj es solamente una determinación calculadora del respectivo hoy, ayer, mañana. Solamente podemos usar un reloj porque para nosotros hay de antemano un hoy, un mañana, un ayer. Pero también éstos siguen siendo indicaciones del tiempo, que tampoco consiguen, como las indicaciones del tiempo del reloj, darnos el tiempo mismo y como tal.

En la constatación del tiempo por medio del reloj, como en toda indicación del tiempo, apuntamos ciertamente al tiempo; sin embargo, no vemos en ello el tiempo mismo. Si queremos saber qué es el tiempo mismo, no puede ayudarnos la referencia al tiempo que reside en las variadas indicaciones del tiempo. Más bien debemos preguntar: ¿de dónde tomo yo el ahora y el hace un instante y el en seguida? No

^o En alemán: «cuántas horas son».

sólo esta pregunta sino también una eventual respuesta al respecto son posibles porque ya tenemos el tiempo, más exactamente dicho, porque para nosotros ya impera el tiempo a partir del presente, pasado [53] y futuro. Puesto que yo sólo puedo tomar algo cuando me puede ser dado [*geb-bar*], y esto que me puede ser dado es lo *que* ya siempre *impera*. Con la palabra «imperar» [*walten*] solamente se quiere señalar por el momento, cautelosamente, que nosotros en todas partes y constantemente estamos concernidos y afectados por el tiempo. Respecto a la referencia al tiempo debemos entender en primer lugar la diferencia entre *indicación-del-tiempo* [*Zeit-Angabe*] a través del reloj, incluso la *indicación-del-tiempo* no conforme al reloj, como hoy, ayer, mañana, por un lado, y la *donación-del-tiempo* [*Zeit-Gabe*], por el otro. No hay ninguna *indicación-del-tiempo* sin previa *donación-del-tiempo*. Sin embargo, permanece aún la pregunta de si en nuestro comportamiento cotidiano, sea éste científico o precientífico-práctico, o extracientífico-artístico o religioso, nos es dado el tiempo en otra forma que por una especie de *indicación* de tiempo.

Nota adicional: el admitir la *donación-de-tiempo* que portan todas nuestras *indicaciones-de-tiempo*, el distinguir este fenómeno y el tiempo dado como tal en tal *donación*, requieren, evidentemente, un modo de pensar completamente diferente al de nuestra referencia cotidiana al tiempo. Sin embargo, esto no dice de ninguna manera que esta referencia diferente al tiempo no debiera tener su origen en una previa elucidación de nuestra referencia cotidiana al tiempo. En efecto, todo depende en primer lugar de esta elucidación. Decimos «depende» y no «dependió», porque lo comentado hasta aquí aún no es suficiente para la necesaria elucidación.

En todas las determinaciones cuantitativas del tiempo, llevadas a cabo con la ayuda de la lectura-del-reloj, siempre sólo nos es dado el cuánto de tiempo. Sin embargo, este medir del tiempo sólo es posible si algo así como tiempo ya es dado, si ya tenemos el tiempo. El medir el tiempo siempre presupone el «tener *el* tiempo». Pero sigue aún en la oscuridad qué significa «tener *el* tiempo». [54] En las referencias cotidianas al tiempo no lo tomamos en cuenta ni mucho menos reflexionamos expresamente al respecto. Por el contrario, nos es familiar una referencia al tiempo que nosotros nombramos en la locución «*tener tiempo*». ¿En qué sentido es entendido el tiempo cuando yo digo: «tengo tiempo» o «no tengo tiempo»? Lo mejor es que uno parta de la expresión «no tengo tiempo», puesto que aquí salta a la vista en forma especialmente clara que en estas locuciones el tiempo es ya siempre entendido como «tiempo *para* algo».

¿Cómo debe entenderse este carácter que llamo carácter de tiempo en el «para»? ¿Se agrega este «para» al tiempo o nombro precisamente en el «para» algo que es propio del tiempo?

Incluso cuando digo «mañana», digo este «mañana» no simplemente como un «mañana» vacío, sino siempre como un «mañana» para eso que yo «mañana» haré o que pasará «mañana». Por más indeterminado que sea el *para qué*, pertenece al tiempo esta remisión a..., o el aludir a un hacer o pasar para tal. Por esa razón a este carácter del tiempo, es decir, que el tiempo siempre es tiempo para algo, lo nombramos el carácter de la *interpretabilidad* [*Deutsamkeit*].

Este carácter de la interpretabilidad es propio del tiempo mismo. Por eso este «para» del tiempo no tiene nada que ver con una «intencionalidad» en el sentido de un acto de un yo-

sujeto, esto es, un comportamiento humano hacia algo, un estar dirigido humano a..., un acto que añadiera algo al tiempo, mediante lo cual fuera referido posteriormente a otra cosa. La interpretabilidad pertenece al tiempo mismo y no a un «yo me dirijo a algo» de un sujeto.

De este rasgo característico del tiempo que es el «para», la interpretabilidad, y que nos llega a ser perceptible en el «tener-tiempo», hay que diferenciar otro carácter del tiempo. Nosotros percibimos este otro carácter del tiempo cuando decimos «ahora *que* hablamos unos con otros» o «entonces, *cuando* Kennedy fue asesinado», o «luego, *cuando* sea el carnaval». Este segundo carácter del tiempo lo nombramos el *estar fechado* [*Datiertheit*] del tiempo. Con ello no se [55] quiere decir simplemente una fecha en el sentido de la fecha del calendario. Se trata aquí de un fechar más originario en el que está fundado el fechar calendárico. Bajo ciertas circunstancias el estar fechado del tiempo puede estar totalmente indeterminado; no obstante, el estar fechado del tiempo pertenece de forma necesaria al tiempo.

Por otra parte, en el hablar griego acerca del tiempo, éste ya es siempre comprendido en forma no expresa también como tiempo para..., pero permaneció encubierto para todas las teorías posteriores del tiempo a través de la doctrina aristotélica del tiempo como un uno-tras-otro de sucesión-de-ahoras.

Aquí surge la pregunta acerca de la relación jerárquica entre el tiempo constatable mediante el cálculo y el tiempo del cual acabamos de percibir dos caracteres. La pregunta es si aquél, el tiempo-del-reloj, es jerárquicamente lo primero y el tiempo fechado e interpretable es un derivado, o al revés, suponiendo que realmente se trate de dos «tiempos» diferentes. No estamos suficientemente preparados para plantear y responder satisfactoriamente esta pregunta jerárquica.

De cualquier forma ya se puede suponer que, por ejemplo, la referencia al tiempo perturbada de los seres humanos psíquicamente enfermos sólo se podrá comprender a partir de la relación originaria de los seres humanos con el tiempo, percibida naturalmente, siempre interpretable y fechada; pero no en vista del tiempo calculado que se deriva de una representación del tiempo como una sucesión de ahora en sí vacíos, «sin carácter».

Ahora bien, después de que hemos dilucidado el «tener tiempo» a partir de algunos caracteres, se puede plantear la pregunta de a raíz de qué es posible este «tener tiempo» del ser humano. La Dra. B. preguntó: «¿Sólo podemos 'tener tiempo' precisamente porque, como seres humanos, estamos en el tiempo?» Con otras palabras: ¿es acaso nuestro «*estar-en-el-tiempo*» lo que funda nuestro «*tener-tiempo*»? Pero, ¿qué significa estar en el tiempo? Este «estar en el tiempo» es para nosotros algo totalmente familiar a partir del modo de representar científico. En la ciencia natural, todos [56] los sucesos naturales son calculados como procesos que ocurren «en el tiempo». Sin embargo, también el representar cotidiano encuentra eventos y cosas como durando «en el tiempo», como subsistiendo y transcurriendo «en el tiempo». Pero cuando hablamos de un «estar en el tiempo» todo depende de la exégesis del «*en*». Para ver aquí más claramente simplemente preguntamos: «¿Este vaso frente a mí sobre la mesa está *en* el tiempo o no?»

De cualquier forma el vaso está *ya* ahí y permanece ahí, aun cuando no lo miro. Cuánto tiempo ya ha estado y aún permanece no importa. Pero si ya está ahí y permanece ahí en el futuro, esto significa que *dura* por algún tiempo, es decir, *dura* «en» él. Todo durar tiene que ver evidentemente con el tiempo. Pregunta: ¿con esta alusión al durar ya hemos deter-

minado suficientemente el «estar en el tiempo» del vaso? Esta pregunta lleva a otra no menos importante: ¿es el «estar en el tiempo» del vaso igual al «estar en el tiempo» del ser humano existente?

III. 21 de enero de 1965

Aún no ha sido completamente aclarado cómo se copertencen el tiempo visto hasta aquí y medido con el reloj, y el tiempo que ya nos es dado y sus respectivos caracteres. Ante todo estamos bastante lejos de poder contestar la pregunta de qué sea el tiempo. Incluso debe quedar abierto si esta pregunta, «¿qué es el tiempo?», es una pregunta adecuada sobre el tiempo y si es posible y permitido preguntar *de esa manera* por lo peculiar del tiempo. La pregunta, pues, por «lo que una cosa sea» encierra en sí misma que nosotros queramos determinar a lo preguntado siempre *como algo*, esto es, como un otro que él mismo. Si nosotros preguntamos, por ejemplo: ¿qué es la mesa?, no podemos sencillamente responder: es mesa. Más bien decimos que es una cosa de uso, como tal es en general una cosa y como esta cosa aquí, la mesa, es algo ente. Si preguntamos: ¿qué es el tiempo?, análogamente a la pregunta [57] por la mesa, preguntamos por el tiempo en tanto que él debe ser esto y aquello. No obstante, debemos contar con la posibilidad de que no nos sea permitido preguntar de tal manera que al final la respuesta a esta pregunta, si ya la planteamos así, deba decir: tiempo es tiempo. Pero todavía nos falta mucho para comprender qué significa legítimamente esta tautología. De la misma manera como la pregunta por el qué, debe permanecer abierta la pregunta de si el tiempo siquiera *es*. Si es que de ninguna forma es *nada*, pero tampoco *es*, surge la pregunta de cómo debe ser determinado respecto a su presunto ser. Hemos hablado

por el momento de un imperar [*Walten*]. A veces se habla del poder del tiempo. Sea esto previamente observado para seguir preparados respecto al hecho de que avanzaremos lentamente, de que necesitamos una y otra vez renovada paciencia y esmero para traer a la vista siempre de forma nueva los fenómenos tratados. Esto es, ante todo, conservar la dirección visual apropiada a los fenómenos.

Se nombraron por último dos preguntas:

a) La pregunta por la jerarquía respecto al tiempo-del-reloj y al tiempo que ya nos es dado. ¿Es el tiempo-del-reloj, cuya caracterización a fin de cuentas nos llevó al uno-tras-otro de una secuencia-de-ahoras, el tiempo más originario, o es una modificación proveniente del tiempo que ya nos es dado, del cual ya conocemos algunos caracteres?

b) La otra pregunta por el «estar-en-el-tiempo» contiene en primer lugar una especial dificultad, en cuanto que a través del «en» se supone al tiempo como si fuera algo así como un recipiente, algo con forma de espacio. Así, por ejemplo, dice Bergson que el tiempo con el que contamos es un tiempo espaciado, este tiempo es espacio. Veremos todavía en qué medida esto es un error.

Probablemente ambas preguntas, por la jerarquía y por el «estar-en-el-tiempo», se copertenecen.

La pregunta por la diferencia en la jerarquía se refiere a la relación entre el tiempo-del-reloj, por un lado, y el tiempo que ya nos es dado, por otro lado. Del tiempo que ya nos es dado decimos: «tenemos tiempo». Observamos la curiosidad [58] de que lo que en el decir «tener tiempo» significa tiempo, nos llega a ser claro precisamente al reflexionar sobre lo que queremos decir en la locución «no tener tiempo». Yo no tengo tiempo ahora o mañana temprano. ¿Qué carácter tiene la forma gramatical de esta expresión: no tengo tiempo ahora? Es una

negación [*Negation*]. ¿Se niega con ello el tiempo? ¿Se ha ido el tiempo? De ninguna forma. Es ciertamente una negación, pero una negación del tener-tiempo *para algo determinado*; por lo tanto, no es ninguna negación en el sentido de una negación del tiempo *pura y simplemente*. Yo puedo decir: no tengo tiempo para esquiar porque debo escribir un artículo. Así, en el «no tener tiempo» salta a la vista de forma especialmente clara el carácter del tener tiempo para... Pero ya que todo tener tiempo es un tener tiempo para algo, decimos: el tiempo es interpretable [*deutsam*] (no significativo [*be-deutsam*], ya que significar [*bedeuten*] pudiera sugerir fácilmente algo así como una simbolización). El «tiempo» en cada caso aludido indica como tal un para qué.

«No tengo tiempo» es por consiguiente una negación y a la vez no es ninguna. El tiempo para esquiar me falta, tengo ciertamente tiempo, sin embargo, este tiempo no «sobra para...». El tiempo para ello no está a mi disposición; en cierto modo me es tomado. Cuando negamos algo de manera que no lo excluimos simplemente, sino más bien lo mantenemos en el sentido de que le hace falta algo, esta negación es llamada una *privación* [*Privation*].

Lo curioso es que toda su carrera médica se mueve en el ámbito de una negación en el sentido de una privación. Puesto que ustedes se ocupan de la enfermedad. El médico pregunta a alguien que va a él: ¿cuál es su problema? El enfermo *no* está sano. El estar sano, el bienestar, el estado de salud no es que simplemente no esté; está perturbado. La enfermedad no es la simple negación de la condición psicósomática. La enfermedad es un fenómeno de privación. En toda privación se halla la co-pertenencia esencial a ese algo al cual le falta algo, que echa

^o En alemán, «*wo fehlt es?*»: «¿dónde le falta?».

algo de menos. Esto parece ser una trivialidad pero es sumamente importante, porque su carrera precisamente se mueve en este ámbito. [59] En tanto que ustedes se ocupan de la enfermedad, se ocupan en verdad de la salud, en el sentido de la salud que falta y que hay que recuperar. El carácter de privación también es ignorado generalmente en la ciencia; así, por ejemplo, cuando los físicos hablan de la naturaleza material como de naturaleza muerta. Estar muerto puede solamente lo que puede morir y puede morir únicamente lo que vive. La naturaleza material no es ninguna naturaleza muerta, sino que es sin vida.

Análogamente, el estado de reposo no es ninguna simple negación del movimiento, sino su privación, esto es, una forma de movilidad; si no, nunca podría, por ejemplo, una nueva movilidad proceder del estar en reposo. El número 5, que no se puede mover, no puede tampoco ser una figura en reposo.

Lograr pensar la privación les tomó a los pensadores griegos doscientos años. Platón fue el primero en descubrir esta negación como privación y la discutió en su diálogo *Sofista*. Esto sucedió en conexión con el discernimiento de que no todo no-ente simplemente no es; de que más bien hay no-ente, que precisamente *es* en cierto modo. Un tal no-ente, en el sentido de privación, es, por ejemplo, la sombra, en tanto ella es una falta de claridad. Así también el no-estar-sano, el estar enfermo, es un modo privativo de existir. Por ello, no se puede captar apropiadamente la esencia del estar enfermo sin una determinación suficiente del estar sano. Verán ustedes en seguida que este fenómeno notable de la privación, que es un fenómeno ontológico, esto es, que concierne a una posibilidad de ser y no simplemente a lo lógico de la expresión negativa, con frecuencia nos vendrá al encuentro en el fenómeno del tiempo.

Esclarecemos ahora nuevamente los caracteres esenciales del tiempo que ya nos es dado, para obtener la base de una discusión satisfactoria de la pregunta por la jerarquía. Dijimos de él en primer lugar que siempre era un tiempo para... En forma totalmente general se puede caracterizar como tiempo que sobra para..., [60] como tiempo que puede ser usado para..., emplear tiempo para... El tomarse-tiempo-para... se toma tiempo no para guardar el tiempo, sino para emplearlo para... Cuando cuesta especialmente trabajo emplear tiempo para algo, se habla de sacrificar-tiempo. Alguien en cambio desperdicia el tiempo, o nos damos tiempo. Todos estos diferentes fenómenos del tener tiempo no han sido todavía descritos suficientemente. Nosotros llamamos a este carácter del tiempo, según el cual el tiempo siempre es tiempo *para* algo, la *interpretabilidad* del tiempo.

Además de este carácter interpretable, el tiempo tiene también el carácter del *estar-fechado*. Decimos, por ejemplo: ahora, que estamos conversando. En ello, la «fecha» [*Datum*] en el sentido originario de la palabra como lo «dado» [*Gegebene*], «el hecho» [*Gegebenheit*], a lo que se refiere el decir-ahora, es nuestra conversación. En tercer lugar, el ahora del tiempo que ya nos es dado no es puntual, sino que siempre tiene una cierta *amplitud temporal*; se refiere a un ahora, por ejemplo: esta noche en que estamos conversando. De hecho, podemos decir: ahora, en este invierno ocurre esto y aquello. Entonces, el ahora tiene todo el amplio lapso de tiempo de un invierno. En contraposición a esto, según la representación común de tiempo como una simple sucesión de horas, el ahora es solamente un punto-ahora. De hecho, se habla de un momento [*Zeitpunkt*].

En cuarto lugar, el ahora fechado, interpretable y ampliado [*geweitete*] nunca es tampoco solamente un ahora referido

a mí. Esta opinión equivocada pudiera imponerse toda vez que siempre soy yo el que dice «ahora». Pero precisamente el ahora en cada caso dicho por mí es el ahora que *nosotros* decimos, esto quiere decir, el ahora que todos comprendemos en común, en forma directa, sin referencia anterior a un respectivo yo que dice «ahora». Es un ahora que es directamente accesible a todos los que estamos conversando aquí. No se requiere de la mediación de una reflexión sobre los yos en cada caso individuales, que en primer lugar, cada uno por sí, dicen «ahora» y sólo posteriormente concuerdan entre sí que se refieren al mismo ahora. El ahora, por tanto, no es ni algo encontrado en el sujeto ni se deja encontrar [61] como un objeto [O] entre otros objetos [O], como, por ejemplo, esta mesa y este vaso. Sin embargo, el ahora dicho es percibido directamente en común por cada uno de los presentes. Esta accesibilidad del ahora la llamamos la *publicidad* del ahora.

Sin embargo, estos caracteres del estar-fechado, de la interpretabilidad, de la amplitud y de la publicidad, no corresponden solamente al ahora, sino también a cada entonces y a cada luego. Pero con entonces y luego abordamos algo diferente a lo abordado con el ahora. Con el entonces hablamos hacia el pasado; con el luego, hacia el futuro; pero con el ahora, hacia el presente. Al pasado, futuro y presente los llamamos las dimensiones del tiempo, sin ahora determinar más precisamente lo que aquí quiere decir «dimensión». Usualmente, uno habla de dimensiones en referencia al espacio tridimensional. Del tiempo, pensado como el uno-tras-otro de los ahoras y representado como línea, se dice que es *unidimensional* y que presente, pasado y futuro no son simultáneos como las dimensiones del espacio, sino siempre uno tras otro. Visto así, puede en un primer momento parecer extraño que nosotros hablemos de tres, si no es que de cuatro, dimensiones del tiempo, y digamos que son

simultáneas y no una-tras-otra. Pero obviamente estas dimensiones no tienen nada que ver con el espacio. Las tres dimensiones del tiempo son co-originarias, puesto que no hay una sin la otra; las tres están abiertas para nosotros *co-originariamente* [*gleichursprünglich*], pero no están *parejamente* abiertas [*gleichmässig*]. Tan pronto es una, tan pronto es otra de las dimensiones la determinante, aquella en que nos insertamos, aquella quizá en que estamos incluso atrapados. No por eso las otras dos dimensiones desaparecen en cada caso, sino sólo son modificadas. Las otras dimensiones no están sujetas a una simple negación [*Negation*], sino a una privación [*Privation*].

Ahora bien, por lo pronto, dejemos como está la reflexión sobre el tiempo como nos es dado usualmente. Regresamos una vez más al tiempo-del-reloj, que solamente en apariencia [62] hemos tratado suficientemente. ¿Qué pasa con el tiempo-del-reloj? ¿Qué tipo de tiempo es ése? ¿Es también un tiempo que tengamos? Lo tenemos por medio del reloj. La última vez dijimos *grosso modo*: el tiempo-del-reloj no nos da el tiempo mismo, sino sólo el cuánto del tiempo. Pero, ¿qué carácter tiene este cuánto del tiempo? Por ejemplo, la indicación de tiempo «son las diez» no agota su sentido en el nombrar un número de la carátula del reloj. Cuando digo «son las diez» no nos interesa el número 10, sino que son las 10 horas en una mañana en la que pasa o está planeado esto y lo otro. A las 18 horas es noche. Por tanto, en el tiempo-del-reloj cotidianamente constatado no se trata simplemente de diferencias de números. También esta indicación de tiempo en apariencia solamente por cifras tiene carácter «cualitativo», refiere al tiempo como interpretable. Por consiguiente, tampoco en el tiempo-del-reloj habitualmente constatado nunca se piensa en un simple cuánto, es decir, un *quantum* de tiempo. Incluso en una carrera medida con un cronómetro, donde se cuenta por centésimas de segundo, la

respectiva indicación de tiempo significa siempre el ser más veloz de un contrincante frente a otro. Se entiende como un tiempo usado en vista de un máximo rendimiento. El más veloz ostenta el récord. En inglés «record» significa originariamente registro y, más exactamente, un registro oficial. Sólo después se estrechó el significado de la palabra finalmente a «récord», la anotación del número del rendimiento en el deporte. La historia del lenguaje muestra por todas partes una tendencia al estrechamiento y aplanamiento de los significados de las palabras. Como ejemplo serviría la palabra *Plunder* [trapos]. Originariamente significa: ropa, trastes, utensilios de la casa, dote; alude precisamente a lo costoso. Hoy, si se roba, se habla de *plündern* [desvalijar], donde por lo general no se quita precisamente el *Plunder* en el sentido actual de útil sin valor.

Ahora bien, esencialmente también el tiempo cotidiano medido en el uso-del-reloj siempre es un tiempo para... tanto y cuánto tiempo para... Esto es especialmente claro en la palabra *Stunde* [hora]. [63] Hasta el siglo xv, esto quería decir descanso, rato, pausa, tiempo libre. Sólo desde entonces se estrechó más y más su significado a un lapso de exactamente sesenta minutos. Pero todavía hoy en el verbo «*stunden*» [prorrogar] habla la comprensión del tiempo como tiempo para...; «*stunden*» significa dar un plazo para... La palabra latina para *Stunde*, hora (griego *ώρα*), significa en la vida monacal las horas para la oración en coro. Piensen ustedes en el *Stundenbuch* [*Libro de las horas*] de Rilke y en el volumen de poemas de Ingeborg Bachman: *Die gestundete Zeit* [*El tiempo aplazado*].

Una vez más constatamos: también en el cálculo cotidiano con el tiempo-del-reloj mantiene éste todavía el carácter de la interpretabilidad. Pero, entonces, los caracteres del tiempo son nivelados sin que desaparezcan, a través de un uso determinado del reloj, por ejemplo, al usarlo para el medir físico-

técnico de un simple proceso, de un movimiento. La nivelación es una forma de privación. Nuestra era de progreso es una era de la privación. Donde llega a ser accesible para todos todo por igual, ocurre una descomposición de las diferencias jerárquicas.

El tiempo-del-reloj siempre es un tiempo fechado. Si no hubiera tiempo fechable, no habría tiempo-del-reloj. Entonces, no sería en absoluto posible el uso del reloj. Cuando tan sólo se mide el transcurso de un proceso en los experimentos técnicos o en las investigaciones experimentales-psicológicas en el laboratorio, entonces el respectivo ahora está referido tan sólo a un determinado lugar: ahora aquí, ahora allá del objeto [O] movido. Finalmente, esto también es encubierto en cierto sentido, y se entiende el ahora tan sólo en relación consigo mismo: ahora, hace un instante; ahora, dentro de un instante; tan sólo la desnuda secuencia de horas.

Ahora surge nuevamente la pregunta por la relación jerárquica que puede también formularse mediante la pregunta: ¿cuál es el tiempo «verdadero»? Supongamos que el tiempo nos fuera dado sólo como el simple uno-tras-otro, donde todos los caracteres mencionados del estar-fechado, la interpretabilidad, la amplitud, la publicidad, estuvieran nivelados en la secuencia vacía de horas. Entonces, afectados únicamente [64] por el tiempo representado de esta forma, tendríamos que estar trastornados* [*verrückt*]. Aun peor: no tendríamos siquiera la posibilidad de estar trastornados. Puesto que para estar trastornado debemos siquiera poder llegar a estar apartados [*weggerückt*] de algo e insertados [*eingerückt*] en otro algo. Hablando en vista del tiempo debemos tener la posibilidad de llegar a estar apartados del tiempo que nos es dado en general

* *Verrückt* tiene el sentido de desplazado, trastornado, loco.

y cautivos en un correr vacío del tiempo. Esto se muestra como la uniformidad homogénea sin un para qué.

¿Qué pasa, pues, con la pregunta por la jerarquía? Si ustedes preguntan a un físico, entonces él responde: la pura sucesión-de-ahoras es el propio tiempo, el verdadero. Eso que nosotros llamamos estar-fechado e interpretabilidad es vaguedad subjetiva, si no es que sentimentalismo. Él dice esto porque el tiempo medido físicamente en todo momento puede ser «objetivamente» recalculado. Este cálculo es «objetivamente» vinculante. (Objetivamente aquí sólo quiere decir: para cualquiera, desde luego sólo para cualquiera que pueda insertarse en los modos físicos del representar de la naturaleza. Para un negro de la selva tal tiempo sería un absoluto sinsentido.) La presuposición o suposición para una afirmación semejante de un físico sería que la física como ciencia es la forma regulativa del conocimiento, que un riguroso conocimiento científico sólo puede ser obtenido mediante el conocimiento fisicalista. Detrás de eso, se halla una determinada interpretación de la ciencia y la pretensión de esta ciencia de que esta forma determinada de contemplación de la naturaleza sería regulativa para cualquier forma de conocimiento, sin que se pregunte en qué está fundamentada por su parte esta idea de ciencia y qué presupone. Pero esto significa: cuando hablamos, por ejemplo acerca del tiempo, con un físico que confía hasta tal extremo en su ciencia, entonces para tal conversación no hay en absoluto ninguna base sobre la que podamos hablar imparcialmente acerca de los fenómenos. El físico no desciende de su trono. Él no deja ni siquiera cuestionar su posición. [65] En tanto no suceda esto, no es posible una conversación con él. El físico está cautivo por el modo de representación de la física, que tiene que ver con el tiempo como pura secuencia de horas, y por eso es en absoluto incapaz de entender en qué medida

el ser humano –exclusivamente ligado al tiempo como pura sucesión de horas– tendría que estar trastornado o ni siquiera podría estar trastornado. Para los seres humanos que no pueden entender el representar físico directa y adecuadamente, este hecho de la referencia totalmente unilateral al tiempo en la física está oculto. Está oculto por el hecho de que con base en el modo de pensar físico puede ser construido un motor de combustión interna, por ejemplo, y a partir de ello fabricarse automóviles. El hombre de la calle ve la verdad de la física solamente en su efecto, es decir, en la figura del auto que maneja. El manejar un auto llega a ser cada vez más una cosa «natural» y no tiene nada absolutamente de trastornado –esto es, para los ya trastornados, que sin discernimiento son insertados [*eingerückt*] exclusivamente en el modo de pensar técnico-científico como el único válido–.

Pero aquí dejamos todavía abierta la decisión respecto a la pregunta por la jerarquía. La decisión respecto a la pregunta por la jerarquía sólo puede ser tomada si antes es esclarecido si el tiempo que tenemos en nuestra existencia cotidiana, humana, histórica, es decir, el tiempo que nos es regalado en el ser-unos-con-otros y en el ser-para-otros, puede ser derivado de la representación de la sucesión de horas o si por el contrario el tiempo como secuencia de horas reposa en una nivelación del tiempo «verdadero».

Una palabra indicadora para lo dicho hasta aquí es el antiguo nombre para una flor: *Zitelosa*. Si uno no sabe nada de la privación y no tiene un adecuado concepto del tiempo, ésta sería una flor que es sin tiempo [*Zitelosa* = *Zeitlose*]. Pero el nombre designa a la flor que no florece en el tiempo adecuado. Originariamente, se le llamó *Zitelosa* al croco, que florecía prematuramente, no en el tiempo normal de florecimiento. En analogía con la *Zitelosa* de primavera, después se hablaba de

Herbstzeitlose [sin-tiempo de otoño], que florece después de tiempo: «sin tiempo» quiere decir: a destiempo.

[66] IV. 21 de enero de 1965

En el inicio de la última parte de nuestro seminario de enero presentamos un texto de un trabajo de Franz Fischer: «Estructura espacio-temporal y perturbación del pensamiento en la esquizofrenia» (*Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 124 (1930), pp. 247 ss.).

El texto proviene, como dice el autor, de la historia clínica de un joven esquizofrénico que fue examinado y observado en el estadio precrítico y cuya psicosis no ofrecía peculiaridades especiales, exceptuando las perturbaciones de tiempo y pensamiento. El autor continúa en forma literal:

Vivencia 3. Al contemplar la manecilla de un reloj de pared declaró el enfermo lo siguiente:

«¿Qué debo hacer con el reloj? Siempre tengo que verlo. Hay algo que me impulsa a ver el reloj. Hay tanto tiempo, yo soy cada vez diferente. Si el reloj no estuviera en la pared, yo tendría que morir. ¿No soy yo mismo un reloj? ¿Por todas partes en todos los sitios? Pero no puedo hacer otra cosa, cambia demasiado.

«Ahora contemplo nuevamente el reloj, la manecilla y la carátula y que el reloj camina. Se rasga en dos como por sí mismo y yo estoy ahí pero no puedo cambiar nada.

«Me digo una y otra vez que es un reloj, pero eso no cuadra realmente: manecilla, carátula y que camina. Ahí hay una impresión peculiar como si se hubiera partido, pero está todo junto. Pero ahí hay algo más. Estoy totalmente sorprendido, nunca he experimentado algo parecido. Es que la manecilla es cada vez diferente, ahora está ahí, luego salta en cierta forma allá y así

da la vuelta. ¿Es cada vez otra manecilla? Quizás esté alguien detrás de la pared e introduce una nueva manecilla, cada vez en otro sitio. Debo decir que eso no es ningún reloj que corre, él salta y se transforma. Uno está entregado a la contemplación [67] del reloj y pierde uno el hilo hacia sí mismo —ya que soy yo mismo un reloj, por todas partes en mí—; así todo pasa confusamente. Todo esto soy yo mismo, se me pierde cuando observo el reloj en la pared. Es un huir de sí mismo, soy fugitivo y ya no estoy aquí. Sólo sé que el reloj salta por todas partes con muchas manecillas y no puede realmente ser reunido.

«Por ahora ya basta con el reloj de pared, pero no por mi voluntad y tengo que volver al otro sitio, volver a meterme en la otra forma. Como yo he dicho: yo soy el reloj viviente, soy reloj por todas partes —va y viene y así siempre seguirá—.

«Si luego yo me arranco otra vez porque todo pasa confusamente, entonces dirijo nuevamente mi mirada hacia el reloj de pared, él me puede ayudar en forma parecida como el árbol ante la ventana. Los ruidos no son tan buenos.»

Ahora bien, ¿cómo ha de interpretarse este texto? En primer lugar, remarcamos que el redactor introduce el informe del paciente con la siguiente frase: «Al contemplar la manecilla de un reloj de pared declaró el enfermo lo siguiente». Habrá que preguntar si en este informe se trata realmente del estado de cosas indicado. En segundo lugar, llama la atención el hecho de que el enfermo no hable de tiempo e indicación de tiempo, sino del reloj. Él habla simultáneamente, alternando «reloj de pared» y «reloj». Una vez habla del reloj de pared *hacia* el cual es impulsado a dirigir su mirada. Luego, por el contrario —no por su voluntad—, «basta con el reloj de pared..., y tengo que volver al otro sitio, volver a meterme en la otra forma», es decir, dejar de mirar el reloj en la pared y en su lugar contemplar,

observar, un reloj despedazado, que ya no se deja reunir, que ya no corre, ni salta, ni es «simple», que ya no está en absoluto frente a él en la pared, sino que, por así decirlo, está sin lugar. Aquí tenemos que buscar la discrepancia decisiva de la que todo depende. En el primer caso se trata de la referencia del enfermo al reloj de pared, en el segundo, cuando él [68] es arrancado a la otra forma, es la referencia al simple reloj. «Simple» quiere decir aquí: sin determinado lugar, sin entorno familiar. A la diferencia de ambas cosas, del reloj de pared y del simple reloj, corresponde la diferencia de la referencia al reloj de pared y al simple reloj. La referencia al reloj de pared es un dirigir la mirada a él (hacia él). En el estar uno frente al otro el enfermo es llevado a partir del reloj de pared familiar hacia sí mismo y así está en sí mismo. La referencia al simple reloj es un observar, un contemplar, un aspirar a él, de forma que este contemplar de lo contemplado es, por decirlo así, absorbido y así el contemplador sólo se encuentra en lo contemplado y como tal, y por ello puede decir: yo mismo soy reloj (atención: no el reloj de pared). Esto en el sentido de: yo mismo tengo carácter de reloj. Por tanto, puede decir: yo soy reloj «por todas partes en mí». Pero en esto él no traslada nada psíquico, nada «subjetivo», nada interno desde sí hacia el reloj, sino que él está tan perturbado por lo contemplado que ya no tiene en absoluto ninguna distancia hacia lo contemplado, ningún estar enfrente y, por ello, «pierde el hilo hacia sí mismo». «Se me pierde», esto quiere decir que él pierde su ser-sí-mismo.

Pero, ¿qué tanto le «ayuda» mirar el reloj de pared? ¿En qué medida el reloj de pared en tanto cosa le da un apoyo? Para comprender esto debemos diferenciar bien su referencia al reloj de pared de su referencia al simple reloj. Lo decisivo en ello es que el reloj de pared lo interpela en cierta forma, precisamente porque está frente a él; mientras que el reloj, dentro del cual es

arrancado, ya no está en absoluto enfrente. El simple reloj ya no permite que se establezca ninguna referencia a él mismo. Él está tan disuelto en el simple reloj que puede decir que él mismo es reloj. Pero entonces él debe intentar nuevamente la liberación al estar enfrente del reloj de pared. En este instante, en el cual él está nuevamente frente a una cosa y puede permanecer en el estar enfrente, él tiene mundo. Pero cuando otra vez basta con el estar enfrente, entonces él es nuevamente cautivo [69] en el reloj observado; esto quiere decir, arrancado del mundo, apartado. Por ende, también «el árbol *ante* la ventana» es para él un mundo circundante, que lo puede dejar habitar, que puede darle una estancia familiar y natural. «Los ruidos no son tan buenos». ¿Para qué no son tan buenos? Como ayuda. Esto quiere decir: un ser humano no puede existir con simples ruidos, que no refieren a nada, igual que no puede existir con el tiempo en tanto que simple secuencia de horas.

«Al contemplar la manecilla de un reloj de pared», así introduce el autor la historia. De esta forma, el estado de cosas del cual se trata ya está de antemano malinterpretado. Podemos aquí reconocer que la interpretación de tales informes no se hace por sí misma. Se requiere una reflexión crítica acerca de las representaciones y los conceptos guía con los que el intérprete trabaja. El arte de la interpretación es el arte de preguntar adecuadamente. En el caso discutido, no se trata ni del tiempo ni de la estructura del tiempo, sino de las diferentes relaciones al reloj de pared y al simple reloj, los cuales no son entendidos en absoluto como medidores de tiempo. Por este motivo, ya el título del ensayo «Estructura espacio-temporal y perturbación del pensamiento» es engañoso. En una interpretación en primer lugar no se trata de hecho de cómo hay que explicar algo, sino de ver los hechos fenomenológicos. En ello, descubrimos también que todo el texto que nos fue leído

no tiene nada que ver en absoluto directamente con el problema del tiempo. Sin embargo, la aclaración del texto fue solamente un intento aproximado para mostrar cómo debe uno iniciar una interpretación: no dirigir la mirada a un supuesto «vivenciar interno», sino preguntar cómo está determinada la referencia a la cosa, cómo es la propia cosa una referencia al mundo. Con base en lo dicho, aún no llega a ser visible qué tanto el problema del tiempo entra aquí en juego. Lo que fue esencial en la interpretación de este texto fue, por lo pronto, solamente el descubrimiento de que *no* se trató de dos diferentes relojes, sino del *mismo* reloj de pared, pero que en una ocasión es dado al enfermo como reloj de pared, y en otra [70] lo cautiva y consume únicamente como simple reloj. Sólo donde hay un *mismo* es que algo puede concernir al ser humano en modo diverso y «dividido».

Aquí suspendemos la interpretación de este texto y regresamos una vez más a la otra pregunta, a la pregunta por el «estar-en-el-tiempo».

En esta pregunta, partimos del vaso en la mesa frente a nosotros. La expresión «en el tiempo» hace pensar, en primer lugar, como ya se ha dicho, en la representación de que el tiempo sea una forma de recipiente, en el cual algo está. Hemos llegado a decir que este vaso está en el tiempo, en tanto que *dura*. Pero, ¿qué significa esto? ¿Es un carácter especial de este vaso? No, es un carácter de todas las cosas. Todas ellas tienen duración diferente, más larga o más corta. ¿Hacen algo las cosas mientras duran? ¿Dónde está entonces la duración en el vaso? Cuando nos vayamos al rato y ya nadie esté aquí, ¿qué pasará con el vaso? ¿Entonces seguirá durando? Cuando nos hayamos ido deberíamos decir desde nuestra casa: el vaso está *allá* sobre la mesa en la casa de Boss. Si ya no podemos decir «aquí», sino que tenemos que decir «allá», ¿entonces el vaso

ha cambiado de lugar?, ¿o el hablar alternando «aquí» y «allá», a lo que estamos obligados debido a nuestro cambio de lugar, atestigua precisamente que el vaso permaneció en el mismo sitio? También desde otro lugar podemos todavía decir: el vaso está «aquí». Pero entonces queremos decir con tal «aquí» algo como: está ahí en algún lugar. Pero ahora estamos nuevamente en el espacio y ya no en el tiempo. Dijimos que todas las cosas duran. La duración es totalmente diferente. El vaso, por ejemplo, puede romperse al escombrar. Entonces, sólo nos quedan pedazos. Hay pedazos cuando algo se rompe. Los pedazos son la privación del vaso. Cuando los pedazos son recogidos por el carro de basura, ¿qué pasa, entonces? Entonces ya no se hallan los pedazos unos junto a otros, sino que llegaron a ser pedazos de vaso singulares. En tanto que pedazos de vaso duran todavía, pero ya no el vaso. [71] Entonces, ¿el vaso tiene su propio tiempo como vaso? Cada cosa tiene su tiempo. El vaso tiene su tiempo totalmente determinado en el que es utilizado, por ejemplo: en una fiesta. Eso es algo diferente al tiempo del florecer. El tiempo de florecer es un determinado tiempo del brotar y llegar del florecer. El tiempo del vaso es determinado por su carácter como esta cosa de uso. Su tiempo no es la simple duración, sino un tiempo para...

Pero no sabemos todavía en absoluto lo que quiere decir el «en» en «estar-en-el-tiempo». ¿Por qué no podemos aún determinarlo exactamente? ¿De dónde tiene, pues, el vaso su tiempo? Su tiempo está relacionado con el uso y el uso con el ser humano, y el ser humano se caracteriza por el hecho de que tiene tiempo. Dicho toscamente, sería, entonces, el ser humano quien le da tiempo al vaso. ¿Es así? Ahora bien, ¿y si no existiera en absoluto ningún ser humano?, ¿no habría entonces ningún vaso? No, no hubiera sido producido en absoluto sin el ser humano. Entra en el tiempo a través de que es producido.

Pero, ¿qué pasa con los Alpes, que no fueron hechos por el ser humano? ¿Están también en el tiempo? Ellos también tienen su tiempo. Aún duran. ¿Duran ya más tiempo que el ser humano? ¿Estaban ya en el tiempo antes de que estuviera el ser humano? El tiempo del que *se* habla cuando *se* dice «antes de que estuviera el ser humano» está en cada caso también referido al ser humano. ¿Entonces no se puede saber en absoluto lo que estaba en el tiempo antes de que el ser humano estuviera? ¿Se puede siquiera decir: en el tiempo antes de que el ser humano estuviera? No se ha decidido si se puede decir –y por cierto sin referencia al ser humano– que los Alpes estaban antes de que el ser humano estuviera. En sentido estricto, no podemos decir lo que estaba, cuando aún no había ningún ser humano. No podemos decir ni que los Alpes estaban, ni que no había.

¿Podemos siquiera prescindir del ser humano?

Los geólogos calculan con el reloj atómico. Piensen por ejemplo en Teilhard de Chardin, para quien una vez de repente surge el ser humano. [72] Ustedes ven que no avanzamos. Obviamente no avanzamos porque todavía no sabemos cómo está el ser humano en el tiempo y cómo se comporta en referencia al tiempo. De ninguna manera avanzamos si especulamos simplemente. Debemos proceder paso a paso. En nuestro caso, deberíamos pues preguntar: ¿cómo tiene el ser humano su tiempo? ¿Tiene el ser humano su tiempo sólo de modo que él un día nace y otro día muere? Aquí se trata de la pregunta de cómo el ser humano existe como ser humano y dura su *Dasein*, de cómo le concierne en ello el tiempo, de cómo la referencia al tiempo codetermina esencialmente su existencia. Con ello, se indica que nosotros debemos deshacernos del uso común de *estar-en-el-tiempo*. Hay que interpretar imparcialmente lo que el «en» en un sentido no-espacial quiere decir en referencia a la relación entre el ser humano y el tiempo.

I. 10 de marzo de 1965

Hoy y en las próximas sesiones hay que poner a la vista un fenómeno acerca del cual ya hemos venido hablando, sin percibirlo propiamente *como él mismo* y sin nombrarlo adecuadamente: el *tiempo*. En ello procedemos, desviándonos de la forma de nuestro diálogo llevada a cabo hasta ahora, de tal manera que, en primer lugar, trataré de adelantarme con una presentación completa. Después de eso, trataremos de recorrer nuevamente el camino con pasos sucesivos, de comprobar lo dicho y de aclarar las preguntas que surgirán mediante la discusión.

Al finalizar el seminario anterior, planteamos la pregunta de qué quiere decir que algo está en el tiempo. ¿Está una cosa en el tiempo de la misma manera como nosotros en tanto que seres humanos existentes? La pregunta por el «estar-en-el-tiempo» fue tomada en consideración provisionalmente. Pero se puede ver fácilmente que no la podemos tratar en tanto que no llegue a ser claro lo que el tiempo es, en tanto que permanezca no aclarado lo que significa «ser» [estar] respectivamente en el caso de la cosa y en el caso del ser humano existente. La pregunta por el «estar-en-el-tiempo» es, por cierto, estimulante, pero también es planteada precipitadamente. La pregunta es estimulante especialmente para la ciencia natural, sobre todo porque desde el surgimiento de la teoría de la relatividad de Einstein se estableció la opinión de que a través de la teoría física la hasta entonces válida doctrina de la filosofía acerca del tiempo se quebrantó. Sin embargo, esta opinión generalizada es un error fundamental. En la teoría de la relatividad, en tanto que teoría de la física, no se trata de la discusión de lo que el

tiempo es, sino *únicamente* de cómo puede ser *medido* el tiempo en el sentido del uno-tras-otro de la secuencia de horas; de si hay una medición absoluta de tiempo o si cada medición debe ser necesariamente relativa, es decir, condicionada. [74] La pregunta de la teoría de la relatividad no podría ser discutida en absoluto si no fuera presupuesto de antemano el tiempo como el uno-tras-otro de la secuencia de horas. Si la doctrina acerca del tiempo vigente desde Aristóteles no tuviera validez, entonces con ello estaría excluida la posibilidad de una física. Con el hecho de que la física en su horizonte de la medición de tiempo no conoce solamente sucesos irreversibles sino también reversibles, con el hecho de que la dirección del tiempo puede ser invertida, con esto precisamente demuestra la física que para ella el tiempo no es otra cosa que el uno-tras-otro de la secuencia de horas. Pero esto de una forma tan categórica que en este uno-tras-otro hasta el sentido de la dirección puede llegar a ser indiferente. A la opinión dominante de que la física ha derribado la doctrina transmitida de la metafísica acerca del tiempo, se asocia otra opinión, escuchada hoy en forma particularmente frecuente, de que la filosofía se rezaga respecto de las ciencias naturales. En cambio, hay que decir que la ciencia actual, contrariamente a los investigadores del rango de Galilei y Newton, ha abandonado la viva reflexión filosófica y ya no sabe nada de lo que los grandes pensadores pensaron acerca del tiempo. A éstos pertenece también, por ejemplo, Hegel, del cual se cuenta que no entendió mucho de las ciencias naturales. Si la física juzga a la metafísica, lo que ya en sí es absurdo, entonces hay que exigir de ella que antes re-flexione las ideas metafísicas, por ejemplo, las ideas acerca del tiempo, lo que ciertamente sólo puede hacer si está dispuesta a regresar –por encima de las suposiciones que le sirven de base a ella, a la física– a lo que en este ámbito permanece

determinante en tanto que acepción y siempre permanecerá así, aun cuando el físico no se dé cuenta de eso. Sin embargo, el hecho de que hoy a la ciencia moderna le haga falta una crítica de sí misma, entendida en un sentido estricto, no es ningún accidente, no se origina en una negligencia ni en la dejadez de los investigadores singulares. Es una ofuscación que es determinada por el destino de la era contemporánea. Ésa es la razón de que la filosofía misma, en cuanto todavía existe, no se rezaga [75] con respecto a las ciencias, sino con respecto a su propia tradición, y que ya no sea capaz de hacer cuestionable el asunto del pensar mismo dentro de un diálogo interrogante.

¿Por qué digo esto ahora? Para que veamos más claramente cuán difícil ha llegado a ser hoy en todas partes dejar hablar a los fenómenos mismos en lugar de correr detrás de la información, cuya peculiaridad es que ella nos impide, de manera fundamental, precisamente el acceso a la *forma*,[°] a la figura, a lo propio del ser del ente. La información es la insuficiencia de la mirada para la *forma*.[°] ¿Por qué digo esto? Para que veamos más claramente qué hay detrás del propósito de estos seminarios cuando se pregunta por los fenómenos, por provisionales que sean los intentos, por insignificantes que sean los pasos exitosos. Intentamos divisar el *fenómeno del tiempo*. El pormenorizado protocolo de las últimas dos sesiones sirve como apoyo para la realización de un intento de dilucidar nuestra relación con el tiempo. Dirigir la mirada hacia esta relación con el tiempo debe conducirnos hacia un camino para llegar a saber algo acerca del tiempo mismo. Sólo cuando hayamos llegado hasta ahí podremos estipular algo sobre la relación en que el ser humano está y vive con el tiempo.

[°] En latín en el original.

Ustedes como psicoterapeutas tienen especial interés en esta pregunta, ya que para ustedes la pregunta de qué, quién y cómo *es* el ser humano –y esto quiere decir, al mismo tiempo, el ser humano actual– es de una importancia fundamental. Con esta pregunta *en cuanto al contenido* de la relación del ser humano y el tiempo nos preocupa a la vez una pregunta *en cuanto al método*. Como médicos formados científicamente están ustedes en gran parte determinados por el modo de pensar de las ciencias naturales. Para ellas es determinante una representación especialmente característica del tiempo. Este hecho origina la pregunta de si acaso el concepto de tiempo conductor para la ciencia natural es adecuado para discutir la relación del ser humano existente con el tiempo, o si no es que precisamente el concepto de tiempo determinante para las ciencias naturales obstruye el camino para la discusión de la relación del ser humano y el tiempo, y de esa manera impide el preguntar adecuado por lo propio del tiempo. [76] Por lo tanto, nuestro preguntar por el tiempo, que intentamos llevar a cabo en nuestros diálogos, está determinado por dos aspectos. De un lado, por el respecto de su profesión médica y el ámbito de ésta: el ser humano existente en su indigencia. De otro lado, por el respecto de su formación médico-científica: la ciencia natural moderna y su estructura técnica.

Pero el tiempo como tal es tema exclusivamente de la filosofía. Acerca del tiempo mismo no se puede decir nada, ni por parte de las ciencias naturales ni por parte de la antropología. Por ello, estamos obligados en nuestros diálogos a pensar filosóficamente, es decir, de modo que no entremos directamente en la temática filosófica, sino dejándonos guiar por los aspectos mencionados: la existencia del ser humano y la ciencia natural. Esta circunstancia hace especialmente difícil nuestro proceder. Tenemos que aprender, por así decirlo, sobre la marcha de

nuestros diálogos, a prescindir del modo de representar científico-natural y psicológico, y adentrarnos en el modo de pensar *fenomenológico*. Esto último requiere a la vez que no perdamos de vista la tradición del pensar filosófico acerca de tiempo y espacio, ya que en el fondo ella marcó también las representaciones científico-naturales y psicológicas de tiempo y espacio, que al ser comunes son consideradas sobrentendidas. Respecto a la tradición del concepto de tiempo hay que tener en consideración tres puntos. Primero: el tiempo es el uno-tras-otro de la sucesión de puntos-de-ahoras. Segundo: el tiempo no es sin psique, *animus*, conciencia, espíritu, sujeto. Tercero: el tiempo es determinado respecto a su ser a partir de la comprensión del ser en el sentido de la presencia [*Präsenz*]. A propósito, hemos mencionado solamente al margen estas determinaciones decisivas para todo pensar acerca del tiempo. En lugar de discutir las en detalle y en sus modificaciones históricas desde Platón hasta Nietzsche, hemos emprendido otro camino para formarnos una idea de lo que es el tiempo y del modo según el cual hay algo así como tiempo. [77] Hemos partido de la experiencia cotidiana del tiempo, de lo que decimos con las expresiones «tener tiempo», «no tener tiempo», «darse tiempo», «ocupar el tiempo», «sacrificar el tiempo» y «desperdiciar el tiempo». En todo eso, se halla en cierto modo una forma de trato con el tiempo. Evidentemente, tal trato solamente es posible gracias a que ya tenemos el tiempo y a que nos es concedido para emplearlo de tal o cual forma. También y especialmente cuando no tenemos tiempo es que estamos apremiados por el tiempo que nos es concedido. Nos concierne el tiempo. El tiempo nos incumbe.

Hemos dirigido la mirada a los fenómenos «tener tiempo» y «no tener tiempo» para saber cómo y con qué caracteres se muestra en ello el tiempo. Tiempo es tiempo *para* algo. Tiempo es en cada caso tiempo *en que* sucede esto y aquello. Enton-

ces el tiempo es *interpretable para algo*, es *fechado según algo* y con ello, a la vez, *ampliado*, no un punto aislado de un ahora. Además, el tiempo es conocido para cualquiera, es accesible a los seres humanos en el ser-con-y-para-los-otros, es *público*. Con estos caracteres se nos muestra el tiempo que tenemos. Ahora, falta sólo determinar más exactamente lo que se nos muestra así para llegar al discernimiento de lo que es el tiempo mismo y como tal. Con esta tarea hemos llegado a un punto decisivo de nuestras discusiones. En efecto, es decisivo ya que en este punto todo depende de cómo seguimos preguntando por el tiempo mismo después de las discusiones anteriores acerca del tiempo y del «tener-tiempo». Con respecto al «tener-tiempo», «sobrar tiempo», «no sobrar tiempo», hablamos de un trato con el tiempo, ya que en los fenómenos mencionados y en sus modificaciones se trata de un contar con el tiempo, en tanto que economizamos nuestro tiempo o lo desperdiciamos. Solamente calculamos y medimos el tiempo porque contamos con el tiempo. El tiempo es oro, se dice.[°] En tanto que contamos con el tiempo, tratamos con él. Al trato con el tiempo también pertenece la lectura del reloj. [78] En ello, no pensamos en el tiempo como tal; sólo constatamos el cuánto del tiempo. Eso sucede necesariamente al decir «ahora» cada vez, sea esto expresado o no. El respectivo ahora no es dicho al margen, sino de antemano. Mediante ello, la referencia al tiempo es asumida propiamente en la lectura del reloj, para así poder constatar el cuánto del tiempo. Que la referencia al tiempo sea asumida no quiere decir que la referencia al tiempo sea producida por vez primera, como si ésta no estuviera fuera de la lectura del tiempo. Que la referencia al tiempo es asumida en la lectura del reloj tampoco quiere decir que con eso ya

[°] En alemán, «el tiempo es dinero».

dirigimos la mirada al tiempo mismo y como tal. La referencia al tiempo siempre imperante, el tener tiempo, sólo es llevada a cabo propiamente en el decir-ahora.

¿De dónde tomamos el ahora así dicho? Evidentemente, del tiempo. ¿Pero cómo tenemos el tiempo que decimos al decir-ahora, aunque no sea temáticamente? ¿Qué quiere decir trato con el tiempo? ¿Qué significa aquí este tener en referencia al tiempo? Cuando, por ejemplo, preguntamos: «¿tienes tiempo?», ¿es aquí el tiempo una cosa que tengamos como el reloj, algo que poseamos? Cuando constatamos que hoy tenemos buen clima, ¿significa entonces este tener un poseer? Evidentemente, no. El clima lo tenemos de otro modo que un auto que poseemos. Alguien dice acerca de su amigo: «Tiene un maravilloso Cézanne en su cuarto». Con eso no se dice que le pertenece, que el cuadro es de su propiedad. Él puede tener algo prestado en la pared de su cuarto.

Alguien dice: «Tengo angustia». ¿Tenemos angustia de la misma forma precisamente en que tenemos clima y coches? ¿Tenemos quizás angustia en el mismo sentido en que tenemos tiempo? ¿Qué quiere decir aquí y ahí «tener»? La ciudad de Zúrich tiene más de 500,000 habitantes. ¿Está esta ciudad y además tiene habitantes o son los habitantes los que constituyen la ciudad? Evidentemente, tampoco esto. La ciudad y los habitantes no son idénticos, sino diferentes. Pero lo diferente, los habitantes y la ciudad se copertenecen. [79] Tenemos buen clima. Nosotros los seres humanos y el clima son dos cosas diferentes. Sin embargo, algo del estilo del clima pertenece a nuestro *Dasein*. Entonces, con el tener se quiere dar a entender algo diferente al sujeto de la frase y al mismo tiempo perteneciente a él. En ello, el sujeto que tiene no es activo, y lo que es tenido no padece nada en el tener. Así, este verbo

«tener» nombra una referencia peculiar. Sin embargo, la caracterización intentada ahora evidentemente no es suficiente para determinar el tener único y supuestamente peculiar en el tener-tiempo. Ya que permanece sin ser aclarado si y cómo el tiempo que tenemos es algo diferente a nosotros; si y cómo el tiempo, en cuanto este algo diferente, no obstante, nos copertenece. Nuestro tener-tiempo no es ninguna acción, ningún actuar especial por parte nuestra. Sin embargo, tomamos parte en este tener. El tiempo que tenemos no padece nada de parte nuestra al tenerlo; sin embargo, algo le ocurre al tiempo cuando, teniéndolo o no, lo repartimos de tal o cual forma y lo fijamos en la agenda.

Sin embargo, ¿qué pasa con el *decir-ahora*? En ello, se halla un actuar espontáneo que parte de nosotros mismos. Con todo, el decir no afecta al ahora, pero, ¿quizás sí al tiempo que se menciona en el decir-ahora? Cuando decimos, espontáneamente y tal vez con mal humor por estar tan ocupados, «ahora no tengo tiempo», el tiempo que yo ocupo para otras cosas y del cual nada me sobra, este tiempo no es afectado por el «ahora» dicho ahora. No es tocado, ni modificado. El tiempo, que no me sobra para otras cosas porque ya está destinado a algo diferente, es mencionado en el «ahora». Que en el decir-ahora sea interpelado el tiempo, eso es a fin de cuentas una obvia trivialidad, puesto que el tiempo es en efecto el uno-tras-otro de horas. De la sucesión de horas es entresacado un ahora cada vez. ¿Esta constatación acierta en el estado de cosas? Veamos. Si yo digo «ahora no tengo tiempo», ¿estoy yo en ello referido al tiempo en tanto que uno-tras-otro de puntos de ahora? De ningún modo. En tal decir-ahora tomamos el «ahora» del tiempo que tenemos o, precisamente, no tenemos. [80] Con el «ahora» se interpela el tiempo que tenemos y que no tenemos. El «ahora» dicho así no es entresacado de una sucesión de

ahoras imaginada por sí, no es entresacado de un simple uno-tras-otro. Es importante para toda meditación posterior no perder de vista este estado de cosas. El «ahora» dicho generalmente en la lectura del reloj y también en otras situaciones usuales no es un momento de la secuencia-de-ahoras, sino que tiene parentesco con el tiempo que tenemos, tal como lo tenemos. Ya conocemos los caracteres de este tiempo: es interpretable, fechado, ampliado y público. Entonces, también el «ahora» dicho nombra estos caracteres y solamente estos, sin que en el decir-ahora pongamos atención propiamente en ellos.

Teniendo en cuenta este estado de cosas, se quiere llegar a la siguiente conclusión: entonces hay dos diferentes tipos de tiempo: el tiempo que tenemos en cada caso en estos caracteres y el tiempo en tanto que simple secuencia-de-ahoras. Amén de otras observaciones que tengan que hacerse, una cosa debe haber quedado clara en el transcurso de las sesiones: en la discusión y aclaración de los fenómenos no debemos llegar a conclusiones. Lo que los fenómenos, esto es, lo que se muestra, exigen de nosotros es solamente que los percibamos y los tomemos así como se muestran. «Solamente» esto. Esto no es menos que la conclusión, sino más y por ello difícil. Las advertencias recién dadas podrían ser importantes para nuestra meditación posterior sobre el tiempo. En la pregunta que ante todo nos incumbe parece que no hemos avanzado ni un paso. Preguntamos: ¿Qué quiere decir «tener tiempo»? El tiempo aquí mencionado no es ninguna cosa como, por ejemplo, una casa. El tener no es un poseer del estilo de un tener según el cual un propietario tiene su casa, aun cuando no viva en ella. El tiempo mencionado tampoco es algo del estilo de la angustia que tenemos, ya que el tiempo no es un sentimiento, un temple de ánimo, un temple anímico, aun cuando tales estados puedan estar en una extraña relación con el tiempo. Sola-

mente quiero referirme al aburrimiento,* un fenómeno que ya en su nombre muestra una referencia al tiempo –ciertamente, apenas aclarada–. [81] Por ello podría ser fructífero para todo nuestro propósito si nos introdujéramos en una interpretación fenomenológica del aburrimiento. Pero antes nos ayudará una indicación más próxima en el intento de determinar más claramente el tener tiempo. Cada vez hay que tomar en consideración que la expresión «tengo tiempo» engaña fácilmente, en tanto que nos induce a suponer lo siguiente: por un lado, hay tiempo y, por el otro, un tener que como tal no tiene nada que ver con el tiempo. Puesto que podemos tener muchas cosas, no solamente cosas, sino también algo tal que nos concierne directamente a nosotros mismos, en tanto que nos pertenece. Tengo un brazo fracturado, tengo zumbido de oídos, tengo dolor de estómago, tengo angustia. ¿Se entiende aquí con «tener» en todos los casos la misma referencia indiferente a lo que tenemos, una referencia que se mantiene como la misma, de manera que es solamente lo tenido en cada caso lo que es algo diferente? Uno contestará que al tener un brazo fracturado, al tener zumbido de oídos, al tener dolor de estómago, al tener angustia, nos encontramos afectiva y disposicionalmente en cada caso en forma diferente; la disposición afectiva siempre es otra, correspondiendo a aquello que tenemos. Así, el tener en cada caso está acentuado sentimentalmente en forma diferente; sin embargo, fuera de eso es el mismo tener, la sencilla referencia a lo tenido; dicha referencia, esto es, el tener, en sí no tiene nada más que ver con lo tenido en cada caso. ¿O el asunto ocurre de modo completamente diferente?

Tomemos un caso que de inmediato nos aproxime algo al estado de cosas verdadero: tengo angustia. Vivo en la angustia

* *Langeweile*: literalmente, «largo rato».

de algo amenazante, del cual no puedo decir lo que es. Me angustio o, más precisamente –ya que no soy yo el que se procura la angustia, sino que me sobreviene–, «me da angustia», «me angustia». ¿Qué pasa con el tener en tal tener angustia? El tener mismo, y precisamente éste, está lleno de angustia. La angustia se halla precisamente en este tener. El tener es el encontrarse afectivo en la angustia. No, la angustia es ella misma este encontrarse afectivo. ¿Qué deducimos de esta discusión provisional respecto al llamado tener angustia? [82] Nada menos que lo siguiente: en este caso el tener no es una referencia indiferente a lo que tenemos, sino que lo aquí nombrado tenido, la angustia, no es precisamente lo tenido sino, de hecho, el tener mismo. No hay angustia que uno pueda tener, sino que hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal forma. Aquí, dicho encontrarse afectivo se llama angustia. La angustia sólo se encuentra en el ámbito del encontrarse afectivo, tiene el rasgo fundamental de la *disposición afectiva* [*Befindlichkeit*], que puede ser interpretada como el respectivo *temple anímico*. En ello debe permanecer abierto cómo hay que pensar el temperar [*Stimmen*] y el determinar [*Bestimmen*]. También debe permanecer abierto a qué pertenece lo que nosotros nombramos disposición afectiva. Debe permanecer abierto si la disposición afectiva acierta correctamente en el fenómeno.

Nuestro tema guía es el tiempo y, por el momento, el tener tiempo. De manera rápida y con cierta razón, diremos que lo que se comentó acerca del tener angustia no se puede transferir al tener tiempo, puesto que el tiempo no es un temple o temple anímico como la angustia. Decir que alguien está temperado temporalmente parece obviamente no tener sentido. Ahora bien, tampoco pensamos en transferir sencillamente al tener tiempo lo que se comentó en su momento acerca del tener angustia, prescindiendo por completo de que un tal pro-

ceder, como ya se aludió, infringiría la regla fundamental de la interpretación fenomenológica. La regla exige hacer visible cada fenómeno propiamente en su peculiaridad. No se puede llegar a conclusiones acerca de la constitución de un fenómeno a partir de la discusión en torno a otro, aun cuando el modo de hablar de tener angustia y de tener tiempo sea igual, y aun cuando la angustia, así como el tiempo, nos incumba a nosotros, seres humanos. En la fenomenología, no se llega a conclusiones ni son permitidas mediaciones dialécticas. Solamente hay que mantener abierta la mirada pensante para el fenómeno. Prescindiendo de esta consideración fundamental y metódica, podría uno además mencionar que [83] la angustia no nos sobreviene en cualquier lugar ni en cualquier momento, así como el tiempo nos incumbe permanente e inevitablemente. Asimismo, se antepuso a propósito la discusión acerca del tener angustia a la reflexión acerca del tener tiempo. ¿Con que intención? Para hacer ver cuán rara y extraña puede ser la referencia tan común del tener respecto de lo tenido en cada caso. Pero ahora queremos intentar sin prejuicio una meditación acerca del tener en el fenómeno del tener tiempo. Tener significa, por lo general, que algo nos pertenece, que lo poseemos, que disponemos de ello de algún modo. El amigo pregunta: «¿Tienes tiempo mañana por la tarde para dar un paseo?» Respondo después de una breve reflexión: «Sí, tengo tiempo». Cuando aclaramos tal afirmación y la expresión «tener tiempo», entonces parece como si habláramos sólo de significados de las palabras en el uso cotidiano de la lengua. Sin embargo, nos referimos a la cosa, al fenómeno, no a las palabras; aunque todo fenómeno sólo se muestra en el ámbito del lenguaje.

Para no correr el peligro de proceder de manera arbitraria al interpretar el «tener tiempo», intentemos discutir antes de forma breve la información que nos da el gran diccionario alemán

de los hermanos Grimm al respecto. Aquí se dice, en el extenso artículo acerca del verbo «tener» (volumen 4, segunda parte, columna 68):

El concepto del ser propiedad de, pertenecer, poseer, se pierde en un número de articulaciones, en las cuales el tener no expresa más que el simple estar ahí y donde el objeto [O] que se pone completamente en el primer plano [es decir, lo que tenemos] solamente presenta una ligera referencia al sujeto: «tenemos buen tiempo» es casi igual a «el tiempo está bien», «tenemos lluvia», «tuvimos una navidad sin nieve» y «vamos a tener Pascua con nieve», «este año tenemos Pentecostés más tarde»; en este sentido también se dice «tengo tiempo» para hacer algo, esto es, que hay, que está ahí el tiempo para ello.

Además, el diccionario comenta en el lugar mencionado: «Tenemos todavía un cuarto de hora hasta el siguiente pueblo, [esto significa] la distancia desde nuestro sitio es tal». [84] La expresión establecida por los Grimm: «tengo tiempo para hacer algo» puede, ciertamente, ser dicha en la forma «el tiempo para ello está ahí, está-ahí presente». El contenido de lo que se quiere decir con tener tiempo es en cierta forma reproducido correctamente; sólo que no se trata de ello, sino de la interpretación correcta del fenómeno de «tener tiempo», es decir, de la referencia al tiempo que aquí impera. Al respecto dice Grimm: «El tener ya no expresa más que el estar-ahí». El objeto [O] puesto por completo en primer plano ofrece solamente una débil relación con el sujeto. Lo que en el caso mencionado tenemos, el tiempo, Grimm lo presenta como objeto [O] y dice que él aparece en primer plano. El tiempo para algo es aquello de lo que se trata. De acuerdo con esto, la relación con el sujeto que tiene el tiempo permanece únicamente como una relación débil, esto es, insignificante, es decir, sin importancia.

¿Qué se puede decir sobre esta discusión en caso de que queramos observar el fenómeno del «tener tiempo» nombrado aquí? Cuando tengo tiempo para algo y lo digo, en este tener, el tiempo mismo no es hecho objeto [O] y ni siquiera es tenido en cuenta. Más bien, permanecemos dirigidos hacia aquello para lo que tenemos tiempo. Igualmente, la observación de que el tiempo aparece en primer plano es válida, pero en un sentido totalmente diferente, en cierto modo opuesto. En el «tener tiempo» para algo estoy dirigido a eso que hay que hacer, que se aproxima. Estoy a la espera de ello, sin embargo, lo estoy de manera que a la vez aún permanezco en lo que me es presente, lo que presento, en lo que además, propiamente aludido o no, a la vez retengo, lo que hace un instante y antes me ocupó. El tiempo que en este caso tengo lo tengo de modo que *estoy a la espera* [gewöhnlich], *presentando* [gegenwärtig], *reteniendo* [behaltend]. Este modo triple en el que soy es el tener tiempo para esto y aquello. Este tener, es decir, *el estar a la espera, el presentar, el retener*, es lo propiamente temporal. El tener en el «tener tiempo» no es una referencia indiferente al tiempo en cuanto un objeto [O]. [85] Es más bien lo tempóreo, en tanto que en ello se temporaliza lo que nosotros llamamos la *estancia* [Aufenthalt] del ser humano. Ésta se caracteriza porque en ella, de modo igualmente originario, pero no de modo igualmente proporcionado, hay lo que nos viene al encuentro, lo que es presente y lo que ya es pasado. Este *triple temporalizar de la estancia* trae en cada caso un tiempo para algo, tiene tal tiempo para dar, para dar el entonces, el ahora, el antes, con los cuales nosotros contamos con el tiempo. Confieso del todo que estos sencillos fenómenos son difíciles de mirar y esto debido a la única razón de que desde hace mucho, e incluso hoy más que antes, permanecemos en la costumbre de representar al tiempo sólo como el uno-tras-otro constatable de una

sucesión de horas. Pero ahora ustedes también observan por qué anticipamos la breve interpretación del tener angustia: lo hicimos con la intención de aligerar la mirada casi rígida sobre el tiempo como secuencia de horas y liberarla para la comprensión de que, al igual que en el tener angustia, la angustia se halla en el tener, así también en el tener tiempo, el tiempo interviene en el tener. Esto no se da de forma igual, pero sí de forma semejante, en el sentido de la temporalización que está a la espera, presenta y retiene. Sin embargo, esta comprensión del «tener tiempo» todavía no aclara de ninguna forma cómo debe ser caracterizado como el tiempo tenido aquello que aquí es nombrado «tiempo», esto es, cómo lo nombrado «tiempo» pertenece a la temporalización de la estancia. Tampoco hemos determinado lo que llamamos estancia. Sin embargo, una cosa debe haber quedado clara: que absolutamente no acertamos al fenómeno «tengo tiempo para...» cuando sólo lo describimos en la frase: el tiempo está ahí, el tiempo está-ahí presente. Con eso saltamos precisamente por encima del fenómeno del tener y subordinamos el tiempo como algo que está-ahí, como si el tiempo para algo estuviese simplemente ahí como un objeto [G], por cuyo simple estar-ahí pudiésemos pasar como por cualquier cosa, pudiendo eventualmente también tomarlo como algo que está-ahí, obviamente para ser agarrado. La referencia al tiempo que tenemos no es una referencia ligera, insignificante, sino [86] precisamente la que sostiene nuestra estancia en el mundo. El tiempo que tenemos y no tenemos, sacrificamos o desperdiciamos, es aquél del cual en cierta forma disponemos, que podemos dividir u organizar de una u otra forma, pero siempre como tiempo. Juntamos, pues, respectivamente el pasado, el presente, lo que se aproxima de una u otra forma. Ensamblar significa juntar unos con otros y así formar y constituir el respectivo ensamblaje de tiempo y, de

esa forma, temporalizar la estancia. Nos damos y nos tomamos tiempo al retenerlo en el estar de la espera, al presentarlo, y de ese modo lo mantenemos a nuestra disposición. El tiempo, en cada caso disponible y dispuesto para algo se constituye como tal en el estar a la espera, el retener y el presentar. Esto es la temporalización del tiempo que tenemos y no tenemos en su triple unidad. Aquí todavía continúa en completa oscuridad cómo debe ser determinada la unidad de esta triplicidad de la temporalización.

II. 12 de marzo de 1965

En el último seminario yo aprendí más de ustedes que ustedes de mí. Eso es también muy bueno. (Confrontar *Was heisst Denken?*, 2a ed. p. 50 [¿Qué significa pensar?, trad. Raúl Gábás, Madrid, Trotta, 2005, p. 77].)

¿Qué aprendí? Aprendí a reconocer dónde se halla para ustedes el principal obstáculo que hace difícil, cuando no imposible, ver un fenómeno fundamental y simple. Cuando es visto, este fenómeno abre el ámbito en el cual comienza mi pensar. Que haya aprendido a entender este principal obstáculo para un ver de acuerdo con la cosa, lo debo en especial al hecho de que el Dr. H. habló claramente y expresó aquello que lo hace titubear para seguir mi pensar, en vez de repetirlo solamente. Por la importancia del fenómeno en cuestión para todas nuestras discusiones, quiero intentar superar el obstáculo. Se trata de la aclaración de una diferencia ya mencionada aquí en repetidas ocasiones: la diferencia entre *recuerdo* [*Erinnerung*] y [87] *hacer-presente* [*Vergegenwärtigung*]. En primer lugar, se trata de una interpretación suficiente del fenómeno del hacer-presente. Éste es solamente una variación del fenómeno fundamental, de cuya clara apropiación todo

depende. Ya hemos intentado en varias ocasiones aclarar el fenómeno del hacer-presente con base en el ejemplo del hacer-presente la catedral de Friburgo. En su lugar, ahora escojo un caso de hacer-presente que es familiar a todos los participantes en este diálogo. Ahora nos hacemos-presente, es decir, cada uno para sí, la estación central de tren de Zúrich. Planteamos dos preguntas que cada uno por sí debe contestar. En primer lugar: ¿hacia qué estoy dirigido al hacerme-presente la estación central de tren de Zúrich? ¿Qué es lo hecho-presente que miento al hacer-presente? En segundo lugar: ¿qué carácter tiene el hacer-presente mismo, en tanto lo llevo a cabo? Debemos dedicarnos a estas dos preguntas sin prejuicios, sin remitirnos a conocimientos adquiridos mediante la psicología, la fisiología y la teoría del conocimiento. Más bien, debemos mantenernos en la experiencia cotidiana en la que vivimos nuestra vida. Simplemente debemos nombrar aquello que se muestra a la vista en el hacer-presente.

En relación con la primera pregunta: ¿hacia qué estoy dirigido al hacer-presente la estación central de tren de Zúrich? Yo respondo: hacia la estación central de tren *misma* que se halla en Zúrich. En el hacer-presente miento ésta, no una imagen de ella, ni tampoco una representación [*Vorstellung*] de la misma, sino la estación que se encuentra o se localiza allá. Por supuesto que cada uno de ustedes verá la estación mencionada en el hacer-presente de forma diferente, por lados diferentes y localizaciones diferentes. Por ello, ahora le pregunto a la Dra. B.: «¿Qué se le muestra a usted al estar dirigida a la estación central de tren de Zúrich haciéndola-presente?» Respuesta: «Vi la entrada principal. ¿Y usted, Dr. W.?» Respuesta: «El gran reloj sobre la entrada. ¿Y usted, Dr. R.?» Respuesta: «El interior de la sala con los anuncios luminosos. ¿Y usted, Dr. Sch.?» Respuesta: «El muro exterior frente al primer andén. ¿Y usted, Dr.

F.?» [88] Respuesta: «Muchas cosas, una confusión, un gentío, vías».

Lo mentado en el hacer-presente se muestra desde diferentes lados y localizaciones. Pero lo que se mienta en cada caso es la estación central de tren que se encuentra allá en Zúrich. El hecho de que lo mentado se muestre desde diferentes lados, y por lo tanto diferente en cada caso, es necesario debido a razones que por ahora no deben ser discutidas con más detalle, ya que este estado de cosas no rige únicamente para lo que mentamos en el hacer-presente, sino también ya con antelación para la percepción cotidiana de las cosas que están-ahí en persona. Nosotros vemos las cosas, por ejemplo, esta taza, este libro, sólo desde un lado determinado, y sin embargo «vemos» y mentamos esta taza toda, todo este libro. Hablar de ver es equívoco: por un lado «ver», cuyo visto conforma el campo de visión. En este sentido en mi campo de visión no tengo la base de esta taza. En mi campo de visión de este libro no tengo la contratapa. Sin embargo, veo, es decir, yo miento y percibo como presente esta taza aquí, este libro, y no un libro dañado al que le falte la contratapa.

¡Regresemos a la estación central de tren de Zúrich! La estación de tren misma que está-ahí en Zúrich es mentada en el hacer-presente. Ella misma está ante nosotros, se presenta, y los diferentes lados vistos en cada caso le pertenecen, son suyos. En el hacer-presente la estación de tren de Zúrich, no estamos dirigidos hacia una imagen de ella ni hacia una representación que *nosotros* nos hiciéramos de ella. Estamos dirigidos a la estación de tren que está allá. Si examinamos imparcialmente hacia dónde estamos dirigidos en el hacer-presente, sólo encontramos esto: hacia la estación de tren que está allá. Lo así encontrado es el primer hallazgo en el intento de aclarar el hacer-presente en relación con lo dado en ello. Este hallazgo, que en el hacer-

presente la estación de tren de Zúrich misma es lo que se ha hecho presente, no se puede comprobar. [89] El hallazgo no se puede comprobar no porque falten las pruebas necesarias, sino porque aquí un querer comprobar y la exigencia de pruebas no son adecuados al estado de cosas. Sobre lo que se presenta *para* el hacer-presente en éste, solamente el propio hacer-presente puede dar información. Debemos dejarnos instruir por él hacia dónde debemos ver, si queremos encontrar lo que el hacer-presente hace-presente. Que el hallazgo indicado no sea comprobable no es ninguna carencia. Más bien, es su ventaja el hecho de que el hallazgo no requiera pruebas. Ya que si un estado de cosas y una afirmación sobre él primero debe ser comprobada, entonces para este fin debemos retornar en cada caso a algo diferente al estado de cosas para poder derivarlo de ahí con vistas a su subsistencia. Con respecto a los fenómenos y su interpretación, todas las pruebas y todo querer probar llega demasiado tarde. En el caso del hacer-presente, él mismo da la indicación hacia aquello que hace-presente. Seguir la instrucción que da la indicación misma es hoy especialmente difícil, ya que el ser humano poseído por la ciencia quiere hacer valer como verdad solamente lo comprobado, esto es, lo que puede ser derivado de presuposiciones y conclusiones. Pero, ¿acaso puede un físico comprobar que él existe? Y sin embargo hace física. Afortunadamente hay cosas que no requieren pruebas, respecto de las cuales el querer probar no sólo es un ingenuo malentendido, sino el desconocimiento de estados de cosas de las que depende la existencia del ser humano, así como el todo de entes y su verdad. Estados de cosas, afirmaciones, verdades que requieren las muletas de las pruebas son siempre las de segundo y tercer rango. Lo que respondemos a la primera pregunta planteada respecto del hacer-presente, a saber, qué es lo que hace-presente, reza: la estación de tren de Zúrich que está allá.

En cuanto a la segunda pregunta: ¿qué carácter tiene el hacer-presente como tal en tanto lo ejecuto? Esto significa: [90] ¿cómo estoy relacionado con aquello que me ofrece el hacer-presente, esto es, la estación de tren de Zúrich que está allá? Respondemos lo que ya hemos dicho varias veces: en el hacer-presente estamos en medio de [*Sein bei*] la estación de tren de Zúrich misma. El hacer-presente tiene el carácter del *estar en medio...*, más precisamente, de nuestro estar en medio de la estación de tren. Esta respuesta los hizo y los hace estar perplejos y rebeldes. Ustedes impugnan que en el hacer-presente se trate o en general pueda tratarse de un estar en medio de la estación de tren de Zúrich. ¿Y cómo comprueban su aserción negativa? Ustedes no pueden, de hecho, comprobarla. Ustedes solamente pueden señalar algo, que es obvio para cada uno, que se le muestra a cada quien, esto es: al ejecutar el hacer-presente estamos aquí en la casa de Boss. No estamos en medio de la estación de tren de Zúrich. Ninguna persona razonable querría afirmar que mediante el hacer-presente nosotros mismos nos transportamos igualmente a la estación de tren para estar-ahí en medio de ella y junto a ella. El hacer-presente mismo muestra indiscutiblemente que en su ejecución nosotros permanecemos aquí sentados cómodamente. Al hacer presente la estación de tren de Zúrich estamos aquí en nuestras sillas y junto a las mesas y no en medio de la estación de tren. Y, sin embargo, nuestra interpretación del hacer-presente reza: es un estar en medio de la estación de tren. Estamos realmente en medio de la estación de tren misma. Uno replica: no, en realidad estamos aquí y solamente aquí. Ambas proposiciones son correctas, ya que en cada proposición se usa «real» en diferente sentido. En primer lugar, tomamos la afirmación: a lo mucho estamos en medio de la estación de tren solamente en pensamiento. Con ello, aceptamos estar de cierta forma en

medio de la estación de tren. Lo que aceptamos de esa forma no lo podemos negar, pues en el hacer-presente estamos dirigidos a la estación de tren de Zúrich misma. Esto indicó la respuesta a la primera pregunta. Sin embargo, lo que debemos aceptar es que nosotros estamos de alguna forma en medio de la estación de tren de Zúrich al presentificarla. Interpretamos este estado de cosas [91] al decir: «estamos en medio de la estación de tren sólo en pensamiento». Quizás esta interpretación puede ser entendida de la siguiente forma: ¿qué quiere decir «en pensamiento»? Pensamiento hay sólo en el pensar. Según esa interpretación nuestro estar en medio de la estación de tren es solamente algo pensado. En el hacer-presente la estación de tren de Zúrich, pensamos meramente que estamos en medio de la estación de tren. Si ustedes hacen presente la estación de tren de Zúrich, ¿piensan ustedes que están parados frente a la estación de tren? ¿En el simple hacer-presente la estación de tren de Zúrich ustedes encuentran que se piensan estando ahí en medio de la estación de tren? No, ustedes meramente piensan que piensan eso. En el fenómeno del simple hacer-presente no se halla nada de un pensar semejante en este sentido. Quien afirme esto no puede apelar a ningún hallazgo. Más bien habla de una mera invención. A pesar de ello, esta interpretación nos da la posibilidad de señalar una importante diferenciación. Suponiendo que el hacer-presente la estación de tren de Zúrich tuviera el carácter de que tuviéramos que pensarnos estando ahí en medio de la estación de tren, entonces en este hacer-presente no estaríamos dirigidos a la estación de tren, sino al estar parados ahí. De acuerdo con esto, haríamos-presente nuestro estar-ahí en medio de la estación de tren, no la estación de tren misma. Este hacer-presente no sería aquél que pusimos en el ejemplo. Más aún, este hacer-presente no sería en absoluto un hacer-presente algo que esté-ahí realmen-

te. Lo que ahora nombramos hacer-presente es en verdad un imaginarse [*Sich-einbilden*]. Pensar que estamos en medio de la estación es un fenómeno completamente diferente al del hacer-presente la estación de tren. Pero si nosotros interpretamos esto al decir que a ella pertenece pensar que estamos en medio de la estación de tren, en otras palabras, que estamos en medio de la estación en pensamiento, entonces malinterpretamos el fenómeno del hacer-presente en forma tan fundamental que colocamos en su lugar un fenómeno completamente diferente. En lugar de seguir la indicación contenida en el hacer-presente mismo, [92] ponemos en su lugar el fenómeno de la imaginación. En lugar de mantener abierta la vista, inadvertidamente hacemos una suposición: pensamos que estamos fácticamente en medio de la estación. Entretanto, con la interpretación del hacer-presente mediante la expresión «sólo en pensamiento», ustedes quieren decir otra cosa, incluso algo correcto. El «sólo en pensamiento» quiere decir: sólo pensar en la estación de tren de forma que esta misma está ya dada en el hacer-presente, mas no está-ahí en persona. El «sólo en pensamiento» significa también que nosotros mismos no estamos-ahí en persona en medio de la estación, sino en realidad aquí en esta casa. Con la afirmación «sólo en pensamiento» entendida correctamente, en verdad nos acercamos más al fenómeno. Sin embargo, si seguimos la indicación que se halla en el hacer-presente mismo, no encontramos nada de este «sólo en pensamiento». La particularidad del hacer-presente es precisamente que él mismo, a su modo, nos permite estar en medio de la estación de tren. Es una manera de estar en medio del ente, cuyo estar en medio de... no requiere de la adición «sólo en pensamiento».

Examinemos ahora si y en qué sentido este estar en medio de la estación del tren caracteriza realmente el hacer-presente como tal. Supongamos que no es insólito ni desatinado que

después de este seminario ustedes tuviesen que recoger a alguien en la estación central de tren de Zúrich. Van a la estación de tren en auto. Ustedes nunca llegarían a la estación si no hicieran-presente la estación de tren durante el recorrido o incluso antes si el hacer-presente, absolutamente necesario para el recorrido, aunque no ejecutado constantemente en forma actual, no significase la propia estación de tren que está allí en Zúrich. ¿O ustedes conducen acaso hacia algo que sólo tenemos en pensamiento, hacia una simple imagen, hacia una mera representación de la estación de tren en nuestra cabeza? La respuesta es inútil porque ya la cuestión pregunta algo imposible, pues yo nunca puedo conducir con el auto hacia una mera imagen o hacia una representación de la estación de tren. Se argumentará [93] –y esto se hace claro en el ejemplo del recorrido hacia la estación de tren– que en el hacer-presente no estamos en medio de la estación de tren. Pero esta indicación es prematura y precipitada. Aún no llegamos a la estación, pero este «aún no» no se halla en el hacer-presente. Pues en él y gracias a él estamos precisamente *a su modo* ya en medio de la estación del tren, de lo contrario nunca podríamos arribar a ella mediante el recorrido. ¿Qué significa, pues, este «estar en medio» que encontramos en el hacer-presente como su carácter? Este «estar en medio» no significa, absolutamente, que durante el hacer-presente estuviéramos fácticamente o también sólo en pensamiento ante la estación del tren; no significa que estemos ahí en medio de o junto a ella. Durante el hacer-presente la estación de tren, estamos inequívocamente en forma fáctica aquí, en esta casa. Sin embargo, nuestro estar aquí nos ofrece diversas posibilidades. Podemos participar en el diálogo, ver nuestro reloj; podemos seguir cómo uno de los colegas responde la pregunta dirigida a él. También podemos hacer-presente la estación central de tren de Zúrich. Entonces,

este hacer-presente es un modo posible de nuestro estar aquí sentados. En este caso, de acuerdo con la interpretación citada del hacer-presente en cuanto estar en medio de la estación de tren, estaríamos pues a la vez aquí en la casa de Boss y en la estación central de tren de Zúrich. A ver quién lleva a cabo esta brujería: estar al mismo tiempo aquí y en medio de la estación de tren de Zúrich. Pero eso no es lo que queremos decir con nuestra interpretación del hacer-presente. En el hacer-presente no estoy yo al mismo tiempo aquí y además tácticamente, en el mismo sentido del estar-aquí [*Hiersein*], en medio de la estación central de tren de Zúrich. Al estar-aquí ejecuto el hacer-presente. Al estar-aquí, haciendo-presente la estación de tren, estoy en medio de la estación de tren, aunque en el modo del hacer-presente. Mi estar-aquí en cuanto ejecución del hacer-presente es un estar en medio de la estación de tren. Nuestro estar aquí ocurre constante y necesariamente de este modo extraño y maravilloso. Nuestro estar aquí es de acuerdo con su esencia un estar en medio del ente que no somos nosotros mismos. Este «estar en medio de» tiene generalmente el carácter [94] del percibir corporal [L] cosas que están-ahí en persona. Pero nuestro estar-aquí también puede insertarse en el estar en medio de lo no presente en persona. Si no existiese esta posibilidad y no fuese ejecutada, entonces, por ejemplo, ustedes nunca llegarían a casa esta noche. Pero mientras nosotros, al presentificar la estación central de tren de Zúrich, estamos en medio de la estación de tren en el modo del hacer-presente, continuamos aquí en medio de las mesas, en medio de los objetos [G]. Este nuestro estar en medio de las cosas ahora presentes en persona puede ser un estar en medio de la estación de tren si, estando aquí en casa en medio de las cosas, hacemos uso de nuestra posibilidad de hacer-presente. No abandonamos, entonces, el estar en medio de las cosas aquí.

Nuestro estar-aquí en medio de las cosas es como tal sin más siempre un estar-allá [*Dort-sein*] en medio de cosas distantes, no presentes en persona, aun cuando éstas no son mentadas ni observadas expresamente. El sentido del estar al hablar de «estar en medio de» es singular y es fundamentalmente diferente del estar que nombramos con la expresión «estar-ahí» y «hallarse-ahí». El «estar en medio», que entre otros indica el hacer-presente, es fundamentalmente diferente del estar-ahí, por ejemplo, de los zapatos que colocamos frente a la puerta del cuarto. Podemos decir que los zapatos están junto a la puerta. Este «estar junto a» significa aquí la proximidad espacial de dos cosas. Por el contrario, el «estar en medio» de nuestro estar-aquí en medio de las cosas tiene el rasgo fundamental del *estar-abierto para* lo presente con que se está. Por el contrario, los zapatos que están junto a la puerta no están abiertos para la puerta. Para los zapatos la puerta no está presente como puerta; en verdad, no está presente de ningún modo. No podemos ni debemos decir que la puerta y los zapatos están cerrados mutuamente. El estar-cerrado, en tanto privación, hay sólo ahí donde impera el carácter de abierto. La puerta y los zapatos solamente están-ahí en diferentes lugares en el espacio. Su distancia es un estar-uno-junto-al-otro-cercano. El carácter de abierto para lo presente es el rasgo fundamental del ser-humano. Pero el carácter de abierto para el ente cobija en sí diversas posibilidades. [95] Lo que rige todo carácter de abierto es el inmediato estar en medio de las cosas que nos incumben en persona. La falta de contacto que se constata en la esquizofrenia es una privación del recién mencionado carácter de abierto. Pero esta privación no significa que el carácter de abierto desaparece, sino que éste solamente se modifica en una «pobreza de contacto». Otro modo del estar en medio que está abierto es el hacer-presente. Este estar-en-medio no significa, pues, un estar-

ahí, un hallarse-ahí del ser humano, que nosotros nos representamos, erróneamente, como si en el caso del hacer-presente mal interpretado él estuviese-ahí en la estación junto a un taxi estacionado allí. Nuestro estar-aquí abierto en esta casa en medio de las cosas puede estar abierto para un ente distante como, por ejemplo, la estación central de tren, sólo que este estar-aquí va en el modo del hacer-presente. Adviértase: *estar-en-medio* abierto en el modo del hacer-presente del ente que está-ahí. Este nuestro abierto estar-aquí en medio de las cosas como tal es, pues, un abierto estar-en-medio de la estación de tren. No acertamos ya el estado de cosas fenomenológico dado aquí si decimos: podemos estar abiertos al mismo tiempo aquí en medio de las cosas y en medio de la estación de tren. No son dos modos del estar-en-medio que ocurran simultáneamente, sino que nuestro abierto estar-aquí en medio de las cosas, haciendo-presente, es un abierto estar en medio de la estación central de tren de Zúrich. El estar-aquí en medio de las cosas no se elimina en ello, no desaparece, sino que se modifica solamente de forma que nosotros, al hacer-presente la estación central de tren, no prestamos atención expresamente a las cosas que están-presentes aquí. El carácter de abierto de los seres humanos para el ente es tan importante y determinante para el ser-humano que, constantemente, es pasado por alto, debido a su imperceptibilidad y simplicidad, en favor de teorías psicológicas caseras. Pero aun cuando lo vemos, a este fenómeno, todavía no significa que estamos preparados para aceptarlo llanamente, simple en toda su maravilla como aquello que se muestra. [96] La interpretación fenomenológica del hacer-presente en cuanto un modo del abierto estar en medio de la estación central de tren de Zúrich no nos exige [*zumuten*] que nos transportemos en pensamiento desde aquí, desde el cuarto, a la estación de tren, como si se tratase de un «estar-junto-a»

de la especie del hallarse-ahí de los zapatos junto a la puerta. Más bien, la interpretación correcta del fenómeno del hacer-presente en cuanto abierto estar en medio de la estación de tren exige que permanezcamos aquí sentados y nos veamos como aquellos que siguen la indicación que se halla en el fenómeno mismo del hacer-presente, la indicación a lo presente en el hacer-presente, la indicación que se acredita como un modo del abierto estar en medio de lo presente. Sólo se trata de aceptar simplemente aquello que se muestra en el fenómeno del hacer-presente y nada más.

Vivimos en una época extraña, singular e inquietante. Cuanto más desenfrenadamente aumenta la cantidad de informaciones, tanto más decididamente se amplían el ofuscamiento y la ceguera para los fenómenos. Aún más, cuanto más desmedida la información, tanto menos la capacidad de discernir: el pensamiento moderno llega a ser cada vez más ciego y se transforma en un calcular sin visión, cuya única oportunidad es contar con el efecto y, posiblemente, con la sensación. Pero todavía hay algunos que son capaces de experimentar que el pensar [*Denken*] no es ningún calcular, sino un agradecer [*Danken*], en tanto que el pensar se debe a la exigencia de la patencia, es decir, está expuesto a ella aceptando: el ente es y no nada. En este «*es*» interpela el lenguaje no hablado del ser al ser humano, cuya distinción y peligrosidad se basa en estar abierta de múltiples formas para el ente como ente.

I. *11 de mayo de 1965*

En el último seminario intentamos aclarar el fenómeno del hacer-presente. En ello, se trataba de percibir este fenómeno como una simple relación con el mundo, sin consideración de teorías filosóficas, por ejemplo, la colocación del ser humano como sujeto y el mundo como objeto [O]; sin consideración de la fisiología y la psicología; sin consideración de la pregunta por cómo sea posible un hacer-presente, y sin consideración del hecho de que el fenómeno debería estar condicionado somática y psíquicamente. Sin embargo, suponiendo que en la ejecución del hacer-presente participen procesos cerebrales, procesos somáticos en el sentido más amplio, la pregunta de cuál es la relación de estos procesos con el fenómeno sólo puede ser planteada como pregunta cuando se aclare suficientemente respecto a qué estos procesos se hallan en relación, es decir, cuando se aclare antes lo que es el hacer-presente como aquél en el cual nos encontramos. En el modo de ver fisiopsicológico predominante, tal fenómeno es presupuesto como obvio y conocido, y de hecho no sólo permanece indeterminado como fenómeno, sino que ante todo no se pone atención en un estado de cosas decisivo, a saber: que la familiaridad con el fenómeno debe ser presupuesta si queremos que las explicaciones físicopsíquicas no queden en el aire. Aquí repentinamente termina la exactitud normalmente exigida por la ciencia. La ciencia se torna ciega para aquello que tiene que presuponer, ciega para aquello que quisiera explicar a su manera, en su génesis. Pero esta ceguera para el fenómeno no predomina solamente en las ciencias, sino también en

el comportamiento no-científico. Por ejemplo: caminamos en el bosque y en el camino vemos algo que se mueve, incluso oímos su ruido y lo percibimos como algo vivo. [98] Si vemos mejor, se confirma que nos engañamos, pues un golpe de viento imperceptible movió las hojas que estaban en el suelo. No era, pues, algo vivo. Empero, para poder engañarnos nosotros con la suposición de que era algo vivo, tuvimos que haber visto, anticipadamente, en el contenido de aquello respecto de lo cual nos engañamos, algo así como la esencia de lo vivo. Mediante esta referencia debe quedar claro que no es indiferente el hecho de considerar o no los fenómenos. Aun cuando la mirada en los fenómenos del hacer-presente y del recuerdo no contribuyan en nada para la explicación y constatación de aquello que la investigación fisiológica se ha propuesto, con todo, la mirada fenomenológica sigue siendo una o, incluso, *la* contribución fundamental. Ella aporta en general aquello que la investigación pretende explicar. Sin embargo, lo extraño es que esta contribución no es considerada apropiadamente ni en su contenido ni en su necesidad. Uno se contenta, en todos estos casos, con un conformismo inusual en lo que generalmente es investigación exigente y exacta, con conceptos populares arbitrariamente seleccionados. Esta peculiar abstinencia de la investigación científica respecto de la contribución más indispensable que le tiene que ser ofrecida, no es accidental. Ella está fundada en la historia del hombre europeo a lo largo de los últimos tres siglos. Esta abstinencia es la consecuencia de la exigencia de una nueva idea de ciencia. Si consideramos esto, aunque sea *grosso modo*, entonces, las preguntas que tratamos en todos estos seminarios obtienen una importancia que no puede ser sobrestimada.

Volvamos a la aclaración de los fenómenos de hacer-presente, recuerdo y percepción. Desde el punto de vista de nues-

tro modo de observación científico-natural, algo sigue siendo insatisfactorio. Pues no se puede negar que el hacer-presente y el recuerdo dependen de percepciones anteriores. [99] Sin embargo, a éstas pertenecen las funciones de nuestros órganos sensoriales, con cuya ayuda vemos, escuchamos, olemos, saboreamos, tocamos. Estos órganos pertenecen al ámbito de lo somático. ¿O deberíamos decir, más bien, de lo psicossomático? En todo caso, en el esclarecimiento de las diferencias fenomenológicas entre los fenómenos citados –hacer-presente, recuerdo y percepción–, dejamos sin considerar el *cuerpo* [L]; excluimos la pregunta que ante todo los inquieta: la de lo psicossomático, la de cómo debe ser determinado. Me gustaría ahora, no para eliminar esta inquietud, sino para incrementarla, abordar esta noche el llamado *problema del cuerpo* [L] y con esto, a la vez, la pregunta de la *psicossomática*. En ello, se trata de reconocer en qué consiste, en primera línea, lo problemático del problema del cuerpo [L]. Para tratar de explicar esto partiré de una conferencia que el Sr. *Hegglin* leyó en el Primer Congreso de la Sociedad Psicossomática Suiza.¹ Probablemente todos ustedes conocen la conferencia. Incluso quien no es del área quedará inmediatamente impresionado por la soberanía de la exposición. Con soberanía me refiero a la superioridad de la disposición para lo digno de ser cuestionado, alcanzada por una rica experiencia. Si yo tomo algunas frases del texto como motivo para desplegar lo digno de ser cuestionado de la psicossomática como tal, esto no debe ser interpretado de ninguna manera como una crítica de alguien que se las da de sabihondo. La palabra «crítica» proviene del griego *κρίνειν*, que signifi-

¹R. Hegglin: «Was erwartet der Internist von der Psychosomatik?» [«¿Qué espera el médico internista de la psicossomática?»], *Praxis*, 1964, núm. 30, pp. 1017-1020.

ca: diferenciar, realzar. La verdadera crítica es algo diferente a criticar en el sentido de censurar, reprender, refunfuñar. Crítica como diferenciar quiere decir: dejar ver lo diferente como tal en su diferencia. Lo que es diferente, lo es sólo en tanto es diferente en un respecto. En este respecto vemos primero lo mismo con respecto a lo cual está en conexión lo diferente. Este mismo debe ser colocado a la vista en toda diferenciación. [100] En otras palabras, la verdadera crítica, en cuanto este dejar ver, es algo eminentemente positivo. Por eso la verdadera crítica es rara. Un ejemplo burdo para la diferenciación es el siguiente: verde y rojo sólo son diferenciables una vez que se nos ha dado algo así como el color. Éste es lo mismo respecto de lo cual el diferenciar siquiera puede llevarse a cabo. Para que nosotros podamos siquiera desglosar lo psicosomático como problema es necesaria una verdadera crítica fenomenológica. Debe ser planteada la pregunta crítica de qué *diferenciación* se trata en el tema de la psicosomática. ¿Cómo debe ser llevada a cabo esta diferenciación? ¿Qué diferente [*Verschiedene*] se halla aquí en cuestión respecto de su diferencia? ¿Respecto de qué mismo y uno se muestra lo diferenciado [*Unterschiedene*] como un diferente? ¿Está éste ya determinado? Si no, ¿de qué manera puede ser determinado? Mientras no pensemos críticamente en forma clara, es decir, *preguntemos* de este modo, estaremos tanteando con una vara muy frágil en una niebla impenetrable. Por correctos y útiles que sean los resultados de la investigación científica, no está probado de ninguna manera que también sean verdaderos, verdaderos en el sentido de hacer patente el ser del ente en su propiedad, de aquel ente del que se trata en cada caso. En la psicosomática se trata del ser humano del ser humano. El siguiente intento de crítica que osamos coloquialmente en una meditación común no concierne tanto y primeramente a la ciencia médica; la crítica es una

autocrítica de la filosofía, en verdad, de ésta en la totalidad de su historia hasta hoy. Pasemos ahora al texto de la conferencia «¿Qué espera el médico internista de la psicología?». Leo en la página 3, columna B, arriba:

Cuando los psiquiatras no osan una definición (de psique), debemos regresar al origen de la palabra. Psique significa: anima, alma. El médico no especializado en la psique entiende con ello expresiones vitales de un individuo, que se expresan en *sentimientos* y *procesos intelectuales*. [101] Ya que las perturbaciones del proceso intelectual, como suponemos tácitamente, no conducen evidentemente a síntomas, hablamos pues de enfermedades psicopatológicas cuando las perturbaciones de la vida afectiva condicionan síntomas patológicos. Pero si las resumimos bajo el concepto de *enfermedades emocionales*, como algunos proponen, entonces excluimos con ello un grupo grande de enfermedades del concepto de enfermedades psicopatológicas, esto es, las enfermedades *corporales* [L] *primarias*, que tienen repercusiones secundarias sobre la psique. Estas *enfermedades somato-psíquicas*, como –si no me equivoco– fueron llamadas por Plügger, juegan un papel especialmente relevante en la práctica médica.

Por ello, quisiéramos resumir *todas* las influencias *mutuas* de *psique* y *soma* con el concepto de psicopatología y reivindicar esta expresión no solamente para las enfermedades emocionales. Me han objetado que nosotros, médicos internistas, hacemos una separación demasiado rigurosa entre psique y soma. La psique no estaría al lado del cuerpo [K] como algo separado, sino que penetraría todo el organismo. Esto es, ciertamente, posible, incluso probable. Sin embargo, nos abstenemos de toda especulación filosófica y nos atenemos a un principio simple para diferenciar soma y psique: los *fenómenos psíquicos no pueden ser pesados ni medidos*, sino solamente pueden ser sentidos intuitivamente. Por

el contrario, todo lo somático puede ser aprehendido, de alguna forma, mediante números. En cuanto los valores numéricos cambian, ellos muestran un cambio de las *estructuras somáticas*, aunque esta modificación puede estar condicionada emocionalmente. La tristeza no puede ser medida, pero las lágrimas, formadas por la tristeza como consecuencia de relaciones psicósomáticas, pueden ser examinadas numéricamente en diferentes direcciones. Una tensión emocional que no puede ser medida con métodos científico-naturales puede, posiblemente, también atraer una tensión (contracción) de arterias que conduce a la elevación de la presión sanguínea. [102] Ambos estados de tensión naturalmente no pueden ser considerados de forma equivalente, pues alguien que está altamente tenso emocionalmente no siempre tiene también los síntomas de una tensión arterial (contracción). Aquí se halla justamente un problema esencial que quisiéramos conocer más de cerca, a saber:

a) ¿Qué tipo de *tensiones emocionales* conducen a enfermedades en las cuales los estados de tensión de los órganos pueden ser aprehendidos funcional y objetivamente? Pienso en contracciones de musculatura lisa, por ejemplo, de las arterias con presión elevada, de los bronquios con asma, de la musculatura lisa del tracto gastrointestinal y urogenital.

b) ¿Conduce este tipo de tensiones psíquicas *siempre* a estas enfermedades o es necesaria una condición especial del órgano efector?

Aun cuando en los últimos años se ha discutido y escrito mucho sobre posibles conexiones de perturbaciones psíquicas o emocionales con enfermedades corporales [K], todavía nos faltan los fundamentos que puedan ser reconocidos como prueba de esas conexiones por las personas formadas en ciencias naturales.

El autor busca, pues, un «principio simple» para la diferenciación entre psique y soma. ¿Qué significa principio? El nombre

griego para ello es *ἀρχή*, esto es, lo primero a partir de lo cual inicia algo, respecto de su ser, su devenir, su cognoscibilidad, el cual «a partir de» domina, determina y dirige lo que inicia. El principio de la diferenciación entre soma y psique es, en el caso de la conferencia, el modo de aprehensión diferente de soma y psique, y dice: los fenómenos psíquicos no pueden ser pesados ni medidos, sino solamente pueden ser sentidos intuitivamente; por el contrario, todo lo somático puede ser aprehendido, de alguna forma, mediante números. Ambos ámbitos temáticos, psique y soma, son pues determinados en su contenido a partir del modo de acceso a ellos. El modo de abrir un ámbito del ser, del acceso a él, concierne a su cognoscibilidad. Pero discutirla y determinarla [103] es asunto de la filosofía en cuanto «teoría del conocimiento». El «principio simple» mencionado en la conferencia es evidentemente filosófico. Toda diferenciación intentada entre soma y psique depende de un principio «simple», es decir, filosófico. Pero esto quiere decir: requiere de la meditación sobre si el principio mismo es pensado adecuada y suficientemente, y si y cómo el principio está delimitado en su alcance y aplicado en forma correspondiente. En el presente caso surge la pregunta de si a partir del modo de acceso a un ámbito puede ser determinado su contenido en su ser-qué y ser-cómo. ¿De qué modo es determinado a su vez el modo de acceso? Se dice: los fenómenos psíquicos solamente pueden ser sentidos intuitivamente y no son mensurables. ¿Por qué razón el modo de acceso a lo psíquico es la intuición, mientras que para lo somático es la medición? Evidentemente, la razón está en el modo de ser de psique y soma. De acuerdo con esto, el principio «simple» aplicado aquí dice: los ámbitos temáticos de psique y soma están determinados mediante el respectivo modo de acceso, y el modo de acceso, a la inversa, está determinado por el asunto, esto es, por soma y psique. Nos

movemos en círculo. Sin embargo, este círculo no es un *circulus vitiosus*, un círculo «erróneo».

Lo que aquí llamamos «círculo» pertenece a la estructura esencial del conocimiento humano (*cf.* *Sein und Zeit*, p. 7 s., especialmente p. 152 s. [*Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pp. 30-31, especialmente pp. 176-177.]) Un cuadro de Cézanne, por ejemplo, un *Mont St. Victoire*, no puede ser aprehendido calculadoramente. Ciertamente es posible investigar tal cuadro también químicamente. Pero si uno quiere aprehenderlo como obra de arte, uno no calcula, uno lo ve intuitivamente. ¿Es por eso el cuadro algo psíquico, ya que antes escuchamos que lo psíquico es aquello que se deja aprehender intuitivamente? No, el cuadro no es nada psíquico. Evidentemente, el «principio simple» presentado para la diferenciación entre psique y soma no es tan simple. De acuerdo con esto nos vemos confrontados con la pregunta de qué pasa con la diferenciación entre psique y soma, [104] de qué forma debe ser llevada a cabo, qué meditación se requiere para tener claridad en esto. La pregunta por lo psicossomático es, en primera línea, una cuestión de método. Sin embargo, es necesaria una discusión especial sobre lo que esto significa.

En el párrafo final de lo leído del artículo utilizado se dice: «...todavía nos faltan los fundamentos que puedan ser reconocidos como *prueba* de esas conexiones por las personas formadas en ciencias naturales». ¿Qué significa aquí fundamentos para la conexión entre soma y psique? Evidentemente, algo para lo cual alguien deba exigir una prueba científico-natural. No obstante, una prueba científico-natural para esta conexión de psique y soma no es posible en absoluto, porque, de acuerdo con la exigencia científica, estos fundamentos deberían ser somáticos, ya que solamente lo somático es mensurable y sólo lo mensurable «puede ser probado» de forma científico-natural.

Por ello, la prueba sólo podría apoyarse en uno de los dos ámbitos en cuestión, esto es: en lo somático. Con otras palabras: aquello que corresponde a la exigencia de conocimiento válido del científico de la ciencia natural debe ser probable y probado mediante la medición. El autor exige, pues, que la relación entre soma y psique sea mensurable. Pero esto es una exigencia injustificada, ya que no proviene del estado de cosas en cuestión, sino de una exigencia y un dogma científico-naturales: sólo es real aquello que es mensurable.

Pero, ¿son las conexiones entre psique y soma algo psíquico o algo somático, o ni uno ni otro? Este callejón sin salida al que hemos llegado les muestra mejor que cualquier otra cosa qué tan esencial es la cuestión del método.

[105] II. 11 de mayo de 1965

H = Heidegger

P = Participante en el seminario

Damos ahora un salto al *problema del cuerpo* [L]:

Para comenzar, dos afirmaciones de Nietzsche. En *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*] el núm. 659 (escrito en 1885) dice: «El cuerpo [L] es un pensamiento más sorprendente que la ‘vieja’ alma». El núm. 489 (escrito en 1886) dice: «El fenómeno del *cuerpo* [L] es el más rico, más claro, más comprensible: para ser puesto metódicamente en primer lugar, sin elaborar algo sobre su significado último».

El primer enunciado contiene una verdad. Por el contrario, no acierta lo que afirma el segundo enunciado, esto es, que el cuerpo [L] sea algo más comprensible y más claro. Lo contrario es verdad. Por ello en *Sein und Zeit* § 23 (p. 108) [*Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 134], sobre «La espacialidad del estar-en-el-mundo» se dice: «Al igual que sus des-alejaciones, el *Dasein* lleva también constantemente

consigo estas direcciones [abajo, arriba, derecha, izquierda, al frente y detrás]. La espacialización del *Dasein* en su 'corporalidad' [L], que implica una problemática propia que no ha de ser tratada aquí, se halla también caracterizada por estas direcciones.»

El *Dasein del ser humano es espacial* en sí, en el sentido de *instalar el espacio* y de la *espacialización del Dasein en su corporalidad*. El *Dasein* no es espacial porque sea corporal, sino que la corporalidad solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador.

Ahora, trataremos de llegar a la cercanía del *fenómeno del cuerpo* [L]. No podemos hablar ahí de una solución al problema del cuerpo [L]. Ya es mucho si logramos ver este problema. Nos referiremos una vez más al texto del Prof. Hegglin. Ahí dice, entre otras cosas: «La tristeza no puede ser medida, pero las lágrimas, formadas por la tristeza, como consecuencia de relaciones psicosomáticas, pueden ser examinadas numéricamente en diferentes direcciones». Sin embargo, ustedes en realidad jamás podrían medir lágrimas, [106] sino, si midieran, medirían en el mejor de los casos un líquido y sus gotas, pero ninguna lágrima. Las lágrimas sólo pueden ser vistas directamente. ¿Cuál es el lugar de las lágrimas? ¿Son ellas algo somático o algo psíquico? Ni lo uno ni lo otro. Tomen otro fenómeno: alguien se ruboriza de vergüenza e incomodidad. ¿Se puede medir el rubor? El ruborizarse de vergüenza tampoco puede ser medido, pero sí la rojez, por ejemplo, mediante la medición del suministro sanguíneo. ¿El ruborizarse es algo somático o psíquico? Ni lo uno ni lo otro. Fenomenológicamente, el ruborizarse del rostro al avergonzarse puede ser muy bien diferenciado del enrojecer del rostro, por ejemplo, por la fiebre o al entrar a una cabaña cálida en una noche fría de montaña. Todos estos tres tipos de enrojecer ocurren en el

rostro, pero son muy diferentes y también son directamente diferenciados por nosotros en el cotidiano ser-unos-con-y-para-otros. «Vemos» el rostro del prójimo en la situación respectiva si por ejemplo él está en una situación embarazosa o exaltado por algún motivo.

Tomen ustedes el fenómeno del dolor y de la tristeza. El dolor del vientre, por ejemplo, y la tristeza por la muerte de un familiar son ambos «dolores». ¿Qué pasa con ambos «dolores»? ¿Son ambos somáticos o ambos psíquicos, o sólo un dolor es somático y el otro psíquico, o no son ambos dolores ni lo uno ni lo otro?

¿Cómo se mide la tristeza? Evidentemente, no es posible medirla. ¿Por qué no? Si nos aproximáramos a la tristeza con un método de medición, la propia aproximación transgrediría el sentido de la tristeza y la tristeza como tal sería eliminada de antemano. Ya la intención de medir en este caso sería una transgresión contra el fenómeno en cuanto fenómeno. ¿Acaso no también son usados en el hablar común conceptos cuantitativos en relación con la tristeza? Uno no habla de una tristeza «intensiva», pero sí de una tristeza grande o profunda. También se dice: «él está un poco triste». [107] Pero esto no significa una pequeña cantidad de tristeza. El «un poco» significa un modo (cualidad) de temple anímico. Sin embargo, precisamente la profundidad no puede ser medida en absoluto, ni siquiera la profundidad de este cuarto experienciada en el ser-en-el-mundo. Si yo recorro la profundidad, si me dirijo a la ventana que está allá, para medirla, entonces la profundidad experienciada se mueve con mi dirigirme a la ventana, hacia la ventana. No puedo aprehender ni medir esta profundidad en forma objetual, así como tampoco puedo atravesar mi relación en la profundidad. Pero yo puedo estimar, por lo menos aproximadamente, la distancia de *mí* a la ventana. Ciertamente. Pero

en este caso mido la distancia entre dos cuerpos [K], mas no la profundidad ordenada-espacialmente, en cada caso, con mi ser-en-el-mundo. En la profundidad de una tristeza falta totalmente cualquier punto de apoyo y motivo para estimarla cuantitativamente o para medirla. En una tristeza sólo es posible mostrar cómo un ser humano es interpelado y cómo se transforma su relación con el mundo y consigo mismo.

Mencionemos otro fenómeno corporal mediante el siguiente ejemplo: si aprehendo «visualmente» el crucero de la ventana que está allá y tomo «con la mano» el vaso que está frente a mí sobre la mesa, ¿entonces está el crucero de la ventana en mi ojo como está el vaso en mi mano? Ciertamente no. Pero, ¿dónde se halla la diferencia, que verificamos fácilmente, sin poder determinarla de inmediato? La mano es un órgano de nuestro cuerpo [L] tanto como el ojo. Por eso preguntamos: ¿en qué se diferencian ambos órganos, ya que ambos pertenecen al cuerpo [L]? Se puede decir que la imagen retiniana del crucero de la ventana se halla en mi ojo. Pero yo no puedo ver la imagen retiniana. Sin embargo, la imagen retiniana no es el crucero de la ventana y la pregunta es si este crucero de la ventana que veo –y no la imagen retiniana– está en mi ojo así como está el vaso en mi mano. Evidentemente, hay, pues, una diferencia entre el modo como veo «con» mi ojo y como agarro «con» mi mano. ¿Qué tiene que ver el cuerpo [L] con esto? [108] Cuando agarro el vaso, agarro no solamente el vaso; al mismo tiempo puedo ver mi mano y el vaso. Pero no puedo ver ni mi ojo ni mi ver, ni mucho menos agarrarlos. En el ver y oír dirigidos directamente al «mundo», el ojo y el oído desaparecen en forma extraña. Si otra persona quisiera constatar cómo actúa el ojo en el proceso de la visión, cómo está formado anatómicamente, entonces debe ver mi ojo, así como yo veo el crucero de la ventana.

El ojo es llamado órgano de los sentidos. ¿Y la mano? Difícilmente podemos caracterizarla como un órgano de los sentidos. Pero a ella pertenece el sentido del tacto. Entretanto, la mano es diferente a un conjunto móvil de campos movibles del tacto —¿quizás un órgano de sujeción?—. ¿Qué es, pues, el ver a diferencia del agarrar? Por un lado, en el ver el propio ojo no es visto; por el contrario, uno no sólo ve la mano al agarrar, sino que incluso puede agarrarla con la otra mano. Cuando agarro el vaso siento el vaso y mi mano. Ésta es la llamada sensación doble, esto es, el sentir de lo tocado y el sentir de mi mano. En el ver no siento mi ojo en esta forma. El ojo no toca. Por otro lado, hay sensaciones de presión en el ojo si alguien me golpea el ojo. Pero ése es un fenómeno completamente diferente. Pero, ¿acaso no sentimos también el movimiento del ojo cuando, por ejemplo, miramos hacia un lado? Sólo que lo sentido de esta forma no puede ser clasificado como una «sensación doble», ya que no siento la ventana vista cuando dirijo el ojo hacia ella con una mirada de soslayo. La diferencia entre el ver el crucero de la ventana y el ver mi mano se halla, entre otras cosas, en el hecho de que la mano es mi mano, pero el crucero de la ventana está allá. Percibo la mano, porque es mi mano, en su posición también desde «adentro». ¿Es por eso el cuerpo [L] algo interno? ¿De qué depende el hecho de que al agarrar veo la mano y al ver algo no veo el ojo?

[109] Al agarrar, la mano está en contacto directo con lo agarrado. Mi ojo no está en este contacto directo con lo visto. Lo visto está en mi campo de visión, es decir, está frente a mis ojos. Yo siempre sólo puedo ver hacia el frente. Pero el vaso agarrado también está frente a mí. Solamente que yo puedo agarrar el vaso —estando sentado a la mesa—, si éste se halla en un alcance limitado. Agarrar sólo es posible cuando algo se halla al alcance de la mano. Por eso, uno llama al tacto un

sentido de la proximidad [*Nah-Sinn*]. El ver es un sentido de la lejanía [*Fern-Sinn*].

¿Puede decir algo el físico sobre el fenómeno del ver? Él puede constatar que en el ver entran en juego fuentes de luz, pero cuando alguien ve el crucero de la ventana, nada de eso está ahí.

Se dice que el ojo es «superior» al agarrar. Uno puede controlar el agarrar con el ver, ya que el ver esencialmente está dirigido a la lejanía, como el escuchar. Pero en un cuarto oscuro yo también puedo «controlar» al ver mediante el agarrar. Si el ver alcanza más lejanía que el agarrar, evidentemente el agarrar y el ver tienen que ver con la relación espacial. ¿Cómo se relaciona, entonces, lo corporal [L], que todavía no hemos determinado, con el espacio?

P.: El cuerpo [L] es lo más próximo en el espacio.

H.: Yo diría: es lo más lejano.

Cuando usted tiene dolores de espalda, ¿son éstos algo espacial? ¿Qué tipo de espacialidad es propia del dolor que se propaga en la espalda? ¿Puede equivaler a la extensión de la superficie de un cuerpo [K] material? El esparcimiento del dolor muestra el carácter de la separación, pero ésta no es ninguna superficie. Sin embargo, también se puede investigar el cuerpo [L] como un cuerpo [K]. Y como ustedes en cuanto médicos formados en anatomía y fisiología están orientados para la investigación del cuerpo [K], tienen probablemente una idea diferente de las condiciones corporales [L] que la del «lego». Pero quizás la experiencia del lego es [110] más cercana al fenómeno del dolor en cuanto fenómeno corporal, aun cuando sea prácticamente imposible describirlo con ayuda de nuestra intuición de espacio acostumbrada.

En conexión con las indicaciones dadas en torno al fenómeno del cuerpo [L], volvamos nuevamente a lo dicho sobre el

hacer-presente. ¿Qué dejamos sin considerar al respecto? Solamente intentamos aclarar que en el hacer-presente mentamos la estación de tren misma, pero no la vemos en persona como el vaso frente a nosotros sobre la mesa. ¿Así estaría determinado el fenómeno del hacer-presente la estación de tren en forma exhaustiva? Dijimos: en el hacer-presente la estación de tren no estamos ahí corporalmente [K] en medio de la estación de tren, ¿pero quizás sí «en persona»? ¿Pero no acabamos de decir que la estación de tren no está ahí en persona como el vaso percibido frente a nosotros sobre la mesa? Así, el cuerpo [L] toma parte de algún modo en el hacer-presente, en esta relación de hacer-presente la estación de tren allá.

¿De qué forma participa mi cuerpo [L] en el hacer-presente? En la medida en que yo estoy aquí. ¿Qué papel desempeña el cuerpo [L] en este estar-aquí? ¿Dónde está el aquí? ¿En qué relación fenoménica se encuentra el aquí respecto de mi cuerpo [L]?

P.: Aquí es donde está mi cuerpo [L].

H.: Pero mi cuerpo [L] no es el aquí. ¿Dónde está mi cuerpo [L]? ¿Cómo determina usted el aquí? ¿Dónde estoy yo? ¿Dónde está usted? ¿De qué pregunta grande y difícil se trata aquí? Evidentemente, de la pregunta de cómo se relaciona el cuerpo [L] con el espacio. Evidentemente, el cuerpo [L] se relaciona con el espacio de un modo totalmente diferente a como, por ejemplo, una silla está-ahí (a la mano) en el espacio. El cuerpo [L] ocupa un espacio. ¿Está él limitado por el espacio? ¿Dónde corren los límites del cuerpo [L]? ¿Dónde termina el cuerpo [L]?

P.: Él no termina.

H.: ¿Esto significa que él tendría una extensión ilimitada? Si no es esto lo que se quería decir, ¿en qué se piensa con esta afirmación? [111] Quizás en su alcance. Pero, ¿de dónde y cómo el alcanzar es propio del cuerpo [L]? ¿Es el alcance del cuerpo [L] del mismo tipo que el de un cohete en una plataforma de

lanzamiento? Si alguien vive, como se dice, en la luna, entonces, ¿qué función tiene su cuerpo [L]? Cuando el filósofo Tales caminando pensativamente cayó en una zanja y las doncellas se burlaron, su cuerpo [L] no estaba en la luna, sino más bien ausente. Precisamente cuando –como en el caso citado– estoy absorbido con cuerpo [L] y alma en una cosa, el cuerpo [L] no está. Pero este no-estar del cuerpo [L] no es una nada, sino uno de los fenómenos más misteriosos de la privación.

III. 14 de mayo de 1965

La última vez intentamos acercarnos al problema del cuerpo [L]. No llegamos muy lejos. La primera tarea fue y es hacer visibles ciertos fenómenos, como, por ejemplo, el ruborizarse, el agarrar, el dolor, la tristeza.

Esto depende de que en primer lugar nosotros dejemos estos fenómenos simplemente así como los vemos, sin ningún intento de reducirlos a algo. En otras palabras, se debe evitar cualquier tipo de posibilidad de reducción. Más bien debemos considerar hasta qué punto estos fenómenos ya están suficiente y completamente determinados en su propio contenido y si contienen referencias a otros fenómenos, a los cuales pertenecen esencialmente. Aquí hablamos de fenómenos, aunque este concepto naturalmente todavía no ha sido suficientemente aclarado.

Al final del último seminario llegamos a la pregunta del estar-aquí del ser humano, en cuyo estar-aquí evidentemente el espacio y el cuerpo [L], así como la relación entre ambos, desempeñan un papel importante. Uno puede decir: todo el tiempo estoy aquí. Sin embargo, esta frase es ambigua. ¿O no es falsa de entrada? [112] Pues, por ejemplo, no estamos todo el tiempo aquí en este cuarto. ¿Qué sentido tiene pues este

enunciado? ¿Qué significa el «aquí» en este enunciado? Los correspondientes aquí no son determinados. Pero esto no impide que yo esté «aquí» en algún lugar todo el tiempo. «Yo estoy aquí todo el tiempo» significa, pues: yo permanezco constantemente en un «aquí», pero el «aquí» es en cada caso *este*. Yo estoy en todo momento aquí, pero no estoy en todo momento en este determinado lugar.

El cuerpo [L] participa siempre de este respectivo estar-aquí, ¿pero cómo? ¿El estar-aquí está determinado por el volumen de mi cuerpo [K]? ¿Coinciden los límites de mi cuerpo [K] y de mi cuerpo [L]? Uno puede admitir el cuerpo [L] vivo como cuerpo [K]. Estoy sentado aquí a la mesa y lleno este espacio recubierto por mi epidermis. Pero, entonces, no se trata de mi estar-aquí, sino solamente del estar ahí de un cuerpo [K] en este sitio. Quizás uno podría acercarse más al fenómeno del cuerpo [L] mediante un diferenciar los diversos límites entre cuerpo [K] y cuerpo [L].

El cuerpo [K] termina en la piel. Cuando estamos aquí, estamos siempre en relación con algo. Podríamos decir, pues, que estamos siempre más allá del cuerpo [K]. Por sí, esta afirmación es sólo aparentemente correcta. Ella no acierta con el fenómeno. Pues yo no puedo determinar el fenómeno del cuerpo [L] en la relación con el cuerpo [K].

La diferencia entre los límites de cuerpo [K] y cuerpo [L] consistiría, entonces, en que el *límite del cuerpo* [L] estaría más salido que el *límite del cuerpo* [K], de modo que la diferencia de los límites sería cuantitativa. Pero si tomamos el asunto de esta forma entonces desconoceremos precisamente el fenómeno del cuerpo [L] y el límite del cuerpo [L]. El límite del cuerpo [L] no es, en contraposición al límite del cuerpo [K], diferente cuantitativamente, sino cualitativamente. El cuerpo [K] en cuanto cuerpo [K] no puede tener en absoluto un límite

como el del cuerpo [L]. Uno podría pensar, puramente como posibilidad teórica, que mi cuerpo [L] *qua* cuerpo [K] se expande hasta la ventana percibida, de modo que el límite del cuerpo [L] y el límite del cuerpo [K] se empalman. [113] Pero, precisamente así, la diferencia específica entre ambos límites se aclara. El límite del cuerpo [K] nunca llega a ser un límite del cuerpo [L] por el hecho de que aparentemente se empalme con el límite del cuerpo [L]. Al señalar con el dedo hacia el crucero de la ventana que está allá, no termino en la punta del dedo. Entonces, ¿dónde está el límite del cuerpo [L]? «Todo cuerpo [L] es mi cuerpo [L]». La frase en sí carece de sentido. Más exactamente debería decir: el cuerpo [L] es en cada caso mi cuerpo [L]. Esto pertenece al fenómeno del cuerpo [L]. El «mi» está referido a mí mismo. Con el «mi» quiero decir yo. ¿Está el cuerpo [L] en el «yo» o está el «yo» en el cuerpo [L]? En todo caso, el cuerpo [L] no es una cosa, un cuerpo [K], sino que todo cuerpo [L], esto es, el cuerpo [L] en cuanto cuerpo [L] es en cada caso mi cuerpo [L]. El *corporar* [L] *del cuerpo* [L] se determina a partir del modo de mi ser. El *corporar* [L] del cuerpo [L] es así un modo del *Da-sein*. ¿Pero cuál? Si el cuerpo [L] en cuanto cuerpo [L] es en cada caso mi cuerpo [L], entonces este modo de ser es el mío. Por ello, el *corporar* [L] está codeterminado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado. El límite del *corporar* [L] (el cuerpo [L] solamente es cuerpo [L] en tanto que *corpora*) es el horizonte del ser en el cual permanezco. Por ello, el límite del *corporar* [L] cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia. Por el contrario, el límite del cuerpo [K] generalmente no cambia, a lo mucho al engordar o adelgazar. Pero la flaqueza tampoco es un fenómeno del cuerpo [K], sino del cuerpo [L]. El cuerpo [L] enflaquecido puede naturalmente ser medido como cuerpo [K]

respecto de su peso. El volumen del cuerpo [K] (el cuerpo [L] no tiene volumen) se redujo.

Mas todo lo dicho en torno al límite del cuerpo [L] y del cuerpo [K] todavía no es suficientemente determinado y deberá ser retomado nuevamente más adelante.

Por el momento, sólo queremos retener que el «mi» al hablar de «mi cuerpo [L]» se refiere a mí mismo. El *corporar* [L] tiene esta curiosa relación con el *sí mismo*. Kant dice que el ser humano se diferencia del animal por el hecho de que puede decir «yo».² [114] Esta afirmación puede ser expresada en forma más radical. El ser humano se diferencia del animal porque él siquiera puede «decir», esto es: tiene un lenguaje. ¿Decir y lenguaje es lo mismo? ¿Todo decir es un hablar? No. Cuando ustedes hacen una afirmación, por ejemplo: «este reloj está aquí», ¿qué implica esta afirmación? ¿Por qué no habla el animal? Porque no tiene nada que decir. ¿En qué medida no tiene nada que decir? El hablar humano es un decir. No todo decir es un hablar, pero todo hablar es un decir, incluso el hablar «insignificante». El hablar es siempre sonoro; por el contrario, yo también puedo decir algo sin sonido, silenciosamente.

Yo puedo, pues, afirmar: el reloj está encima de la mesa. Lo que yo digo con esta afirmación mienta un determinado estado de cosas. El decir hace visible algo en su estado de cosas. Decir [*sagen*], de acuerdo con su significado arcaico, quiere decir mostrar [*zeigen*], dejar ver. ¿Cómo es esto posible? Cuando yo hice la afirmación sobre el reloj, estuvieron todos de acuerdo. Sólo pudieron hacer esto porque vieron aquí el reloj encima. Esto quiere decir que él no está ahí sólo desde que hice la afir-

²Kant, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht, Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. VII, § 1, p. 127. [*Antropología práctica*, trad. Roberto Rodríguez Armayo, Madrid, Tecnos, 1990, p. 79.]

mación. Para nosotros, que estamos aquí sentados, el reloj se halla evidentemente aquí encima de la mesa. ¿Hasta qué punto el cuerpo [L] toma parte en esta afirmación? El cuerpo [L] toma parte en el oír y ver. Entonces, ¿el cuerpo [L] ve? No, yo veo. Pero a este ver pertenecen mis ojos, así pues, mi cuerpo [L]. Sin embargo, el ojo no ve, sino *mi* ojo; yo veo mediante *mis* ojos. El cuerpo [L] nunca ve un reloj y, sin embargo, él participa. Cuando yo digo «el reloj está frente a mí» esto es una afirmación sobre una relación espacial entre el reloj y yo. El reloj está en el espacio y «yo» estoy en el espacio. Pero, ¿estoy junto al reloj así como el libro que está sobre la mesa está al lado del reloj? Nos vemos remitidos a la pregunta que ya rozamos: ¿cómo está el ser humano en el espacio en tanto él corpora [L]? Yo tomo en la mano el reloj que se halla frente a mí. [115] Ahora lo coloco de regreso. ¿Qué ha pasado con el reloj? ¿Conmigo? Coloqué el reloj en la mesa. ¿Cómo hice eso? Llevé a cabo un movimiento y el reloj fue movido. Con el movimiento, que yo llevé a cabo, me moví a *mí* mismo y al reloj. ¿El movimiento del reloj y el de mi mano es el mismo o son dos movimientos, e incluso diferentes? El reloj es movido y yo me muevo. Pero el reloj también se mueve en tanto él «camina». Pero no se trata ahora del «caminar» del reloj, sino del movimiento del reloj, en tanto él, el caminante, es colocado sobre la mesa desde mi mano. Uno llama al movimiento de una cosa de un lugar a otro el transporte. Una cosa es transportada, en griego *φορά*. Cuando el Sr. Boss lleva mis maletas a la estación de tren, ellas son transportadas. Cuando él me lleva a la estación de tren yo no soy transportado, sino que yo voy con él. El movimiento del reloj desde mi mano hacia la mesa es un cambio de lugar del reloj, es decir, un movimiento de ahí para acá, en una curva que puede ser medida. ¿Qué pasa con el movimiento de mi mano, en contraposición al movimiento del reloj?

Acabo de ver cómo el Sr. Dr. K. «pasa» la mano sobre su frente. Por sí: no observé ningún cambio de lugar y posición de una de sus manos, sino que yo percibí directamente que él está pensando en algo difícil. ¿Cómo debemos caracterizar este movimiento de la mano? ¿Como movimiento de expresión? Si admitimos que es un movimiento que expresa algo interior, entonces con esta caracterización de todas formas se constata aquello que el movimiento ejecuta; pero con ello nada se ha dicho sobre el tipo de movimiento mismo en cuanto movimiento de la mano. Determinamos el movimiento de la mano como *gesto*. Incluso cuando yo coloco el reloj sobre la mesa, me muevo yo en un gesto. ¿Y la mano? ¿Cómo me pertenece? La mano pertenece a mi brazo. El colocar el reloj no es sólo un movimiento de la mano, sino también del brazo, del hombro. Es *mi* movimiento. Yo me moví.

[116] IV. 14 de mayo de 1965

En la pausa ustedes protestaron contra el hecho de que el colocar el reloj sobre la mesa también sea un gesto como el movimiento de la mano del Dr. K. sobre su frente, el cual debió de haber expresado que él estaba pensando en algo difícil. Ustedes ven, pues, el gesto como expresión. Pero, ¿sobre qué preguntamos? Por el tipo de movimiento, por la diferencia del cambio de lugar del reloj en un trayecto espacial y el movimiento de mi mano. Cuando yo digo que el movimiento de mi mano es un gesto, este nombre debe caracterizar el tipo de movimiento y no valer como expresión de algo diferente. Quizás para ustedes el nombre gesto es una designación arbitraria. Pero cuando dicen que el gesto es una expresión, ¿responden con ello a lo que pregunté? No. La respuesta «expresión» ya es una interpretación y no responde a la pregunta por el tipo de movimiento. «Expres-

sión» señala más bien a aquello que se expresa en el movimiento de la mano; algo, pues, que se supone que estaría detrás del movimiento y que lo causaría. El nombre *gesto* caracteriza el movimiento en cuanto mi movimiento corporal.

Aquí me gustaría hacer una digresión. Uno oye frecuentemente, contra la diferenciación de cuerpo [K] y cuerpo [L], la objeción de que en esto algo no está bien porque, por ejemplo, los franceses no tienen ninguna palabra para cuerpo [L], sino sólo un nombre para el cuerpo [K]: *le corps*. ¿Pero qué significa esto? Significa que los franceses, en este ámbito, solamente están determinados por el *corpus* latino; esto significa que para ellos es mucho más difícil ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo [L]. El significado de la palabra griega *σῶμα* es muy variado. Homero usa *σῶμα* solamente para el cuerpo [L] muerto, para el cuerpo [L] vivo usa *δέμας*, que significa tanto como «figura». Más tarde, *σῶμα* mienta tanto el cuerpo [L] como el cuerpo [K] material inanimado; luego también el siervo, los esclavos, en general, la masa humana. *σῶμα* [117] tiene en griego un significado mucho más amplio que nuestro actual «somático». Se puede decir en general que lo griego fue reinterpretado en lo latino. Nuestra representación de cuerpo [K] nos viene del *corpus* latino. Representado escolásticamente, el cuerpo [L] es un cuerpo [K] animado, una determinación que en cierto sentido remite a Aristóteles, mas sólo en un cierto sentido.

(Nuestra palabra realidad [*Wirklichkeit*] está relacionada con efectuar [*wirken*]). Realidad es la traducción de la palabra *actualitas*, que viene de *actus*, *agere*. Cicerón traduce la palabra griega *ἐνέργεια* por *actualitas*. Traducir ésta por realidad es completamente no-griego. Pero si tenemos la necesaria visión fundamental, podemos traer la lengua griega nuevamente para ser oída. Si se exigiera una lengua común que todos entenderíamos por igual, tendríamos una lengua completamente nive-

lada que ya no diría nada. El pensamiento occidental sólo fue posible porque hubo una lengua griega.)

Pero regresemos a la arriba citada diferencia entre animal y ser humano. ¿Por qué como seres humanos tenemos algo que decir a diferencia del animal, si decir significa dejar ver, hacer patente? ¿En qué se fundamenta el decir? Cuando ustedes perciben algo como algo, por ejemplo, esta cosa en cuanto vaso, como siendo así, debe ser evidente para ustedes que algo *es*. El ser humano tiene, pues, algo que decir, ya que el decir en cuanto dejar-ver es un dejar ver al ente en cuanto ente que es así y asá. El ser humano está, pues, en la patencia del ser, en el estar desocultado de lo presente. Éste es el fundamento para la posibilidad, incluso para la necesidad, para la necesidad esencial del decir, para el hecho de que el ser humano habla.

Y ahora volvamos a nuestra discusión sobre el gesto. ¿Qué significa la palabra gesto [*Gebärde*]? Etimológicamente viene de «portar» [*bären*]= cargar, traer. [118] También gestar [*gebären*] tiene el mismo origen. *Ge* significa siempre estar en una reunión, como, por ejemplo, sierra [*Ge-birge*], que es una reunión de montañas. En relación con el ser humano, gesto significa un conjunto de com-portamientos. En la filosofía no debemos limitar el nombre «gesto» a la interpretación «expresión», sino que debemos caracterizar todo el com-portamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar [L] del cuerpo [L]. Todo movimiento de mi cuerpo [L] en cuanto gesto y así en cuanto comportarse de este u otro modo no entra simplemente en un espacio indiferente. Más bien, el comportarse ya está siempre en una región determinada que está abierta por la cosa con la que estoy relacionado, cuando, por ejemplo, agarro algo con la mano.

La última vez hablamos del ruborizarse. Comúnmente, tomamos el ruborizarse como expresión, es decir, inmediata-

mente lo tomamos como señal de un estado anímico interior. Pero, ¿qué hay en el fenómeno del ruborizarse mismo? También es un gesto en tanto que ruborizarse está referido a los otros. Así, ustedes ven cómo la corporalidad [L] tiene este singular sentido extático. Esto lo acentúo para alejarlos de la interpretación equivocada de la expresión. También los psicólogos franceses interpretan equivocadamente todo como expresión de algo interior en lugar de ver el fenómeno del cuerpo [L] en el estar relacionado con los otros.

Para finalizar quiero proponerles un enigma: «la figura de un plano mnético-informativo que debe estar dirigido en grupos de signos a un receptor»; esta figura, ¿qué es? Sé que es imposible de adivinar. Pero de acuerdo con el Sr. Zerbe es la idea del ser humano (ver *Zeitschrift für psychosomatische Medizin*, año 11, cuaderno 1, 1965). Esta afirmación de Zerbe sirve de base para que el modelo del ser humano deba ser visto en la cibernética del cañón antiaéreo. Esto se aclara por la siguiente frase del fundador de la cibernética, Norbert Wiener, que dice: podemos construir un cañón antiaéreo que mediante su estructura observe la ruta estática del avión objetivo mismo, [119] lo incluya en un sistema de reglas, el cual finalmente utilice para colocar el emplazamiento del cañón rápidamente en la posición observada respecto al avión y se ajuste a su movimiento.

La definición de ser humano de Wiener reza: «El ser humano, una información».³ Wiener escribe, además, sobre el ser humano: «Sin embargo, una característica diferencia del ser humano con respecto a los otros animales en una forma que no deja la menor duda: él es un animal que habla... No se pue-

³N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft* [Ser humano y máquina humana. Cibernética y sociedad], Francfort del Meno, Bonn, 1964, p. 94.

de decir tampoco que el ser humano sea un animal que tiene alma; pues lamentablemente la existencia del alma —entienda uno lo que sea por eso— no es accesible a los métodos científicos de investigación» (*ibídem*, p. 14).

En cuanto animal que habla, el ser humano debe ser representado de tal forma que explique científicamente el lenguaje como algo calculable, es decir, que pueda ser dominado.

Ustedes ven aquí lo mismo que ya encontramos en las afirmaciones del Prof. Hegglin: se determina lo que el ser humano es por el método de acceso como si se partiera de una ciencia natural. En la cibernética, el lenguaje debe ser aprehendido de tal forma que sea accesible científicamente. En la determinación fundamental del ser humano, el fundador de la cibernética concuerda aparentemente con la vieja tradición de la definición metafísica del ser humano. Los griegos determinaron al ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, es decir, como viviente que posee el lenguaje. Wiener dice: el ser humano es aquel animal que habla. Si el ser humano debe ser comprendido científicamente, entonces aquello que lo distingue del animal, esto es, el lenguaje, debe ser representado de tal forma que pueda ser comprendido de acuerdo con principios de las ciencias naturales. Dicho brevemente: el lenguaje en cuanto lenguaje debe ser representado como algo mensurable. La interpretación minuciosa de la esencia de la cibernética [120] sólo podremos discutirla más tarde. De la misma forma la pregunta que se alzó la última vez sobre a qué pertenece la mensurabilidad de algo, si a la cosa misma o no, debemos posponerla para más tarde y retomarla en conexión con la discusión de la cibernética.

I. 6 de julio de 1965

A mi llegada, el Sr. Boss me ha entregado un saco lleno de preguntas referentes al seminario anterior. Son dieciséis preguntas, acomodadas sin orden aparente. Pero uno ve fácilmente que se trata de dos grupos de preguntas. Un grupo se refiere a la caracterización y al énfasis del fenómeno del cuerpo [L], el otro grupo contiene preguntas sobre la determinación de la psicósomática como ciencia: preguntas por la diferenciación entre psique y soma, y esto significa, al mismo tiempo, por la relación entre ambos. Evidentemente, los dos grupos de preguntas se copertenecen. Sin la suficiente caracterización del fenómeno del cuerpo [L], no se puede decir lo que sea lo psicósomático: si y cómo se puede construir como una ciencia unitaria y de qué se trata en general cuando se habla de la diferenciación entre psique y soma. Debe hacerse la pregunta: ¿en qué caminos puede ser llevada a cabo y fundamentada la diferenciación entre psique y soma? La pregunta por el camino es la pregunta por el método. Por eso, en el protocolo del 11 de mayo de 1965 (primera parte) se dice que la pregunta por lo psicósomático es en primera línea una pregunta sobre el método. En seguida se añade: «Lo que este término (método) significa requiere de una discusión especial».

Un grupo de preguntas gira alrededor de la pregunta: ¿qué es el cuerpo [L]? El otro grupo concierne a la pregunta: ¿qué significa método? ¿El cuerpo [L] es algo somático o algo psíquico? ¿O ninguno de los dos? Si esto último fuera el caso, ¿qué pasa, entonces, con la diferenciación entre soma y psique? ¿Al final queda invalidada? ¿Con esto la psicósomática se muestra como

un planteamiento de la pregunta insuficiente o incluso imposible? ¿Pero qué significa aquí planteamiento de la pregunta? ¿Qué es y qué papel desempeña el *método* en la ciencia moderna? [122] ¿Significa este término solamente una forma de la investigación de un ámbito de objetos [G], la técnica del proceso en la investigación? ¿O aquello que el término método significa tiene en la ciencia moderna un peso y aspecto totalmente diferentes sin que la ciencia posea el discernimiento necesario al respecto? ¿Pertenece al final o, mejor dicho, desde el principio, el problema del cuerpo [L] y el problema del método, a la par, a la ciencia como tal? O sea, ¿no solamente a la psicossomática? Esta pregunta toca algo digno de ser cuestionado que en resumen puede ser formulado en las siguientes tesis: el problema del método de la ciencia es idéntico al problema del cuerpo [L]; el problema del cuerpo [L] es en primera línea un problema del método.

La *teoría de la relatividad* de la física ha introducido la posición del observador en la temática de la ciencia, sin poder decir, en cuanto física, lo que significa la posición del observador. Evidentemente se refiere a aquello a lo que aludimos con la frase: yo estoy siempre aquí. En este estar-aquí, la corporalidad [L] del ser humano siempre está en juego. La microfísica debe constatar la intervención mensuradora del instrumental de sus experimentos en la aprehensión de sus objetos [O], es decir, la corporalidad [L] del ser humano está en juego en la objetividad del conocimiento de la física. ¿Esto es característico solamente de la investigación científica o es característico de ella porque el incorporar [L] del cuerpo [L] en general codetermina a todo ser-en-el-mundo del ser humano? Si esto es así, entonces el fenómeno del cuerpo [L] sólo puede ser mirado si en la superación crítica de la relación sujeto-objeto [O] válida hasta ahora, el ser-en-el-mundo es experimentado propiamente y asumido y

soportado propiamente como rasgo fundamental del *Dasein* humano. Debe verse que la ciencia como tal, que el conocimiento teórico-científico como tal, es un modo fundado del ser-en-el-mundo, que se funda en el tener corporal [L] de mundo.

Es necesario remitir a todo este ámbito de lo cuestionable para que no nos engañemos sobre [123] la dificultad y la morosidad de las preguntas planteadas en el seminario, y en cambio alcancemos la comprensión de que la descripción de fenómenos singulares y las respuestas aisladas a preguntas singulares no son suficientes si no despertamos, a la vez, y mantenemos despierta la meditación sobre el método como tal. Mientras más se amplía hoy el efecto y la utilidad de la ciencia, tanto más desaparece la capacidad y la disposición para la meditación sobre aquello que ocurre en la ciencia, ya que ella hace valer la pretensión de ofrecer y administrar *la* verdad sobre lo verdaderamente real.

¿Qué ocurre con este camino de la ciencia abandonado a sí mismo? Nada menos que la autodestrucción del ser humano. Este proceso ya se esboza en el inicio de la ciencia moderna. Pues la ciencia moderna se funda también en el hecho de que el ser humano se coloca a sí mismo como el sujeto determinante para el que todo ente investigable llega a ser objeto [O]. Esto, a su vez, se funda en una transformación decisiva de la esencia de la verdad en certeza; en consecuencia, el ente verdadero asume el carácter de objetividad. Mientras no tengamos a la vista y ahí mantengamos propiamente lo dicho ahora y ya aludido varias veces, nuestros esfuerzos en este seminario permanecerán siempre a medio camino. Mientras nos quedemos así, no estaremos tampoco en condiciones de conocer lo que ya hay de implicaciones, por ejemplo, en posiciones extremas dentro de la ciencia moderna, aunque no pensadas suficientemente.

Si, por ejemplo, se afirma que la investigación del cerebro es una ciencia fundamental para el conocimiento del ser

humano, esta afirmación implica que la relación verdadera y real de un ser humano hacia otro es una relación cambiante de procesos cerebrales, que en la investigación del cerebro misma en cuanto investigación no ocurre otra cosa sino que un cerebro, en cierto modo, como ahora se dice, informa a otro y nada más. Entonces, por ejemplo, la apreciación de una estatua de un dios griego [124] en el museo de la Acrópolis durante las vacaciones semestrales, esto es, fuera del trabajo de investigación, en realidad y en verdad no es otra cosa que la coincidencia de un proceso cerebral del observador con el producto de un proceso cerebral, la estatua representada. Empero, si uno asegura durante las vacaciones que, naturalmente, no se quiere decir eso, entonces uno vive con una doble o triple contabilidad que mal combina con el rigor normalmente exigido por la cientificidad. Con esto, se quiere decir que uno ha llegado a ser tan poco necesitado respecto del pensar y el meditar que la múltiple contabilidad no nos molesta y mucho menos la falta de meditación respecto de la ciencia, tan apasionadamente defendida, y sus límites necesarios. Me parece que frente a la ciencia, que le da decisiva importancia a la consecuencia, debería ser permitido exigir esta consecuencia también ahí y precisamente ahí donde está en juego la existencia del ser humano y su sentido.

Se acostumbra interpretar el señalamiento de la autodestrucción del ser humano que amenaza en el interior de la ciencia colocada de modo absoluto, como hostilidad contra la ciencia. Pero no se trata de hostilidad contra la ciencia como tal, sino de la crítica a la falta de meditación en relación consigo misma que domina en ella. Pero a la meditación pertenece ante todo el discernimiento de aquello que es el *método*, el cual determina el carácter de la ciencia moderna. Intentaremos ahora aclarar lo peculiar del método, concretamente a

partir de preguntas que apunten en dirección al método. En esto tocaremos necesariamente ciertos aspectos del *fenómeno del cuerpo* [L] y estaremos confrontados, finalmente, con preguntas por la esencia de la verdad. A partir de la experiencia de todos los seminarios anteriores me es cada vez más claro que la discusión de problemas particulares y la interpretación aislada de fenómenos escogidos repetidamente se detienen porque las perspectivas principales no son suficientemente [125] esclarecidas y así el pensar no puede encauzarse expresamente por las perspectivas conductoras.

La meditación se dirige en primer lugar a lo peculiar y distinto de la *ciencia moderna*; en segundo lugar al modo del preguntar, ver y decir de la *fenomenología* en el sentido más amplio; en tercer lugar a la *relación* de la ciencia y la fenomenología. Con el tercer problema regreso a aquella pregunta que el Dr. H. planteó en un seminario anterior. La discusión de las tres preguntas mencionadas debe también dar aclaración sobre en qué medida se justifica el recelo de que la meditación fenomenológica sobre la ciencia y sus teorías les robe el apoyo y las deje sin base. No podrá ser evitada la pregunta: ¿en qué medida la ciencia como tal tiene la capacidad de dar base a nuestra existencia humana? Intentaremos tratar los tres temas mencionados, ciencia, fenomenología y la relación entre ambas, en conexión con las preguntas planteadas con referencia al seminario pasado. Un grupo concierne al fenómeno del cuerpo [L]; el otro, al método. Aun cuando en primer lugar nos ocuparemos del segundo grupo, comienzo con una pregunta del primer grupo.

Escojo la pregunta: si estoy «en cuerpo [L] y alma» en el tema del debate, ¿no debería mi cuerpo [L] estar ausente o no estar en la silla donde estaba antes, cuando yo todavía no había abordado el tema?

La respuesta a cualquier pregunta presupone siempre que preguntemos *correctamente*. En nuestra pregunta considero en primer lugar al cuerpo [L] como cuerpo [K] que está ahí en la silla. Pero en realidad yo estoy sentado en la silla. Eso es algo completamente diferente al estar-ahí de un cuerpo [K] sobre otro.

¿Dónde está el cuerpo [L] cuando yo estoy «en cuerpo [L] y alma» en el tema del debate? ¿Cómo está, por otra parte, el tema del debate en el espacio? Yo estoy en el tema oyendo. «Soy todo oídos». Por lo tanto, el oír es el modo del corporar [L], la participación [126] del corporar [L] en el diálogo. Yo no sólo estoy oyendo, sino también hablando, coejecutando el diálogo. Entonces debo precisamente estar sentado corporalmente [L] en la silla para poder ser todo oídos. Si estuviese corriendo por el cuarto yo no podría ser esto o no podría serlo tan bien. El oír se relaciona con el llegar a ser sonoro del tema en el diálogo. Por eso hablamos también de una fonación. Algo es fonético significa: es dicho. Oír y hablar pertenecen en conjunto al lenguaje. Oír y hablar, esto es, el lenguaje, en general, es siempre *también* un fenómeno corporal [L]. El oír es un estar-en-el-tema-corporando [L]. El oír algo es en sí la relación del corporar con lo oído. El corporar pertenece siempre al ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar-abierto, el tener mundo.

Incluso cuando pienso algo en silencio sólo para mí y no pronuncio nada, tal pensar es siempre un decir. Por ello, Platón puede llamar al pensar un diálogo del alma consigo misma.

También en este decir silencioso y pensante está siempre en juego lo que se oye y escribe sobre el tema. En el pensar silencioso de algo acontece un hacer-presente atemático de los sonidos y signos de la escritura. Tal hacer-presente está, pues, codeterminado por el corporar. Tampoco se puede, por ejemplo, soñar con un paisaje sin que uno necesariamente se

diga algo, ya que decir [*Sagen*] significa originariamente siempre un dejar-mostrar-se de lo que concierne; por ejemplo, un dejar-mostrar-se del paisaje soñado. Tal dejar-mostrar-se pasa siempre por el lenguaje. Por ello, se debe siempre diferenciar rigurosamente el hablar en el sentido de una fonación, del decir, que también puede ocurrir sin fonación. Alguien que sea mudo y no pueda hablar, puede, sin embargo, en determinadas circunstancias tener mucho que decir.

Estar «en cuerpo [L] y alma» en algo significa: mi cuerpo [L] permanece aquí, pero el estar-aquí del cuerpo [L], mi estar sentado en la silla aquí, [127] es de acuerdo con su esencia siempre ya un estar-allá en medio de algo. Por ejemplo, mi estar-aquí significa: verlos y oírlos a ustedes allá.

Una segunda pregunta concierne a la diferenciación del Prof. Hegglin entre lo somático y lo psíquico, con respecto a la mensurabilidad y no mensurabilidad de ambas «regiones». Ella reza: ¿es posible para el pensamiento científico-natural siquiera otra diferenciación, si su dogma fundamental determina la naturaleza a partir de la total mensurabilidad?

Pero la diferenciación entre lo somático y lo psíquico no es un acto de una constatación científico-natural, es decir, no es un medir de ambas regiones. Entonces, cuando el Prof. Hegglin hace su diferenciación, él filosofa necesariamente y con ello da un paso más allá de su ciencia. Para el pensar científico-natural no solamente no es posible otra diferenciación, sino que no es posible ninguna diferenciación que se refiera a la diferencia entre dos regiones del ser. El diferenciar científico-natural se mueve necesariamente dentro de la región de lo mensurable, concierne siempre sólo a un cuánto de otro cuánto de lo medido.

Una tercera pregunta reza: ¿es la mensurabilidad una propiedad de la cosa; pertenece a ella o al ser humano que mide, o a qué más?

Sin embargo, la mensurabilidad de las cosas es algo en lo que ustedes, como científicos naturales, constantemente se mueven, que les incumbe continua y expresamente. La mensurabilidad no es, pues, ciertamente, un asunto indiferente para ustedes.

¿Una cosa llega ser mensurable por el hecho de que ustedes la miden? No. Entonces, por lo menos la mensurabilidad pertenece también a la cosa. ¿En qué se fundamenta, entonces, la mensurabilidad? En la extensión de la cosa. Tomen nuevamente nuestro viejo ejemplo: esta mesa frente a nosotros. La cubierta de la mesa es redonda. Ustedes pueden medir su diámetro. Esto sólo lo pueden hacer porque la mesa es extensa.

Pero, ¿es la mensurabilidad una determinación de la mesa como su dureza o su color café? ¿Digo algo sobre la mesa cuando afirmo que es mensurable? [128] Yo sólo digo algo sobre la relación de la mesa conmigo, decir en el cual esta relación es mi medir, mi comportamiento mensurador con la mesa.

Por un lado, la mensurabilidad se funda en la extensión de la mesa. Ésta se deja medir. *Por otro lado*, la mensurabilidad nombra al mismo tiempo la posibilidad del comportamiento mensurador del ser humano con la mesa. Entonces, al hablar de mensurabilidad se nombra algo que se refiere tanto a la mesa como al comportamiento humano con ella.

¿Hay algo que nombre *ambos* en su copertenencia? La mensurabilidad no pertenece a la cosa; tampoco es exclusivamente una actividad del ser humano. La mensurabilidad pertenece a la cosa en cuanto *objeto* [G]. Solamente cuando la cosa es pensada como objeto [G], representada en su objetualidad, es posible el medir. Medir es un modo por el cual yo puedo dejar que una cosa presente por sí misma me confronte; esto es, con respecto a su extensión, mejor dicho, al cuánto

de su extensión. Cuando una mesa de un cierto tamaño es encargada a un carpintero, entonces en la producción ella se torna objeto [G] de un medir su anchura y altura. Pero estos números de medida tomados en sí no determinan la realidad de la mesa como mesa, esto es, como esta determinada cosa de uso. De hecho, la mensurabilidad es una condición necesaria para la posibilidad de fabricación de la mesa, pero nunca es condición suficiente para su ser mesa como tal.

Pero la mensurabilidad juega este papel determinante en la ciencia natural; ella debe incluso jugarlo, porque el pensar científico-natural aprehende en principio el ser de las cosas como objetualidad caracterizada mediante la mensurabilidad.

II. 6 de julio de 1965

¿A qué pertenece la *objetualidad*, que es como la ciencia natural ve el ser de las cosas? Ella pertenece al fenómeno que puede hacer evidente para el ser humano [129] algo presente en cuanto presente. Pero algo presente también puede ser experimentado como algo que brota a partir de sí en sí mismo. Esto significa *φύσις* en sentido griego. En el pensamiento griego y medieval aún no hay el concepto de objeto [G] y objetualidad. Éste es un concepto moderno y significa lo mismo que objetividad. *Objetualidad* es una determinada *modificación* de la *presencia* de las cosas. La presencia a partir de sí misma de una cosa es entendida ahí por su representacionalidad mediante un sujeto. La presencia es entendida como representacionalidad. La presencia no es ya tomada como lo dado a partir de sí, sino tal como se contrapone a mí en cuanto sujeto pensante, como es objetado hacia dentro de mí. Esta forma de experiencia del ente la hay a partir de Descartes, es decir, desde que se llevó a cabo el levantamiento del ser humano a sujeto.

Por todo esto ustedes ven que no se puede comprender suficientemente todo el fenómeno de la mensurabilidad si no se tiene presente la historia del pensar.

La diferencia fundamental se halla en que una experiencia, la temprana, comprende al ente en cuanto presente a partir de sí mismo. Para la experiencia moderna, algo sólo es ente en la medida en que es representado por mí. La ciencia moderna se basa en esta *modificación en la experiencia de la presencia* del ente a la objetualidad.

Sin embargo, sería equivocado interpretar esta transformación de la experiencia como una mera maquinación del ser humano. No obstante, al final de este seminario debemos volver una vez más a la *mensurabilidad*. ¿Qué ocurre cuando yo mido algo? ¿Qué ocurre, por ejemplo, cuando yo mido el diámetro de esta mesa?

Medir siempre es alguna comparación y esto en el sentido de que se compara el diámetro, por ejemplo: el diámetro de la mesa, con una determinada medida. Aquello que uno compara se toma respecto al «cuántas veces» y así se toma la medida.

[130] Sin embargo, comparar ya es el mero preciar. Esto es algo diferente a medir. El preciar llega a ser medir cuando aplico efectivamente la medida a aquello que hay que medir y de modo que «mida a pasos» el diámetro con la medida, lleve la medida a lo largo del diámetro de modo que coloque nuevamente el inicio de la medida en la posición donde acababa de estar su fin y en ello cuente qué tan seguido puedo hacer esto.

Por el contrario, no todo medir es necesariamente un medir cuantitativo. Siempre que tomo conocimiento de algo *como* algo, entonces yo me mido por aquello que la cosa es. Este medir-se por lo dado es la estructura fundamental del comportamiento humano con las cosas.

En todo *concebir* algo como algo, por ejemplo la mesa como mesa, me mido por lo concebido. Por eso se dice también: aquello que decimos sobre la mesa es un decir adecuado* a ella.

Usualmente, también la verdad sobre una cosa es definida como la *adaequatio intellectus ad rem*. Esto también es una nivelación, un medirse constante del ser humano con la cosa. Pero aquí se trata de un medir en sentido enteramente fundamental, únicamente en el cual se funda todo medir científico-cuantitativo.

La relación del ser humano con la medida no es plenamente aprehendida por la mensurabilidad cuantitativa, no es ni siquiera cuestionada por ella. La relación del ser humano con un patrón de medida es una relación fundamental con aquello que es. Pertenece a la comprensión misma de ser.

Ciertamente, todo esto son sólo aproximaciones. Las digo solamente para hacer ver el hablar de la mensurabilidad en sentido cuantitativo y su limitación. Esta limitación consiste en la reducción de la presencia a su referencia con el ser humano representador en el sentido de la objetualidad. En la física nuclear, a consecuencia de una limitación que va más lejos, no hay más objetos. [G]

[131] Descartes escribe en su cuarta regla de sus *Regulae ad directionem ingenii*: *Necessaria est methodus ad (rerum) veritatem investigandam*: «Para investigar la verdad es necesario un método».¹

* En alemán, *angemessenes*: «a la medida».

¹ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, ed. por H. Springmeyer, L. Gäbe y H. G. Zekl, Hamburgo, 1973 (Philosophische Bibliothek Meiner), p. 22. [Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 1984, p. 79.]

Ustedes dirán que es una trivialidad. De cualquier modo, esta indicación de la necesidad de un método de investigación fue formulada aquí por primera vez. Esta afirmación se volvió contra la Escolástica, que en sus afirmaciones no se apoyaba en el asunto mismo, sino en aquello que decían las autoridades sobre ello.

III. 8 de julio de 1965

Probablemente, ustedes se extrañaron mucho de que haya yo insistido tanto en el esclarecimiento de aquello que constituye lo propio del simple medir cotidiano. Pero esto es solamente un estadio previo de aquel medir que mentamos en el título «mensurabilidad», pero que de ninguna manera ha sido interpretado en forma suficiente. De esta mensurabilidad se habló en la diferenciación entre lo somático como mensurable y lo psíquico como no mensurable. En el texto citado se dijo que esto último sería aquello que puede ser sentido intuitivamente. Lo que aquí quieran decir intuición y sentir queda igualmente indeterminado. Tomamos la diferenciación entre soma y psique en referencia a la mensurabilidad y no-mensurabilidad como motivo para desarrollar como problema el fenómeno del cuerpo [L] y su determinación fenomenológica. Planteamos la pregunta: ¿es el cuerpo [L] y su corporar [L], esto es, el ser-cuerpo [L], como tal algo somático o algo psíquico, o ninguno de ambos? Sin embargo, hay algo de fatalidad en este planteamiento de la pregunta en tanto no se haya determinado lo que sea lo somático como tal ni se haya establecido en qué consiste lo propio de lo psíquico. Solamente indicamos que la diferenciación [132] entre soma y psique, con referencia a la diferencia entre mensurabilidad y no-mensurabilidad, es tal con respecto al modo de acceso a lo somático y a lo psíquico. El modo de acceso a una región

del ente es determinado, en cierta forma, por el modo de ser del respectivo ente. Sin embargo, la apelación al modo de acceso todavía no asegura que con esto ya esté suficientemente caracterizado lo regional y lo quiditativo de lo somático como tal y de lo psíquico como tal. El modo de acceso a lo somático, el medir, y el modo de acceso a lo psíquico, el sentir intuitivo que no mide, se refieren evidentemente a aquello que nombramos *método*. Esta palabra, «método», está formada del griego *μετά* y *ὁδός*. *ἡ ὁδός* significa el camino. *μετά* significa: de aquí hacia allá, hacia allá. El método es el camino que lleva a algo, el camino por el cual seguimos una cosa. No se puede establecer de antemano, sin más, de qué manera el asunto determina el tipo de camino hacia él, de qué manera el tipo de camino para un asunto permite alcanzarlo. Estas relaciones dependen del modo de ser del ente, que debe llegar a ser temático e igualmente del tipo de caminos posibles que han de conducir al ámbito respectivo del ente. Esto muestra una conexión directa entre la pregunta por la *mensurabilidad* como tal y la pregunta por el *método*. Por ello ambas preguntas y su conexión deben ser desplegadas si queremos discutir adecuadamente el *problema del cuerpo* [L]. Pero ya que la mensurabilidad y el medir caracterizan el tema de la ciencia natural y su tematización en una forma determinante, nos vemos en la necesidad de ocuparnos expresamente de las preguntas por la mensurabilidad y el medir. Ya que sólo con la ayuda de este esclarecimiento podremos ver en qué medida el fenómeno del cuerpo [L] resiste la mensurabilidad y qué otros métodos completamente diferentes exigen la determinación y la interpretación del corporar [L] del cuerpo [L] a partir de sí, no es necesario mostrar ampliamente que la tarea [133] ante la cual nos encontramos es inusualmente difícil. Es difícil porque los estados de cosas que deben ser discutidos –la mensurabilidad, el método, el fenómeno del cuerpo [L]– son en el fondo

muy simples; mientras que nuestra representación habitual solamente se deja impresionar por lo complicado y el aparataje requerido para manejarlo. Lo simple en su simplicidad ya no nos dice nada porque el modo de pensar científico habitual ha destruido la capacidad de asombrarse sobre lo que supuesta y precisamente es obvio. Sin embargo, si este asombrarse no hubiese sido despertado y mantenido por los pensadores griegos, no habría ciencia europea ni técnica moderna en torno a las cuales actualmente se organice una idolatría en los llamados medios de comunicación masiva, en comparación con la cual la supuesta superstición de los pueblos primitivos parece un juego de niños. Por ello, quien hoy en el actual carnaval de esta idolatría (véase el jaleo sobre la navegación espacial) todavía quiere conservar alguna sensatez, quien se dedica hoy a la profesión de ayudar a las personas enfermas psíquicamente, debe saber lo que acontece; debe saber dónde está él históricamente; debe ponerse en claro diariamente que en todo lugar aquí está operando un destino, que viene de antaño, del hombre europeo; debe pensar de modo histórico y abandonar la absolutización incondicional del progreso, en cuya fuerza de atracción el ser humano del hombre occidental amenaza sucumbir. El poder de la civilización mundial ha llegado a ser tan irresistible que los augurios de la desintegración del *Dasein* humano solamente usan la palabra del hombre occidental en un sentido sarcástico, que los festivales de cine son elogiados como obras cumbres de la cultura. Pensando constante y fundamentalmente todo esto, un día tendremos que reflexionar si la meditación sobre la mensurabilidad y el medir solamente son un asunto aburrido que no nos sirve para nada en la profesión médica. Thure von Uexküll, en sus *Grundfragen der Psychosomatischer Medizin* [«Preguntas fundamentales de la medicina psicosomática»], publicado en edición de bolsillo en 1961, se mofa [134] de los «médicos filo-

sofantes» y se refiere frente a ellos a la «conciencia crítica» de la ciencia. No ve que la ciencia en todas sus esquinas y confines es dogmática en una medida prácticamente inimaginable, esto es, maneja representaciones y prejuicios irreflexivos. Es de la mayor urgencia que haya médicos *pensantes* que no están dispuestos a ceder el campo a los técnicos científicos.

¿Con lo que acabo de decir me he alejado del tema? No, estamos en medio de su ámbito. Naturalmente, las tareas que nos plantea son extremadamente difíciles. Ellas exigen una discusión larga y lenta. En eso pensé cuando en el seminario anterior respecto al tema de la *mensurabilidad* comencé con indicaciones simples del fenómeno del medir cotidiano. Hoy quiero tomar *otro camino* no para acelerar el trabajo de la meditación, sino para mostrarles a ustedes la finalidad del intento de cuestionar la *mensurabilidad* y el *método* en conexión con la interpretación del *fenómeno del cuerpo* [L]. Las exposiciones siguientes deben contentarse con dar indicaciones en rasgos burdos, de modo que no hay seguridad de que ustedes puedan coejecutar y seguir todo de inmediato en la ponderación necesaria y a partir de la exigida cercanía a los fenómenos.

Partimos del medir el diámetro de la superficie de la mesa que se halla frente a nosotros. Pusimos atención en la diferencia entre apreciar y medir. Aquél es un medir aproximado, no llevado a cabo realmente; éste aplica una escala escogida. ¿A qué lo aplica? Al diámetro de la mesa aprehendido expresamente en la mirada. Nosotros «avanzamos»;⁹ esto significa: ponemos el metro a lo largo del diámetro de modo que en cada final del metro colocamos nuevamente su punto inicial, esto es, cada vez colocamos el metro ante su posición colocada anteriormente. En tanto desde la antigüedad el «paso» [Schritt]

⁹ En alemán *fahren*, verbo de donde proviene *Erfahrung*, «experiencia».

vale como medida, colocamos la medida escogida paso a paso, es decir, en la expresión antigua: paso a paso a lo largo [135] del diámetro y contamos los pasos. De ahí la expresión «medir a pasos» [*abschreiten*]. Esta expresión no se refiere a dar pasos en el sentido del movimiento humano de los pies, sino al paso pensado como medida. El número de medida de los pasos da como resultado el largo del diámetro. Éste es igualado al número de medida obtenido. El medir como comparar se dirige a una igualación. Tal comparar es un calcular. Hoy, medir es objeto [G] de una disciplina propia, la metrología, que tiene una función decisiva tanto para la técnica misma como para la ciencia natural. En la metrología se manifiesta el peculiar fenómeno de que la técnica moderna ya, y necesariamente, se enreda consigo misma. Calcular es originariamente: contar *con* [*auf*] algo, esto es, calcularlo y tenerlo en cuenta, y al mismo tiempo contar *con* [*mit*] algo. Contar con algo significa tener puesta la mirada en algo y al mismo tiempo considerar otra cosa. El medir es un calcular en este sentido. Que en ello se numere no es lo primario. Cuando, por ejemplo, «contamos» que otros participan en determinado proyecto, entonces en este contar con algo [*zählen auf*] y contar con [*rechnen mit*] la participación, el número como indicación de una cantidad no desempeña ningún papel. Cuando la investigación científico-natural y su tema, la naturaleza, es caracterizada por la mensurabilidad, entonces pensamos esta mensurabilidad de forma insuficiente si creemos que se trata solamente de obtener numéricamente determinadas constataciones. La mensurabilidad significa en verdad *calculabilidad*; es decir, una observación de la naturaleza que posibilita saber con qué podemos contar en sus procesos, con qué debemos contar. Mensurabilidad significa calculabilidad en el sentido caracterizado. Pero calculabilidad significa *precalculabilidad*.

Y ésta es determinante porque se trata de la *dominabilidad* de los procesos naturales. La dominabilidad incluye la posibilidad de disponer sobre la naturaleza un tipo de posesión. En la sexta parte, la última, de su escrito fundamental *Discours de la Méthode*, escribe Descartes que en la [136] ciencia se trata *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*, «hacer-nos maestros y poseedores de la naturaleza».²

El método de la ciencia nueva, es decir, moderna, consiste en asegurar la calculabilidad de la naturaleza. El método de la ciencia no es otra cosa que el aseguramiento de la calculabilidad de la naturaleza. Por ello para la ciencia moderna el método juega un papel destacado. Pensando en esto, podemos por lo menos presentir que la cuarta regla de las *Regulae* de Descartes, citada en la sesión anterior, quiere decir algo diferente del lugar común de que la ciencia como investigación requiere una forma determinada de su proceder en la investigación. *Necesaria est methodus ad (rerum) veritatem investigandam*: «Es necesario el método para llegar a la verdad de las cosas». Para entender esta frase, es necesario, naturalmente, que atendamos exactamente lo que aquí significa *veritas rerum*, «verdad de las cosas». La palabra *res* no significa aquí simplemente cosa en el sentido de algo que esté-ahí de alguna forma. El significado de la palabra *res* está determinado adecuadamente mediante las dos reglas precedentes, la segunda y la tercera.

La *segunda* regla reza: *Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatum cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*: «Es aconsejable permanecer sólo en el ámbito de aquellos objetos [O], esto es, objetos [G] para

²Descartes, *Discours de la Méthode*, trad. y ed. por L. Gäbe, Hamburgo, 1960 (Philosophische Bibliothek Meiner), p. 101. [Descartes, *Discurso del método*, trad. Eugenio Frutos, Barcelona, Planeta, 1989, p. 50.]

cuyo conocimiento seguro e indubitable alcanza nuestra habilidad natural». Mediante esta regla se le proponen a la ciencia determinadas cosas en cuanto posibles objetos [G]. En esta regla, ya se toma una decisión sobre el carácter fundamental de lo único que puede ser tema de la ciencia de la naturaleza.

Por ello, la siguiente, *tercera regla*, habla ya de *objecta proposita*, de los objetos [O] propuestos a la ciencia de antemano. [137] *Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur*: «En el ámbito de los objetos [G] así fijados de antemano no debe ser examinado lo que otros piensan al respecto, ni lo que nosotros mismos pensamos al respecto, sino aquello que podemos ver clara y evidentemente de forma directa o que podemos deducir con certeza. De ninguna otra forma se obtiene el conocimiento científico».

En la nueva ciencia esta proposición de *res* como *objecta*, la fijación previa de las cosas como objetos [G], esto, que sólo ellas puedan ser tomadas en consideración en cuanto objetos [G], desempeña el papel decisivo. Esta proposición del tema de la ciencia en cuanto objetualidad, y de hecho de un tipo especial, es el rasgo fundamental de su método. En la ciencia moderna, el método no sólo desempeña, como hemos dicho, un papel especial, sino que la ciencia no es otra cosa que método.

Entonces, ¿qué quiere decir método? Método significa el camino en el cual por vez primera es abierto y delimitado el carácter del ámbito que ha de ser experimentado. Eso quiere decir: la naturaleza es fijada de antemano como objeto [G] y sólo como objeto [G] de una calculabilidad general. La *veritas rerum*, la verdad de las cosas, es *veritas objectorum*, es verdad en el sentido de objetividad de los objetos [O], no es la verdad

en cuanto coseidad de las cosas presentes a partir de sí. Verdad no significa aquí, pues, patencia de lo directamente presente; la verdad es caracterizada como aquello que puede ser constatado de forma clara, indubitablemente segura, y esto quiere decir certera, para un yo que representa. El criterio de esta verdad en cuanto *certeza* es aquella evidencia que alcanzamos cuando, después de eliminar todo lo de alguna forma dubitable, nos topamos con aquello indubitable que debe ser reconocido como *fundamentum absolutum et inconcussum*, como fundamento absoluto e inquebrantable. Si yo dudo de todo, entonces [138] en todo dudar queda esto único indubitable: que yo, el que duda en cada caso, existo. La certeza fundamental consiste en la evidencia: *ego cogitans sum res cogitans*. Yo soy algo pensante. Descartes dice en el comentario a la tercera regla: *At vero haec intuitus evidentia et certitudo non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur*: «Pues ahora esta evidencia y certeza del conocimiento directo (*intuitus*) son necesarias no sólo en las afirmaciones simples, sino también en cualquier discusión de un estado de cosas» (*Regula III, 7*). Y continúa: pues, por ejemplo, en la inferencia dada $2 + 2 = 3 + 1$, no se debe ver sólo intuitivamente que $2 + 2 = 4$ y que $3 + 1$ da igualmente 4, sino que se debe reconocer también que la ecuación de arriba resulta necesariamente de las dos primeras proposiciones. De esta observación queda claro que la evidencia de proposiciones e inferencias y hechos matemáticos llega a la proximidad más cercana a aquella evidencia y certeza fundamental que se halla en la proposición: *ego cogito sum*, yo pienso, yo soy. En el reconocimiento directo del «yo pienso» está dado directamente, al mismo tiempo, que yo soy. De la misma evidencia y certeza es en principio lo matemático. Ahí se halla la razón de que la fijación de la naturaleza en cuanto objetualidad calculable posee al mismo tiempo

la calculabilidad como una determinación matemática. Pero en este método, es decir, en este modo de la fijación anticipada de la naturaleza en cuanto ámbito calculable de objetos [G], se halla ya una decisión de consecuencias casi imprevisibles, a saber: todo lo que no muestre el carácter de objeto [G] posible de determinación matemática es suprimido como incierto, esto es, como no verídico, es decir, como no siendo verdadero. Dicho de otra forma: acerca de lo que es verdaderamente existente no decide el ente patente a partir de sí mismo; decide más bien, exclusivamente, el tipo de verdad fijada como determinante, en el sentido de certeza, por el *ego cogito sum*, es decir, por la subjetividad del «yo pienso». [139] Dicho todavía de otra forma: la ciencia así fijada, esto es, este método, es el ataque más monstruoso del ser humano a la naturaleza, guiado por la pretensión de ser «*maître et possesseur de la nature*». En la pretensión de la ciencia moderna así fijada, habla una dictadura del espíritu que rebaja al espíritu mismo a un operador de la calculabilidad y así hace valer su pensar sólo como un manipular con conceptos operativos y representaciones de modelos y modelos de representación; no sólo hace valer, sino que se atreve a hacer pasar, en una ceguera monstruosa, a la conciencia reinante en esta ciencia, incluso como la conciencia crítica.

Cuando se trata, pues, en esta época del dominio de esta ciencia, de abrir el camino a ámbitos del ente totalmente diferentes, de los cuales forma parte la existencia del ser humano, entonces ante todo es necesario obtener una mirada de la peculiaridad de la ciencia moderna y mantener a la vista lo divisado en forma incesante, para sopesar en un sentido genuinamente crítico, es decir, diferenciando, la objetualización científico-natural del mundo y confrontarla con el mostrarse de fenómenos completamente diferentes, que se

oponen a la objetualización científico-natural. De qué manera el método de la ciencia natural, pensado por Descartes por primera vez, deconstruye –lo que aquí significa destruir– en forma expresa el mundo inmediato, que nos concierne, de las cosas cotidianamente familiares, para no mencionar la obra de arte, lo muestra Descartes mismo con un ejemplo en su obra principal, publicada en 1641, *Meditaciones de prima philosophia*, de hecho, en la segunda meditación, que lleva el elocuente título de «De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus» [«Sobre la naturaleza de la mente humana que, de antemano, es más conocida que el cuerpo [K]»].³ Después de todo lo expuesto quiere decir: [140] la absoluta autocerteza del ser humano como el sujeto que se coloca a sí mismo contiene y da la medida para la posible determinación de la objetividad de los objetos [O]. En el cuerpo [K], sólo puede ser verdad, verdadero, esto es, cierto, aquello que en él es calculable en el sentido de la evidencia matemática, esto es, la *extensio*. La objetividad del objeto [O] naturaleza se determina por el tipo de cognoscibilidad que posee el sujeto cognoscente respecto de sí mismo. La objetividad es una determinación de parte de la subjetividad. Kant formula esto en la proposición que él nombra la proposición fundamental más elevada de todos los juicios sintéticos y que reza: «Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos [G] de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*».⁴

³Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, ed. por E. Chr. Schröder, Hamburgo, 1956 (Philosophische Bibliothek Meiner). [Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987.]

⁴Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197. [Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998, p. 103.]

Apunto ahora a aquello que Descartes tiene que decir sobre el ser de una cosa inmediatamente familiar, a saber, una vela encima de la mesa. El texto latino se publicó en una traducción relativamente adecuada: *Meditationes de prima Philosophia*, edición de Schröder, en Meiner, Biblioteca Filosófica, 1956, pp. 51 ss.

Les recuerdo, pues, lo ya dicho: que el problema del cuerpo [L] es un problema de método. En la discusión de esta proposición nos restringiremos a los tres ejemplos siguientes: 1) Una de las preguntas de ustedes reza: ¿dónde está el cuerpo [L] cuando permanecemos observando fijamente algo «en cuerpo [L] y alma»? 2) La pregunta por el estar-aquí del cuerpo [L]. En ello constatamos: «yo estoy constantemente aquí», una frase que por un lado es completamente no verdadera y por otro lado muy verdadera. 3) ¿En qué medida el cuerpo [L] o el corporar [L] participan en el simple medir en sentido cotidiano?

Visto a partir de esta última pregunta y en referencia retrospectiva a lo ya dicho sobre la mensurabilidad, se puede [141] formular la tesis: si el medir mismo está codeterminado por el corporar [L], entonces es algo que, como tal, no es mensurable. El medir como medir es esencialmente algo no mensurable. Más aun, trajimos a la vista el fenómeno del cuerpo [L], o la función del fenómeno del cuerpo [L], cuando intentamos reflexionar cómo yo, al estar en algo en cuerpo [L] y alma, no necesito abandonar el lugar en el que estoy sentado; incluso precisamente debo permanecer ahí sentado para poder estar, corporando [L], por ejemplo, al escuchar en el tema de la discusión y al ver en la contemplación de una puesta de sol.

El estar-aquí en cuanto ser humano existente es siempre a la vez y en sí un estar-allá con ustedes, por ejemplo, junto a la vela encendida allá sobre la mesa, en lo cual participa el corporar [L] en cuanto ver con los ojos. Si ustedes fueran un espíritu

puro, sin cuerpo [L], no podrían ver la vela como luz amarillenta. También en la percepción del contenido de significación de una lámpara, cuando yo me hago-presente algo semejante y no la veo ante mí en persona, participa el corporar [L], en tanto que a la lámpara como lámpara le pertenece su iluminar.

¿A través de qué método se les abrió a ustedes, en la medida en que ello ya haya ocurrido, la función del corporar en este ejemplo? ¿Por qué camino comprenderían ustedes el fenómeno del discutido estar-aquí como estar en medio de...?

Ustedes se dieron cuenta de que de este modo siempre ya estaban en medio de aquello que comparece. Ustedes tuvieron que liberarse de las representaciones acostumbradas de un mero ser representado subjetivo de las cosas en el interior de sus cabezas y tuvieron que insertarse en el modo del existir en el que ya están. Se debía llevar a cabo expresamente este *insertarse* en el modo de ser en el que ya siempre están. Este llevar a cabo e insertarse expresamente no es en absoluto equivalente a comprender este modo de ser, en tanto ustedes quieren decir por comprender «pensar algo», poder conceptualizarlo, un mero comprender algo como algo. Se puede incluso comprender el *estar en medio de...* de tal modo que se reflexiona sobre ello, y [142] precisamente aún no se ha insertado expresamente y no lo ha experimentado como la relación fundamental del ser humano con lo que comparece.

¿Pero cómo llega Descartes, un hombre tan inteligente y razonable, a una teoría tan extraña: que el ser humano de entrada existe por sí solo sin la referencia a las cosas? También Husserl, mi venerado maestro, siguió ampliamente esta teoría; sin embargo, ya intuyó algo más allá de ella. Si no, sus *Meditaciones cartesianas* no serían su libro fundamental.

En Descartes, el *Ingenium* del ser humano es su aptitud natural, aquello que el ser humano es capaz a partir de sí mis-

mo. Él solamente debe confiar en aquello que él comprueba como evidente. ¿Cuál es el motivo para tal actitud?

La posición de Descartes surge de la necesidad del ser humano que ha renunciado a recibir la determinación de su existencia a partir de la fe, de la autoridad de la Biblia y del magisterio eclesiástico, que más bien depende completamente de sí mismo y que por ello busca agarrarse de algo diferente que le dé confianza y esperanza. Necesita, por tanto, otro *Fundamentum absolutum inconcussum*.

A la búsqueda de Descartes por otro indubitable llega precisamente en su auxilio, en el momento adecuado, la posibilidad completamente diferente de la observación de la naturaleza, que Galilei llevó a cabo con sus experimentos, a saber, el llegar a ser visible la posibilidad de la certeza y evidencia matemáticas. De esa forma, llega Descartes a la certeza del *cogito sum*: yo, como pensante, soy. Esta frase no debe ser comprendida como una inferencia, o sea, no como *cogito «ergo» sum*, sino como una «intuición» directa; sin embargo, intuición no en el sentido del significado usual de esta palabra en psicología, sino comprendida en el sentido de Descartes.

Descartes alcanza su posición a partir de la voluntad de construir algo absolutamente seguro y cierto, por tanto, no a partir de una relación fundamental inmediata con aquello que es o a partir [143] de la pregunta por el ser. Al contrario, que algo es y pueda ser es determinado de acuerdo con el criterio de la evidencia matemática.

Como prueba nos remitimos nuevamente a la *Meditatio II* de Descartes: *De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus*. En el citado ejemplo de la vela, todas sus cualidades no son lo simplemente permanente y por ello indubitable, sino que lo indubitablemente permanente es la extensión de la cera. (Leibniz probó posteriormente que la fuerza, como deter-

minación necesaria de un proceso natural, aún no fue vista por Descartes.)

Esta posición cartesiana se halla en la oposición más aguda con respecto a la concepción griega. El rasgo fundamental correspondiente del método griego es el conservar y «salvar» los fenómenos, dejándolos intocados e incólumes, los cuales muestran el puro dejar-estar-presente de aquello que se muestra. Seguramente, Descartes está codeterminado por las meditaciones de San Agustín y su vuelta a sí mismo, pero la intención de la meditación de sí mismo es diferente en ambos.

Pero todas nuestras discusiones no deben ser tomadas de ninguna forma como hostiles a la ciencia. La ciencia como tal no es refutada de ninguna forma. Sólo su pretensión de absolutez, el ser parámetro de toda proposición verdadera, es rechazada como arrogancia.

Frente a esta pretensión inaceptable, me parece necesario como caracterización de nuestro método completamente diferente el nombre «*Insertar-se propiamente en nuestra relación con lo que comparece*», en el que ya nos encontramos siempre. En cierto sentido, pertenece a la fenomenología el acto de voluntad de no obstaculizarse en contra de este insertarse. Insertar-se tampoco significa en absoluto meramente un hacer-conciencia de mi modo de ser. Sólo puedo hablar de hacer-conciencia cuando quiero intentar determinar cómo este nuestro originario estar en medio de... se relaciona con otras determinaciones del *Dasein*.

[144] El insertar-se es un camino totalmente diferente, un método totalmente diferente que el método científico, si sabemos usar la palabra método en su sentido originario, genuino: *μετά-όδός*, el camino hacia... Ustedes deben alejarse del concepto de método al que se le da comúnmente el significado de una mera técnica de investigación.

Debemos, pues, andar el camino hacia nosotros mismos. Pero éste no es ya el camino hacia un yo aislado, lo único dado inicialmente.

IV. 8 de julio de 1965

Recordemos otro fenómeno-corporal [L] ya mencionado: el del *ruborizarse*. Dijimos que el ruborizado está, como ser humano, referido constantemente a los otros. Pero, ¿qué significa aquí este estar-referido a los otros? En primer lugar, debemos tener claridad sobre la *referencia a los otros*, si queremos aprehender la diferencia entre el modo especial de la referencia con los otros de quien se ruboriza en comparación con aquella de quien no se ruboriza.

Por eso debemos preguntar previamente: ¿cómo están ahí los otros seres humanos? ¿Ustedes están referidos a los otros seres humanos como están referidos al vaso que está sobre la mesa frente a ustedes?

Hablar de estar-referido, de la relación cohumana o incluso interhumana, es erróneo porque nos lleva a la representación de dos sujetos que están-ahí en forma polarizada, que entonces deben producir contactos entre las representaciones que están-ahí en sus conciencias. En ello, el concepto de relación impide insertarse en nuestra verdadera relación con los otros.

Pero, ¿cómo estamos el uno con el otro? ¿Es acaso que estamos uno de nosotros ahí y allá otro, y allá otro más, ahí delante en este espacio, y que entonces nos sumamos? En esta representación, evidentemente no acertada, se basa la muy citada teoría psicológica de la empatía. [145] Esta fórmula, de manera puramente cartesiana, que un yo dado de entrada para sí después empatiza en el otro y descubre así que él también es un ser humano y que es así, como yo lo soy, un *alter ego*. Sin embargo, esto es pura construcción.

Por ello, preguntamos nuevamente: ¿cómo estoy yo en relación con los otros? ¿Cómo se comportan ellos conmigo? ¿Qué carácter tiene nuestro ser-unos-con-otros? ¿Acaso es de forma que solamente nosotros nos encontramos en este cuarto unos junto a otros como cuerpos [K]? Nuestro ser-unos-con-otros no es tampoco del tipo según el cual yo, por ejemplo, en mi estar aquí, estoy allá junto al Dr. W. Pues si así fuera, yo lo tomaría como un objeto [G], como un mero objeto [O] que está-ahí.

Cuando se habla de la muy mencionada relación-yo-tú y relación-nosotros, se dice algo muy incompleto. Esta expresión tiene su punto de partida en un yo primeramente aislado.

Debemos preguntar: ¿dónde?, ¿con qué estoy yo cuando estoy yo *con* ustedes? Es un *ser-con* y esto significa un existir con ustedes en la forma del ser-en-el-mundo, especialmente un ser-unos-con-otros en nuestro estar-referidos a las cosas que comparecen ante nosotros.

En tanto cada uno de nosotros es su *Dasein* como ser-en-el-mundo, el ser-unos-con-otros no puede significar otra cosa que un ser-unos-con-otros-en-el-mundo. En esto, no estoy en cada caso referido precisamente en forma temática a uno de ustedes como a un individuo que esté-ahí, sino que me encuentro con ustedes en el mismo estar-aquí. El ser-unos-con-otros no es una relación de un sujeto con otro.

Hágase presente, por ejemplo, la situación de que estamos sentados en un local y cada uno de nosotros está sentado solo en una mesa diferente. ¿No estamos, entonces, unos-con-otros? Sí, sólo que en una forma totalmente diferente del ser-unos-con-otros que la que llevamos a cabo aquí ahora en nuestro diálogo en común. Aquel estar sentado solo en el local es una privación del ser-unos-con-otros. Los existentes no tienen nada [146] que ver uno con otro y están de *esta* forma

unos-con-otros en el mismo cuarto. Incluso cuando yo, por otro lado, ahora me levante y los acompañe hasta la puerta, nunca se moverán meramente dos cuerpos [K] uno al lado del otro hacia la puerta.

Para el próximo seminario debo pensar un método que los lleve realmente al camino para poder insertarse expresamente en el ser-con en un estar en común en medio de lo que comparece.

I. 23 de noviembre de 1965

H = Heidegger

P = Participante en el seminario

En esta ocasión, ya han pasado casi cinco meses completos desde la última vez que nos vimos. Por esta razón, en primer lugar meditemos sobre lo que hablamos en las sesiones pasadas del seminario. A partir de esta meditación podemos, entonces, pasar al problema del método.

Ustedes ya habrán notado que no quiero hacer unos filósofos de ustedes, sino que sólo deseo que pongan atención en aquello que concierne al ser humano inevitablemente, pero que no le es accesible sin más.

Ejercitar esta atención exige tanto de ustedes como de mí una especial actitud metódica acerca de la cual aún no hemos hablado, ya que yo quería primero ejercitar con ustedes este estado de cosas para luego hablar expresamente sobre el método.

Quisiera introducir este tema mediante una discusión de las *objecciones* y los *reclamos* que se han hecho *contra el análisis del Dasein*, tal como me lo comunicó el Sr. Boss hace tiempo. Por ello, en primer lugar, se debe preguntar si estos reclamos se dirigen al análisis del *Dasein* [*Daseinsanalyse*] o a la analítica del *Dasein* [*Daseinsanalytik*], o a ambos. Por lo visto, ambos títulos ocasionan gran agitación.

En primer lugar hay que discutir las tres objeciones siguientes:

- 1.- El análisis del *Dasein* es hostil a la ciencia.
- 2.- El análisis del *Dasein* es hostil al objeto [G].
- 3.- El análisis del *Dasein* es hostil al concepto.

Para poder aclarar apropiadamente estas objeciones, en primer lugar debemos tener en claro lo que queremos decir propiamente [148] con estos títulos: análisis, analítica y analizar. Todavía mejor, quizás debemos ir un poco más atrás y preguntar: ¿qué entiende Freud por análisis cuando habla de eso? Espero de ustedes esta elucidación.

P.: Freud se refiere con eso a la reconducción de los síntomas a su origen.

H.: ¿Por qué, entonces, él llama análisis a esta reconducción?

P.: En analogía con el análisis químico, el cual intenta regresar a los elementos.

H.: Se trataría, pues, de una reconducción a los elementos en el sentido de que lo dado, los síntomas, son *disueltos* en elementos con el objetivo de aclarar los síntomas mediante los elementos obtenidos. Análisis en sentido freudiano sería, pues, una reconducción en el sentido de la disolución al servicio de la explicación causal.

Sin embargo, no toda reconducción a un «desde donde» del ser y el subsistir debe ser un análisis en el sentido mencionado. Ni en los escritos de Freud ni en la biografía de Jones sobre Freud se encuentra ningún pasaje que indique por qué Freud escogió precisamente esta palabra, *análisis*, como título de su intento teórico.

El uso más antiguo de la palabra análisis se encuentra en Homero, exactamente en el segundo libro de la *Odisea*. Ahí se utiliza para aquello que hace Penélope noche tras noche, esto es, para desenredar el tejido que tejió durante el día. *ἀναλύειν* significa, aquí, el desarticular un tejido en sus partes componentes. En griego, también significa soltar, por ejemplo soltarle las cadenas a un encadenado, liberar a alguien del cautiverio. *ἀναλύειν* también puede significar desarticular las piezas de construcción que pertenecen a un conjunto, por ejemplo, dismantelar las tiendas de campaña.

Mucho tiempo después, el filósofo Kant utilizó la expresión análisis en su *Crítica de la razón pura*. De aquí tomé yo la palabra «analítica» para el título «analítica del *Dasein*». [149] Sin embargo, esto no significa que la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* solamente fuera una continuación de la posición kantiana (cfr. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [*Kant y el problema de la metafísica*], 1929).

La primera parte de la doctrina trascendental de los elementos en la *Crítica de la razón pura* está dividida en la estética trascendental y en la lógica trascendental. Pero la expresión estética en Kant no tiene el sentido hoy común de doctrina de lo bello, sino que está ligado al viejo significado de *αἰσθησις* y por ello a intuición. La estética trascendental es la doctrina de las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la intuición sensible de un objeto [G]. Estas condiciones son espacio y tiempo, mediante las cuales todo lo que sea intuitido sensiblemente es determinado como tal. Sin embargo, todo conocimiento en el sentido de la experiencia científica no es mera intuición sensible, sino que siempre es la intuición o percepción determinada por el *pensar*, más precisamente: experiencia. Ésta la concibe Kant como conocimiento científico, es decir, fundado en las matemáticas, de la naturaleza. La ciencia equivale a la ciencia matemática de la naturaleza de acuerdo con el modelo de Galilei y Newton. A la pregunta por las condiciones de posibilidad de estos otros componentes del conocimiento, es decir, del pensar, responde la lógica trascendental. En su primera parte es analítica en el sentido de que Kant reconduce las condiciones de posibilidad de la experiencia científica a un todo unitario, esto es, a la facultad del entendimiento (sistema de las categorías y de los axiomas trascendentales, de los cuales se discutió el principio de causalidad en una sesión anterior). (Ver al respecto: Kant, *Crítica*

de la razón pura. Sobre la analítica de los conceptos [A 65 s., B 90 s.]: «Por analítica de los conceptos no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento corriente en las investigaciones filosóficas consistente en descomponer, según su contenido, los conceptos que se presentan y en clarificarlos. Entiendo, por el contrario, la *descomposición* –poco practicada todavía– *de la capacidad misma del entendimiento*, [150] a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general. Tal es la tarea propia de una filosofía trascendental». [Trascendental significa para Kant lo mismo que «ontológico», a diferencia de «óntico»].)

De este concepto kantiano de la analítica, se sigue que ella es una descomposición de la facultad del entendimiento. El carácter fundamental de una descomposición no es la disolución en elementos, sino la reconducción a una unidad (síntesis) de la posibilitación ontológica del ser del ente, en el sentido de Kant: la objetualidad de objetos [G] de la experiencia. Por ello, aquí no se puede hablar tampoco de una causalidad, la cual concierne siempre sólo a una relación óntica entre causa y efecto. La meta de la analítica es pues exponer la unidad originaria de la función de la facultad del entendimiento. En la analítica se trata de un regreso a un «nexo en un sistema». La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural. Éste es el factor que también es esencial en mi concepto de «analítica del *Dasein*». A lo largo de esta analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo*, hablo también de análisis del *Dasein*, con lo cual entiendo yo cada vez la ejecución de la analítica.

¿Pero, entonces, cuál es la diferencia entre la analítica del *Dasein* y el análisis del *Dasein*?

P.: Si por análisis del *Dasein* se entiende el análisis psiquiátrico del *Dasein* de Ludwig Binswanger, entonces uno debe decir de Binswanger que también él habla de articulaciones y tiene la idea de un todo del *Dasein*.

H.: ¿En tal caso el «análisis psiquiátrico del *Dasein*» de Ludwig Binswanger constituiría una sección de la analítica del *Dasein* de Heidegger? [151] Sin embargo, como Ludwig Binswanger tuvo que admitir hace algunos años, él malentendió la analítica del *Dasein*, aunque esto fue un «malentendido productivo», como él lo llama. Esto lo pueden ustedes reconocer en el hecho de que en el amplio libro de Binswanger acerca de las formas fundamentales del *Dasein* se da un «complemento» del «cuidado sombrío» de Heidegger, a saber, un tratado sobre el amor, que supuestamente Heidegger olvidó.

¿Qué expresa este intento de complemento? ¿Qué falta, según Binswanger, respecto del pensar en *Ser y tiempo*, si él intenta tal complemento? En *Ser y tiempo* se dice que esencialmente al *Dasein* le va éste, su *Dasein* mismo. A la vez, este *Dasein* mismo es determinado como un originario ser-uno-con-otro. Por ello, al *Dasein* le importan siempre los otros. Así pues, la analítica del *Dasein* no tiene lo más mínimo que ver con un solipsismo o subjetivismo. Pero el malentendido de Binswanger no se halla tanto en que él quiera complementar «el cuidado» mediante el amor, sino en que él no ve que el *cuidado* tiene un sentido existencial, es decir, *ontológico*. Por ello, la *analítica del Dasein* pregunta por la *constitución ontológica fundamental (existencial)* del cuidado y no desea dar una mera descripción de fenómenos ónticos del *Dasein*. Ya el proyecto, determinante del todo, del *ser-humano* como *Dasein* en el sentido extático es un proyecto ontológico, mediante el cual se

supera la representación del ser-humano como «subjetividad de la conciencia». Este proyecto hace visible la *comprensión de ser* en tanto que *constitución fundamental* del *Dasein*. Sin embargo, es necesario ver esto para poder aclarar la pregunta acerca de la relación del ser humano como existente con el ser del ente (del que no tiene la forma del *Dasein* y del *Dasein* existente mismo). Pero esta pregunta resulta del planteamiento de la pregunta por el *sentido del ser en general*.

Por ello, cuando Ludwig Binswanger escribe acerca de *Ser y tiempo* que éste es un desarrollo extremadamente consecuente de la doctrina [152] de Kant y Husserl, no podría estar más alejado de la verdad. Pues la pregunta que se plantea en *Ser y tiempo* no es planteada ni por Kant ni por Husserl; en general, no había sido planteada antes en la filosofía.

Pero la filosofía pregunta y preguntó desde hace tiempo por el ser. De hecho ya en Parménides está el enunciado «hay ser». También Aristóteles, en su *Metafísica*, plantea la pregunta por el ser. Así pues, la pregunta por el ser es planteada desde antaño. Simplemente en este título, hoy tan usado, «pregunta por el ser», se oculta una ambigüedad.

¿Pero en qué sentido pregunta Aristóteles por el ser? De tal forma que siempre sólo se pregunta por el ente en torno a su ser. Si yo interrogo al ente así como ente, entonces no pienso al ente respecto a si, por ejemplo, es una silla o una mesa o un árbol, sino que atiendo al ente como ente, pongo atención respecto a su ser. Ésta es la pregunta fundamental de toda metafísica. ¿Acaso no se preguntó por el ser en la filosofía? ¿Qué se pretende, pues, con la pregunta en *Ser y tiempo*?

Si pregunto por el ser de las cosas como objetos [G], pregunto por la objetualidad. Para los griegos, no hay objetos [G]. Objetos [G] hay sólo a partir de Descartes. Los griegos designan al ente como lo presente, como lo que yace ahí,

como aquello que siempre encuentro. Los griegos tenían para este tipo de ser del ente la palabra *οὐσία*. Es el sustantivo que pertenece al participio *ὄν*. *οὐσία* usualmente se traduce por sustancia. Sin embargo, *οὐσία* en griego no es de entrada un concepto filosófico, sino que simplemente significa: lo presente, exactamente en el sentido en que actualmente en alemán podemos usar el término *Anwesen* [finca] para una granja. Toda la reinterpretación escolástica de *οὐσία* como sustancia no tiene nada que ver con el pensamiento griego, lo que no significa que la Escolástica no posea su propio derecho.

[153] Para los griegos, lo presente es lo que yace ahí. Yacer en griego es *κεῖσθαι*. Por ello lo que yace ahí se llama *ὑποκείμενον*. Los romanos tradujeron literalmente este *ὑποκείμενον* con *subiectum*, pero este *subiectum* inicialmente no tiene nada que ver con sujeto en el sentido de un «yo». Todavía en la Edad Media se utiliza el nombre *subiectum* para todo lo que yace ahí. Por el contrario, un *obiectum* en la Edad Media es algo arrojado en contra; pero, ¿en contra de quién? De mi representar, de mi *repraesentatio*. El objeto [O] en el sentido medieval es lo meramente representado, por ejemplo, una montaña de oro pensada que no existe factualmente como, por decir algo, este libro aquí que realmente yace frente a mí, el cual, en el medievo, tendría que ser llamado *subiectum*. Al final de la Edad Media, todo es puesto de cabeza. Actualmente, por sujeto uno entiende el yo, mientras que el término objeto [O] se reserva para llamar a las cosas que no son yo o a los objetos. [G] Lo objetivo en sentido medieval, es decir, lo arrojado en mi contra en mi representar y sólo en él, es, por el contrario, en el uso actual, lo «subjetivo», meramente representado y no-real.

¿Se trata aquí, solamente, de un cambio en el uso del lenguaje? No. Está en juego algo completamente diferente. Nada

menos que una transformación radical de la posición del ser humano con respecto al ente.

Esta transformación ocurrida en la comprensión de ser, es la presuposición para que hoy existamos en un mundo científicamente técnico. Nietzsche dijo alguna vez: «Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo».¹ Para aquello que Nietzsche aquí nombra, los hombres modernos han perdido el oído. Sólo se escucha lo que hace ruido, así como sólo se tiene por ente lo que hace efecto y tiene utilidad.

[154] Pero, ¿en qué consiste la mencionada transformación del pensar? Con otras palabras: ¿cómo es que el yo llega a la distinción de ser el único sujeto, lo único, pues, que yace ahí? Esta distinción del yo aparece con Descartes porque Descartes busca la certeza. Hegel dice que con Descartes la filosofía gana suelo firme por primera vez. Descartes busca un *fundamentum absolutum inconcussum*. Pero esto sólo puede ser el yo propio, ya que sólo yo mismo estoy siempre ahí, ya sea que piense o que dude, o que desee, o que tome una posición respecto de algo. De esta forma, el yo llega a ser lo que yace ahí, en un sentido distinguido, para un pensar que busca un fundamento absolutamente cierto, porque es algo indubitabile. A partir de ahí, el término sujeto llega a ser paulatinamente el título para el yo. Objeto [O] llega a ser todo aquello que está frente al yo y a su pensar, en tanto es determinable mediante este pensar de acuerdo con sus principios y categorías. Mientras ustedes no entiendan este nexo, no podrán entender en absoluto lo que ocurre en la ciencia moderna.

¹F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Nietzsche's Werke*, vol. vi, Leipzig, 1923, p. 217. [F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, p. 219.]

Cuando alguien habla de hostilidad para con la ciencia debe preguntársele primero si sabe lo que significa ciencia.

Pero, ¿cómo se entiende el ser del ente en la Edad Media en comparación con la Antigüedad griega? En la Edad Media, la filosofía es la *ancilla theologiae*, es decir, la filosofía es determinada a partir de la teología, y en ésta el ser del ente es entendido como *creatio*, como creación.

En la historia de la determinación del ente encontramos, pues, los tres estadios siguientes:

1.- El ser del ente como *ὑποκείμενον*, que consiste en *φύσει ὄντα*, aquello que surge a partir de sí mismo, y en *θέσει ὄντα*, lo producido por el ser humano.

2.- El ser del ente en cuanto posibilidad de creación [*Geschöpflichkeit*].

3.- El objeto [O] determinado mediante el yo-sujeto, u objeto [G]. Como verdaderamente ente se entiende lo fijado por la objetividad científica. [155] Eso suena maravilloso. Sólo que uno olvida muy fácil y muy frecuentemente que esta objetividad sólo es posible en la medida en que el ser humano se ha insertado en una subjetividad que de ninguna forma es comprensible de suyo. Luego Kant, en su *Crítica de la razón pura*, sometió por primera vez el principio de Descartes en torno a la determinación de la objetividad del objeto [O] a una analítica sistemática. Husserl precisó, desglosó y fundamentó esta posición de Kant fenomenológicamente.

Sin embargo, en *Ser y tiempo*, a diferencia del pensar transmitido de la metafísica, se plantea una pregunta completamente diferente. Hasta ahora se preguntaba al *ente* respecto de su ser. En *Ser y tiempo*, la pregunta ya no es por el ente como tal, sino por el *ser como tal*, por el *sentido del ser* en general, por la posible *patencia* [*Offenbarkeit*] *del ser*.

El impulso de todo mi pensar se remonta a un enunciado de Aristóteles en el que indica que el ente se dice de múltiples maneras. Este enunciado fue propiamente el relámpago que provocó la pregunta: ¿cuál es, pues, la unidad de estos múltiples significados del ser? En general, ¿qué significa ser?

Cuando planteo esta pregunta metódicamente, lo que sigue es la cuestión: ¿cómo puedo siquiera desglosar esta pregunta? ¿Dónde hay un hilo conductor que me permita preguntar por el ser mismo? El siguiente paso fue dirigirme a los griegos, no sólo para ver lo que decían sobre el ser del ente, sino ante todo para considerar cómo habían comprendido de antemano *ser*, sin reflexionar expresamente sobre ello. En esta reflexión sobre el sentido del ser se me mostró que los griegos captaban «ser en cuanto tal» en el sentido de presencia [*Anwesenheit*], del presente actual [*Gegenwart*]. En esta determinación del ser, evidentemente está implicado el tiempo, pues «presente» [*Gegenwart*] es un término temporal. Sin embargo, antes debe preguntarse cómo debe ser pensado aquí el *tiempo*, en la medida en que la representación transmitida [156] de tiempo es insuficiente también para poder discutir la pregunta por el ser en cuanto pregunta.

Este discernimiento condujo a la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona el ser humano mismo con el tiempo? ¿Cómo determina el tiempo al ser humano de modo que él pueda ser interpelado por el ser? Por este camino, la discusión de la pregunta por el ser se prepara mediante una interpretación del *Dasein* humano sobre la temporalidad que le es propia. La pregunta surgida necesariamente de esta forma, ¿quién o qué o cómo es el ser humano?, es tratada en *Ser y tiempo* exclusiva y constantemente con respecto a la pregunta por el sentido del ser. Con esto, ya está decidido que la pregunta por el ser humano en *Ser y tiempo* no es planteada en forma de

una antropología filosófica que pregunta: ¿qué es el ser humano en sí y para sí? La pregunta por el ser humano conduce, en *Ser y tiempo*, a la analítica del *Dasein*.

Ahora bien, ¿qué es lo *decisivo* en esta *analítica del Dasein*?

Los síntomas no se reconducen a elementos, como lo hacía Freud. Más bien, se pregunta por aquellas determinaciones que caracterizan al ser del *Dasein* con respecto a su relación con el ser en general. La diferencia con Husserl y su fenomenología no se halla justamente en que sólo sean elaboradas estructuras de ser del *Dasein*. Consiste en fijar el ser del ser humano en general como *Da-sein*, y esto de forma expresa, a diferencia de las determinaciones del ser humano como subjetividad y como conciencia de un yo trascendental.

En la tradición, la palabra *Dasein* significa estar-ahí, existencia. En este sentido, se habla, por ejemplo, de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo Dasein* se entiende en forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto; por ello, tradujeron *Dasein* en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo que significa estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una [157] información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser-humano. Hablar de *Dasein* humano es, por ello, un pleonasma que no siempre es fácil de evitar –incluso en *Ser y tiempo*–. La traducción francesa adecuada para *Dasein* debería ser: *être le là*, y el acento correspondiente en alemán no debería ser *Dasein*, sino *Da-sein*.

Al final de esta primera hora, debemos regresar a la pregunta por la diferencia entre analítica del *Dasein* y análisis del *Dasein*. Esto sin tomar en consideración el «análisis psiquiátrico del *Dasein*» de Ludwig Binswanger. La fenomenología de Husserl, que aún tiene impacto en Binswanger y

que, como tal, sigue siendo fenomenología de la conciencia, impide una visión clara en la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*. La relación entre *Dasein* y conciencia requiere una discusión especial. Está delineada por la pregunta por la relación de fundamento entre ser-en-el-mundo como *Dasein* y la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, esta pregunta nos alejaría demasiado de nuestro tema propio.

II. 23 de noviembre de 1965

H = Heidegger

P = Participante en el seminario

H.: Nos quedamos en la discusión sobre el *Dasein*, mejor dicho, en la pregunta: ¿por qué en *Ser y tiempo* se habla de *Dasein* y no simplemente de ser-humano? La razón de esto es que en *Ser y tiempo* la pregunta por el ser determina todo, es decir, la pregunta sobre en qué medida ser (presencia) tiene su patencia en el tiempo.

Pero ya que el ser humano sólo puede ser tal al comprender ser, esto es, al estar en la apertura del ser, el ser-humano como tal se distingue por el hecho de ser él mismo esta apertura a su modo. Respecto a la pregunta por el ser [158], el tiempo que debe ser determinado no puede ser comprendido con el concepto tradicional de tiempo, tal como lo desarrolló Aristóteles apropiadamente en el libro IV de su *Física*. En filosofía, desde Aristóteles el tiempo del ser se entiende en el sentido de presencia del ahora, y no el ser a partir del tiempo.

Por ello, uno pregunta: ¿en qué se funda la posibilidad de que el ser humano sea interpelado por el ser en cuanto ser, es decir, por qué el ser mismo puede llegar a ser patente para el ser humano en el sentido de presencia? La patencia del ser para el ser humano no significa ya, de ninguna forma,

que el ser como tal o incluso su patencia sea ya comprendida temáticamente en forma expresa por el ser humano o por el pensar de la filosofía.

Surge, entonces, la pregunta: ¿cómo debe ser fijado el ser humano de modo que la determinación del ser humano corresponda al fenómeno fundamental de la patencia del ser? ¿De dónde viene la mirada de que el ser humano mismo se halla en este claro del ser, es decir, que el ser del *Da* es extático, que el ser humano existe como *Da-sein*?

La interpretación de las estructuras principales que constituyen el ser del *Da* así fijado, esto es, su existir, es la analítica existencial del *Dasein*. El término *existencial* es usado para diferenciar de categorial. En el uso contemporáneo, categoría significa una clase o un grupo al que pertenecen determinadas cosas. Se dice, por ejemplo: él pertenece a esta o aquella categoría. «Categoría» viene del verbo griego *ἀγορεύειν*, que significa hablar públicamente en el mercado (*ἀγορά*), especialmente en un proceso judicial. La preposición *κατά* significa desde arriba en dirección a algo. Significa lo mismo que nuestro «sobre»; decir algo *sobre* algo. En el caso especial de un proceso judicial público, decir en la acusación algo al acusado «en su cara». De acuerdo con esto, *κατηγορία* significa propiamente declaración. En Aristóteles, *κατηγορία* recibe el significado de aquellas determinaciones que pertenecen a la declaración como tal. A la declaración pertenece algo sobre [159] lo cual yo declaro alguna cosa, el sujeto de la oración. Aquello *que* es declarado sobre el *ὑποκείμενον* es el predicado. En la declaración digo, por ejemplo, algo tienen estas y aquellas propiedades; propiedad es la categoría de cualidad. Algo tiene tal altura o anchura; el cuanto como tal nombra la categoría de cantidad. La indicación del número de las categorías varía en Aristóteles. En todo caso, estas categorías no son, como en Kant, meras determinaciones de la capacidad de entendimiento,

sino caracteres del ser del ente como tal. Lo mismo vale, naturalmente, también para Kant; sólo que para Kant la presencia de lo presente ha asumido el sentido de la objetividad del objeto [O].

En *Ser y tiempo*, intenté mostrar los caracteres específicos de ser del *Dasein qua Dasein*, en contraposición a los caracteres de ser de lo que no es *Dasein*, por ejemplo, la naturaleza, y por eso los llamé *existenciaros*. La analítica del *Dasein* en cuanto existenciaros es, hablando formalmente, una especie de ontología. En cuanto es aquella ontología que prepara la pregunta fundamental por el ser en cuanto ser, es una ontología fundamental. A partir de aquí se torna claro, nuevamente, qué mala interpretación ocurre cuando se entiende *Ser y tiempo* como una antropología.

Después de la aclaración de lo que significa analítica del *Dasein*, y desde dónde está determinada, a saber, desde la pregunta por el ser, podemos dirigirnos a las objeciones mencionadas contra la analítica del *Dasein* y el análisis del *Dasein*.

Si se les dijera a ustedes que su pensamiento es hostil a la ciencia, ¿qué responderían? Respuesta: uno debería preguntar qué entiende el objetante por ciencia.

Aquí se debe mostrar que toda ciencia está fundada sobre una ontología tácita de su región de objetos [G]. La física, por ejemplo, trata del movimiento de los cuerpos [K] como algo mensurable. El pensamiento de la física es pues un pensamiento calculador. Pero mensurable es el movimiento de un cuerpo [K] en relación con su cambio de lugar. Entonces, este pensamiento [160] físico-calculador fija de antemano el movimiento como mero cambio de lugar.

Hemos explicado que la filosofía en sus inicios pregunta la cuestión del ente en cuanto ente. La pregunta «¿qué es el ente en cuanto ente?» es la pregunta de la ontología, la pregunta por la estructura de ser del ente.

Ya que toda ciencia trata de una región del ente, ya está incluida y relacionada necesariamente con la patencia de este ente en cuanto ente, es decir, con la determinación fundamental de su ser. La física, por ejemplo, está relacionada con causa, efecto, materia, fuerza, ley. Pensemos, así, en la ley de la inercia de Newton: todo cuerpo [K] permanece en estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme a menos que alguna fuerza actúe sobre él. Pero nunca un ser humano ha visto jamás un movimiento rectilíneo uniforme. La suposición de tal movimiento es, pues, una ficción. Pero ella pertenece al proyecto apriorístico de la física moderna. En tanto esta suposición delinea el ámbito de objetos [G] de la física matemática, llega a ser claro que la física está fundada en una ontología tácita.

Lo exacto de las ciencias exactas no puede ser determinado exactamente, es decir, mediante cálculo, sino sólo ontológicamente, y así también el tipo de verdad que se aplica a la «ciencia» en el sentido de la ciencia natural exacta. Su verdad se verifica por la eficiencia de sus resultados. Cuando este modo de pensar científico determina el concepto de ser humano y éste es «investigado» de acuerdo con el modelo de círculo de leyes, como ahora sucede en la cibernética, entonces la destrucción del ser humano es perfecta. Por eso combato la ciencia, pero no la ciencia en cuanto ciencia, sino sólo la absolutización de la ciencia natural.

[161] P.: La dificultad para nosotros se halla en que el Prof. Boss quiere proscribir el pensar científico-natural de la psicología, pero nosotros queremos seguir siendo científicos de la ciencia natural.

H.: Usted debería decirme ahora qué es psicología. Cuando yo hablo con usted ahora, está hablando uno con otros dos seres humanos, se entienden uno al otro. Si ahora determinamos la esencia del ser humano como *Dasein*, debemos decir: usted

existe y yo existo; estamos uno con otro en el mundo. Si ahora hablamos acerca de lo que es cuestionable o necesario en la psicología, o si conversamos acerca de si ya es época para esquiar en las montañas, entonces yo lo interpelo como un *Dasein* existente. ¿Pero cómo? ¿Es esto analítica del *Dasein*? Aquí llegamos al punto decisivo. ¿Cómo me ve usted y cómo lo veo yo? ¿De qué manera? Éstas son preguntas muy sencillas. Cuando conversamos los dos, estamos ambos relacionados mutuamente existiendo. ¿Cómo está usted, pues, presente para mí en cuanto ser humano desde el punto de vista de la analítica del *Dasein*? En *Ser y tiempo* se dice: el *Dasein* es aquel ente al que le va el *Dasein* mismo. A mí me va usted y a usted le voy yo. ¿En ello ejerce usted la analítica del *Dasein*? No. Pero usted me ve y me tiene presente en el horizonte de las determinaciones del *Dasein* de acuerdo con la analítica del *Dasein*. Constatamos que la analítica del *Dasein* interpreta el ser de este ente. Y cuando usted habla conmigo, y no ejerce analítica del *Dasein*, eso no es ontológico, sino que usted está dirigido a mí ónticamente en cuanto este existente. El análisis del *Dasein* es óntico, la analítica del *Dasein* es ontológica.

De la misma forma en que es posible que, por ejemplo, el físico Heisenberg no pregunte por las estructuras fundamentales de la objetualidad de la naturaleza física como físico, sino en cierta forma filosofando, así la relación entre el analista del *Dasein* y el analizando puede ser experimentada como una relación del *Dasein* para con el *Dasein*. Y en vista de ellos puede preguntarse, por ejemplo, qué caracteriza este determinado ser-unos-con-otros en cuanto conforme al *Dasein* [162]; es decir, por ejemplo, no sólo interpretar los sueños del analizando en relación con este ser humano existente y determinado, sino meditar sobre lo que sean los sueños en general. Con esta pregunta la meditación alcanza el ámbito

de una ontología del *Dasein*. Desplegar esto temáticamente no es tarea del analista del *Dasein*, así como no es asunto de Heisenberg debatir sobre la esencia de la causalidad o sobre la relación sujeto-objeto [O].

Lo decisivo es que los fenómenos respectivos que surgen en la relación entre el analizando y el analista sean discutidos en su pertenencia al paciente concreto en cuestión a partir de su contenido fenomenal y no sean simplemente subordinados a un existencial en forma general.

III. 26 de noviembre de 1965

H = Heidegger

P= Participante en el seminario

H.: En el seminario del último martes nos propusimos como tema la discusión de tres objeciones que han sido planteadas contra la analítica del *Dasein* y en contra del análisis del *Dasein*. Se trató de las objeciones: 1) hostilidad para con la ciencia, 2) hostilidad para con la objetualidad y 3) hostilidad para con los conceptos.

Intentamos, en primer lugar, aclarar contra qué se dirigen estas objeciones. En ello se hizo necesario aclarar la relación entre la analítica del *Dasein* y el análisis del *Dasein*. La analítica del *Dasein*, como indica su nombre, es una determinada interpretación ontológica del ser humano como *Dasein* y esto al servicio de la preparación de la pregunta por el ser. Si podemos constatar esto, entonces tal afirmación es correcta. Y podemos saberlo. Pero con esta constatación aún no se dice que ya hayamos podido establecer claramente los nexos objetivos entre la pregunta por el ser y la analítica del *Dasein*. [163] Sin embargo, dejemos esto de lado, por el momento.

Posteriormente, resultó que en el propio *Ser y tiempo* frecuentemente se habla de análisis del *Dasein*. Mas aquí, *análisis*

del Dasein no significa otra cosa que ejecución de la acreditación de las determinaciones del *Dasein* hechas tema en la analítica del *Dasein*, las cuales se llaman existenciariorios en tanto el *Dasein* es determinado como existente. Este concepto del análisis del *Dasein* pertenece todavía a la analítica del *Dasein* y, con ello, a una ontología.

De esto debe diferenciarse fundamentalmente «análisis del *Dasein*» en el sentido de comprobación y descripción de fenómenos que se muestran en cada caso fácticamente en un determinado *Dasein* existente. Este análisis, por estar dirigido siempre a un existente en cada caso, está orientado necesariamente por las determinaciones fundamentales del ser de este ente, esto es, por aquello que la analítica del *Dasein* destaca como existenciariorios. En ello, hay que observar que aquello que en la analítica del *Dasein* se destaca con respecto al *Dasein* y a su estructura existenciarioria es limitado, esto es, limitado por la tarea fundamental de la pregunta por el ser. La limitación está dada por el hecho de que en torno al carácter temporal del ser *qua* presencia es necesario interpretar al *Dasein* como temporalidad. Por eso no es una analítica del *Dasein* que pueda satisfacer la exigencia de integridad para una fundamentación de una antropología filosófica (ver *Ser y tiempo*, p. 41).

Aquí se hace evidente el círculo necesario de toda hermenéutica: como analítica existenciarioria-ontológica, la analítica del *Dasein* presupone ciertas determinaciones del ser, cuya completa determinación debe ser preparada precisamente mediante la analítica.

Junto a esta tercera determinación del análisis del *Dasein*, se puede establecer una cuarta. Querríamos decir con ello: la totalidad de una posible disciplina que se pone como tarea exponer en conexión los fenómenos existenciarioriales comprobables del *Dasein* [164] social-histórico e individual, en el sentido de

una antropología óptica con el carácter del análisis del *Dasein*. La tercera determinación es la ejecución de la cuarta, así como la segunda es la ejecución de la primera. Este análisis del *Dasein* antropológico puede estructurarse nuevamente en *a*) una antropología de lo normal y *b*) una patología con el carácter del análisis del *Dasein* relacionada con la primera. Por tratarse de un análisis antropológico del *Dasein*, una mera clasificación de los fenómenos destacados no puede ser suficiente, sino que aquél debe estar orientado a la existencia concreta e histórica del hombre actual, esto es, del hombre que existe en la actual sociedad industrial.

Con esto, hemos aclarado en cierta forma *contra qué* se dirigen las tres objeciones mencionadas anteriormente. Ahora, se trata de debatir estos reparos.

Estos son tres. Aquellos que hacen estos reparos y objeciones deben saber lo que la ciencia es, lo que significa objetualidad y, tercero, lo que significa concepto. Ante todo, deben saber cómo están conectadas estas tres determinaciones. Si no, ¿cómo podrían pretender una enemistad de la analítica del *Dasein* y del análisis del *Dasein* contra la ciencia? Lamentablemente, ésta no es la ocasión para probar esto en diálogo directo con los propios críticos. Entretanto, el propio hecho de que las tres objeciones sean planteadas en forma separada ya muestra cuánto falta la claridad necesaria sobre aquellas suposiciones que alega esta crítica precipitada.

En el fondo, no se trata de tres objeciones, sino de sólo *una*, ya que no hay ciencia sin objeto [G] ni concepto.

Pero, ¿qué significa «ciencia» en estas objeciones? Se mienta la ciencia natural. ¿Qué pasa con esta ciencia natural? ¿Qué es lo distintivo de esta ciencia? ¿Tenían los griegos ya este concepto de ciencia? [165] No. ¿Cómo se caracteriza este concepto moderno de ciencia? Husserl definió alguna vez la

ciencia como nexo de fundamentación de proposiciones verdaderas (*Investigaciones lógicas*, 1900/1901).² Un contenido «objetivo» de la ciencia natural es, por ejemplo, la ley de la caída libre. ¿Esta ley es «objetiva» en el sentido de que fuera independiente del ser humano? La relación de esta ciencia con el ser humano no consiste en que sea ejecutada por el ser humano, sino que el ser humano está necesariamente implicado de forma que él tiene que hacer una suposición, una ficción. ¿Qué produce tal suposición? Mediante ella, el ámbito objetual en la física clásica, llamado naturaleza, se caracteriza a través de nexos de movimiento rectilíneo uniforme de puntos de masa. ¿Cómo afecta esto a la naturaleza? Ella es representada de acuerdo con su legalidad. Mediante esto, ella llega a ser en primer lugar objeto [G], y objeto [G] de mensurabilidad y previsibilidad de todos los procesos. La suposición realizada de esta manera no es otra cosa que el acto fundamental de la objetualización de la naturaleza. La palabra «objeto» [G] es, de acuerdo con la historia de la lengua, la traducción de «objeto» [O]. Pero, en cuanto digo objeto [O], ya está colocada la relación con un sujeto. Objeto [G] es confrontación para la experiencia del sujeto. Éste es un concepto bien determinado de objeto [G].

Hay un concepto natural de objeto [G], diferenciado del primero, cuando se dice objeto de uso [*Gebrauchsgegenstand*].

Además, hay en la filosofía otro concepto de objeto [G], que mienta lo muy general, en tanto que objeto [G] aquí caracteriza todo posible algo para un representar posible. Esta teoría del objeto [G] surgió alrededor del cambio de siglo junto con

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Halle, 1922, § 6. [E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, primer volumen: Prolegómenos para una lógica pura, trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 2001, p. 42.]

la fenomenología. Ambas vienen de la escuela de Brentano. Aquí, objeto [G] no significa otra cosa que el mero «algo». Todo algo que puede llegar a ser [166] sujeto de una afirmación es aquí objeto [G], por ejemplo, «identidad», «igualdad», «relación»; pero también una cosa, una máquina, un proceso, un número. Todo lo posible que no sea nada. En el fondo, incluso la nada es objeto [G] aquí, en la medida en que puedo hablar de ella.

Hay pues tres conceptos de objeto [*Gegenstand*]: en el *primer caso*, objeto [G] significa lo mismo que objeto [O] de la experiencia de la ciencia natural. En el *segundo caso*, objeto [G] significa las cosas que están ahí en forma independiente para el uso o la observación. En el *tercer caso*, objeto [G] es el algo en cuanto el sujeto de una posible afirmación sobre ello.

En la discusión del concepto de objeto [G] de nuestro primer caso, esto es, en el sentido de un objeto [O] de la experiencia de la ciencia natural, la pregunta es: ¿qué ocurre con este ámbito de objeto [G]? Es investigado. ¿Qué quiere decir eso?

P.: Que se hacen experimentos con los objetos [O].

H.: ¿Solamente en la física se hacen experimentos? ¿Y qué es un experimento? Mediante el experimento el objeto [G] es cuestionado, auscultado de acuerdo con un determinado respecto. ¿Qué respecto? ¿Cómo son determinados los respectos? Mediante la teoría que determina la naturaleza de antemano. ¿Dónde es elaborada esta teoría? En la física teórica. Entonces, la investigación en física no consiste solamente en experimentos, sino que a ella le pertenece también, necesariamente, la física teórica. Entre ambas, hay una relación mutua, en tanto que de acuerdo con el resultado del experimento la teoría es modificada; respectivamente, el experimento tiene la tarea de comprobar empíricamente las afirmaciones hechas por la teoría. Esto significa a su

vez que mediante el resultado fáctico del experimento se prueba lo correcto de la afirmación teórica. La «corrección» es la validez de las suposiciones fijadas de un proceso legal.

Con ayuda del experimento, la afirmación teórica es examinada de acuerdo con los llamados hechos. Pero el experimento [167] no es una manipulación de la naturaleza. Solamente una herramienta puede ser manipulada. A diferencia de ello, uno *opera* una máquina, no la manipula. A la máquina más nueva (la automática), uno la «espera».

El experimento y la construcción teórica son, pues, modos de proceder, alternadamente coperteneientes, de la investigación de la naturaleza, y a estos dos modos de investigación se les llama método. El método en la investigación es la manera de proceder, el modo como procede una investigación en la exploración de su ámbito de objetos [G]. Llamamos a este concepto de método en cuanto modo de proceder la *representación instrumental del método*. ¿Cuál es el sentido propio del método? ¿El método es solamente un instrumento de la investigación en la ciencia natural o es aquí algo más? ¿El método es solamente un medio de la investigación, que sirve a la ciencia para su ejecución, o el método es algo más que esto?

En Nietzsche se encuentra la frase: «No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método científico sobre la ciencia*» (*La voluntad de poder*, núm. 466, escrito en el último año antes del colapso de Nietzsche, en 1888).

¿Qué se dice con esta frase? Que el método no solamente está al servicio de la ciencia, sino, en cierta forma, sobre ella. La ciencia es dominada por el método. ¿Qué significa esto? Ninguna otra cosa sino que el método determina en primer lugar lo que debe ser objeto [G] de la ciencia y de qué manera le será accesible, esto es, determinado en su objetualidad. Con su fra-

se, Nietzsche pronunció, sin interpretarla más detalladamente, lo que propiamente ocurre en la ciencia natural moderna. Lo principal no es la naturaleza, cómo ella interpela al hombre a partir de sí, sino lo determinante es cómo el ser humano debe representar la naturaleza a partir de la intención de dominarla.

[168] Para aclarar el concepto de objeto [G] usado en la ciencia natural y también por Kant, se pueden mencionar unas palabras de Goethe. Goethe dice en sus *Maximen und Reflexionen* [*Máximas y reflexiones*] (1025, 1027): «Junto con las opiniones, cuando desaparecen del mundo, suelen desaparecer también los objetos mismos. De hecho, puede decirse en un sentido elevado que la opinión es el objeto [...] Como los objetos sólo son sacados de la nada por las opiniones de los hombres, cuando éstas se pierden, aquéllos también vuelven a la nada».³

Con esto, no se dice otra cosa sino que la objetividad de los objetos [O] es determinada mediante el modo de representación (opiniones) del sujeto. (La possibilitación trascendental del objeto [G] mediante la subjetividad.)

La naturaleza se muestra al físico solamente en el sentido de objetos [G], que él investiga mediante su método, cuando el carácter de ser de la naturaleza de antemano está determinado como objetualidad. Pero esto significa que no hay una investigación científica de un ámbito de objetos [G] sin una ontología, explícita o no. Esto ya nos lo enseñó Kant. Solamente debemos saber que en Kant el término trascendental es sólo otra

³ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nueva organización, introducción y comentarios de Günther Müller, Editorial Alfred Kröner (edición de bolsillo de Kröner 186), Stuttgart, 1943. (La numeración de Müller difiere de la gran edición de Goethe. Las máximas y reflexiones aquí citadas se numeran habitualmente con los núms. 1147 y 1148. Cfr. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, texto de la edición de 1907 con comentarios e introducción de Max Hecker. Epílogo de Isabella Kuhn, Francfort del Meno, Editorial Insel, 1980.) [Goethe, *Máximas y reflexiones*, trad. Juan del Solar, Barcelona, Edhasa, 1993, p. 243.]

palabra para ontológico; claro, ontológico en el sentido de una ontología para la cual lo presente se transforma en objeto [G].

A la ciencia y a la cientificidad no les pertenece solamente el método como procedimiento, sino a la vez la determinación de la objetualidad de su objeto [G]. El método en su significación moderna no tiene solamente el sentido de un procedimiento [169] de tratamiento de los objetos [G], sino de suposición trascendental de la objetualidad de los objetos [G]. Este sentido de método es al que Nietzsche se refiere con su expresión «victoria del *método* sobre la ciencia».

¿Qué pasa ahora con las tres objeciones de la hostilidad para con la ciencia, los objetos [G] y los conceptos? Falta aún el esclarecimiento de la tercera objeción, el reproche de la hostilidad para con los conceptos. ¿Qué significa concepto? El término latino para concepto es *conceptus*. En este término, se halla el verbo *capere* = agarrar, juntar. Los griegos, que evidentemente no estaban totalmente desprovistos de la posibilidad de pensar, no conocían el «concepto». Pero ello no es en absoluto una vergüenza, en caso de ser hostil al concepto. ¿Cómo le hacían los griegos? ¿Cómo se establece un concepto como concepto? Mediante una definición. ¿Qué es una definición? La mesa, por ejemplo, es definida como una cosa de uso. Cosa de uso es, pues, una determinación general. También el vaso y el lápiz son cosas de uso. Una definición da entonces, en primer lugar, la determinación más general en el plano más próximo y más elevado: el género. Para determinar una mesa como el objeto [G] de uso que es, se debe especificar qué uso tiene. A la especificación de este uso especial, a diferencia de la utilidad del lápiz y del vaso, le llama una diferencia específica. *Definitio fit per genus proximum* (objeto [G] de uso) *et differentiam specificam* (mesa). En la definición se dice algo general y algo especial sobre el ente, o bien, sobre el objeto [G].

Esta afirmación es un modo como el objeto [G] o el ente es delimitado frente a otros entes, por ejemplo, la mesa frente al vaso y al lápiz.

Definición en griego es *ὀρισμός*. Es la misma palabra como nuestro horizonte, esto es, el límite del campo visual, delimitación, demarcación pura y simplemente. Aquello que más tarde es llamado concepto en griego es simplemente *λόγος*; aquello que debe ser atribuido a cada ente como algo que aparece de esta u otra forma, [170] como su *εἶδος*, su aspecto. Esta atribución es un dejar ver (*ἀποφαίνεσθαι*), y no un aprehender conforme a representaciones.

En contraste con *λόγος*, el término latino *conceptus* implica siempre un proceder del hombre en relación con el ente.

Ahora bien, la lógica distingue diversos tipos de conceptos. Ella conoce conceptos que extraemos de la experiencia, por ejemplo, el concepto mesa. Éste es un concepto empírico. Hablando kantianamente, la causalidad no es un concepto *a posteriori*, empírico, sino un concepto *a priori*. Esto significa que no es obtenido mediante la experiencia, sino mediante la subjetividad. Mostrar más detalladamente el camino mediante el cual Kant obtiene su tabla de las categorías y justificar la validez de las categorías sería demasiado difícil para el nivel de nuestra meditación. Goethe dice en *Maximen und Reflexionen* (1106) que causa y efecto son los «conceptos más innatos». ⁴ Toda formación de conceptos es una especie de re-presentar, un traer frente a sí.

Cuando digo «árbol», algo llega a ser presente para mí, algo me es re-presentado [*re-präsentiert*]. Con «árbol» no quie-

⁴ De acuerdo con la numeración de la edición de Günther Müller; conforme a la numeración habitual es el núm. 1236. Cfr. nota anterior. [En la traducción al castellano, p. 256. Cfr. nota anterior.]

ro decir un roble, un pino, un oyamel, sino «árbol». ¿Qué se muestra ahí? Se dice que la formación de conceptos ocurre mediante abstracción. ¿Se obtiene realmente lo característico de un concepto mediante abstracción? Abstracción significa sustracción. ¿Qué es sustraído? Son sustraídas las características especiales, lo específico, lo que hace a un sauce un sauce o a un oyamel un oyamel. Pero, ¿cómo se llega a un concepto mediante la mera abstracción?

P.: Se toma lo común y se deja lo singular.

H.: Sí, ¿pero de qué forma usted obtiene lo común? Evidentemente, esto no puede ser alcanzado mediante meras abstracciones. [171] Pues yo sólo puedo sustraer algo de otro algo cuando yo ya tengo y está fijado aquello que deberá ser sustraído.

P.: En primer lugar, uno debe comparar todos los árboles unos con otros.

H.: Tampoco es suficiente el comparar –prescindiendo del hecho de que nadie es capaz de percibir todos los árboles–. Pues si yo comparo algo con algo, por ejemplo un tilo con un roble, eso lo hago siempre con respecto al hecho de que son árboles. Pero el carácter «árbol» no lo obtengo mediante el comparar, sino por haber aprehendido el «árbol» en general. El haber aprehendido lo que es «árbol» está ya siempre presupuesto en la comparación de árboles singulares entre sí. Está presupuesto como aquello en torno a lo cual puedo comparar siquiera tilo y roble uno con otro, es decir, como árboles. Todos ustedes ya de jóvenes sabían lo que es un árbol, tenían una precomprensión de esto. Lo general «árbol» es lo mismo idéntico que es representado de entrada en cada árbol; sólo esta representación me permite conocer algo como árbol. Este mismo es aprehendido por la doctrina de la lógica mediante la reflexión, en el sentido de que lo idéntico es explicado. En verdad aprendo a percibir lo mismo idéntico –inicialmente no explicado en forma reflexiva– mediante el lengua-

je. La visión a lo mismo idéntico es lo que posibilita la percepción de diferentes árboles como árboles. Al nombrar las cosas, al interpelar el ente como esto o aquello, esto es, en el lenguaje, toda formación de conceptos está ya predelineada.

Después de esta discusión apenas esbozada del carácter conceptual de los conceptos, surge la pregunta de si en general todo puede ser conceptualizado o de si hay un límite para el aprehender conceptual. En la dilucidación de la formación de conceptos dijimos que entraba en juego la comparación de múltiples casos y ejemplos dados. Entonces participaba en la formación de conceptos el abstraer de lo particular –por ejemplo, los árboles particulares–. [172] Sin embargo, en torno a la formación de conceptos el punto decisivo es la sujeción de lo mismo idénticamente.

¿Qué acontece con esta identidad? Idéntico es algo que es lo mismo consigo mismo. Hay cosas tan extrañas que sólo son aprehendidas cuando uno permite que se den ellas mismas como tales. Sobre la identidad solamente puedo hacer afirmaciones negativas. Puedo decir de ella, por ejemplo, que no es igualdad. En sentido positivo, sólo puedo decir: identidad es identidad. Esto es una tautología, en sentido auténtico. Hay cosas en el pensar donde el concepto no sólo fracasa, sino no tiene lugar. Por eso, la objeción de la hostilidad al concepto es una objeción peligrosa para el crítico. Podría ser que yo piense de manera adecuada justamente cuando me ocupo de cosas que no admiten una determinación conceptual; cuando me ocupo, pues, de cosas que no permiten ninguna comprensión conceptual, ningún agarrar, ningún acometerlas, ningún querer abrazarlas, cosas a las que solamente puedo señalar. Tales cosas sólo pueden ser «vistas» o no «vistas» en un sentido figurado. «Solamente» podemos indicar, señalar. Este «solamente» no significa deficiencia. Más bien, esta forma de percibir

tiene preeminencia y ventaja *ante* toda formación conceptual, en tanto ésta siempre se basa en tal modo de percibir. Así pues, es una alternativa muy superficial decir que sólo hay o un pensar conceptual o un vivenciar emocional difuso. Antes de cualquier conceptualizar y vivenciar se halla otra cosa. Con esta otra cosa que se halla antes de todo conceptualizar y vivenciar tiene que ver la fenomenología. Es claro que debemos comprender adecuadamente lo característico de la fenomenología y cuidarnos de malinterpretarla como una entre otras «direcciones» y escuelas de la filosofía.

Podemos ahora regresar brevemente a la pregunta: ¿es el análisis del *Dasein* hostil a las ciencias o no? Aun después de las aclaraciones intentadas todavía no es posible dar una respuesta satisfactoria [173], ya que aún no hemos tenido en cuenta un punto decisivo. Lo decisivo de una ciencia es siempre que su forma de investigación corresponda a su asunto. También hay asuntos que yo no capto si los hago objeto [G] de un representar conceptual. Una angustia o un temor no es un objeto [G]. Lo más que puedo hacer es tematizarlos. Así pues, al rigor de una ciencia es inherente el que en sus proyectos y métodos se ajuste a su asunto. Pero no toda ciencia rigurosa es necesariamente ciencia exacta. La exactitud es sólo una forma determinada del rigor de una ciencia, ya que sólo hay exactitud ahí donde el objeto [G] es fijado de antemano como algo calculable. Sin embargo, cuando hay asuntos que por naturaleza resisten la calculabilidad, entonces todo intento de medir sus determinaciones por el método de una ciencia exacta es inadecuado.

[174] SEMINARIO DEL 1 Y 3 DE MARZO DE 1966

EN LA CASA DE BOSS

I. 1 de marzo de 1966

H = Heidegger

P = Participante en el seminario

Al inicio del seminario, el Prof. Boss comparó las tardes de seminario con una especie de terapia de grupo que haría posible una visión más libre, un dejar-ver más adecuado de la constitución humana. En el transcurso de tal terapia de grupo surgirían, como en el análisis freudiano, resistencias que estarían dirigidas contra la liberación mediante el tratamiento. Las resistencias contra el tratamiento heideggeriano podrían ser resumidas esencialmente en dos puntos.

Primero: se dice que la determinación esencial de la ciencia natural, tal como la hemos desarrollado en los seminarios anteriores, sería válida únicamente para la física clásica, no para la física atómica.

Segundo: se objeta que la psicoterapia no es ni un procedimiento físico clásico ni uno físico atómico.

Respecto a este tema quisiera recomendar un libro de Friedrich Wagner que fue publicado en la Editorial Beck de Múnich en 1964 y cuyo título es *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt* [La ciencia y el mundo en peligro]. Con base en múltiples citas de los principales físicos atómicos, el libro muestra con toda claridad que la esencia de la física, determinada en nuestros seminarios anteriores, no solamente es válida para la física atómica, sino más especialmente para aquella.

Heidegger pregunta, pues, si los seminarios son un tratamiento, y continúa: *semen* es el nombre latino de semilla. Quizás logremos esparcir en estas tardes semillas de reflexión que puedan germinar aquí y allí. El seminario filosófico se encuen-

tra todavía en la situación de Sócrates, [175] quien decía que lo más difícil es decir siempre lo mismo de lo mismo.

Se dice que la definición dada de la física es anticuada y sin importancia para la psicoterapia. ¿Qué carácter tienen estas dos afirmaciones? La crítica mencionada dice que lo expuesto ya no es válido ni esencial.

¿Qué significa *crítica*? La palabra viene del griego *κρίνειν*, que significa diferenciar, esto es, contrastar algo con algo, por lo general, algo más bajo contra algo más alto. En lógica, este procedimiento se llama un juicio, un enjuiciamiento. Ambas afirmaciones contienen una crítica negativa. Una crítica positiva tiene el objetivo de promover el asunto de que trata. Siempre es una indicación a nuevas posibilidades objetivas. Una crítica negativa dice que algo del tema no está en orden.

Para entender correctamente lo que se dijo en el seminario anterior sobre la física, es necesario recordar lo que fue el tema de la sesión. Tratamos del método, más precisamente de aquello que caracteriza el método de la ciencia natural moderna. Método no significa aquí, indeterminadamente, «procedimiento». Método es la manera como el ente, en este caso la naturaleza, es tematizado. Esto ocurre al ser representada como ob-jeto [Gegen-stand], como objeto [O]. Ni la Antigüedad ni la Edad Media representaron al ente como ob-jeto [G]. Pero el representar moderno de la naturaleza, su objetivación, está dirigida por la intención de representar los procesos de la naturaleza de modo que en su transcurrir sean precalculables y, así, controlables.

La objetivación de la naturaleza así determinada es por ello el proyecto de la naturaleza en cuanto proyecto de un ámbito objetual que puede ser dominado. Los pasos decisivos en el despliegue de este proyecto de la naturaleza para poder ser dominada fueron llevados a cabo por Galilei y Newton. Lo

determinante es *cómo* es representada la naturaleza y [176] no el *qué*. El desarrollo de la ciencia así fijada conduce al hecho de que el modo de proceder contra la naturaleza determina la ciencia de modo cada vez más inequívoco. Así, Nietzsche puede decir: «Lo que califica al siglo XIX no es la victoria de la *ciencia*, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia» (*Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, p. 329] 466, 1888). Pero esta «victoria del método» es precedida por una larga lucha en la cual el método caracterizado presiona hacia su completo predominio en la ciencia.

Si en el seminario anterior se habló de la física clásica, esto no sucedió con la intención de caracterizar a ésta *como clásica*, sino como *física*, esto es, con respecto a aquello que en la moderna *física* nuclear también es considerado como física.

Sólo después de que el rasgo general y fundamental de la física clásica y atómica sea mostrado claramente, se podrá discutir la cuestión de cómo ambas se diferencian, como física, a pesar de su mismidad. Pero si apareciera una diferencia de peso, ésta solamente puede radicar a su vez en aquello que caracteriza a ambas en la misma forma, en el método, esto es, en la precalculabilidad de los procesos de la naturaleza y sus transcurros.

La representación objetual de estos transcurros es guiada por el principio de causalidad que Kant, en su *Crítica de la razón pura* (A 189), determina con el siguiente enunciado: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue, *de acuerdo con una regla*». Respecto al método del cálculo previo, esto quiere decir que a partir del estado de un sistema en un tiempo determinado (presente), el estado futuro puede ser claramente establecido.

Heisenberg formuló este principio (*Zeitschrift für Physik* [«Revista de Física»], vol. 43, 1927, p. 197) de la siguiente forma: «Si conocemos exactamente el presente, podemos calcular

el futuro». Heisenberg dice, pues: «No la conclusión, sino la presuposición es [177] falsa. Por principio, *no podemos* conocer el presente en todas sus determinaciones». Este desconocimiento está fundado en la relación de indeterminación de la mecánica cuántica, que afirma: podemos medir exactamente sólo el lugar o el impulso de una partícula, mas no ambos simultáneamente. En ese tiempo, Heisenberg infirió de este hecho que así «se establece definitivamente la invalidez de la ley de causalidad».¹ En esta tesis, se apoya hoy en parte el discurso de «acausalidad».

Sin embargo, la relación de indeterminación no invalida la ley de causalidad y, con ella, la precalculabilidad. Si así fuera, entonces nunca se podría haber llegado a la construcción de la bomba atómica; en general a ninguna técnica atómica. Lo que es invalidado no es el principio de causalidad, con cuya validez se mantiene en pie o cae la física *como tal*. Lo imposible es solamente un cálculo previo inequívoco y enteramente exacto. Así, en la bomba atómica sólo es precalculable un límite superior e inferior de la magnitud de la explosión, mas la precalculabilidad se mantiene por principio, pues sin ella sería imposible toda construcción técnica. Posteriormente, Heisenberg abandonó el discurso de la acausalidad, que causaba confusión. No hay una «imagen acausal del mundo». Como prueba basta apuntar a las investigaciones en curso sobre la técnica de mutación de genes en relación con el ser humano (cfr. Friedrich Wagner, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*, pp. 225 ss., 462 ss.).

¹W. Heisenberg, «Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik» [«Del contenido observable de la cinemática y mecánica en la teoría cuántica»] (1927). Impreso nuevamente en: W. Heisenberg, N. Bohr, *Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie* (= «Documentos de la ciencia natural», sección Física, volumen 4), editado por A. Hermann, Stuttgart, 1963, p. 34.

En la física nuclear, se mantiene aquello que caracteriza a la física *en cuanto física*, aquello que en forma correspondiente tiene en común con la física clásica en cuanto física. Sólo de esto, de la caracterización de la «ciencia» (*science*) como tal, trató el debate de la física clásica en el seminario anterior. Esta [178] discusión fue provocada por la tesis de que el análisis psiquiátrico del *Dasein* es «hostil a la ciencia». La toma de posición respecto de esta tesis presupone que se ha esclarecido lo que aquí significa «ciencia», esto es, de qué modo se caracteriza la relación científica con el objeto [G] temático.

El tema de la física es la naturaleza inanimada. El tema de la psiquiatría y la psicoterapia es el ser humano. ¿Cómo debe determinarse el carácter científico de la psiquiatría y de los fundamentos teóricos de la praxis psicoterapéutica?

Si se acusa al análisis del *Dasein* de hostil a la ciencia, este reproche presupone que ciencia significa ciencia en el sentido de la física. Por tanto, si la ciencia del ser humano debe satisfacer las exigencias fundamentales de la ciencia moderna, ella debe, entonces, seguir el principio de primacía del método en el sentido de proyecto de precalculabilidad. El resultado inevitable de esta ciencia del ser humano sería la construcción técnica de la máquina-ser humano. Muchos signos indican que la investigación científica de esta índole y la producción de tales seres humanos realmente ya está siendo hecha bajo la imposición de la mencionada «victoria del *método* sobre la ciencia» y con el fanatismo de la voluntad incondicional de progreso y por mor del progreso.

Suponiendo que la científicidad de una ciencia no debiera ser medida dogmática y unilateralmente a partir del carácter científico de la física moderna, entonces surge la pregunta de en qué sentido y de qué manera puede ser determinada siquiera la esencia de la ciencia. En seguida se preguntaría por qué camino se puede fundar y construir una ciencia del ser

humano que pueda servir de fundamento suficiente para una psiquiatría y una teoría de la praxis psicoterapéutica.

Si observamos también que la ciencia como tal es un actuar y una obra del ser humano, entonces se muestra un extraño entrecruzamiento de la pregunta por una ciencia [179] del ser humano con la pregunta por el ser humano, cuyo ser humano hace posible por vez primera la ciencia.

Finalmente, a partir de los esclarecimientos que acabamos de intentar, debe de haber quedado claro que aquellos que acusan al «análisis del *Dasein*» de ser hostil a la ciencia no están suficientemente informados sobre el carácter distintivo de la ciencia moderna en el sentido de la física y mucho menos están en condiciones de determinar el carácter científico de una ciencia del hombre, en especial de la psiquiatría, de modo que aparezca con claridad la demarcación nítida con el método científico de la física.

Sin embargo, el esclarecimiento de la física como ciencia no debería servir únicamente y en primer lugar para rebatir las objeciones contra el «análisis del *Dasein*». Más bien, se trató de mirar la ciencia moderna hoy determinante de tal modo que en confrontación con ella se tornase visible la posibilidad de otra especie de ciencia, la ciencia del hombre.

Por ello, en el tránsito a la determinación de la ciencia del hombre se planteó la pregunta: ¿cuál es el rasgo fundamental de la ciencia en general?, es decir, ¿cuál es el rasgo fundamental que queda cuando sustraemos lo que caracteriza a la física como física?

La respuesta directa a esta pregunta fue dejada en segundo plano. Antes hay que examinar cómo la actual ciencia moderna del hombre experimenta al ser-humano y describe y determina sus posibilidades. Escogemos para ello una reseña de respuestas características a una encuesta sobre el estrés (*Zeitschrift für*

Psychosomatische Medizin [«Revista de medicina psicosomática»], año 11, cuaderno 4, diciembre de 1965, de Dührssen, Jores y Schwidder): ¿qué dicen ustedes de esta «encuesta»?

P.: Toda la encuesta está mal elaborada. La expresión estímulo de estrés es confusa; el concepto de estrés es vago, no definido precisamente, ambiguo.

[180] H.: Ciertamente, lo que usted dice es acertado, aunque en una crítica negativa. ¿Cómo sería una crítica positiva? Ella tendría que preguntar en primer lugar lo que se quiere decir con estrés. Aquí no se trata en primer lugar de obtener apresuradamente un concepto; más bien, se debe enfocar el asunto, el cual quizás después se deje fijar en un concepto. Lo que se pretende con ello es una «comprensión inequívoca». Sin embargo, esto no significa que el asunto sobre el que se desea alcanzar una comprensión deba ser él mismo inequívocamente determinable. Él puede ser ambiguo en sí. De acuerdo con esto, tampoco la ambigüedad del concepto obtenido es una falta. En la ciencia dirigida a la calculabilidad se busca alcanzar la inequivocidad, porque si no, no sería posible la calculabilidad. Si el concepto «inequívoco» obtenido de esta forma aún corresponde al asunto, esto no se pregunta en la ciencia natural.

¿Cómo debe uno proceder para hacer accesible la multiplicidad de significados de «estrés»? Estrés significa solicitud excesiva, carga; también la descarga puede ser una carga. ¿En qué está fundamentado el hecho de que una cierta medida de carga actúa para preservar la vida? Esto se fundamenta en una relación extática. Es una estructura fundamental del ser-humano. En ella se fundamenta aquella apertura de acuerdo con la cual el hombre siempre es interpelado por el ente que él mismo no es. Sin este ser-interpelado, el hombre no podría existir. En el sentido de este necesario ser-interpelado, la «carga» es aquello que mantiene la «vida». En tanto representemos al hombre

como un yo sin mundo, no se puede entender la necesidad vital de la carga. La carga así entendida, esto es, el estrés, pertenece a la constitución esencial del hombre ek-sistente. Es, de acuerdo con la terminología de *Ser y tiempo*, un existenciario y está en relación con el fenómeno interpretado en el párrafo 38 bajo el título *Caída*.

[181] En el texto de la encuesta, se habla de «estímulo de estrés». Si uno entiende el estímulo en el sentido de «afección», mediante lo cual el hombre es requerido y solicitado por algo, entonces se hace claro que en la palabra «estímulo de estrés» se dice dos veces la misma cosa. Lo estimulante puede ser entendido en diversos sentidos de acuerdo con el ámbito en el que ocurre. En la dimensión abstracta de la sensación sensorial aislada, estimular (por ejemplo, un estímulo sonoro abstracto) significa algo diferente que en el ámbito del estar cotidiano del hombre en su mundo, desde el cual, por ejemplo, lo estimula una región estimulante, es decir, lo invita a permanecer. Un estimular se halla también en el ámbito del ser-unos-con-otros, donde una persona desafía a otra y busca causar su ira.

En estos modos del estímulo se muestran diversas formas de la solicitud, es decir, del estrés. Éste siempre permanece orientado a la situación respectiva, esto es, el respectivo ser-en-el-mundo fáctico, en el cual el hombre existente no va de un caso al otro, sino que esencialmente y por ello *siempre ya* está.

El ser-en-el-mundo lo experimentamos como un rasgo fundamental del ser-humano; ser-en-el-mundo no es sólo supuesto hipotéticamente para la interpretación del ser-humano, esto que ha de ser interpretado es precisamente desde sí mismo siempre ya perceptible como ser-en-el-mundo.

Si uno quisiera representar la situación como tal de modo que pudiera ser determinada mediante tres componentes —«yo,

cuerpo [K], mundo»—, entonces tendríamos que preguntar en primer lugar con referencia a qué *unidad* del ser-humano estos componentes pueden figurar como tales. Esta unidad es precisamente el ser-en-el-mundo mismo, el cual no está ensamblado a base de componentes, pero que en su unidad puede ser traído a una visión interpretativa de acuerdo con diversos aspectos.

Cuando el texto de la encuesta (p. 237) anota que el ser humano «no puede ser separado de su mundo», también esta afirmación está basada en la representación de una «composición» de [182] ser humano y mundo que no acierta con el estado de cosas fenomenológico-existencial. El ser humano no sólo no puede ser separado de su mundo, sino que la representación de la separabilidad e inseparabilidad no tiene aquí ningún fundamento en absoluto en el estado de cosas del ser-en-el-mundo.

Las observaciones «críticas» esparcidas aquí y en lo que sigue sirven únicamente para indicar la multiplicidad de los fenómenos ilustrados mediante el término «estrés». No se puede exigir una toma de posición suficiente y crítica sobre las investigaciones de los autores de los textos escogidos.

Entretanto, los textos ofrecen acercamientos fructíferos para una meditación fenomenológica esclarecedora. Esto vale, por ejemplo, ya para el título del libro de H. Plügge, *Wohlbefinden und Missbefinden* [*Bien-estar y mal-estar*] (Tübinga, 1962).

Se trata del encontrarse que mentamos cuando preguntamos al otro: ¿cómo se encuentra usted?; esto es: ¿cómo le va? Esta pregunta no se refiere necesariamente sólo al «encontrarse corporal» [K]. La pregunta puede buscar informarse de la situación fáctica momentánea del otro. Sin embargo, tal encontrarse debe ser diferenciado de aquello que en *Ser y tiempo* fue interpretado como *disposición afectiva* [*Befind-*

lichkeit]. Ella es el temple anímico que de-termina al *Dasein* en su respectiva relación con el mundo, con el co-*Dasein* de los prójimos y consigo mismo. La disposición afectiva fundamenta el bien-estar o el mal-estar, pero a su vez ella está fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad. Con esto ya se ha dicho que a este estar-sujeto (*estado de yecto*) le pertenece la comprensión del ente en cuanto de un ente; pero de la misma forma no hay comprensión que no sea ya comprensión yecta.

Ser yecto y *comprensión* se copertenecen alternadamente en una correlación cuya unidad está determinada por el *lenguaje*. Aquí lenguaje debe ser pensado como decir [*Sagen*], donde se muestra el ente como ente, esto es, desde la referencia [183] al ser. Sólo sobre la base de la copertenencia de estado de yecto y comprensión mediante el lenguaje en cuanto decir es que el hombre es interpelable por el ente (*cf.* p. 185). Pero la interpelabilidad es la condición de posibilidad de la solicitud, ya sea como carga o descarga.

Con esto se ha mostrado, aunque sólo a grandes rasgos, el ámbito en el que se sitúa algo así como el estrés con todas sus variantes posibles. El *estrés* tiene el carácter fundamental de la solicitud de un *ser-interpelado*. Esto sólo es posible sobre la base del lenguaje. El lenguaje aquí no es entendido como una capacidad de comunicación, sino como la patencia originaria y preservada de diversas formas por el hombre, de aquello que es. En tanto el ser humano es ser-con, en tanto permanece esencialmente referido al prójimo, el lenguaje como tal es diálogo. Hölderlin dice: «Somos desde un diálogo» (*Friedensfeier* [«Celebración de paz»]). Puede decirse más claramente: en tanto somos diálogo, el ser-con pertenece al ser-humano.

Como se dijo arriba, el estrés pertenece al nexo esencial de solicitud y corresponder, esto es, a la dimensión de diálogo

en sentido amplio, el cual incluye también un «hablar» con las cosas. El diálogo nuevamente constituye el ámbito fundamental en el cual llega a ser posible una interpretación. Así que el «círculo hermenéutico» no es un *circulus vitiosus*, sino una constitución esencial del ser-humano; él caracteriza la finitud del ser-humano. Éste en su ser más elevado está limitado en sí precisamente por su apertura para el ser. Es claro que, con base en lo discutido hasta el momento, esta frase aún no puede ser entendida.

II. 3 de marzo de 1966

Hemos hablado de la ciencia en relación con la pregunta de cuál es la situación de la psiquiatría que tiene el carácter del análisis del *Dasein*. Nuestra meditación sobre la ciencia se orientó hacia la pregunta: ¿de qué manera y en qué sentido [184] se puede hablar también de una ciencia acerca del hombre? Si la naturaleza es fijada en relación con la calculabilidad de los procesos espacio-temporales, la naturaleza se hallaría en un proyecto que no permitiría verla como algo presente que descansa en sí; más bien sería re-presentada como objeto [G], en el cual se introduce el preguntar investigador en el modo del cálculo previo y el control. Re-presentarse al ente como objeto [G] es una concepción completamente moderna. Este colocar frente a frente, convertir en objeto [G], objetivar, se halla en la esencia del proyecto científico-natural. La representación de algo en relación con aquello que en él vale para muchos, y que por ello es algo general, se llama concepto. Los conceptos son por ello, en el interior de una actitud frente al ente dirigida a la calculabilidad, representaciones necesarias para ésta.

Cuando se representa algo respecto de aquello que ello es en general, cuando, por ejemplo, represento una mesa con

referencia a aquello que en ella vale con generalidad, entonces digo que ella es una cosa de uso. La representación de algo en cuanto este algo particular es llamada una percepción o una intuición sensible.

La pregunta guía de la segunda parte del seminario anterior fue: ¿dónde situamos algo así como el estrés? Respondimos: el estrés pertenece a la constitución de la existencia humana determinada por el estado de yecto, la comprensión y el lenguaje. Los múltiples significados del término «estrés» señalan la multiplicidad del asunto, de modo que debemos atender a los múltiples significados de las afirmaciones y no estimarlos como falta, si queremos seguir ciñéndonos al asunto. En el ámbito que ahora debe ser estudiado, las palabras y los conceptos tienen un carácter diferente a los usados en las ciencias exactas.

Para un físico es aberrante el hecho de que el lenguaje de una ciencia del hombre, como también por ejemplo el de la poesía, deba ser, según su esencia, ambiguo. Él considera [185] que la inequívocidad de los conceptos es una exigencia para cualquier ciencia. Sin embargo, esta opinión solamente es correcta cuando uno cree en el dogma de que el mundo es completamente calculable y el mundo calculable es la realidad verdadera. Esta concepción nos impulsa en dirección al lúgubre desarrollo que se está delineando, según el cual ya no se pregunta quién y cómo es el ser humano; en lugar de eso él es representado en principio a partir de la manipulabilidad técnica del mundo.

Estrés significa *solicitud*, y de entrada una solicitud desmesurada. Solicitud, en general, exige en cada caso un corresponder de alguna forma. A este corresponder también pertenecen como privaciones el no corresponder y el no poder corresponder. Si en lugar de estrés hablamos de solicitud, no

es solamente otro título, sino que la palabra solicitud trae el asunto de inmediato al ámbito del ser-humano extático, esto es, al ámbito en el cual podemos decir que lo que nos interpela es así o asá. Decir algo en cuanto algo de esta u otra forma es un *ἀποφαίνεσθαι*, un ofrecerse-para-mostrarse propio de la cosa. La esencia propia del lenguaje es tal decir o mostrar.

Ante todo, aquí hay que atender y reflexionar más profundamente sobre lo que interpela en primer lugar al ser humano existente; a saber: el mundo en el que está cotidianamente.

Si, empero, abordamos al ser humano en el sentido de Descartes como *ego cogito*, como conciencia, y preguntamos, de acuerdo con este punto de partida, por el primer dato de la conciencia, entonces éste es, de acuerdo con el empirismo inglés, que todavía dominaba el siglo XIX y que también determinó a Husserl durante mucho tiempo, la sensación. Husserl determina este dato más precisamente como los datos hyléticos (*cfr.* Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1913, § 97). *ἕλη* significa materia, originalmente madera. Plügge, en la página 238, [186] segunda columna, habla de «estados objetivos de cosas»; éstos solamente puede haberlos donde se objetiva, ahí donde puedo medir el estímulo acústico como fon. Esto se logra con un aparato que mide las ondas sonoras. Sin embargo, tal aparato no puede escuchar el ruido de un taladro de aire en cuanto ruido de aire comprimido. Una percepción de una motocicleta ruidosa, ¿es un escuchar fones y posteriormente una adición del significado de una motocicleta? ¿Acaso no es más bien al revés? En primer lugar y cotidianamente escucho la motocicleta, el canto del pájaro, la campana de la iglesia. Se requiere un modo de observación muy artificial para destilar algo así como un dato puro de sensación a partir de lo escuchado. La concepción de Plügge deriva de la posición de Husserl, para quien las cosas como objetos [G] se constituyen

sobre la base de datos hyléticos y éstos obtienen un sentido mediante los actos noéticos de la conciencia. Por el contrario, la fuerza de los fones no es percibida directamente; como objeto [G] de la física, es medida con una máquina.

¿Qué estructura tiene la *percepción*? Esta pregunta se dejará desglosar y responder cuando busquemos la percepción en el sitio al que pertenece: en el trato diario con las cosas. Ella tiene que ver con mi comportamiento en el entorno. ¿Con qué estoy relacionado en la percepción: con una sensación que tiene un significado o con los niños y la revolvedora de cemento (ejemplo de Plügge)? Plügge escucha a los niños ruidosos, pero no lo incomodan porque los deja ser *sus* niños, porque él está con ellos en cuanto sus niños en su mundo doméstico. Por el contrario, le molestan los «chicuelos» del vecino porque él no admite su jugar ruidoso. Si él dejase que los chicuelos fuesen también niños que juegan, no lo molestarían ni lo harían enojar. Ya que él no corresponde a su ser-niño, se ve solicitado por ellos. Aquí se hace claro que la solicitud (el estrés entendido correctamente) debe ser medida con muy otras medidas; a saber: a partir del modo como correspondemos y somos capaces de corresponder de antemano [187] a una solicitud, es decir, cómo está determinada nuestra referencia existente al mundo, al prójimo y a nosotros mismos. La reducción físico-fisiológica del estrés a estímulos sensoriales es aparentemente una investigación científicamente concreta del estrés; sin embargo, en verdad es una abstracción arbitraria y violenta que pierde de vista por completo al ser humano existente. Por cierto, después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), Husserl abandonó en cierta forma su posición cartesiana. Desde 1930 aparece en sus manuscritos el título «mundo de vida».

Observemos ahora el fenómeno de la descarga. Sabemos que una descarga puede ser o puede llegar a ser una carga

(volver a casa, aprobar un examen, etcétera). Siempre somos solicitados, reclamados, de alguna forma. La descarga no es una mera negación del ser-exigido en el sentido de que toda exigencia sea eliminada; más bien, es una forma diferente y distinguida del ser exigido. Dentro y con base en el siempre ser-exigido hay descarga. La descarga y la carga sólo son posibles mediante el estar relajado extático del hombre; son diversas modificaciones del ser-exigido. El jubilado, por ejemplo, ya no es solicitado por su profesión, pero como ser humano que continúa existiendo queda dependiendo de una solicitud que él debe asumir en su exigencia. Si ésta falta después de la eliminación de los deberes profesionales, la dependencia de la solicitud no desaparece con ello, sino que precisamente permanece en cuanto no cumplida, vacía, y como tal se torna en una solicitud inusual y desmesurada («depresión de la descarga»).

Los fenómenos del aburrimiento y del ser-unos-con-otros con respecto a sus relaciones con el estrés, que fueron brevemente esbozados al final de este seminario, serán tratados más detalladamente en el próximo, y de hecho con base en el texto de la «encuesta».

I. 18 de marzo de 1969

El libro está aquí, por ejemplo, al lado del vaso. Pero, ¿cómo están juntas dos personas que están juntas? ¿Por qué el vaso no puede relacionarse con la mesa sobre la que está? ¿Por qué no puede percibir la mesa como mesa?

Uno puede decir que el vaso está abierto en la parte superior, si no no podría uno servirse. Pero esto es una apertura muy diferente a la *apertura* que le es propia al ser humano. El modo y la forma como está abierto el vaso no significa otra cosa que él está abierto en el espacio para agarrarlo.

¿Está el hombre en el espacio como el vaso? *Da-sein* significa en *Ser y tiempo* *Da-sein*. ¿Cómo se determina allí el *Da* en cuanto lo abierto? Esta apertura tiene también el carácter del espacio. La espacialidad pertenece al *claro*, pertenece a lo abierto en el cual nos mantenemos como existentes y de tal forma que no estamos referidos expresamente al espacio *como* espacio.

El estar-en-el-espacio de un objeto de uso no puede ser reducido al ser-espacial del *Da-sein*. Pero lo contrario tampoco. La espacialidad y la temporalidad pertenecen al claro. El espacio y el tiempo se copertenecen, pero uno no sabe cómo.

¿Pero ahora qué pasa con la *conciencia*? Estar en el claro no significa que el hombre esté en la luz como un palo, sino que el *Da-sein* humano *se mantiene* en el claro y «se ocupa» con las cosas.

II. 18 de marzo de 1969

Nos hemos quedado en la pregunta de cuál sería la diferencia entre el estar-en-el-espacio de un vaso y el estar-abierto del ser humano «para» el vaso. ¿Qué significa «estar abierto para»? [189] ¿El estar-abierto para el vaso ocurre porque percibo o, al contrario, mi estar-abierto para el vaso es la presuposición para el poder-percibir?

Vaso *como* vaso. El «como» es un término fundamental de la metafísica. «Como» sólo puede pensarse de algo como algo. El «qué» es «algo», no nada. ¿Qué pasa con la «nada»? En el decir-«como» siempre se trata de una afirmación de algo sobre algo. Estar-abierto sólo es posible si para nosotros ya es claro que algo puede estar presente y ausente. En el «para» se halla la patencia de la presencia. Sin esto no habría ninguna referencia.

Decisiva es la pregunta: ¿cómo se relaciona este *estar-manteniéndose-en-el claro* sin que el estar sea considerado temáticamente con aquello que entendemos por *conciencia* [*bewusstsein*]?

Desde el punto de vista puramente lingüístico, en «conciencia» necesita estar implicado el saber, y saber significa haber visto algo, tener patente algo como algo. «Consaber» [*bewissen*] y alguien «consabe» [*bewisst*]. Saber [*wissen*] significa: alguien se orienta. Este término es tan antiguo como la palabra *Dasein* y aparece apenas en el siglo XVIII. La dificultad de experimentar la conciencia se halla en el significado que el tiempo de su surgimiento le dio a esta palabra. ¿Dónde comienza la conciencia en la filosofía? En Descartes. Toda conciencia de algo es a la vez conciencia de sí mismo, aunque el sí mismo, que es consciente de un objeto [G] no es necesariamente consciente de sí mismo. ¿Es este orientar-se en las cosas

que están-ahí la presuposición para el *Da-sein* o el *Da-sein*, esto es, estar en lo abierto, solamente da la posibilidad para un comportamiento en el sentido del orientarse?

La arcaica palabra griega *τόπος* es traducida erróneamente con la palabra «lugar». Sin embargo, designa algo que solemos llamar «espacio».

[190] III. 21 de marzo de 1969

En su *Física*, Aristóteles desarrolla la esencia del *τόπος*. En el libro IV, cap. 4, escribe: «El espacio parece ser algo grande, importante y difícil de determinar». En otro lugar leemos: «El *τόπος* es como un recipiente; así como éste es un lugar y de hecho un lugar permutable, así por el contrario, en cierta forma, el lugar no es un recipiente permutable» (*ibídem*, cap. 2).

El rasgo fundamental de la experiencia griega del espacio es, pues, el carácter de lo abarcante, de recipiente. *τόπος*, como recipiente, un recipiente libre, abarcante. *Spatium* – *στάδιον*: espaciar [*räumen*].

¿Cuál es la relación entre estas tres representaciones del espacio? Las dos primeras se fundan en aquello que puede ser experimentado en el espacio y en el sentido de espaciar. Ambas representaciones precedentes presuponen algo libre, abierto. La concepción de *spatium* oculta mediante el espacio geométrico lo abierto libre.

«Ser consciente» significa orientarse; pero, ¿en dónde? En el entorno, entre las cosas, lo que significa a la vez: el orientarse es un estar referido a lo dado en cuanto objetos [G]. En el siglo XVIII las palabras «consciente» y «conciencia» reciben el sentido teórico de la referencia a los objetos [G] experimentables, para Kant, a la naturaleza en cuanto ámbito sensiblemente experimentable. Después se da un paso más: las ciencias naturales

toman esta llamada conciencia empírica, el orientarse, como la posibilidad de calculabilidad de los procesos de la física.

Uno habla también de conciencia «pura». Ésta es aquel saber que no sólo se refiere a lo sensiblemente perceptible, a objetos [G] empíricos, sino a aquello que posibilita la experienciabilidad de los objetos [G], esto es, su objetualidad. La objetualidad de los objetos [G], esto es, el ser del ente, está orientado [191] a la conciencia. Hasta y con Husserl le llama uno a esto el idealismo moderno.

IV. 21 de marzo de 1969

Así, el título *conciencia* ha llegado a ser una representación fundamental de la filosofía moderna. A ella pertenece también la fenomenología de Husserl. Ella es la descripción de la conciencia. La novedad de Husserl consistió solamente en añadir la *intencionalidad*. En cierta forma, la intencionalidad ya había sido vista por Brentano, el maestro de Husserl.

Intencionalidad significa: toda conciencia es conciencia de algo, está dirigido a algo. No se tiene una representación, sino que se representa. Representar = hacer presente; el «re» = de vuelta a mí. *Representatio* = hacer presente de vuelta a mí, donde yo mismo no me represento expresamente.

En esto se halla la posibilidad de que este «re-» (= hacer presente de vuelta para mí) llegue a ser tema expresamente; la referencia a mí, que soy, entonces, determinado como quien se representa; autoconciencia, donde el sí mismo no necesariamente llega a ser temático expresamente. Ésta es la estructura fundamental más general de la representación o –en sentido husserliano– la conciencia de algo.

II

DIÁLOGOS CON MEDARD BOSS (1961-1972)

Apuntes de los diálogos entre Heidegger y Medard Boss.
Taquigrafiados por éste último, a partir de las
reuniones en Zollikon y de vacaciones conjuntas

[195] 29 DE NOVIEMBRE DE 1961

EL DÍA DESPUÉS DEL SEMINARIO SOBRE ALUCINACIONES

BOSS: Al inicio del seminario de ayer, el Dr. F. presentó a uno de sus pacientes esquizofrénicos. Se trató de un sencillo obrero. Éste se había sentido siempre un homosexual. Pero recientemente lo abandonó el que fuera por muchos años su pareja. Poco después, este paciente enfermó gravemente. Despertó una noche y vio —en vigilia— salir el sol en la pared opuesta de la recámara. Abajo de este astro yacía un hombre dormido. La pregunta que surgió fue: ¿cómo debe entenderse fenomenológicamente esta alucinación?

HEIDEGGER: Ante todo es importante para usted como psiquiatra ver que hay una multiplicidad de modos de presencia de aquello que interpela desde lo abierto de su mundo al *Da-sein*. Además del modo de una presencia actual sensorialmente perceptible, hay, por ejemplo, el modo de presencia de las presentificaciones [*Vergegenwärtigungen*] no sensorialmente perceptibles, además del de lo recordado de algo sucedido en tal y tal fecha, además del modo de presencia precisamente de un alucinado incorregible, además del ilusionado controlable, de lo imaginado, del modo de presencia de la ausencia. Por ejemplo, un hombre ausente fallecido puede llegar a estar más presente en su ausencia para los sobrevivientes que como estaba mientras vivía.

El que alucina puede ver su mundo sólo en un actual estar-presente sensorialmente perceptible de todos los datos, porque no puede ejecutar lo presente y lo ausente, porque no puede moverse libremente en su mundo.

Incremento de la presencia hasta llegar a la visibilidad: Aristóteles: lo visible es más presente que lo audible. Lo visible es la forma superior de la presencia. Lo que llama la atención es el carácter de opresión del sol alucinado por el paciente.

[196] El enfermo puede experimentar el irse de la pareja sólo como presencia de algo que oprime. No admite la ausencia. El ser sólo es experimentado en y a través de la presencia de un ente.

BOSS: Ahora bien, ¿por qué en la opresión erótica de la alucinación no aparece la pareja en persona, sino un sol?

HEIDEGGER: Se debe preguntar más al médico que lo trata:

a) ¿Cómo se comporta hoy el paciente con respecto al sol alucinado y al hombre del sol?

b) ¿Cómo apareció en la noche el hombre del sol, el hombre que dormía bajo el sol alucinado: realmente durmiendo y a pesar de ello oprimiendo? ¿Acaso este hombre del sol fuera de alguna manera reconocible como la pareja dormida o el hombre del sol tuvo que encargarse de la relegación de la pareja, o sea de su rechazo?

c) ¿Cómo es ahora la relación con la pareja que lo abandonó?

El hecho de que en estimulaciones cerebrales mediante intervenciones aparezcan solamente «sensaciones elementales» muestra precisamente lo poco que tiene que hacer el cerebro en la visión.

En la comprensión del estado alucinatorio no se debe partir de la distinción de «real» e «irreal», sino más bien de la indagación del carácter de la relación con el mundo en la cual se halla el paciente. ¿Es acaso su «intensidad», o la cautivación en esto, o la falta de libertad en esto, lo que confiere al alucinado el carácter de lo perceptible sensorialmente, lo que lo hace aparecer como tal?

[197] DEL 24 DE ABRIL AL 4 DE MAYO DE 1963

DURANTE LAS VACACIONES COMPARTIDAS EN TAORMINA, SICILIA

Hasta hoy, la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto [G] en un sentido amplio, como algo que está-ahí, como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano.

Se omite con ello la pregunta de qué es el ser humano y cómo es el ser humano como tal; o sea que él se comporta fundamentalmente en su esencia con otro ente y con él mismo, y que esto por su parte sólo es posible porque él comprende ser. («Comportar-se» significa aquí una relación fundada a través de la comprensión de ser.)

Al enunciar que el ser humano se determina como lo que está en una relación con otros seres humanos, el estadounidense Sullivan y sus colegas de semejante orientación hacen un enunciado acerca de la esencia, cuyos fundamentos no se cuestionan en absoluto. (Esencial = proyecto, un *a priori*, una determinación puesta de antemano.) Ellos consideran el comportamiento humano con otros seres humanos como una constatación *en* el ser humano y no como un enunciado de esencia que determina al ser humano como ser humano.

La relación con..., el-estar-en-relación-con..., señala la esencia del ser humano. («Señalar» es lo adecuado aquí y no «constituir», porque si así fuera, entonces diría que el-estar-en-relación-con... sería ya una determinación exhaustiva del ser humano, mientras que la relación de la comprensión del ser remite a la aún «más profunda» determinación de la esencia del ser humano.)

Por principio, una «constatación» deja abierta la posibilidad de que lo que se ha constatado en otras personas también

pueda en alguna ocasión no ser constatado. El «siempre» es una consecuencia de la esencia, pero la esencia no resulta del «siempre», ya que el «siempre» no se puede constatar porque jamás se puede examinar a todas las personas.

[198] *Concepto galileano-newtoniano de naturaleza*: la naturaleza es un nexo espacio-temporal de movimientos de puntos de masa. Sólo con base en este enunciado esencial puede Galileo Galilei aplicar un experimento. Este proyecto ya está determinado desde la calculabilidad. La pregunta fundamental de todo fue: ¿cómo debo ver yo la naturaleza, de manera que pueda en todo momento predeterminarla? Galilei vio algo que hasta ese momento no se había visto, pero esto lo obligó a prescindir de todo lo demás, esto es, de las cualidades; por ejemplo, que una manzana sea una manzana; aquello, un árbol; esto, un prado.

Un hecho es algo real, pero no es la realidad. La realidad no es un hecho; si no, ella debería ser algo constatable, como un ratón junto a una cosa diferente.

La física experimental no es el fundamento de la física teórica, sino al revés.

La psicología, la sociología y las *behavioral sciences* de hoy, las cuales manipulan a los seres humanos a control remoto, se conceptualizan en el ámbito galileano-newtoniano de naturaleza. El ser humano también llega a ser un punto de masa espacio-temporal en movimiento.

El concepto y el proyecto galileanos de naturaleza han surgido desde la discusión con la ontología aristotélica de la naturaleza, o sea, en el hilo conductor de la pretensión de la calculabilidad de la naturaleza.

Ya que en la ontología aristotélica no es posible ninguna calculabilidad, no pudo haber ninguna ciencia natural moderna. Para los griegos, la ciencia propiamente dicha era

la filosofía, la ontología, la pregunta por la esencia del ser humano y su mundo.

Teoría en sentido moderno es una suposición constructiva que tiene la finalidad de ordenar sin contradicción un hecho dentro de un contexto más amplio, en el contexto ya existente de naturaleza en sentido newtoniano.

[199] Detrás se halla ya la teoría, en el sentido antiguo de determinación de la esencia de la naturaleza. Pero a ello no accede la ciencia moderna.

Humanitas: es la referencia libre del ser humano a lo que le hace frente, que él se apropia de estas referencias y que también él se deja ocupar para eso.

¿Cómo hay que empezar las clases en Harvard? (Se refiere a las del semestre de verano, a las cuales fue invitado Medard Boss como miembro visitante en la Universidad de Harvard en Cambridge, Mass., EE. UU.)

Nos dedicamos a la psicología, a la sociología y a la psicoterapia, para ayudar a los seres humanos, para que el ser humano alcance la meta de la adaptación y de la libertad, en el sentido más amplio. Esto concierne tanto a los médicos como a los sociólogos, porque todas las perturbaciones sociológicas y todas las perturbaciones patológicas del individuo son perturbaciones de la adaptación y de la libertad.

Aquí habría que mencionar el caso concreto de la Sra. Zürcher y de su encuentro con el novio y sus anteriores parálisis histéricas, y sus perturbaciones gastrointestinales orgánico-neuróticas. (Se refiere a la Sra. Zürcher en el libro *Fundamentos...* de Medard Boss.)¹

¹ Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft* [«Fundamentos de la medicina y de la psicología. Enfoques para una

Discusión de las explicaciones fisiológicas

Lo fisiológico es una condición necesaria para la posibilidad de una referencia humana al otro. Pero el solo hecho de que propiamente la paciente vea un «tú» como prójimo no es una sensación sensorial. No hay ningún órgano sensorial para eso que se llama «el otro». Lo fisiológico no es una condición suficiente en el sentido literal de alcanzar, ya que no alcanza al otro ni puede constituir la referencia.

[200] Lo fisiológico es una objetivación de algo en el ser humano ocurrida en un giro extra. Dicha objetivación no se puede retomar en lo humano.

Lo que se interpreta fisiológicamente como un proceso físico-químico aparece de modo muy diferente en forma fenoménica dentro de la referencia directa con el otro.

Del hecho de que a través de intervenciones químicas en lo corporal [L], reinterpretado como algo químico, se pueda ocasionar algo, se concluye que el quimismo de lo fisiológico es el fundamento y la causa de lo psíquico humano. Esto es una conclusión equivocada, porque algo que es una condición, esto es, algo sin lo cual la referencia existencial no es llevada a cabo, no es la causa, no es la causa creadora y por ello tampoco el fundamento. La referencia existencial no consiste en moléculas, no se crea a través de ellas, pero no es sin aquello que puede reinterpretarse como un acontecer fisiológico-molecular.

Si fuera lo fisiológico el fundamento de lo humano, debería haber por ejemplo «moléculas de despedida».

La ciencia físico-química no es nada químico. La gente se sirve de algo no-químico para sus teorías. Para establecer su

fisiología, psicología, patología, terapia fenomenológica y para una medicina preventiva conforme al *Dasein* en la moderna sociedad industrial», segunda ed. complementada, Editorial Hans Huber, Berna, Stuttgart, Viena, 1975.

afirmación de que lo anímico es algo químico, ellos necesitan algo no-químico; es decir, una determinada referencia con el mundo, una determinada relación con el mundo en el sentido de objetivación hacia lo calculable.

En la conferencia inaugural del Prof. Prader acerca de la biología molecular se halla el engaño de que los conceptos «individual» e «individualidad» simplemente se transportan del sí-mismo humano a las moléculas.

Frente al artículo de la Profra. Fritz-Niggli acerca de «la memoria» hay que objetar: ¿de dónde sabe ella que los gusanos tienen memoria?² [201] Aquí no puede uno hablar de memoria. Eso sólo se puede donde hay conciencia.

Complemento

Aristóteles conoció cuatro diferentes tipos de movimiento:

- 1) *γένεσις, φθορά*: originarse, brotar y extinguirse, desaparecer.
- 2) *αύξησις, φθίσις*: aumento, crecimiento y decadencia.
- 3) *ἀλλοίωσις*: cambio, por ejemplo, el volverse café de una hoja verde.
- 4) *φορά*: transportar, llevar de un lugar a otro.

Galilei consideró solamente el movimiento como *φορά*. A los otros tipos de movimiento aristotélico los eliminó; movimiento, sólo como cambio de lugar en el tiempo.

En griego, el fundamento de todo movimiento es la *μεταβολή*, vuelco de algo en algo diferente. Ésta es la determinación «más formal» del movimiento.

Cuando en el caso del encuentro de nuestra paciente con su novio uno habla de «rememorar», el error está en que uno reduce todo a la percepción y uno imagina que si ella no lo percibiera

² Fritz-Niggli, «Vom Gedächtnis», *Neue Zürcher Zeitung*, núm. 1157 (29), 1963, hoja 5.

más, él no estaría. Esto es un error. De hecho, no es que no esté, sino que solamente no está presente corporalmente [L]; pero él está aún ahí. En ello él no necesita ser propiamente observado. (Si, por el contrario, se hace la pregunta: ¿dónde está entonces cuando no se le ve corporalmente [L]?, hay que contestar: ahí, donde él está, aun cuando la novia no sepa exactamente dónde está el lugar y cómo se ve él. Él no entró saltando al cerebro de ella.) Por eso puede ella hacerlo-presente de alguna forma.

Cuando uno hace-presente algo que en aquel *entonces* fue y es experienciado por mí como en aquel entonces, es un recuerdo.

En la psicología, la presencia de la persona en cuestión no es considerada en absoluto en la percepción, sino que la [202] percepción es tomada como un acontecimiento intrapsíquico. Cuando éste termina, se puede entonces prescindir también de la persona presente.

Cuando Jean Paul Sartre reprocha a Martin Heidegger que éste ha tratado mal al cuerpo [L], este «mal trato» tiene dos razones:

- 1) El tratamiento de los fenómenos del cuerpo [L] es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo.
- 2) Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo [L], es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo.

En una tal «fenomenología del cuerpo» [L], *solamente* hay descripción. Todo «explicar», esto es, todo derivar de otra cosa diferente no tiene sentido. Pues con el explicar y el derivar no accede uno a lo esencial de este asunto. Esto, pues, en el fondo no viene al caso.

Toda adaptación sólo es posible y sólo tiene sentido sobre la base del ser-con.

Acerca del querer-ayudar del médico: hay que tener en cuenta que siempre se trata del existir y no del funcionar de algo. Si uno sólo se preocupara por lo último, uno no ayuda al *Dasein*. Esto forma parte del objetivo.

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo. Este peligro está en conexión con la libertad del ser humano. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir.

La «historia de vida psicoanalítica» no es en absoluto una historia, sino una cadena causal naturalista, una cadena de causa y efecto, y aun una construida. (Ver al respecto *Ser y tiempo*, p. 404 parte superior y pp. 406-407 [historicidad].)

[203] Las posibilidades, posibilidades del *Dasein*, no son tendencias o capacidades en un sujeto. Por decirlo así, ellas surgen siempre solamente desde «afuera» partiendo de la situación histórica respectiva del poder comportarse y del elegir, del comportarse con lo que comparece. (Confrontar acerca del claro y la temporalidad en *Ser y tiempo*, pp. 439-440.)

Temporación como temporaciarse es desplegar, brotar y así aparecer.

Natura (latín) viene de *nasci* = nacer. *φύσις* → *φύεν* (griego) = brotar en el sentido de venir desde lo oculto hacia lo oculto. Ni en *natura* ni en *φύσις*, las palabras tienen una relación con el *tiempo*.

Wissen [saber] se relaciona con «*wit*» → «*videa*» (sánscrito, *vydia*). En la palabra griega *ιδέα*, la «v» desapareció. Saber siempre es poner algo a la luz. El ubicarse es solamente una consecuencia del ver, «consaber» [*bewissen*], en ello igual forma que «describir» [*beschreiben*] = circundar con una luz (cfr. el ar-

título de M. Bleuler acerca de perturbaciones de la conciencia). La conciencia presupone el claro y el *Dasein*, y no al revés.

Mejor que hablar de posibilidades como los constitutivos del *Dasein*, uno dice *poder-ser*, siempre en el sentido de poder-ser-en-el-mundo. El respectivo poder-ser se divisa desde el *Dasein* respectivo, histórico, directamente así y asá en el mundo. Históricos son el modo y la manera como yo me comporto en relación con lo que me adviene y con lo que es presente, y en relación con lo sido. Cada poder-ser en relación con algo es un enfrentamiento determinado con lo sido a la vista de algo que me adviene, hacia lo que me resuelvo.

«Posibilidades», en el sentido modal de la metafísica, esto es, en contraste con los otros dos «modos de ser»: ser necesario y ser real, se refieren siempre a una elaboración por el ser humano o por el Dios creador. *Posibilidades*, en sentido existencial, son siempre un poder-ser-en-el-mundo histórico. De la forma como yo interpele [204] a lo que me adviene, veo el presente y lo sido. A partir de la posible amenaza de una futura explosión atómica, el mundo presente es arreglado, organizado; por consiguiente, lo ya sido es considerado como «incapaz» para enfrentarse a aquélla, como el mundo aún no capaz para esta discusión o el mundo en el cual todo eso es preparado. Sólo a partir de la amenaza futura por la bomba atómica puede uno ver el alcance, por ejemplo, del paso de Galilei. ¡*Todo comienza por el futuro!*

Boss: ¿Qué quiere decir propiamente la frase central en *Ser y tiempo*, que aunque en una forma ligeramente modificada se repite en varias ocasiones: *Dasein es aquel ente al cual en su ser le va este mismo?*

HEIDEGGER: El *Dasein* se debe ver siempre como ser-en-el-mundo, como el ocuparse de cosas y el asistir al otro, como el ser-con los seres humanos que encuentra; nunca como un suje-

to que subsiste para sí. El *Dasein* se debe ver, además, siempre como un estar-en el interior del claro, como estancia en medio de lo que comparece, esto es, como apertura para aquello que viene al encuentro. *Estancia* es siempre al mismo tiempo un comportarse relativamente a... El «se» en *comportarse* y el «mi» en «mi *Dasein*» no deben nunca entenderse como referentes a un sujeto o a una sustancia. Más bien el «se» debe verse como puramente fenoménico, esto es, tal como yo me comporto ahora. El *quién* se crea cada vez precisamente en los modos del comportarse, en los cuales ahora precisamente estoy.

Lo más útil es lo inútil. Pero experimentar lo inútil es lo más difícil para el ser humano actual. En ello, se entiende lo «útil» como lo usable prácticamente, inmediatamente para fines técnicos, para lo que consigue algún efecto con el cual pueda yo hacer negocios y producir. Uno debe ver lo útil en el sentido de lo *curativo*, esto es, lo que lleva al ser humano a sí mismo.

[205] En griego, *θεωρία* es la *tranquilidad pura*, la más elevada *ἐνέργεια*, el modo más elevado de ponerse-a-la-obra, prescindiendo de todos los manejos prácticos: el dejar presenciar del presenciar mismo.

BOSS: Estamos obligados por nuestros pacientes a ver al ser humano en el fundamento de su esencia, porque la «neurosis de aburrimiento y falta de sentido» moderna ya no se deja encubrir u ocultar más con síntomas singulares de enfermedades. Si uno atiende sólo éstos, luego sólo aparece siempre de nuevo un síntoma diferente. Hoy en día van al psicoterapeuta cada vez más personas que no presentan de ninguna manera algún síntoma en el sentido de perturbaciones localizadas de tipo psíquico o físico, sino simplemente porque ya no le ven más sentido a la vida, porque se ha vuelto insoportablemente aburrida.

HEIDEGGER: El «comportamiento» [*Verhalten*] y las «relaciones» [*Verhältnisse*] quieren decir los modos correspondientes

de la referencia a la totalidad del ente, donde la mayor parte no es expresamente atendida en cada caso. Lo mismo sucede con la *estancia en medio de...* y a la vez el dejar presenciar del ente. Mi *Dasein* está constituido en cada caso en la situación actual a través de eso. Más no se puede decir acerca de ello. No se puede preguntar por el «portador» del comportamiento, sino que el comportamiento se porta a sí mismo. Eso es precisamente lo maravilloso de esto. El «quién» soy yo ahora sólo se puede decir mediante esta estancia, y en la estancia está siempre a la vez también con qué estoy y con quién, y cómo me comporto respecto de ello. «Estar absorbido» por... no quiere decir disolverse, como el azúcar se disuelve en agua, sino «estar embargado por algo», como, por ejemplo, cuando uno dice: «él está absorbido completamente por su asunto». Entonces él existe propiamente como el que él es, esto es, en su tarea.

Sócrates solía preguntar a los zapateros qué hacían ahí, hasta que ellos vieron que no podían en absoluto ser zapateros [206] si antes no han visto el *εἶδος*, la *οὐσία*, la esencia del zapato, esto es, lo que está presente propiamente antes del ente singular, del zapato singular. Después de eso le dieron a beber veneno. Parece ser que conocer esta visión de la esencia, esta mirada de la esencia, es insoportable para la mayoría.

Dasein = el ser absorbido por aquello hacia lo cual yo me comporto, ser absorbido con referencia a lo presente, ser absorbido por lo que a mí actualmente me concierne. Un insertar-se en lo que a mí me concierne.

El compartir-con-otro el mismo mundo en esta referencia del estar-absorbido-por... hace posible por vez primera una *comunicación*.

Cuando yo digo: el *Dasein*, al cual en su ser le va este mismo, no debe uno malentender «su ser» como subjetividad, sino que éste su ser-en-el-mundo es el *que* le va al ser-en-el-mundo.

La expresión «corresponder a» quiere decir: responder a la pretensión, comportarse conforme a ella. Co-responder > res-ponder [*ent-sprechen* – *ant-worten*].

El ser absorbido por la contemplación de la palma frente a nuestra ventana es el dejar presenciar de la palma. El dejar presenciar de la palma, su balancearse con el viento es el ser absorbido de mi ser-en-el-mundo, de mi comportamiento *en la palma*.

Acerca del concepto de representación

Nada más hay que preguntar a la gente si realmente tiene y percibe una *representación* «mental» cuando ve el pizarrón. Si plantean la teoría de los estímulos sensoriales surge la pregunta: ¿cuándo aparece el pizarrón como ese pizarrón que allí está y sobre el cual escribo? La teoría de la formación de una «representación» a partir de estímulos sensoriales es una mistificación pura, es decir, se mencionan cosas que no están de ninguna forma acreditadas, que son una pura invención; son construcciones a partir de una actitud calculadora, causal-teórica, explicativa frente al ente. Es dar otro sentido al mundo.

[207] Cuando uno empieza a explicar la percepción del pizarrón a partir de estímulos de los sentidos, uno ya ha visto el pizarrón. ¿Dónde queda también en esta teoría de la estimulación sensorial el «es»? Aun la mayor acumulación e intensidad de estímulos posible nunca produce el «es». Éste permanece como ya dado previamente en cada *ser-estimulado*.

También el fantasear sólo puede ser visto hacia un mundo y hacia un mundo puede suceder. El fantasear una montaña dorada sucede solamente de forma que ella también de alguna manera se apoya en un mundo. También en el caso de semejante fantasear no solamente está aislada la montaña dorada. Yo me imagino también una montaña dorada no hacia mi conciencia

o hacia el cerebro, sino hacia un mundo, hacia un paisaje, el cual a su vez nuevamente refiere a un mundo, en el cual yo existo corporalmente. La montaña dorada está-ahí *como* algo imaginario, lo cual es un determinado modo de la presencia y tiene carácter de mundo. Se refiere a hombres, tierra, cielo y dioses.

Todo el planteamiento en el marco de lo intrapsíquico y el punto de partida desde una conciencia es *abstracto*, es una *construcción no acreditable*. Las referencias del entorno de una cosa no requieren explicación, solamente tienen que verse.

Acerca de la percepción del otro ser humano

La teoría psicológica común de que uno percibe al otro ser humano a través de «empatía», a través de «proyección» de uno mismo dentro del otro, es insignificante, porque la idea de una empatía y de una proyección presupone ya siempre el ser-con el otro y el ser-con del otro conmigo. Ambas presuponen el tener comprensión del otro como otro ser humano; si no, yo proyectaría hacia el vacío.

[208] *Acerca de la introyección*

Cuando el niño imita a su madre, éste se orienta *según* la madre. Él lleva a cabo el ser-en-el-mundo de la madre. Eso lo puede hacer sólo en tanto que él mismo es un ser-en-el-mundo. El niño es absorbido por el comportamiento de la madre. Él es absorbido por los modos del ser-en-el-mundo de la madre. Es exactamente lo contrario de un tener-introyectada a la madre. Él está aún ligado «afuera» en los modos del ser-en-el-mundo de otro humano, de su madre.

Acerca de la proyección

Psicológicamente, se dice que uno proyecta el lado malo de su propia esencia al enemigo; entonces se le odia como lo malo y

se evita así ver lo malo en sí mismo y tener que percibirlo en sí mismo. Es cierto que uno atribuye al otro lo malo, que ya debe ser conocido a partir del mundo; es cierto que uno interpreta al otro como un malo. Pero eso no necesita ser ni con mucho una proyección, ni tampoco puede ser una proyección. Así, en la atribución de lo malo a otro, uno no hace sino rechazar el reconocimiento de que también yo pertenezco a lo malo como todos los seres humanos. Si fuera de tal modo, que aquí se tratara fácticamente de una proyección, entonces yo, después de la proyección, después de sacar realmente y arrojar mi mal al otro, yo mismo sería de repente una buena persona. Sin embargo, eso precisamente no soy cuando atribuyo lo malo sólo al otro, porque, entonces, está la maldad precisamente y con mayor razón todavía en mí, es decir, mi comportamiento todavía tiene el carácter de maldad, sólo que yo no quiero reconocerlo. El no-querer-reconocer quiere decir, precisamente, que yo estoy metido dentro de este mal comportamiento.

En tal teoría de la proyección de nuevo se pasa por alto el ser-con, el cual es un rasgo originario, esencial del *Dasein*. Todo *Dasein* está en la posibilidad del comportarse-mal. A cada *Dasein* le pertenece ya siempre el poder-ser-malo [209] en relación con lo que comparece, como un rasgo esencial, ya sea ejecutado siempre y propiamente o no.

La ejecución de un poder-ser es algo totalmente diferente de la actualización en el sentido de una realización de algo metafísicamente posible.

La diferencia es que en la ejecución en sentido existencial no se trata de producir lo malo. Lo malo no está en primer lugar como una posibilidad abstracta que entonces de alguna manera se establece «actualizándola», sino el poder-ser-malo pertenece a mi poder-ser; esto es, a mi *Dasein* ya totalmente originario. Esto significa que yo soy mi poder-ser-malo ya

siempre y desde todo comienzo incluso entre otros modos del poder-ser. Está siempre presente, concreto, como un poder-ser que pertenece a mi *Dasein*, el cual puede ser llevado a cabo, entonces, según las circunstancias en el comportamiento corporal o espiritual hacia lo que comparece ante mí.

El poder-ser es precisamente la «esencia» del *Dasein*. Permanentemente soy mi poder-ser como *poder*. Mi poder-ser no es una posibilidad como algo que esté ahí, que pudiera ser trasladado de la posibilidad a algo diferente, a una acción, por ejemplo.

Lo análogo en el ámbito de lo que está-ahí es, por ejemplo, el «poder-ser-viga» de un tronco de árbol. Este poder ser viga pertenece como algo que está-ahí en su esencia al tronco del árbol. Pero cuando he convertido un tronco de árbol en una viga, ya no es un tronco de árbol. En ello se agotó como tronco de árbol. De modo totalmente diferente ocurre en la ejecución de un poder-ser del *Dasein* en contraposición a la actualización de la posibilidad que está-ahí del ser viga de un tronco de árbol.

El ser-en-el-mundo ek-stático siempre tiene el carácter del poder-ser. Cuando yo ahora estoy aquí sentado, puedo en cualquier momento pararme y salirme por la puerta. Este poder-salirme-por-la-puerta soy yo como tal, incluso cuando no lo ejecuto. [210] Pero cuando lo ejecuto y de hecho salgo por la puerta, este poder-ser-así, sin embargo, siempre sigue estando presente como poder-ser; sigue como co-constituyente de mi *Dasein* y no es algo agotado como el anterior tronco de árbol, cuyo posible poder-llegar-a-ser-viga se ha actualizado y él entonces desaparece como tronco de árbol y así permanece. Al contrario, el poder-ser extático del *Dasein* se incrementa como poder-ser en su ejecución y en su ser ejecutado; se vuelve más sencillo, más enriquecido, cuando yo repito y practico

un poder-ser más frecuentemente. El poder-ser es el fenómeno propio como lo cual se muestra mi *Dasein*.

La llamada proyección es solamente una maniobra con la que uno desvía y rechaza de sí el reconocimiento del poder-ser-malo. En la representación psicológica común de una proyección todo está cosificado.

Acerca de la transferencia

Lo esencial es que un ser humano «que transfiera», en sentido psicológico, está adherido a un determinado temple anímico, y desde éste no puede hacer otra cosa en absoluto que dejar comparecer como un odiado a un hombre que tiene que ver con él, un hombre que ante él comparece. Este no-poder-hacer-otra-cosa es también un poder-ser, es decir, un constituyente de mi *Dasein*.

La disposición afectiva o el temple anímico es un carácter fundamental del *Dasein* y pertenece a todo comportamiento. Todo comportamiento siempre está ya de antemano temperado anímicamente, y por ello no tiene ningún sentido hablar de «transferencia». Nada requiere en absoluto ser transferido porque el respectivo temple anímico, sólo desde el cual y conforme al cual todo lo que comparece es capaz de mostrarse, siempre está ya ahí. Dentro del respectivo temple anímico se le muestra a uno también un ser humano que comparece de acuerdo con este «estado de resuelto» (temple anímico).

[211] *Acerca de la designación «test proyectivo»*

¿Qué sucedió realmente cuando, por ejemplo, alguien dijo acerca de una tabla de Rorschach: veo una bailarina? Él ve, entonces, una bailarina, porque una bailarina ya determinó de antemano su mundo. ¿De dónde se le ocurre esto o aquello? Seguramente no de la mancha de la tabla de Rorschach. Las

ocurrencias vienen siempre de un mundo determinado, de una referencia al mundo temperada anímicamente de esta u otra forma, en la que uno se mantiene. Por ello, no es que la ocurrencia llegue a él, sino que más bien es algo que sale, precisamente desde una determinada referencia al mundo temperada anímicamente de manera particular en cada caso.

Acerca de los afectos

Ejemplo del encuentro *alegre* de la joven con su novio: la alegría, el llamado afecto alegre no se produce mediante el encuentro. Ella sólo se puede alegrar cuando lo ve, porque ya estaba y está presto para el temple anímico alegre del *Dasein*. El hombre que comparece no causa el temple anímico alegre, mientras que antes, en épocas enfermas, él le hubiera provocado angustia. El hombre no ha cambiado, sino ella, la mujer. Y es que toda su relación con el mundo ha llegado a ser otra, en la cual los seres humanos, y especialmente este hombre, comparecen en forma diferente, esto quiere decir conforme a esta nueva apertura. Ella ha llegado a ser libre para un poder-estar-en-un-temple-anímico alegre. El estar en un temple anímico alegre no se origina por el hombre, sino que es colmado por él. El poder-estar-en-un-temple-anímico alegre es por su presencia (del hombre) ejecutable y ejecutado.

Ya el nombre «afecto» es nefasto; *af-ficere* – hacer a. La alegría no se me hace a mí, sino que este temple anímico pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo.

En el tiempo de la no-libertad histórica de esta paciente, el temple anímico fundamental de esta mujer era la angustia, la cual gobernó [212] todo el *Dasein* de la enferma, incluso cuando aún pudo estar alegre en referencia a sus compañeritas, porque estas compañeritas no le interesaron de forma tan central como seres femeninos. Las referencias al otro, hacia

las compañeritas, no fueron la referencia al mundo propia y esencial de la enferma como mujer, no fueron para ella la referencia al mundo que determinó y caracterizó su propio ser femenino. Ésta siempre fue la referencia al hombre.

Acerca de la terapia

BOSS: ¿Qué quiere decir terapéuticamente mi pregunta: «por qué puede usted enfrentar siempre el ser masculino sólo como algo peligroso»?

HEIDEGGER: A través de tal preguntar le abro yo a la enferma la mirada para la hombría, para la esencia del hombre en total. Yo cambio el temple anímico de la mujer hacia la esencia-hombre. Uno le abre la plena mirada esencial para el hombre, para la hombría. A través de esto ella puede ser más libre para un hombre, para la esencia-hombre, que para ella colma su esencia-mujer. El ser-libre para algo es en sí un temple de ánimo suelto y alegre.

BOSS: ¿Por qué ha sido imposible para todos los psicólogos, incluyendo a Freud, determinar la esencia de la masculinidad y de la feminidad?

HEIDEGGER: Eso viene de la ceguera esencial congénita del ser humano.

Acerca del olvido

Para comprender esto es necesaria la mirada hacia el ser-en-el-mundo. Cuando uno está preso en representaciones sujeto-objeto [O], el olvido es comprendido como un residuo en el cerebro que ya no es captable: precisamente no como algo que se oculte.

Nietzsche dice en *Aurora* (núm. 126): «Que haya un olvido no está aún comprobado; lo que sabemos solamente [213] es que la rememoración no está en nuestro poder. Provisionalmente, hemos puesto en este hueco de nuestro poder esa palabra «ol-

vido», tal como si fuera una capacidad más dentro del registro. ¡Pero que está en última instancia en nuestro poder!».³

Diferentes modos del olvido:

1) Las diferentes especies del «olvido» son modos y maneras de cómo a uno algo se le esquivo, se le oculta. Cuando olvido llevarme el paraguas en la peluquería, ¿qué es esto? Lo que olvido es el *llevarme* el paraguas, no el paraguas. Lo he omitido, no pensé en ello. Estaba yo de hecho ocupado en otra cosa. Aquí es entonces el olvido una privación del recuerdo de algo. Aquí memoria como recuerdo.

2) He olvidado el nombre de una persona que conozco. No puedo acceder al nombre. No se me ocurre. Se me ha caído de la memoria. Se me ha caído de la memoria cómo se llama él. Caer de la memoria es una privación. ¿De dónde se me ha caído? Del retener, de la memoria. Este olvido es entonces la privación del retener. El retener por su parte es una forma propia de la referencia a aquello hacia lo que yo me comporto. No es un modo del recuerdo, ya que yo no necesito pensar permanentemente en un nombre que yo retenga. Aquí, memoria como retener.

BOSS: Según la teoría psicoanalítica, en el dejar, por ejemplo, una bolsa al irse del cuarto de un conocido, se expresa el deseo inconsciente de poder regresar ahí. ¿Cómo se describe fenomenológicamente tal dejar?

HEIDEGGER: En el dejar la bolsa no hay ninguna intención inconsciente. Más bien, el irse es totalmente diferente de lo que fue el irse de la peluquería. Precisamente porque para ella el hombre a quien visitó no es indiferente, [214] su irse es tal que en el irse ella todavía y con mayor razón todavía y siempre más está-ahí. Porque ella, en el irse, está todavía tanto con

³F. Nietzsche, *Morgenröte, Nietzsche's Werke*, vol. IV, Leipzig, 1923, p. 126.

el hombre, que la bolsa no está en absoluto ahí. En tal irse se queda la bolsa porque al estar aún en el cuarto estaba ella tanto con su amigo que ya en ese momento la bolsa no estaba ahí en absoluto. Aquí, el adónde-ir no está en absoluto.

Si la misma mujer se fuera de la casa de alguien indiferente para ir de compras a la ciudad, entonces no olvidaría la bolsa, sino que se la llevaría, porque la bolsa pertenece al ir de compras, en cuya referencia estaría entonces realmente la mujer. Aquí, el irse es un irse a la ciudad. Aquí sólo está un irse a la ciudad. El haber-estado en casa de un conocido indiferente ya ha pasado.

La cuestión de la intención inconsciente es una explicación en comparación con la interpretación fenomenológica. Esta explicación es una pura hipótesis, no facilita de ningún modo la comprensión del fenómeno del dejar mismo y como tal.

En la hipótesis freudiana el dejar es destacado como un hecho y éste ahora debe ser explicado. Tal hecho del dejar lo constatamos desde afuera. La mujer misma no la deja inconscientemente porque la bolsa no está-ahí en absoluto, y uno sólo puede dejar algo que ahí esté.

BOSS: ¿Qué ocurre con el olvidar algo vergonzoso, que, según la teoría freudiana, fue *reprimido* al inconsciente?

HEIDEGGER: En el dejar-el-paraguas en la peluquería no pienso en el llevármelo. En el olvidar algo vergonzoso no quiero pensar acerca de ello. Aquí no *se* me cae de la memoria, sino que *yo* dejo que se me caiga de la memoria. Este dejar-caer de la memoria sucede de tal forma que yo me inserto cada vez más en otras cosas, para que se caiga de la memoria esa cosa vergonzosa. Lo vergonzoso ya es el índice para el hecho de que ella fue y es acometida por el suceso vergonzoso en la juventud. [215] Pero ella no hace caso a eso vergonzoso. Ella sabe también acerca de esto vergonzoso; si no, no podría ser siquiera nada vergonzoso

para ella. Es un evadirse ante sí mismo como el mismo que es acometido permanentemente por lo vergonzoso. En este evadirse ante sí mismo ella está dada para sí atemáticamente, y cuanto más ella practica este evadir, tanto menos conoce el evadir, más bien es absorbida por el evadir irreflexivamente.

La idea científico-teorética de que en el olvidar y reprimir tendría que haber un *depósito* físico o psíquico en el que se pudiera echar lo olvidado, sólo tiene un sentido a partir de un retener. La idea de un depósito sólo puede ser motivada a partir de un poder-retener. Uno en cambio no puede derivar el retener de un depósito. Una «engrama» no es nunca un retener de algo como algo. Una engrama es una alteración fisiológica, pero un retener es una referencia a algo; a él pertenece la comprensión del ser. Una engrama, por el contrario, es una pura alteración que tiene carácter de cosa. El retener mismo como tal no es nada fisiológico.

Lo corporal [L] del ser humano en principio nunca puede ser considerado como algo que esté simplemente ahí si uno quiere considerarlo adecuadamente; si yo establezco lo corporal del ser humano como algo que esté ahí, de antemano ya lo he destruido como cuerpo [L].

Acerca del recordar interiorizante [Erinnern]*

El recordar interiorizante es el hacer-presente algo sido como algo experimentado por mí en aquel entonces en un determinado tiempo. Cuando se me ocurre un nombre caído de la memoria, esto no es ningún recuerdo interiorizante. Sólo se-

* Para diferenciar *andenken*, *behalten* y *erinnern*, he optado por traducir lo primero como «recordar», lo segundo por «retener» y lo último por «recordar interiorizante», en la medida en que en el verbo «erinnern» se hace una referencia implícita a un apropiamiento o una interiorización de lo recordado. Se trata en este caso de hacer presente lo recordado en la experiencia propia.

ría un recuerdo interiorizante cuando el nombre se me ocurriera como algo que yo en aquel entonces haya escuchado o aprendido. Pero si simplemente se me ocurre un nombre de nuevo, como un nombre en sí y para sí, esto sólo es un hacer-presente-nuevamente.

[216] Cuando uno ve el olvidar con base en un ocultar, en un encubrir, entonces este hacer-presente es un salir desde el estar ocultado. Si yo ahora pienso en la catedral de Friburgo, esto es algo sacado de lo cubierto.

La correlación común de recordar interiorizante y olvidar no es cierta.

- 1) En griego, todo olvidar es un permanecer oculto a mí en mi referencia a algo.
- 2) En latín es *oblivisci*: borrar; como algo escrito en el pizarro, que puede ser borrado.
- 3) En alemán, el olvidar [*ver-gessen*] se relaciona con *to get*, «tener», y es así que mediante el «ver-» se invierte en negativo, esto es, entonces, el no-tener.

En griego, olvidar es algo que se retrae hacia el estar ocultado, mientras que *oblivisci* y olvidar [*vergessen*] parten ya de un yo, o sea, está pensado desde un sujeto. Griego: *ἀλήθεια* – (*λάθω* = yo permanezco oculto).

El recordar algo pura y simplemente no es *ningún* recordar interiorizante. Sólo se le puede llamar un recordar interiorizante a un hacer-presente cuando yo hago-presente algo como algo en aquel entonces experimentado por mí.

El retener pertenece al estar ocultado. El secreto es el estar ocultado como tal que se desoculta. La atracción hacia el olvido es el desocultar que se sustrae cuando uno dice: el ser humano como poder-retener es usado como el cubrir en el estar desocultado y con ello como protección contra la atracción hacia el estar ocultado.

Respuesta de Beaufret a la pregunta acerca de la traducción francesa de «temporaciarse» y «temporación» en *Ser y tiempo*: «*Ser y tiempo* oppose ce ‘saisonnement’ dans lequel une présence ne cesse d’affluer, au temps qui, au contraire, ne cesse de s’écouler» (un aún-no-ahora llega a ser el ahora –los «ahoras» pasan–). «Dans *Ser y tiempo* le temps est ‘saisonnant’, sans saisonner» (diferencia entre llegar y pasar). [217] (La pregunta permanece: ¿no se dirá en la frase de Beaufret, equivocadamente, «une présence» como algo que está-ahí?)

Acerca de querer, desear, propender, apremio

Frente a la psicología común, hay que tener en cuenta que el querer, etcétera, no debe ser aislado como psiquismo. La psicología común toma el querer, el desear, el propender y el apremiar como formas de la actividad psíquica, como actos y pulsiones psíquicas, donde «psique» se concibe como un ámbito subsistente para sí interno. Sin embargo, a partir de tales psiquismos nunca llega uno a la *estructura-del-cuidado*, al ser-en-el-mundo. Sí se puede decir: el querer es un acto emocional de la conciencia. Pero tal afirmación se mantiene sin la mirada en el ser-en-el-mundo. Al revés, los fenómenos del tipo: «yo deseo algo para mí» están fundados en la *estructura-del-cuidado*.

Por ello, el modo adecuado de hablar es: el querer, el desear, el propender y el apremiar son modos de ejecución del ser-en-el-mundo.

Cuando uno quiere reducir el querer, el desear, la propensión y el apremio a «pulsiones», entonces siempre surge primero la pregunta: ¿se encuentra el ser humano en toda la construcción de la teoría libidinal freudiana?

Pulsión es siempre un intento de explicación. Pero en primer lugar nunca se trata de un intento de explicación, sino que hay que tener en consideración primero lo que es y cómo es el

fenómeno que se quiere explicar. Siempre se intenta explicar algo con las pulsiones, algo que uno en primer lugar no ha examinado en absoluto. Los intentos de explicación de fenómenos humanos a partir de pulsiones tienen el carácter metodológico de una ciencia cuyo ámbito no es el humano, sino la mecánica. Por ello, en principio es cuestionable si un método tal determinado por una objetualidad no-humana puede ser acaso adecuado para decir algo acerca de los seres humanos *qua* seres humanos.

[218] Ejemplificación de lo que acabamos de decir en esta conversación:

- 1) En primer lugar, hay que preguntar: ¿qué significa esta conversación como encuentro con otro?
- 2) La contestación a esta pregunta no puede por principio ser alcanzada si pregunto y digo: «*por medio de qué* fue causada esta conversación». Así, cuando yo digo «esta conversación es causada por medio de...», entonces presupongo de antemano la conversación como tal.

BOSS: Pero, Sr. Heidegger, usted se ha sentido apremiado y pulsionado a nuestra conversación. Hay, pues, ahí una pulsión, la cual lo ha pulsionado a usted; es, pues, la conversación según su esencia fundamental de carácter pulsional. Si no, uno no podría decir ni diría: «siento el impulso, tengo apremio de hablar con usted», ¿no es verdad?

HEIDEGGER: El anhelo por esta conversación está determinado por la tarea que yo tengo frente a mí. Esto es el móvil, el «porqué». Lo determinante no es un esfuerzo o una pulsión que me empujara desde atrás hacia algo, sino más bien algo que es inminente, una tarea, en la cual estoy; algo que me es encargado. Esto, por otra parte, esta referencia a algo que me es encargado, sólo es posible si yo mismo me *anticiipo*, como usted, por ejemplo, en referencia con las conferencias en Harvard, a

las cuales fue invitado. Su futuro poder ser en la Universidad de Harvard en EE.UU. le importa a usted ahora a cada momento y viene a su encuentro. Si uno respecto a ello dice: «siento el apremio», esto es ya una reinterpretación y cosificación en un suceso, una interpretación inadecuada. No se trata de un suceso psíquico indeterminado, de ninguna «esencia pulsional mitológica» (Freud) que me fuerza, sino que en nuestra conversación se trata de algo muy determinado en nuestro *Dasein*, esto es, de un determinado poder-ser-en-el-mundo, para el cual nosotros nos hemos *resuelto*, en el sentido de un habernos-abierto [219] para ello. Nosotros hemos consentido en este estar-abierto, lo hemos aceptado.

De querer, desear, apremiar y propender e inclinarse como actos psíquicos no puede uno formar ningún ser-en-el-mundo, sino que éste ya está siempre presupuesto. Al respecto, siempre hay que considerar la triple estructura básica del ser-en-el-mundo: «El ser del *Dasein* significa: anticiparse ya en (el mundo) como estar en medio (del ente que comparece dentro del mundo)» (*Ser y tiempo*, p. 213). Esta triplicidad es en sí *igualmente-originaria*. Por ello, siempre se trata en los así llamados desear, querer, propensión y apremio, de modificaciones de todos estos tres momentos de la estructura del cuidado, esto es, del anticipar-se, del siempre-ya-ser, del estar-en-medio... Nunca en ello se pierde uno de los tres elementos estructurales. Ellos están también ahí en el modo del no-concernir, de la indiferencia o incluso de la defensa.

La propensión: en cierto modo un ser jalado, un dejarse jalar por algo a lo cual la propensión se entrega.

El apremio: lo que apremia es el *Dasein*. Lo que apremia es el ser-en-el-mundo mismo. El maníaco, que es impulsado por un sinnúmero de estímulos, quiere devorar todo. El *Dasein* existe sólo en este arrebatare. No es un dejarse-jalar, sino un

acaparar y arrebatarse. El maníaco rebasa también el anticiparse, pues no reflexiona en lo que él propiamente puede ser. Por ello, es el anticiparse un anticiparse impropio. Lo impropio siempre tiene el semblante de lo propio. Por esto, el maníaco piensa que ahora él es propiamente él o sí mismo.

El psicoanálisis sólo ve del Dasein su modificación del decaer y del apremio. Plantea esta constitución como lo propiamente humano y lo cosifica como «pulsionalidad».

[220] *Acerca de las «instancias psíquicas»: Yo, Ello, Super-yo*
Esta subdivisión parece ser otra denominación para sensualidad, entendimiento y razón, o la ley moral o el imperativo categórico.

Cuando un ser humano dice «yo», esto siempre es un dar nombre al sí-mismo que él tiene en cuenta en ese momento. «Tú» siempre es la denominación para el sí-mismo de mi compañero que yo tengo en cuenta. El «sí-mismo» es eso que en el curso histórico completo de mi *Dasein* se mantiene permanentemente en tanto que lo mismo, que precisamente es en el modo del ser-en-el-mundo, del poder-ser-en-el-mundo. El sí-mismo nunca es dado como sustancia. La constancia del sí-mismo es una constancia propia, en el sentido de que el sí-mismo siempre puede regresar a sí mismo y siempre se encuentra en su estancia como lo mismo.

La constancia de una sustancia consiste sólo en que dentro del transcurso del tiempo siempre está-ahí, pero no tiene nada que hacer con el tiempo mismo. La constancia del sí-mismo es en sí «temporal», es decir, se temporaría. Esta mismidad del *Dasein* es solamente en el modo de la temporación.

«Yo» es siempre el nombrar del sí-mismo como mío, es decir, como mi ser sí-mismo en el momento del nombrar. El sí-mismo no puede nunca en un momento ser llevado a cabo por completo. En ello, en la denominación de mi sí-mismo

como yo, no necesito representar propiamente mis posibilidades. Si yo hiciera esto, a saber, representarme propiamente todos mis modos del poder-ser, no podría siquiera existir (*cfr. Ser y tiempo*, pp. 345-346).

En la representación psicológica común del yo, no está la referencia al mundo. Por ello, es abstracta la representación del *ego cogito*, mientras que el «yo-soy-en-el-mundo» deja crecer el «yo» junto con el mundo, es decir, es originariamente-concreto.

Acerca de la esencia y el concepto de esencia

No hay que confundir uno con otro: esencia y concepto de esencia. Uno ve siempre algo *como* algo. Es claro que puede uno [221] ver ahí algo como desconocido, extraño, no-familiar, etc.; pero aun así también *como* algo.

La lógica dice: el concepto se constituye mediante la comparación de muchos ejemplares singulares de árboles, por ejemplo. Sin embargo, esta lógica no ve que ya el buscar árboles singulares presupone un conocimiento de la esencia del árbol; si no, yo no tendría en absoluto ningún criterio para saber que lo buscado es siquiera un árbol singular.

La afirmación de que la «esencia» árbol se infiere lógica, intelectualmente de la percepción y el reconocimiento de árboles singulares es pura invención. Si yo le digo a un niño: «esto es una mesa», se despertará para el discernimiento de la esencia, para la mirada a la esencia «mesa» y reconocerá inmediatamente la siguiente mesa *como* mesa.

El fenómeno es la esencia de lo que se muestra. El fenómeno como lo que se-muestra quiere decir siempre el ser del ente, no un ente aislado.

La mundanidad del mundo se constituye a partir de los nexos de referencia de lo que se muestra; y a estos nexos de

referencia de lo que se muestra pertenece también la espacialidad, el espacio instalado.

Acerca de ser y Dasein

Ser, la patencia del ser, hay siempre solamente como presencia del ente. Para que lo que es pueda presenciar y para que pueda haber con ello ser, para que pueda darse la patencia del ser, requiere el estar-dentro del ser humano en el *ahí* [*Da*], en el claro, el despejamiento del ser, como el cual el ser humano existe. Es decir, no puede haber ser del ente en absoluto *sin* el ser humano.

Esta afirmación está en crasa contradicción con esta constatación de la ciencia natural: gracias a la desintegración absolutamente regular del átomo en las sustancias radiactivas que están ahí en la corteza terrestre, se puede calcular, y con eso comprobar, que la Tierra ya está-ahí desde hace dos mil millones de años. [222] Sin embargo, el primer hombre apareció por vez primera hace alrededor de 50,000 años. Por lo menos, este ente, que nosotros nombramos Tierra, estaba ya ahí mucho *antes* que el ser humano. Es decir, puede haber ente y con ello patencia del ser, esto es, el ser también como totalmente *independiente* del ser humano.

Ahora bien, según esta contradicción, la tesis central en *Ser y tiempo*, de la referencia del ser humano al ser como referencia que todo lo porta, no puede corresponder a la realidad.

Frente a esta llamada contradicción hay que objetar lo siguiente: solamente podemos decir, conforme al reloj atómico que presentan las sustancias radiactivas que están encerradas en piedra firme, las cuales muestran descomposición atómica, que la Tierra ya estaba ahí antes que el ser humano. Podemos calcular, deducir indirectamente lo presente entonces, o sea, la Tierra. Sin embargo, eso sólo lo podemos hacer en tanto que

nosotros estemos en el claro del ser y en tanto que pertenece al ser el ser-sido, el «ser-antes». El reloj atómico es un instrumento de medición para calcular la edad de la Tierra. Que la Tierra *es*, que antes ya *era*, esto es simplemente presupuesto.

La afirmación común reza: la Tierra es ya desde un tiempo en que el ser humano aún no existía. Pero, entonces, el «es» de esta frase, y con ello el ser de la Tierra, permanece como indeterminado. ¿De dónde viene entonces el tiempo?

Uno puede prescindir del tiempo diciendo: la Tierra ha sido sin el ser humano, independientemente del ser humano. Sin tener en cuenta para nada si ya era antes del ser humano o si después del ser humano será aún siempre, lo decisivo es que uno al menos puede decir que la Tierra, por lo menos durante un instante, puede ser sin el ser humano. Esto ya sería suficiente para admitir como un error la tesis de la referencia del ser humano al ser como referencia que todo lo porta.

Sea como sea, el «es», es decir, el ser, permanece, sin embargo, indeterminado. Con ello, nunca estará claro, ni podrá llegar a estarlo, lo que deben decir todas estas frases del ser de la Tierra antes o sin el ser humano. [223] Parece que la frase sólo quiere decir: la Tierra puede existir independientemente del ser humano, es decir, también hay el ser sin, independientemente del ser humano. Esto significa: hay presenciar que no necesita al ser humano.

Presenciar [*anwesen*] es, desde la Antigüedad, la determinación del ser del ente. No sólo desde la Antigüedad, sino también desde la moderna objetividad, la objetualidad, el estar-ahí, la presencia [*präsenz*], son todas modificaciones del presenciar.

No hay *presenciar* sin un «adónde» presenciar y permanecer, pre-manecer [*an-weilen*], es decir, un reposar [*weilen*] que concierne a algo que puede dejarse concernir. Si no hay algo que se deje concernir, nada puede presenciar.

El ser humano es el guardián del claro, del acontecimiento apropiador. Él no es el claro mismo, no es todo el claro, no es idéntico a todo el claro como tal, pero en tanto que está afuera extáticamente en el claro, él mismo es en su esencia despejado, y como destacadamente despejado pertenece al claro por completo y, como tal, le es inherente y propio. El ser requerido del *Dasein* como pastor del claro es un modo señalado de pertenencia al claro.

Boss: El pensamiento hindú no requiere de ningún guardián del claro. Hay despejamiento en sí y para sí. En el fondo y en realidad no hay otra cosa que despejamiento en sí y para sí. El *Dasein* humano es solamente un sector del despejamiento mismo, el cual no llega a ser consciente en forma completa de su esencia propia, es decir, del despejamiento absoluto, cuya mirada está un poco oscurecida. Todo el sentido del *Dasein* humano yace, por consiguiente, en el ganar nuevamente el conocimiento completo de la esencia de sí mismo como el despejamiento mismo. Cualquier otro ente es en su esencia lo mismo, solamente perdió el discernimiento de ésta, su esencia fundamental, aún más que el ser humano, y se tiene que abrir nuevamente el camino hacia ello a través de todas las reencarnaciones.

[224] HEIDEGGER: Al contrario, para mí se trata precisamente de que el hombre es *ser humano*. En el pensamiento hindú se trata de una «deshumanización» en el sentido de convertirse el *Dasein* en la pura claridad.

También la Tierra «antes» del ser humano se esencia en el despejamiento como tal, que el ser humano cuida.

El haber-ya-sido de la Tierra es un presenciar de la Tierra, cuya patencia, cuyo claro no necesita en absoluto a un ser humano que hubiera estado presente *en aquel entonces*, pero sí necesita esencialmente al ser humano como aquél que está en el claro

del pleno presenciar, y así también en el claro de aquél que está habiendo-sido.

El estar dentro del claro del ser significa, entre otras cosas, también el permitir del haber-ya-sido de la Tierra antes del ser humano, es decir, el permitir *este* modo de la presencia. Solamente por eso puede decir el hombre cotidiano: «La Tierra ya era antes del ser humano». Sólo que él no reflexiona precisamente sobre el «era».

Todo presenciar depende del ser humano, pero esta dependencia del ser humano consiste precisamente en que el ser humano como *Dasein* y ser-en-el-mundo puede permitir entes en su ya-haber-sido.

La *composición* [*Gestell*]^{*} coloca también nuevamente al ser humano mismo, y ésta es una forma encubierta del ser-requerido del ser humano.

La finitud del ser humano consiste en que no puede experimentar la presencia del ente en su totalidad, del que ya fue y del que aún será, en una presencia directamente actual en cuanto ser en un *nunc stans*. Esto está reservado a Dios en el cristianismo. Tampoco la mística cristiana buscaba otra cosa. (Todo el «meditar» hindú no quiere alcanzar otra cosa que esta experiencia del *nunc stans*, que cumplir el ascenso a este *nunc stans*, en el cual el pasado y el futuro están suspendidos en un único presente inmutable.)

^{*} *Gestell* es un término que no puede ser traducido de forma literal. Traducciones tales como «estructura de emplazamiento», «dispositivo» o «armazón» se quedan cortas ante lo que Heidegger piensa bajo ese vocablo. Tal como se señala en «La pregunta por la técnica», *Gestell* indica la congregación de modos de presencia en la metafísica occidental y no sólo de la época técnica. Una propuesta de traducción es *composición* porque con este término se quiere indicar la posición congregante de modos históricos en que acaece la relación con el ente, por ejemplo, la producción, la representación, etcétera.

[225] La finitud es aún mejor indicarla al contrario: es la experiencia de la presencia del ente en los tres modos del pasado, el presente y el futuro.

Ahora ya, no hablo más de finitud, sino que digo: lo que constituye precisamente la fortuna del ser humano es que él no depende de la simple presencia actual del transcurrir de un ahora a otro, mediante lo cual yo no puedo comprender la totalidad del ser, con lo cual permanece cerrado que el *Dasein*, de acuerdo con su esencia, esté desplegado en la plenitud de estos modos.

El tener-que-morir del ser humano no resulta del ser requerido del ser humano en el acontecimiento apropiador [*Ereignis*]. Es simplemente que tiene que morir.

BOSS: ¿Hasta qué punto la concepción heideggeriana de la cuestión del ser es más adecuada que el pensamiento hindú, que no necesita un guardián del despejamiento porque, de acuerdo con éste, existe el estar absorbido (*Brahman*) del despejamiento en sí, que despeja a sí mismo y todo lo que pueda aparecer en él, y que es independiente de cualquier ente que aún fuera requerido propiamente como guardián y soporte de este despejamiento?

HEIDEGGER: Mi concepción es más adecuada en la medida en que yo parto del *Dasein* y de la comprensión del ser, y me limito a esto que es *inmediatamente experienciable*. Así, no necesito afirmar nada acerca de un despejamiento en sí; no necesito tampoco interpretar al ser humano como una forma de aparición del despejamiento, mediante lo cual el ser-en-el-mundo y el estar en el claro del ser llegaran a ser *in-esencialmente* como una distinción, como *la* distinción del ser humano. Ante todo, el discernimiento hindú citado no se puede llevar a cabo en mi pensamiento.

BOSS: Sin embargo, los hindúes con experiencia en la meditación afirman que corresponde precisamente a una tal

experiencia inmediata reconocer, no «interpretar», la esencia fundamental del ser humano, pero también de cualquier otro ente, en cuanto perteneciente inmediatamente al despejamiento en sí, co-constituyéndolo a él mismo.

[226] HEIDEGGER: «Alumbrar» – «alumbrado» [*hell*] es lo mismo que «resonar» [*hallen*], en el sentido de sonar. El «alumbrar» en el sentido del acontecer [*Sich-ereignens*] del llegar a ser patente del ser acaece en el fondo como «resonar», como sonido: todo ente cualquiera proviene del sonido fundamental. Cuánto se acerca esto a los discernimientos hindúes de las verdades últimas se muestra de la manera más clara en mi afirmación: «el lenguaje es la casa del ser».

- 1) El reloj y la medición con el reloj no pueden nunca comprobar la presencia de algo, sino que presuponen la presencia. El medir nunca demuestra el «antes» de la Tierra; por ejemplo, como una «propiedad» de la Tierra.
- 2) El investigador de la naturaleza, que mide, no puede afirmar como tal nada acerca de la presencia. Con ello, tampoco nada sobre el haber-sido.

Contra esto se puede argumentar: el «ser-antes» pertenece efectivamente a la Tierra. Contra ello, entonces, sólo se puede preguntar: ¿cómo pertenece el «ser-antes» a la Tierra? El «ser-antes» pertenece al ser humano, es decir, se muestra en el claro, en el que él está. Si uno no presupone ya el presenciar de la Tierra, y en verdad un presenciar indeterminadamente antiguo de la Tierra, no se le ocurre a nadie medir la edad.

Es decisivo para la comprensión de lo dicho no concebir el «ser-sido» como simple sombra de lo presente sino como un presenciar-ahora mismo, como un modo completo de la presencia, presencia en la misma medida que el presente actual [*Gegenwart*]. De lo contrario, uno permanece en la comprensión del tiempo como secuencia de puntos-ahora.

En tanto que uno entienda al ser como presencia, como era y es habitual, no puede uno entender la técnica y en absoluto el *acontecimiento apropiador*.

La determinación de lo que en la metafísica es señalado como lo presente, la *res*, llega a ser pensada en la nueva interpretación de la cosa a partir del acontecimiento apropiador, como sucedió en la «conferencia acerca de la cosa». En esta interpretación de la cosa es descartada la presencia como determinación del ser.

El origen del concepto de sí-mismo es totalmente reciente. Se halla en el pietismo, alrededor de 1700, donde se hablaba del sí-mismo pecador y malo, y donde, a través de ello, el ser humano era cosificado.

El pasaje sobre el «olvidar», en las conversaciones en Sicilia, en la página 214 [paginación alemana], se debe corregir, porque ella en el irse todavía está sólo con el hombre, la bolsa como tal no está en absoluto presente para ella. Entonces, la oración «y por eso la deja», debería tacharse, pues ella no puede en absoluto dejarla si no está presente.

Si yo observo el comportamiento de la mujer desde fuera, considero a la mujer como un objeto [O] que se mueve de aquí para allá, y no la considero en su ser-en-el-mundo. El ir-a-casa de los padres no es un ir a casa, sino un quedarse con el hombre.

La referencia extática, y esto significa la totalidad del *Dasein* del ser humano, no es representable. Tan pronto como me lo represento tomo dos objetos [G] y estoy fuera de la referencia extática.

El ocultamiento no es la antítesis de una conciencia, sino que más bien pertenece al claro. Este claro precisamente no

lo vio Freud. De lo contrario, se las hubiera arreglado con la conciencia de los niños.¹

[229] Hay una referencia despejada, pero que no necesita ser «consciente» en el sentido freudiano, reflexionada. El estar despejado es también el presupuesto de la reflexión. Ya la palabra «reflexión» indica que el claro es presupuesto porque significa la luz reflejada. El ocultamiento no es un esconder, lo que para Freud es represión, ya que el esconder es una forma especial del estar despejado.

Que los niños pequeños y los ancianos vivan de forma puramente presencial [*präsentisch*] no significa que ambos sean lo mismo. Al contrario, no se debe separar lo extático. Al contrario que para el niño pequeño, hay para los ancianos ahí un ser-sido, sólo que éste se oculta.

También en todos los fenómenos patológicos siempre hay que tener en consideración los tres éxtasis temporales y sus respectivas modificaciones.

En la represión freudiana se trata del esconder una representación. En el retraimiento [*Entzug*] se trata del fenómeno mismo. El fenómeno mismo se sustrae del ámbito del claro y es inaccesible, pero tan inaccesible que tampoco la inaccesibilidad como tal es ya experienciable. Lo que se oculta permanece siendo lo que es; si no, yo ya no podría regresar a ello.

El claro no es nunca un simple claro, sino más bien siempre es claro del ocultar-se. Claro del ocultar-se significa en sentido propio: que lo inaccesible se muestra como tal inacce-

¹ Se refiere al apartado en los escritos de Freud donde plantea que la palabra o el lenguaje pertenecen a la conciencia, pero simultáneamente admite que uno no debe decir acerca de niños pequeños, que todavía no pueden hablar y, sin embargo, son capaces de jugar con juguetes, que aún están sin conciencia. Freud concluye la descripción de este hecho con las palabras resignadas: «Aquí aún está todo oscuro».

sible, llega a ser patente. Y eso puede significar a su vez: pura y simplemente inaccesible o inaccesible momentáneamente para mí. El hacerse patente como inaccesible es el misterio. La inaccesibilidad es despejada, la percibo; si no, yo no podría preguntar en absoluto. La totalidad de las modificaciones de la presencia no es ya ella misma algo presente, no puede ser designada como algo presente.

Historie viene de *ἱστορεῖν* = explorar, en el sentido más amplio, por ejemplo, el viajar de un geógrafo; explorar en el sentido de la investigación por parte de la justicia; ninguna referencia a los sucesos y lo sido.

En *Ser y tiempo*, la *historicidad* se refiere solamente al *Dasein* y no al destino del ser. A éste no puede uno explicarlo a partir de la historicidad del *Dasein*. Al revés, la historicidad humana pertenece al destino del ser.

El ser humano es *finito* porque él tiene la referencia al ser y porque él mismo con ello no es el ser, sino él solamente es requerido por el ser. Eso no es una deficiencia, sino precisamente la determinación de su esencia. *Finito* debe ser entendido en el sentido griego de *πέρας* = límite, como lo que completa una cosa en lo que es, lo que la limita en su esencia y así la deja distinguirse.

A la *referencia al ser* pertenece la diferencia del ser respecto del ente, y el experimentar esta diferencia significa experimentar aquello que no es el ente. La experiencia fundamental de este «no-el-ente» es la experiencia de la nada, y la experiencia de este «no-ente» está dada en referencia a la muerte, en la mortalidad, porque la muerte es la despedida del ente.

Donde en el pensamiento oriental todo termina al morir con el retornar a la naturaleza fundamental de todo ente, a la «nada», en el pensamiento de Heidegger apenas comienza, ya que el pensamiento oriental de la naturaleza fundamental es siempre aún un «velo de maya» y el ser, en tanto que presencia, aún no es retraído al acontecimiento apropiador.

La *proximidad* significa siempre el modo del concernir respecto del poder-ser en el sentido del ser concernido, esto quiere

decir del exigir del ser, del ser requerido del ser. Más próximo es aquello que lleva al poder-ser propio. Pero el comparativo no debe entenderse cuantitativamente, sino cualitativamente. Más próximo no significa un grado más de la proximidad, sino más bien diversos modos, modos de la proximidad; significa simplemente «estar próximo de otro modo».

[231] No hay propiamente una fenomenología del cuerpo [L] porque el cuerpo [L] no es ningún cuerpo [K]. Con tal tema uno ya erró el asunto.

No hay el poder-ser sin la cosa. La ausencia es una privación de la presencia. El percibir y comprender de significados dependen de la aparición de las cosas.

La «diferencia antropológica» es una senda perdida, pertenece a la metafísica.

La *relación* con algo o con alguien, en la que yo en cada caso estoy, soy yo. Sin embargo, «relación» aquí no debe entenderse en el sentido moderno, matemático, de relación [*Relation*], no objetivamente. La relación existencial no se deja objetivar. Su esencia fundamental es ser concernido y dejarse concernir, un corresponder, una pretensión, una respuesta, un hacerse responsable sobre la base del estar despejado dentro de sí de la referencia. «Comportamiento» = el modo como yo estoy concernido, respectivamente, en mi referencia a mí, el modo como uno corresponde al ente.

La *palabra* no es una relación; la palabra abre, destapa. Lo decisivo del *lenguaje* es el significado. Lo fonético pertenece también al lenguaje, pero no es lo fundamental. Yo puedo decir lingüísticamente lo mismo en diferentes lenguas. Lo esencial del lenguaje es el decir, que una palabra diga algo, no que suene. Que una palabra muestre algo. Decir = mostrar. El lenguaje es lo que muestra.

Estar-dentro en el ser significa estar-dentro en el *claro del ocultar-se*. El ocultar-se se despeja como tal, y con ello, oculta señalando hacia lo oculto en él. El ocultar-se se despeja como lo que señala hacia algo oculto. El ser humano está *abiertamente* en el claro. Él es un estar-dentro abiertamente, mientras que la mesa ante mí está de modo totalmente diferente en el claro. Ella está en el claro como algo que meramente está-ahí. El ser humano solamente puede ver como un estar-dentro abiertamente.

Lo *corporal* [L] está fundado en el corresponder. No es que lo corporal [L] esté ahí primero por sí y luego sea enviada una corriente de referencia a través de él, por ejemplo, a través de la

mano. El cuerpo [L] es la condición necesaria, pero no suficiente, para la referencia.

El fenómeno del cuerpo [L], como tal, está máximamente encubierto para los médicos, porque se ocupan sólo del cuerpo [*Leib-Körper*], [233] reinterpretándolo como función corporal. El fenómeno del cuerpo [L] es totalmente único, irreductible a alguna otra cosa; por ejemplo, irreductible a mecanismos. Es preciso poder aceptar el fenómeno del cuerpo [L] como tal incólume. Solamente no puedo comprender algo causal. Esto quiere decir que yo no puedo entender cómo algo resulta *de* algo diferente, es decir, cómo surge de ello. Algo sólo sigue *a* algo en puro sentido temporal.

Sólo se debe nombrar *comprender* a un discernimiento en un nexo de motivación. Intelección, cómo algo está conectado con algo, cuando yo puedo inteligir cómo alguien dice algo acerca de algo que él quiso decir, cómo concuerda algo dicho con la cosa que se quiso decir.

Móvil = razón [*Grund*] para tal y cual proceder; esto significa para el mover-se de tal o cual forma. Razón aquí no quiere decir una causa que origina algo, sino que quiere decir el por lo que, el en virtud de. Un inconsciente no puede ser un en virtud de, ya que tal en virtud de presupone una conciencia. Por ello, el inconsciente es incomprensible.

En griego se llama *ἐναργής* = evidente, esto quiere decir lo brillante desde sí, lo brillante en sí.

Freud *supone* fuerzas bajo los fenómenos percibidos y crea así su psicodinámica. Toda suposición presupone una aceptación. *Acceptio* = recepción en el sentido de admitir, como, por ejemplo, en la recepción de equipaje en la estación de tren.

Equivocar-se al hablar/prometer-se^o [*sich versprechen*]: el «se» tomado como acusativo o dativo respectivamente, por ejemplo, «yo no me prometo nada acerca de este auto». Acerca del fenómeno «equivocar/prometer» [*versprechen*] no se puede fijar nada antes de que uno llegue a tener claridad acerca del ámbito del lenguaje.

Acceptio: ella se acredita desde sí, se comprueba a sí misma. *Suppositio*: no puede ser acreditada, pero es comprobada.

Freud cree entender el fenómeno a través de las suposiciones, por ejemplo el equivocar/prometer.

[234] En la admisión (*acceptio*) se acredita la cosa misma como lo que yo digo de ella. En la suposición (*suppositio*), se halla una comprobación mediante un tener origen en una conexión causal. Cuando alguien conoce la diferencia entre acreditar y comprobar causalmente, está educado; cuando no, es ignorante, según Aristóteles (*Metafísica* IV, 4, 1006 a 6 ss).

Yo veo, en primer lugar, la mesa existente, pero no veo el existir como tal. Hay dos fenómenos: óptico y ontológico. El fenómeno *ser* es la condición de posibilidad para el aparecer de lo óptico, del ente como ente.

Hay fenómenos no-perceptibles. En tanto que nosotros sólo podamos percibir esta mesa aquí existente como esta mesa existente, si para nosotros existir como tal es de alguna manera manifiesto, sin que requiera ser captado propiamente, entonces hemos comprendido el fenómeno no-perceptible «existir». Este manifiesto mostrar-se del existir mismo no es perceptible como lo es la mesa. El existir como tal es, entonces, un fenómeno no-perceptible y éstos son los fenómenos fundamentales.

^o La expresión alemana «*sich versprechen*» puede tener el sentido del *lapsus linguae* o de prometerse en el sentido de esperar algo de algo. Cuando Heidegger se refiere al ejemplo de «yo no me prometo nada acerca de este auto», esto tiene el mismo sentido de «yo no espero nada de este auto».

Son los de primer orden. Platón descubrió y Aristóteles sabía que el ente es lo dado en primer lugar para el experimentar común y que la existencia es solamente lo visto posteriormente.

Según Kant, el concepto es una representación de algo en general. Lo que pertenece a toda mesa posible es pensado en el concepto. Esta representación de un concepto presupone, sin embargo, una representación subjetivista.

El espacio es lo abierto, lo libre, lo permeable. Pero esto abierto no es ello mismo algo espacial. El espacio es algo que pone en libertad.

Nosotros creemos, pues, que un ente llega a ser accesible a través de que un yo como sujeto representa un objeto [O], como si para esto no debiera regir ya antes un algo abierto, dentro de cuya apertura algo puede llegar a ser accesible *como* objeto [O] *para* un sujeto, y además, la accesibilidad misma todavía puede ser recorrida como experienciable. [235] Mediante la pertenencia a este ámbito (de lo presente) es a la vez asumido un límite frente a lo no-presente. Aquí, pues, se determina el sí-mismo del ser humano en el respectivo «yo» mediante la limitación a lo desoculto circundante.

La pertenencia limitada al ámbito de lo desoculto constituye también el ser sí mismo del ser humano. Mediante la limitación, el ser humano llega a ser el ego, pero no a través de una des-limitación del tipo de aquella en que anteriormente el yo, que se representa a sí mismo, se extiende como medida y centro de todo lo representable. «Yo» es para los griegos el nombre para el ser humano, el cual en esta limitación se adapta y así en sí mismo es *él* mismo.

El «análisis psiquiátrico del *Dasein*» (Binswanger) escogió de la analítica ontológico-fundamental del *Dasein* aquella constitución fundamental que en *Ser y tiempo* se llama *ser-en-el-mundo* y la colocó como única base de su ciencia. Pero ésta sólo es la estructura que en el *primer planteamiento* de la ontología fundamental debe hacerse visible, y no la única, y sobre todo no aquella, hacia la cual *solamente* la ontología fundamental apunta por ser ella la principal para el *Dasein* y su esencia. Ella (esta estructura principal) es nombrada clara y suficientemente en la introducción: la *comprensión de ser*. Hasta dónde ésta caracteriza al *Dasein* como tal y sobre qué él mismo se fundamenta, a qué permanece en sí referido, es el único objetivo de *Ser y tiempo*.

Si uno tiene en cuenta de antemano este rasgo fundamental del *Dasein*, entonces se aclaran dos cosas:

- 1) Todo lo que la analítica aporta en la aclaración del *Dasein* sirve para la determinación de la comprensión de ser (ser-en-el-mundo, cuidado, temporalidad, ser para la muerte).
- 2) Ya que la comprensión de ser en cuanto estar dentro extáticamente proyectando (estar dentro arrojando hacia afuera algo) en el claro del ahí constituye propiamente el *Da-sein*, el *Da-sein* se comprueba como aquél que en sí mismo es la referencia al ser en cuanto ser del ahí.

Esta referencia al ser no puede ser omitida de la determinación preponderante y omniconductora del *Dasein*, hasta el grado en que un desconocimiento justo de esta referencia (como sucede en el «análisis psiquiátrico del *Dasein*») nos

¹Texto manuscrito de Martin Heidegger.

impediría pensar apropiadamente el *Dasein* como *Dasein*. La comprensión de ser no es una determinación que sólo tiene relación con la temática de la ontología fundamental, sino que la comprensión del ser es *la* determinación fundamental del *Dasein* como tal. Un *análisis* del *Dasein*, pues, que pase por alto esta referencia al ser esenciante en la comprensión de ser no es un análisis del *Dasein*.

[237] La consecuencia de esta eliminación de la propia determinación ontológico-fundamental del *Dasein* en el «análisis psiquiátrico del *Dasein*» es, entonces, la *interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo* y de la *trascendencia*. Uno toma estos fenómenos, por cierto, como fenómenos fundamentales, pero como los de un *Dasein* aislado para sí como representación antropológica del ser humano en tanto que *sujeto*. El «análisis psiquiátrico del *Dasein*» trabaja con un *Dasein* recortado, del cual está sacado y recortado el rasgo fundamental.

Así se llega, entonces, fácilmente a ver en la interpretación ontológico-fundamental del *Dasein* solamente una señalización extendida y más utilizable de la subjetividad del sujeto. Mientras que hasta hoy día la doctrina del sujeto se apoya en una *escisión-sujeto-objeto* [O], la mirada al ser-en-el-mundo (en el sentido recortado del análisis psiquiátrico del *Dasein*) permite una supresión de la escisión en el sentido de un franqueo inmediato. (De una comprensión de ser correctamente entendida, sin embargo, no se produce en absoluto una representación de sujeto y objeto [O], de modo que tampoco se necesita en absoluto superar una escisión entre ellos.)

Y ya que el cuidado es visto únicamente como constitución fundamental de un *Dasein* aislado como sujeto y es concebido meramente como una determinación antropológica del *Dasein*, se comprueba con buenas razones como una interpreta-

ción unilateral, por sombría, del *Dasein*, que requiere un complemento por medio del «amor».

Pero el *cuidado*, entendido correctamente, esto es, de forma ontológico-fundamental, nunca puede ser diferenciado del «amor», sino que es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del *Dasein*, esto es, como comprensión de ser.

El amor se fundamenta de forma igualmente decisiva en la comprensión de ser como el cuidado entendido en forma antropológica. Es, incluso, de esperarse que la determinación de la esencia del amor, la cual busca un hilo conductor en la determinación ontológico-fundamental del *Dasein*, llegue a ser una determinación esencialmente más profunda y de mayor alcance que aquella que ve en el amor únicamente [238] lo más elevado en comparación con el cuidado.

La separación de la ontología fundamental del «análisis psiquiátrico del *Dasein*» (que lleva a cabo Binswanger), justificada a primera vista, es en verdad un desconocimiento de la relación entre ontología fundamental y ontología regional, la última de las cuales es presupuesta en toda ciencia, incluyendo la psiquiatría.

La ontología fundamental no es simplemente lo general en relación con las ontologías regionales a manera de una esfera elevada flotando encima (o un sótano que se encuentre debajo) frente a la que (a lo que) se puedan proteger las ontologías regionales. La *ontología fundamental* es aquel pensar que se mueve en la base de toda ontología. Ninguna de éstas (ontologías regionales) puede renunciar al fundamento, y mucho menos la ontología regional de la psiquiatría como investigación que se mueve en el ámbito de la esencia del ser humano.

*

¿Qué significa la «recepción de *Ser y tiempo*» para la psiquiatría?² (Binswanger ve) aquí (en *Ser y tiempo*) la utilidad propia: el fundamento «para la superación científica del problema de la subjetividad». (En contra de eso hay que decir:) *Ser y tiempo* sólo puede significar que ya no hay un problema de la subjetividad. Solamente cuando uno se da cuenta de esto, ha reconocido el alcance de la analítica del *Dasein*.

¿Qué quiere decir «subjetividad» para Binswanger y Szilasi? Históricamente: yoidad del *ego cogito*; subjetividad kantiana la totalidad de la relación-sujeto-objeto – en lugar de «escisión», separación psique-physis.

Pero donde «sujeto», «sujeto de conciencia» (Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I [Artículos y conferencias escogidas]* (Berna (Francke) 1947), [239] pp. 26-27 (en el ensayo) «*Über Phänomenologie*» [«Sobre fenomenología»] p. 29 (Husserl)): «Doctrina de la esencia puramente descriptiva de las configuraciones inmanentes de la conciencia» (en el lugar citado, p. 28). ¿Qué significa «descripción»? ¡Toda descripción es interpretación! ¿Qué significa «esencia»? «Género», «idea». ¿Qué significa conciencia? ¡*Ego cogito* – Descartes, Kant!

Binswanger no diferencia claramente:

- 1) Psicología descriptiva, eidética – psicología eidética
 - 2) Fenomenología pura: fenomenología trascendental como filosofía de la subjetividad
 - 3) Fenomenología psicopatológica
 - 4) Psicopatología descriptiva, «subjetiva»
- } Dos ramas de la investigación

²La siguiente crítica de la concepción de Binswanger acerca del *ser-en-el-mundo* y de la *trascendencia* la escribió Martin Heidegger en pequeñas papeletas, en su mayoría en forma de palabras clave.

Así como la psicología eidética de Husserl es aplicada aisladamente, así es reemplazada esta psicología de la conciencia mediante un análisis aislado del *Dasein*. Sin embargo, ¡aquí el aislamiento es aún más desastroso!

«La tesis» sobre el *Dasein* como ser-en-el-mundo en cuanto «perfeccionamiento» y «ampliación» de Kant y Husserl (Binswanger, *Über Sprache und Denken* [«Sobre lenguaje y pensamiento»], Basilea, 1946, p. 211). No, sino *Da-sein* como temporalidad desde el sentido del ser; distinguido a través del estar inherente extático en el claro del ahí como el carácter de abierto hacia el cual presencia lo presente. Este estar-inherente es la comprensión extática del ser, ¡la *comprensión de ser*!

Binswanger pasa por alto lo que propiamente porta y determina, la *comprensión de ser*, el estado de abierto (*Ser y tiempo*, pp. 160-161), el estar-inherente en el claro del ser y, con ello, «la problemática pura del ser» (*ibídem*, p. 94).

«El planteamiento correcto de la analítica» consiste en la interpretación del ser-en-el-mundo (*ibídem*, p. 53; *cfr.* pp. 334 y 351); (esto es) por cierto (una) constitución necesaria del *Dasein*, pero está lejos de ser suficiente... (*ibídem*, p. 53). Ser-en-el-mundo *no* es una condición de posibilidad del *Dasein* (Binswanger, *Über Sprache und Denken*, p. 209), sino al revés.

«Trascendencia» como ser-en-el-mundo se aísla en tanto que constitución fundamental y así aislada es transferida al sujeto [240] como carácter de la subjetividad. De este modo, todo se hace confuso.

La *trascendencia del Dasein* permanece determinada desde el *transcendens qua ser* (diferencia). ¿En qué sentido debe entenderse la «equiparación» de ser-en-el-mundo y trascendencia, «sobrepasar»? (Binswanger, *ibídem*, p. 211 s.). Como estar inherente, permanecer en el *transcendens*, en el ser como la diferencia.

¿En qué medida debe ser suprimido mediante esto nuestro problema fundamental, «la escisión-sujeto-objeto [O]»? (*ibidem*, p. 212). La escisión no sólo como opinión errónea, sino la relación-sujeto-objeto [O] *como tal*, ¡como no primaria y decisiva! De ninguna manera esclarecida «la estructura de la subjetividad» como trascendencia (*ídem*); eso es precisamente la concepción de Kant y la continuación de Husserl.

«El *Dasein* trasciende», esto es, como el soportar [*Ausstehen*] del ahí en cuanto el claro del ser permite que el «mundo» acontezca. Pero no sale *desde sí* y hacia afuera a otro. En tanto que ser del «ahí» es la localidad de todo lo que comparece.

El *Dasein* no es «sujeto». Ya no hay preguntas acerca de la subjetividad. La trascendencia no es la «estructura de la subjetividad», ¡sino su *supresión*!

«El *Dasein* trasciende» (*cfr. La esencia del fundamento*), es decir, es formador de mundo, dejando llegar a la mirada el ser –como presencia–; estar en la diferencia entre ser y ente, manteniéndola; sobrepasar *como diferencia* «permaneciendo», habitando en ella. *La reunión del permanecer es el «sí-mismo»*; no sujeto-objeto [O], no *Dasein*-mundo, sino *Dasein* como ser.

¿Qué dice la «destacada trascendencia» mencionada en *La esencia del fundamento*? La respuesta está en la introducción de *¿Qué es Metafísica?*, pp. 15-16 [paginación alemana].

Trascendencia: nombre para el *ser qua transcendens*; contemplado desde el ente en la dirección hacia él: *pre-esencia* de lo *pre-esente*. ¡La trascendencia como ser *en sí la diferencia* con el ente! La trascendencia no es una propiedad del sujeto y una relación al objeto [O] como «mundo», [241] sino ser – como referencia al ser, con ello del *Dasein* a él mismo. *Transcendens*: «al otro lado», *μετά*, hacia sí como retorno, como *dirimir* [*Austrag*]; *lo que llega como lo que sobreviene* de lo totalmente

diferente respecto de todo ente y a pesar de ello en absoluto no separado, sino *dirimir*.

- 1) «*Transcendens*» (cfr. *Ser y tiempo*) a diferencia de lo óptico de lo que está presente al presenciar en cuanto regir del presenciar de lo presente.
- 2) «Trascendencia» en el sentido trascendental idealista-subjetivista de Kant a diferencia de la «inmanencia» o trascendencia inmanente.
- 3) «Trascendencia» como lo trascendente suprasensorial, el ente absoluto e infinito frente al finito, «temporal».
- 4) *Trascendencia* fundada en el ser-en-el-mundo; fundamento de la diferencia. (Insuficiente.)

«Trascendencia»:

- 1) De *transcendens* – *qua*, presenciar de lo presente.
- 2) Soportar la diferencia; esta trascendencia es en cuanto ser humano, *Dasein*, extático, es decir, ser-en-el-mundo.
- 3) El ser-en-el-mundo nunca puede ser determinado a partir de la trascendencia metafísica, así como de lo trascendental de la subjetividad; más bien, la trascendencia del *Dasein* se determina en cuanto extática a partir del ser-en-el-mundo. Trascendencia significa, entonces, solamente estar en medio de, «ser-en».

Trascendencia (cfr. *Ser y tiempo*, pp. 48-49) pura y simplemente en el sentido de lo *transcendens* (cfr. *ibidem*, § 69, especialmente pp. 367 y 381). Trascendencia no en el sentido de lo trascendental en Kant y Husserl y en el idealismo, sino recogido en la diferencia entre ente y ser: lo despejante en la diferencia. Sin embargo, al respecto está aún la diferencia en el horizonte del representar metafísico: del ente respecto al ser.

En la *trascendencia* mencionada (en *Ser y tiempo* y en *La esencia del fundamento*) se halla únicamente la «referencia al» ser, ser como re-ferencia (acontecimiento apropiador).

[242] «Mundo», no lo que está opuesto al sujeto; más subjetivo que el «sujeto», más objetivo que el objeto [O]. Sujeto y objeto [O], tampoco conceptualizados, sino el regir del mundo y del *Dasein*, regir como esencia del «ser». (Investigación) trascendental y ontológica, esto es, ontológico-fundamental; resonancia a Kant y, al mismo tiempo, abismáticamente diferente.

Trascendencia es el nombre para el *ser* del ente. El distintivo de la trascendencia como *Da-sein*: ente que trasciende, el ente es *siendo* como cuidado.

Transcendens (*Ser y tiempo*, pp. 48-49): la altura [*Höhe*] de su universalidad superior es el claro del ser. Pre-esencia, estar desocultado del ente: la diferencia como claro, como *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*].

El «sobre» cualquier ente no es nunca un del otro lado, es decir, «un ente», suprasensorial. ¡Sobrepasar lo completamente diferente! «Sobrepasar» no «hacia afuera» desde una inmanencia, no «hacia arriba» hacia un ente suprasensorial, sino la referencia al ser como la garantía del ente como tal. Sobrepasar el *Dasein* como el ente en cada caso histórico, en tanto que pertenece al *Da-sein* la comprensión de ser y solamente desde ésta puede ser él «sí mismo». *Da-sein*, como sobrepasar extático *sobre sí*, claro de sí mismo.

«Trascendencia» como ámbito para la contrastación de la esencia del fundamento. A través de ello, «la trascendencia» misma es determinada más originariamente. ¿Cómo ocurre el planteamiento de la «trascendencia»: *ens – esse – ratio – ἀρχή*? Pregunta por la *esencia de la verdad*.

Teorías del conocimiento: a) la idealista, b) la realista [r].

En el idealismo, la realidad sólo es una representación del sujeto, sin que ella exista propiamente. En *Hegel*, todo ser es conciencia. En *Marx*, toda conciencia es ser, donde ser es la naturaleza material.

Acerca de los principios

Los «principios» deberían ser entendidos como el origen de la esencia, como aquello donde reposa todo lo constatable. En la ciencia natural, en cambio, cada principio es entendido de forma objetiva, como aquello a través de lo cual algo es causado, es comprendido en forma genéticamente causal, en lugar de investigar según la determinación de la esencia. Ejemplo: a la esencia del color pertenece la extensión. Pero la extensión no es la causa de que surja un color.

En la medicina sería necesario buscar la posibilidad de la esencia del ser del humano. Cuando uno investiga los principios en sentido genético-causal, renuncia uno al ser humano de antemano, deja pasar uno la oportunidad de la pregunta acerca de lo que el ser humano es.

«Principio» es algo solidificado, algo de tipo estratificado, que está-ahí, sobre lo que se edifica en el sentido del surgir genéticamente causal.

En la física, la investigación de los principios es nuevamente algo diferente. Aquí es la elaboración de la teoría, de los presupuestos teóricos, con los cuales puede luego trabajar el experimentar. Sí, esta gente exacta es tan inexacta. El efecto no es ningún argumento para lo que es la cosa misma.

Dos tipos de «principios»:

- a) El estrato más bajo de donde todo se deriva.

b) La teoría presupuesta en cuyo horizonte se efectúa el experimentar; éste debe solamente confirmar siempre la teoría presupuesta. Si el experimento no confirma la teoría respectiva, uno debe buscar otra teoría. Sin embargo, todas estas teorías se apoyan, por su parte [244], desde siempre de la misma forma en el presupuesto de la calculabilidad y mensurabilidad permanentes de la realidad.

Si los impulsos eléctricos realmente pudieran *provocar* temple de ánimo, debería una máquina sola y a partir de sí misma poder producir temple de ánimo. Uno sólo puede decir: si los impulsos eléctricos son dados, entonces aparece este o aquel temple anímico. Con esto, no se ha dicho ni por mucho que un estímulo eléctrico pueda producir un temple de ánimo. El temple anímico solamente es *desencadenado*. A cada temple anímico corresponde un determinado estado cerebral. Sin embargo, el suceso cerebral nunca es suficiente para la comprensión de un temple anímico; no suficiente y bastante hasta en el sentido más literal, porque él nunca puede alcanzar al temple de ánimo como tal.

El estar-ausente del cuerpo [L], de lo que uno puede hablar cuando está «en cuerpo [L] y alma» en una cosa, significa no parar mientes en el cuerpo [L]. Es una expresión fenomenológica. No significa que el cuerpo [K] que puede ser observado por un tercero desde afuera hubiese sido transportado fuera de su lugar.

Para estudiar: Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*.

El *corporar* [L] pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el corporar. Por ejemplo, al ser-en-el-mundo pertenece también la comprensión-de-ser, el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión de ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión-de-ser. Aquí no sucede ningún corporar [L].

Al mostrar el crucero de la ventana, el horizonte del corporar va a lo perceptible, a lo visible, pero mediante el corporar mismo y solo yo no puedo experimentar ningún crucero de ventana como tal en su significatividad. En el hecho de que yo pueda decir «crucero de ventana» ya se halla una comprensión de ser. El corporar [L] es ahí el gesto del señalar hacia lo percibido por mí, hacia lo alcanzable por mí a través del ver. [245] El corporar [L] está en todas partes donde la sensibilidad está implicada, pero ahí también está ya siempre la primaria comprensión de ser. Si el Dr. H. dice que los límites de mi corporar [L] están en África cuando me imagino mi estancia en África, entonces está el límite del corporar [L] en África, pero estos límites del corporar [L] están entonces en un ámbito totalmente diferente que cuando yo veo algo en persona. Están, entonces, en el ámbito de la facultad de imaginación. Por ello, el ámbito «África» no es una ampliación del ámbito del crucero de la ventana visto en persona. Pero también en la imaginación de estar en África acaece un corporar [L], porque las montañas o los desiertos africanos imaginados, o su hacer-presente, están dados sensorialmente. Si nos trasladamos a África en la imaginación, no podemos decir: ahí es de tal y cual forma, sino solamente podemos decir: ahí podría ser de tal y cual forma; mientras que, en el ver corporalmente [L] el crucero de la ventana ante mí, puedo decir: es de tal y cual forma.

También en el esbozo de una pintura por un artista en su imaginación participa el corporar [L], porque es un esbozo que tiene que ver con los sentidos.

El simple imaginarse cosas es un modo totalmente diferente del comportamiento que el del ver en persona algo dado directamente de modo sensorial. Si se dice que también en el tener comprensión de ser participa el corporar [L] y si uno quiere decir con eso que también en el comprender algo

así estuvieran implicados procesos fisiológicos en el cerebro, entonces establece uno en lugar de cuerpo [L], cuerpo [K]. No tenemos en absoluto posibilidad alguna de reconocer cómo el cerebro corpora [L] al pensar. Eso que vemos en el electroencefalograma no tiene nada que ver con el corporar [L] del cerebro, sino con que el cuerpo [L] puede ser pensado como cuerpo [K], y éste, físico-químicamente.

Sólo puedo decir *que* en el corporar [L] también el cerebro está implicado, pero no *cómo*. La ciencia natural por principio no puede captar el *cómo* del corporar [L].

El hecho de que uno no pueda decir cómo está implicado el cerebro en el pensar es un abismo. Es el mismo abismo [246] al cual llegan las ciencias naturales cuando derivan el percibir una cosa vista del impulso nervioso provocado mediante las radiaciones de luz, el cual debe transformarse en la corteza cerebral en un «percibir». Con «transformar» ya se dice demasiado, ya es una teoría. La fenomenología comprende lo comprensible, la ciencia natural no se preocupa de esto comprensible.

Fenomenológicamente, conforme a la analítica del *Dasein*, uno sólo puede decir *que* físico-químicamente, por ejemplo, las modificaciones en las células sanguíneas ocurren de tal o cual forma dentro de una determinada referencia al mundo. Pero a partir de esta referencia al mundo no se puede explicar el *qué* de las modificaciones físicoquímicas; por ejemplo, nunca se debe decir que el incremento de los glóbulos blancos significa una «voluntad devoradora» incrementada de estos glóbulos. Con esto se antropomorfizaría algo físico-químico.

La ciencia siempre sólo puede constatar el *a lo cual* [Worauf], nunca el *de lo cual* [Woraus]. Este a-lo-cual antes fue llamado enlace causal; hoy: información. Toda conclusión inductiva en la ciencia natural es hipotética. Siempre puede también ser de otra forma.

La existencia de todo científico natural como la de todo ser humano en general habla siempre en contra de su propia teoría.

Lo que está-ahí mismo no es un objeto [O] de la ciencia natural. Si no hay lo que está-ahí como tal, no puede uno en absoluto empezar por «comprobar» *que* hay algo. Pensando científicamente, en forma estricta uno debería primero probar que hay lo que está-ahí; sin embargo, es seguro que no se puede. Según el principio metódico de la ciencia natural, algo es solamente si es comprobado, es decir, lo que está-ahí debería ante todo ser comprobado; si no, uno no puede en absoluto empezar por el comprobar que algo determinado, singular, está-ahí.

Comportarse (entendido a partir del análisis del *Dasein*) = mantener-se en y en medio de algo, soportar la patencia del ente, [247] soportar el carácter de abierto. El *comportamiento* en Heidegger no debe malentenderse bajo ninguna circunstancia como una relación de un polo a otro, de algo a algo.

*

(Comentario de Martin Heidegger al informe de la Organización Mundial de la Salud acerca de las perturbaciones psicosomáticas, referido por Schwidder en *Zeitschrift für psychosomatische Medizin* [«Revista de Medicina Psicosomática»], año 11, cuaderno 2, 1965, p. 146. El texto dice:)

El individuo sería aprehendido como un sistema dinámico complejo en un estado de equilibrio inestable, que actúa y reacciona según modificaciones en el entorno y en su propio sistema...

Si los procesos psicológicos y fisiológicos se diferenciaran, hablaría uno entonces de lados diferentes *de un solo* fenómeno...

...doble significado del adjetivo «psicosomático»,... por un lado se entiende la mencionada concepción médica fundamental

de que la acción conjunta de alma y cuerpo [K] es fundamental para el estudio de todas las enfermedades. Por otro lado, se describe con el mismo adjetivo que en ciertas perturbaciones patológicas es predominante la influencia de factores psicológicos.

«Estrés»... carga mediante acaecimientos ambientales... decisiva siempre [es] *la relación que hay entre la carga y la posibilidad de elaboración interna del individuo.*

HEIDEGGER: El ser humano no está en absoluto en tal concepción. Todo está transferido a un sistema de sucesos, a un estado de equilibrio de tales sucesos, el cual es determinado por el medio ambiente y por el así llamado interior. La relación entre el medio ambiente y el propio sistema no es considerada.

El científico de la ciencia natural no sólo no puede hacer como tal la diferenciación en lo psíquico y lo somático en referencia a su mensurabilidad o no-mensurabilidad; él no puede *de ningún modo* hacer diferencias de esta forma. Él sólo puede diferenciar objetos [G] cuyas medidas son de diferente tamaño, porque él solamente puede medir y presupone con ello ya siempre de antemano la mensurabilidad.

El estar sentado en una silla no es de tal índole que dos cuerpos [K] se toquen en el espacio. La silla tampoco es originariamente un cuerpo [K]. Es una cosa y como tal desde sí ya está referida a la mesa y al espacio en el cual yo estoy. Por otro lado, mi estar sentado en ella es abiertamente un estar aquí. El estar sentado es un hacer uso de un útil.

El título «Medicina psicosomática» se esfuerza en conseguir una síntesis de dos cosas que no hay en absoluto.

El ser-en-el-mundo como tal es un corporar [L], pero no sólo un corporar [L]. No hay, como Kant supuso, una afección sensible a la que entonces todavía el entendimiento debiera acudir con un concepto. Kant no vio aquí en absoluto el cuerpo [L], sino solamente una parte de él como sensibilidad.

El corporar pertenece al ser-en-el-mundo, el cual es la comprensión primaria de ser. Por ello, ésta no es algo que se añada después al corporar [L].

En la experiencia de lo presente está coimplicado siempre un corporar [L]. El presenciar mismo, por el contrario, no es ningún corporar [L]. En el percibir lo presente como lo silenciosamente interpelado ante sí también está coimplicado un corporar [L].

El diagnóstico «afasia» se vale de un nombre falso. Pues un afásico puede decir bien lo que él quiere decir, sólo que

no puede expresarlo fonéticamente. Lenguaje significa *glossa* igual que lengua.

No es ninguna sobrextensión del concepto de «lenguaje» el modo como lo usa la fenomenología, sino que los significados comunes que uno da al lenguaje son estrechamientos. En el estrechado concepto de lenguaje [249] en el sentido de elocución, no puedo comprender absolutamente nada.

La cosa me interpela. Si uno comprende el lenguaje desde el decir en el sentido del hacerse mostrar como algo, entonces percibir siempre es lenguaje y a la vez un decir palabras.

Acerca del libro de Uexküll sobre las cuestiones fundamentales de la medicina psicosomática, el autor descubre el mediterráneo. Un motivo es un móvil y a ello pertenece que como tal es sabido, representado; al contrario de una causa, que actúa puramente por sí.

En Uexküll, el motivo es entendido como causa que origina todo. El motivo, conforme a su esencia, no puede ser desprendido del comprender. Es parte esencial del motivo que sea comprendido como tal, para seguirlo. Es absurdo pretender que primero un motivo esté ahí y luego se agregue todavía un yo. Esto es hipostasiar el motivo.

La ciencia jamás puede criticar a la filosofía porque ella misma se apoya en filosofía.

En von Weizsäcker, la llamada introducción del sujeto en la medicina sucede de tal forma que el sujeto es luego interpretado de nuevo en forma científico-natural.

Toda síntesis ocurre siempre solamente de modo que uno ya tiene una unidad en la mira, en vista de la cual uno ensambla cosas. No es que alguna vez el colocar piezas juntas de cosas separadas pudiera dar por resultado una síntesis. Tal colocar piezas juntas sin miras hacia una unidad daría siempre sólo una

acumulación. Del simple ver juntas las piezas nunca llegará a ser visible una unidad.

Es exactamente como en la diferenciación del rojo y el verde, por ejemplo. Yo no puedo diferenciar el rojo y el verde si no veo el color. Si yo quiero diferenciar rojo y pesado, uno del otro, no sale nada razonable de esto. Soma y psique *no* son al ser humano como el rojo y el verde son al color, porque psique y soma no son dos formas diferentes del «ser humano» genérico. El rojo y el verde son variaciones [250] del color; pero psique y soma no son variaciones del ser humano.

Si hablo de formas de aparición diferentes en el uso de los conceptos de psique y soma, hablo en forma cósmica y luego también hablo en forma cósmica todavía cuando hablo de psique y soma como de dos medios diferentes en los cuales el ser del humano se lleva a cabo. Tal diferenciación ya es ontológicamente errónea, porque psique y soma no son dos especies de un género.

Para Aristóteles, la psique es la entelequia del cuerpo [L] o del soma. En su libro *De Anima* está expresado (412 a): la psique es el modo de ser de un viviente.

La entelequia del ser humano es el logos.

En el cristianismo, el cuerpo [L] es lo malo, lo sensible, y el alma debe ser salvada. Entonces la psique, un modo de ser del viviente, llega a ser cosificada como algo, como una sustancia-alma. Esto llegó a ser necesario al aparecer la idea de la eternidad de la chispita de alma.

Toda la terminología con la que hablan los médicos acerca de las cosas científico-naturales es sacada de un ámbito que no es determinado ni por lo eléctrico ni por lo químico. Por ejemplo, lenguaje, escritura, letras, palabras, información.

Lo que uno, por ejemplo, entiende por «lenguaje» no es ciertamente sacado de los procesos químicos.

Todo eso que los científicos de las ciencias naturales pueden demostrar en los procesos físico-químicos en el cerebro, es constatable. No hay nada que objetar. Sin embargo, no hay que olvidar que todos estos resultados sólo son probables, hipotéticos, pues podría en cualquier momento salir a la luz una contra-prueba.

Sin embargo, con todas estas constataciones, el fenómeno de la memoria y del recuerdo interiorizante no es tocado. Todas son solamente *condiciones* para el aparecer del fenómeno, no *causa* y no memoria misma.

*

[251] (Notas a la exposición del Prof. Akeret acerca de la memoria en Burghölzli el 10 de julio de 1965)

Memoria tiene un doble significado: «en memoria» igual que recordar algo como retener. El retener es interpretado como almacenamiento, totalmente como cosa.

Memoria es retener algo sido en el mundo, en el carácter de abierto de la existencia humana. Si yo pongo una cartera en el cajón, eso no es ningún retener y ningún suceso de la memoria. No se puede negar que en este caso, en tanto el ser humano corpora, algo pasa en el cerebro que es constatable dentro del cuerpo [*Leibkörper*].

El fenómeno del recuerdo interiorizante no lo puede uno captar en forma científico-natural. Solamente se pueden constatar las condiciones corporales [L-K] del llevarse a cabo, lo que son dos cosas totalmente diferentes.

No se puede medir el medir de algo. Hay que soltar el pensar de la calculabilidad; si no, no se pueden ver los fenómenos.

Toda variación de las condiciones conlleva una modificación de lo condicionado.

(Acerca de las discusiones de Martin Heidegger sobre los *afectos* en su libro *Nietzsche*)

El «estado en el que uno se encuentra» se refiere al ser-en-el-mundo como ser sí-mismo.

Cuando estoy triste, las cosas me interpelan en forma completamente diferente o no me interpelan. Esto no significa sentimiento en sentido subjetivo, que yo tenga el sentimiento. Sentimiento se refiere a mi ser-en-el-mundo completo en cuanto mi ser sí-mismo. El temple anímico no es algo por sí subsistente, sino más bien pertenece al ser-en-el-mundo como un ser-interpelado por las cosas. Temple anímico y ser-referido son en sí uno solo. Todo nuevo temple anímico es siempre apenas un cambio de temple que ya siempre constituye esencialmente todo comportamiento.

[252] Hay que ver que ahí donde yo no estoy temperado ni alegre ni triste, ni en otro modo acentuado, también ahí rige un temple. El comportamiento puramente teórico, el observar en las investigaciones en el laboratorio, conlleva también un cierto temple. Estar en este temple anímico no es, pues, indiferencia, sino ecuanimidad, donde ninguna otra cosa me puede interpelar a no ser la cosa investigada.

(«Actitud» [*Einstellung*] es un título demasiado mecanicista, como el enfoque [*Einstellung*] de un telescopio.)

Como crítica al libro de Häfner sobre psicópatas hay que decir: si Häfner plantea que el análisis psiquiátrico del *Dasein* toma de Heidegger el método, entonces plantea algo imposible, porque la ontología fundamental de Heidegger es un método ontológico y el análisis psiquiátrico del *Dasein* no es una ontología.

Continuidad, materialidad, consistencia no son determinaciones de un proyecto de mundo, sino que estas cosas solamente pueden mostrarse de modo diferente al ente que ha sido abierto a través del proyecto de mundo. Binswanger se refiere aquí al ente que es accesible a través del proyecto de mundo y aparece de tal y cual forma. Esto que aparece de tal y cual forma no es un proyecto diferente de mundo. Binswanger confunde lo ontológico del proyecto de mundo con el ente abierto en el proyecto de mundo, que es posible y que aparece de tal y cual forma, es decir, con lo óntico.

El proyecto de mundo es ambiguo: proyectar el mundo y lo que aparece con base en este proyectar. Uno puede designar esto como lo proyectado. Binswanger erróneamente nombra esto proyectado proyecto de mundo.

El claro del ser no es dado en absoluto en lo inmediata y ópticamente dado de lo cotidiano, sino que lo vemos solamente en el pensar.

«Mediación»: con ello, Blankenburg quiere decir transición de lo ontológico a lo óptico. No es posible ninguna transición y por ello tampoco ninguna mediación. Blankenburg quiere decir que lo que aparece en el claro debe ser mediado. Sin embargo, es precisamente el claro del ser el que hace posible el aparecer del ente. Luego, no hay ningún lugar para una mediación ahí.

«Punto de partida», «principio»: cuando Blankenburg utiliza estas palabras toma él la determinación ontológica del *claro del ser* como un ente concreto, como algo óptico, que por sí subsiste, con lo que uno debe, entonces, mediar lo que aparece empíricamente, mientras que el sentido del claro es posibilitar el aparecer de lo dado ópticamente. Ahí no hay necesidad de una mediación.

Blankenburg ve, pues, la diferencia ontológica al contrario de Binswanger, pero él interpreta esto equivocadamente, porque toma al ser también como algún ente, que, entonces, debe ser mediado con lo otro. La proposición de Binswanger de «camino entre la analítica del *Dasein* y los diferentes campos de estudio de la psiquiatría» puede, en el fondo, solamente derivarse de una representación equivocada. Se deriva de una

¹ Se refiere al trabajo de W. Blankenburg: «Psychologie und Wesenserkenntnis. Zur daseinsanalytischen Kritik der Schule von Boss» [Psicología y conocimiento esencial. Acerca de la crítica de la analítica del *Dasein* de la Escuela de Boss], *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*, 12, fascículo 4, p. 300.

representación según la cual la ontología está arriba, algo así como el sol, y abajo están, entonces, los campos concretos de estudio. Entonces, él quiere moverse de un lado a otro permanentemente entre arriba y abajo, entre los dos sectores. Pero, en realidad, no hay ningún hacia arriba y hacia abajo, [255] ya que no hay nada separado. Porque la diferencia ontológica no es, pues, ninguna separación; es exactamente lo contrario.

Cuando Blankenburg, además, habla de «impulsos», ahí se encuentra la misma mala comprensión que en el «principio del pensamiento», es decir, que lo ontológico sea una cosa para sí.

Cuando Blankenburg, además, habla de que subsiste «una relación de tensión extrema entre la ciencia y la meditación ontológica», no se puede hablar tampoco en realidad en una tal relación de tensión extrema, porque toda meditación ontológica se refiere a algo que inmanentemente pertenece a la ciencia, es decir, a lo indispensable para la ciencia. Cuando digo que es inaccesible para la ciencia, sigue siendo, pues, indispensable para ella. Luego, aquí no se puede hablar de una relación de tensión.

Los existenciaros no son, pues, ningún «impulso» para el ver en la psiquiatría conforme a la analítica del *Dasein*. Son, más bien, precisamente *contenido*, ellos codeterminan justamente la descripción concreta de un estado de angustia en un ser humano determinado. *La angustia* no es, por ejemplo, un impulso, sino que yo veo de antemano una angustia en el modo como el existenciaro temple anímico la caracteriza en tanto que un modo destacado del estar en un temple anímico.

¿Qué clase de estructura científica tiene, pues, la especialidad que es llamada psiquiatría? Binswanger no dijo en ningún lado nada sobre la estructura científica de su análisis del *Dasein*.

Cuando Blankenburg habla de una «salvaguardia del límite de principio de la ciencia y la ontología», quiere decir con

ello que lo ontológico no es accesible en un modo de ver ónticamente científico. Pero este límite precisamente no lo salvaguardó Binswanger, sino que interpretó lo ontológico como óntico.

Podría decirse más claramente: la ciencia tiene la posibilidad de mirar desde sí las estructuras ontológicas, pero no de captarlas y pensarlas como tales. [256] Pero cuando eso sucede, esto es, el llegar a ser propiamente temático, para una meditación ontológica, no significa que se aisle como un ámbito especial, de manera que surja una escisión entre ella y lo así llamado fáctico, sino que lo ontológico sigue siendo lo que determina lo fáctico mismo, y esto precisamente es visto sólo mediante la meditación ontológica como tal.

*

En referencia al artículo de Binswanger sobre una «fobia de tacones»: ² ¿cómo es que se le ocurre a Binswanger la «continuidad»? En realidad, esta categoría es un modo de la caída y de lo cadente. Caer siempre es un caer en lo ente que no tiene carácter de *Dasein*. En ese no-tener-carácter-de-*Dasein* de las cosas podría uno constatar algo como continuidad. Sería, pues, una cosificación de la caída.

La angustia de la joven ante la ruptura de la continuidad quiere decir que la joven ya vive en la caída con las cosas y experimenta las cosas en su carácter de nexos y en su estabilidad. Es una cuestión del ser sí-mismo ininterrumpido, del ser-reunido. La angustia se relaciona con el estado de segu-

² Binswanger, «Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie» [Sobre la dirección de investigación conforme a la analítica del *Dasein* en psiquiatría], *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. LVII, 1946, pp. 209-239. Nuevamente impreso en *Vorträge und Aufsätze I*, pp. 190-217.

ridad con la madre. Esto es un ser-con determinado, no una unidad formal.

Uno debe investigar cómo se perturba la relación con el mundo de la enferma mediante la perturbación del nexo de los útiles. El estar a la mano es tocado. El *Dasein* está absorbido en un mundo cotidiano determinado. Eso no es, pues, ningún proyecto de mundo hacia la continuidad.

Una pregunta aparte es la fijación al zapato. Por ejemplo, la joven no tiene angustia al quebrarse una pata de la silla. La silla no tiene la misma proximidad al cuerpo [L] de la joven [257] que el tacón, que pertenece al corporar [L], casi como un botón a una prenda de vestir. Se debe investigar exactamente cómo las diversas cosas tales como tacón, pata de la silla, botón o saliva ocupan a la joven. Aquí, hablar de ruptura-de la continuidad o de una caracterización del proyecto de mundo mediante la categoría continuidad, como lo hace Binswanger, es una formalización del existir, la cual vacía al existir de todo contenido fáctico.

[258] 29 DE NOVIEMBRE DE 1965 EN ZOLLIKON
OBSERVACIONES EN TORNO A LAS CONFERENCIAS
DE MEDARD BOSS EN ARGENTINA PREVISTAS PARA 1966

El carácter de abierto está temperado; él es siempre un carácter de abierto respecto del entorno correspondiente. *El claro* no es ningún existenciarío. El estar abiertamente del *Dasein* está fuera en el claro.

Todo existir, nuestro comportamiento, es necesariamente corporal [L], pero no solamente. Es en sí corporal [L]. Sólo que antes se debe determinar el existir como referencia al mundo.

Hablar de lo corporal [L] *como* condición no es una interpretación fenomenológica, sino que está dicho más bien desde fuera. Cuando yo hablo de condición, yo objetivizo ambos, lo corporal [L] y el existir. Cuando yo hablo de condición, estoy ya afuera, en el fondo he caído fuera del existir.

La conciencia siempre presupone el *Dasein*, no al revés. Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí*, y sin ésta no son en absoluto posibles.

El «análisis del *Dasein*» de Binswanger es en su carácter fundamental una interpretación óptica, esto quiere decir una interpretación existencial del *Dasein* fáctico respectivo.

Históricamente vista, la relación de la interpretación óptica y la ontología siempre es una relación correlativa, una vez que se descubren nuevos existenciaros desde la experiencia óptica.

De esta interpretación resulta que el análisis del *Dasein* como una ciencia óptica sería una ciencia completamente nueva. Ciencia significa la ordenación sistemática de interpretaciones de experiencia. Toda ciencia está ligada rigurosamente a su campo, pero no todo rigor es exactitud en el sentido de calcular.

El polo de unidad en la ciencia psicoterapéutica es el ser humano existente.

La metapsicología de Freud es el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano. Por un lado, él tiene las ciencias naturales y, por otro, la teoría kantiana de la objetualidad.

Él postula también para los fenómenos humanos conscientes la integridad en la explicabilidad, esto es, la continuidad de nexos causales. Ya que «en la conciencia» no hay tal, tiene que inventar «lo inconsciente», donde tiene que haber la integridad de nexos causales. El postulado es la explicabilidad completa de lo anímico, donde explicar y comprender se identifican. Este postulado no es tomado de las manifestaciones anímicas mismas, sino que es el postulado de la ciencia natural moderna.

Lo que para Kant es aquello que trasciende la percepción, por ejemplo, el estado de cosas de que la piedra se calienta *porque* brilla el sol, para Freud es «lo inconsciente».

Yo hablo de pensar y experimentar, y no de saber, porque saber está referido a un saber en el sentido de la certeza indudable.

Mi tesis es que la esencia del ser humano es comprensión de ser. Yo puedo experimentar la esencia del ser humano a partir de la comprensión de ser. Esta experiencia solamente llega a ser hipótesis en el momento en el que me planteo la tarea de captar y observar al ser humano en determinado respecto.

En sus *Investigaciones lógicas*, aparecidas en 1900-1901, Husserl habla de actos que otorgan significado. La constitución de un objeto [G] de la conciencia se efectúa, según él, de manera tal que en primer lugar son dados los datos hyléticos, puras sensaciones de los sentidos, y estos datos obtienen, entonces, un significado noemáticamente, es decir, a través del pensar. En otras palabras, se le adjudica al estímulo un significado mediante un acto psíquico. Sin embargo, todo esto es una pura construcción.

En el verdadero aburrimiento no es que solamente una determinada cosa sea aburrida para alguien, sino que en general uno se aburre. Esto significa: todo lo interpela a uno igualmente poco. En el aburrimiento, el tiempo desempeña un papel, como lo indica la palabra misma.* Ya no hay ningún futuro, ningún pasado y ningún presente. En el aburrimiento acaece la pretensión no captada del ser. Acerca de la percepción, véase Kant, «Anticipaciones de la percepción», en *Crítica de la razón pura*, A 166 ss., B 207 ss.

Cuando yo descuidadamente rozo una parrilla caliente e inmediatamente me retiro antes de haber percibido algo de ello, aquí hay, de hecho, un puro estímulo borroso que no tiene significado. Esto es sólo una intensidad, no una cualidad, una magnitud intensiva. Esta reducción del ser-en-el-mundo a la intensidad de un estímulo se presenta y desempeña un papel importante, por ejemplo, en el dolor.

Cuando la carga cesa no hay ahí solamente una no-carga, no hay simplemente lo negativo de la carga, porque, ¿cómo podría algo puramente negativo abrumar? Lo abrumador en

* *Langeweile*, lit.: «rato largo».

la descarga es más bien que el constante ser-interpelado ya no interpela. Lo que tiene carácter de mundo se ha sustraído y yo ya no tengo ningún apoyo en ello; me desconcierto [*ratlos*]. Un recurso [*Rat*] es aquello en lo que me puedo apoyar. Así habla uno de provisión [*Vorrat*], lo que ya está a disposición. En la descarga, el rasgo esencial del ser-interpelado esencial es amenazado. [262] Se trata de una privación del ser-interpelado. En el aburrimiento sucede un retraer-se de todo ente, pero no como en la angustia su desaparecer.

El círculo hermenéutico no es ninguna carencia, sino lo propiamente positivo en el *Dasein* del ser humano.

Motivo: «movimiento», lo que me interpela, no efectúa.

En el caso del pintor Cézanne, habría podido decirse: él se dirige hacia su motivo. La montaña que él pinta no es la causa de su pintura. Sino que lo visto como tal determina la forma del actuar, de su proceder al pintar. La montaña es el fundamento que determina, en cuanto vista por él de tal y cual forma, aquello a partir de lo cual el pintor está determinado a comportarse de tal o cual forma.

Objeto [G] – ciencia – conceptualización – calculabilidad válida en general: lo que fundamenta todo esto es la relación con el mundo del pedir cuentas, del desafiar [*herausfordern*]. La causalidad está en juego en el cálculo de la secuencia regular de un estado a otro. Ya que en la reflexión fenomenológica no se calcula en absoluto, entonces tampoco tiene sentido la causalidad. El manipular la naturaleza y la actitud operativa hacia ésta no son sino otros títulos para el mismo hecho del pedir cuentas de la naturaleza.

Cuando uno está ante un examen, éste provoca, causa, la tensión, la carga. Si se suprime la causa, entonces se detiene también el efecto. Uno dice también: «el examen es el motivo de la carga». Pero aquí motivo es equiparado con causa.

Cuando uno habla así, carga y descarga llegan a ser simplemente un suceso, un transcurso. Al respecto, mi ser-en medio de ello no es tomado en consideración para nada. Los fenómenos de la carga y la descarga son simplemente hechos objeto [G] y no son vistos ya como pertenecientes al ser-humano. Esto no viene al caso porque mi forma de ser-en medio de ello ya no es tomada en consideración en absoluto. Puesto que no soy ningún transcurso de sucesos, eso es inhumano.

[263] Que tenga lugar un examen, por ejemplo, no es simplemente un suceso –como, por ejemplo, llover–, sino también, algo histórico dentro de una situación humana, dentro de una historia de vida humana.

En lugar de hablar siempre sólo de una llamada relación-yo-tú, debería uno hablar más bien de una relación-tú-tú, porque yo-tú se dice siempre sólo desde mí, mientras que en realidad es una relación mutua.

Motivo es equivalente a desencadenar: ¿Quiere decir eso que la causa llega a ser eficiente? Si, por ejemplo, doy quinina a un enfermo de malaria, soy sólo el motivo de que la quinina mate las amibas. El cuerpo [L] del paciente entonces lo cura. Cuando el médico sabe de su simple ser-motivo, puede todavía haber el ser-con en tal terapia; pero cuando el médico se concibe de tal forma como si él originara la curación en un objeto [O], entonces el ser-humano y el ser-con desaparecen.

Uno como médico debe, en cierto modo, replegarse y dejar ser al otro humano. Estos son modos del comportarse totalmente diferentes que vistos desde afuera no son diferenciables. La diferencia existencial entre un médico de cabecera y un médico jefe de clínica se halla fundada en esto. Que los médicos de cabecera se estén extinguiendo es característico.

El temple anímico no está solamente en referencia al temple, al poder estar en un temple anímico de tal y cual forma.

Más bien, este temple anímico en el sentido de los templos incluye al mismo tiempo la referencia a la forma de la interpelabilidad, del decir confiado del ser. Cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces, la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar, el habla [*Rede*] igualmente originaria. El comprender dispuesto es en sí un decir, un mostrar.

«La mediación» de Hegel: mediación de la representación comprensible con el yo.

Todo experimento de la física está referido retrospectivamente al ámbito de lo sensible, porque de ahí debe provenir y hacia ahí debe regresar. [264] Por ello, también la física atómica permanece dependiente de lo corporal [K], sin considerar la cambiabilidad de corpúsculos en energía.

La fenomenología es una ciencia más científica que la ciencia natural, especialmente si uno concibe la ciencia [*Wissenschaft*] en el sentido de saber [*wissen*] originario, en el sentido de la palabra sánscrita «*wit*» = ver. Cuando la ciencia natural insiste en su cientificidad natural, ella tiene tras de sí lo decisivo desde hace ya varios siglos. Esto decisivo sucedió ya con Galilei. Los científicos modernos de la naturaleza son solamente unos artesanos que corren detrás de algo dentro del ámbito que ya desde hace tiempo está abierto para ellos. Mientras que en su tiempo Galilei creó el proyecto de naturaleza, conforme al cual la naturaleza es la conexión ininterrumpida de movimiento de puntos de masa, hoy es preciso levantar el dique [*Aufwurf*] del proyecto del ser-en-el-mundo. Pero esto es infinitamente más complicado que el proyecto de naturaleza de Galilei, porque ahora ya no se trata simplemente de una naturaleza inanimada, sino del ser humano y porque él debe afirmarse contra la representación tradicional antropológica, la cual sólo es dada de manera no clara.

Lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad. Para el análisis del *Dasein* lo preponderante es la cuestionabilidad acerca del ser humano y su poder-existir en el mundo de hoy. Eso que uno llama anhelos, psicológicamente, acontece desde el punto de vista del *Dasein* en el ámbito del cuidado; y ónticamente visto en el ámbito del trabajar, trabajar tomado en el sentido más amplio.

Del papel del modo de observación genético

Parece ser que la prueba de los sucesos a través de los cuales algo (por ejemplo, un estado patológico) llegó a ser, surgió, sería el único camino posible para la determinación de lo que es este estado.

La importancia, e incluso la necesidad, del *modo de observación genético* es de inmediato evidente a cualquiera. Es considerada como obvia. Pero adolece de una carencia que uno pasa por alto muy fácilmente y que por lo mismo así ocurre en la mayoría de los casos.

Para que seamos capaces de explicar genéticamente cómo ha surgido un estado patológico antes, es necesaria la explicación de lo que es este estado patológico en sí mismo. En tanto esto permanezca no explicado, todo querer explicar mediante la génesis no tiene en absoluto en la mira temática lo *que* debe ser explicado. Todo explicar presupone la aclaración de la esencia de lo que debe ser explicado.

El discernimiento de este estado de cosas estremece ya la obviedad del papel del modo de observación genético. Pero no todo queda ahí. Podría ser que una aclaración apropiada de la esencia de un estado patológico lleve a que esta su esencia prohíba la posibilidad de querer explicarlo de forma genético-causal.

Quien se empeñe en querer-explicar desde el punto de vista genético sin satisfacer *una aclaración* necesaria y previa *de la esencia* de aquello que debe ser explicado, es semejante a alguien que quiere alcanzar una meta sin haberla tenido antes en la mira. Todo explicar –si viene al caso– abarca solamente

¹ Texto manuscrito de Martin Heidegger.

tanto como antes sea aclarado en su esencia aquello que debe ser explicado.

¿Para qué sirve todo explicar si lo que se debe explicar permanece vago? ¿O sostiene uno la opinión equivocada de que lo no aclarado podría ser aclarado alguna vez mediante un explicar?

Cuando nosotros, seres humanos, hablamos acerca de algo, hacemos una presuposición general en la que por lo regular no pensamos por lo simple que es, a saber: que algo resista como ese algo, que algo siga siendo lo mismo. Éste es el principio de identidad, que presuponemos. La ciencia tiene la ambición de comprobar sus asuntos, pero, entonces, tiene que saber lo que significa comprobar. ¿Qué significa comprobar? ¿Qué significa comprobar un principio? Comprobar es un fundamentar. Todas las ciencias presuponen el principio del fundamento. Nada hay sin fundamento. Pero hasta hoy, este principio del fundamento todavía no ha sido suficientemente discutido. La ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito del ente, que es mensurable. Su presuposición es la mensurabilidad y la presuposición de ésta es la homogeneidad de espacio y tiempo.

Al espacio newtoniano todavía puede uno contemplarlo, esto significa tenerlo inmediatamente presente. Por el contrario, algo ha pasado en la física nuclear en la época más reciente, algo fundamental: el experimento, la maquinaria del experimento participa en el experimento, de tal forma que el resultado es influido por el experimento mismo, de manera que el objeto [G] mismo ya no es visualmente accesible. ¿Cómo quieren ellos ahí aún experimentar?

Aquí encaja el modelo; por ejemplo, el modelo atómico de Nils Bohr. Ahí es necesario el modelo. El modelo de Bohr está tomado del sistema solar. Este modelo da indicaciones para el preguntar. Esto ahora ya está superado. Hay otros modelos: el núcleo atómico, rodeado por vibraciones. Según un modelo puede uno calcular el lugar; según el otro, el impulso. El modelo entra en juego ahí donde los objetos [G] se vuelven

invisibles y donde a pesar de ello se sigue manteniendo la necesidad de la calculabilidad. Cuando la maquinaria para experimentar cambia necesariamente los objetos [G], a uno sólo le quedan los cambios, pero ya no el objeto [G]. [268] ¿Se volvió éste invisible? Solamente en la física tiene sentido el concepto de un modelo. Donde aparece un modelo, el proyecto tiene, entonces, solamente un carácter instrumental, ya no un carácter ontológico.

Todo esto solamente se dijo como un ejemplo de lo que es una presuposición.

A diferencia de la física nuclear, una conversación con el otro es aquello que nosotros mismos somos. Inmediata y constantemente experienciable, pero nada objetual. Más esta no-objetualidad de la conversación humana es algo totalmente diferente al proyecto de la física, el cual ha llegado a ser no-objetual. Una presuposición de la conversación es el lenguaje.

Arnold Gehlen orienta al ser humano con base en el animal apelando a Herder. Él dice que el ser humano en relación con el animal es ser de carencias. Al ser humano le falta la seguridad de la adaptación del animal en el mundo circundante. Él nombró a esto la apertura al mundo [*Weltoffenheit*], lo cual no tiene nada que ver con la apertura [*Offenheit*] en el sentido de nuestro claro.

Hay un proceso en marcha que provoca que la representación del lenguaje no sea determinada a partir de sí misma, a partir del hablar-unos-con-otros, sino más bien a partir de la forma como la computadora habla y calcula. La asimilación del lenguaje a la computadora. Este destino de la física, que ahora ha llegado a la física nuclear, inquieta a los pensadores entre los físicos en la medida en que ven que el ser humano, colocado en este mundo edificado por la física nuclear, ya no tiene ningún acceso al mundo. Accesibles son solamente aún la cal-

culabilidad y el efecto. En esta situación, uno trata de arreglárselas, como por ejemplo Heisenberg, que dictó una conferencia acerca de Goethe y la ciencia natural moderna. Allí intentó él algo completamente insostenible, es decir, mostrar que aquello hacia lo que se dirige la física, es decir, la fórmula universal, la reducción a una proposición simple, correspondería al fenómeno originario de Goethe o a las ideas platónicas. Heisenberg no vio que una fórmula matemática, aun cuando sea muy simple, [269] es algo fundamentalmente diferente al fenómeno originario de Goethe. Pero la dificultad de Heisenberg es aún mayor: él no consigue instalar su física en referencia vital con el ser humano. Otros físicos ligan la ciencia a la fe.

Hablar es decir = mostrar = dejar ver = comunicar y oír correspondientemente, someterse y sujetarse, corresponder a una exigencia, a una exigencia aceptada.

Prueba: mediante inferencias a partir de axiomas o estados de cosas presupuestos, por ejemplo la suposición fundamental acerca de la constitución del ser humano. Pero la suposición fundamental no puede ser comprobada; hay suposiciones fundamentales hipotéticas, evidentes en sí.

Pero uno puede concluir del hecho de que una suposición fundamental no puede ser comprobada, que por eso todas las suposiciones fundamentales presupuestas tienen el mismo valor.

Los seres humanos de hoy rechazan la importancia de las cosas experimentadas directamente; eso no cuenta. Sin embargo, la mayoría de las pruebas se basan en meras hipótesis.

No se puede comprobar que uno existe.

Se puede constatar solamente algo metabólico en forma científicamente-natural si uno ya presupone que el estado de cosas que se debe constatar existe, es decir, no sólo el ser humano existente, sino también su metabolismo. Uno lo encuentra; pero uno no puede comprobar su estar -ahí.

Cuando el Dr. M. afirma que uno solamente puede ejercer psicoterapia si antes objetiva al ser humano —porque en ello la terapia es decisiva y no la existencia del ser humano, y porque uno sólo puede practicar terapia en tanto que es una manipulación de objetos [G], algo, pues, puramente técnico—, entonces de tal terapia jamás puede resultar un ser humano más sano. En tal terapia el ser humano es definitivamente eliminado; él podría a lo mucho llegar a ser un objeto [G] más pulido.

¿Es el ser-unos-con-otros un comparecer o el poder-comparecer presupone el ser-unos-con-otros? Esto último es el caso.

Bajo la presión de la tradición surgen las teorías psicológicas, porque la tradición no conoce otra cosa que el carácter de ser de la sustancialidad y la objetivación y la cosificación, lo cual no tiene siempre que ser tan tosco como en la Escolástica, con su señalamiento de una eterna sustancia anímica.

Psique y psicología = intentos de objetivar al ser humano.

Algo no-corporal [K] es reconocido. Al mismo tiempo es determinado según el método del objetivar corporal [K]. El método de su determinación no es creado a partir de lo «psíquico», a partir de lo no-corporal [K] mismo, sino que más bien acontece sin determinación en el horizonte de la investigación de la naturaleza, la única considerada como científica. La legitimación de la psicología consiste en que ella reconoció algo no-corporal [K] y su limitación consiste en que quiso determinar esto con el método de la investigación corporal [K], de la ciencia natural.

La legitimación de la psicología solamente consiste en su planteamiento y en el hacer caso a lo no-corporal [K], pero ahí ya termina su legitimación porque investiga esto no-corporal [K] con métodos inadecuados. Es una legitimación que se convierte en algo ilegitimado.

El carácter de abierto, como lo cual existe el ser humano, no hay que entenderlo equivocadamente como el estar-ahí de una especie de saco mental vacío en el que ocasionalmente algo pudiera caer. Más bien, el ser humano como carácter de abierto es un estar-abierto para el percibir la presencia y lo presente, es apertura para el carácter de cosa. Sin tal carácter de abierto no podría ninguna cosa aparecer a partir de sí, ni siquiera esta mesa aquí. La apertura como la cual existe el ser humano siempre es apertura para la interpelación de la presencia de algo.

El determinismo niega la libertad, y si la niega debe tener una determinada concepción de libertad. En la concepción científico-natural, la libertad era siempre sólo un suceder no-causal, a-causal. Así pues, el determinismo está desde un principio fuera de la libertad. La libertad no tiene nada que ver con causalidad. La libertad es ser-libre y estar-abierto para una pretensión. Esta pretensión es, entonces, el móvil, el motivo. No tiene nada que ver en absoluto con cadenas causales. La pretensión es el móvil para el corresponder del ser humano. El estar-abierto para una pretensión se halla fuera de la dimensión de una causa causal [*kausaler Verursachung*]. Por esto, el determinismo no alcanza en absoluto al ámbito de la libertad; no puede decir nada en absoluto acerca de ella. Por ello, en relación con la libertad, es indiferente si conocemos todas o ninguna o algunas de las causas de una cosa.

Determinación fundamental del *Dasein*: abierto para la pretensión de la presencia. Una planta también está en referencia a la luz, pero no está abierta para la luz como luz. La luz o el sol no se le han entregado a ella como sol o luz.

Con esto, está dada la notificación de que el existir es corporal [L].

La presencia de la mesa es algo que me interpela si bien a-temáticamente; sin embargo, sin tal pretensión [273] la mesa nunca podría mostrarse como presente. Yo ni siquiera puedo existir sin corresponder constantemente no-temática o temáticamente a esta o aquella pretensión. Si no, no podría yo tampoco dar un paso o dirigir una mirada a algo.

En este ámbito no se puede comprobar nada. Es preciso renunciar a la opinión de que sólo lo comprobable es lo verdadero. Hay cosas como la presencia o la libertad, que rechazan toda pretensión de mensurabilidad. No se trata de una teoría, sino de la mirada hacia lo que somos ya siempre nosotros mismos.

Una teoría es por el contrario una suposición que hace posible el cálculo de una cosa. El estar bajo la pretensión de la presencia es la mayor pretensión del ser humano, es «la ética».

Cuando instalo un cuarto, esto es algo totalmente diferente a cuando se arregla a un ser humano. Como al principio de la segunda parte del *Grundriss* [«Fundamentos»],¹ hay que hacer la advertencia de que el «filosofar» que sigue debe mantenerse constantemente a la vista para comprender, entonces, los capítulos ulteriores sobre patología y terapia. Lo que sigue no es, pues, en absoluto un filosofar superfluo para los médicos. El ser humano se queda en lo que le concierne. Está en referencia a las cosas y a los otros seres humanos. Las cosas inanimadas son representadas desde la antigüedad como estando en espacio y tiempo. Pero el ser humano está de manera totalmente diferente en espacio y tiempo que las cosas, en tanto que el ser humano mismo es espacial y temporal. Cuando yo traduzco *ek-sistir* [*ek-sistieren*] con estar-hacia-fuera, digo esto en contraposición

¹ Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, segunda ed. complementada, Editorial Hans Huber, Berna, Stuttgart, Viena, 1975. Los encabezados nombrados a continuación se refieren al manuscrito de este libro, en aquel entonces en preparación.

a Descartes, contra su representación de una *res cogitans* en el sentido de una inmanencia. Pero mediante esta contraposición me uno a lo antiguo. [274] Más verdadero es traducir «existir» con «so-portar [*aus-stehen*] un ámbito de apertura».

Todo querer es un aspirar, pero no todo aspirar es un querer. El querer pertenece a la libertad, al ser-libre para una pretensión a la que yo correspondo, y la pretensión es, entonces, el móvil para el querer. Sólo quiero cuando me abandono [*sich einlassen*] al móvil, lo asumo como tal, lo acepto. Latín: *nemo vult nisi videns*.

Uno sólo puede querer lo que uno mismo puede llevar a cabo y realizar. Por ello, uno no puede querer que caiga nieve. Uno puede también querer lo imposible, pero solamente cuando uno considera lo imposible como posible.

La inclinación y la defensa son también formas de relación con lo presente. Las facultades psíquicas hay que entenderlas como modos del ser-interpelado y del corresponder.

En el desear uno no lleva a cabo nada. Pero no es tampoco una indiferencia si deseo que alguien se mejore o que alguien se vaya al diablo.

Un corresponder solamente hay donde se puede decir «no» o «sí». Cuando uno habla también de corresponder ahí donde se trata de un estar-impulsado, el corresponder es desvalorizado en el sentido de una simple relación. En el impulso-de apuñalar se debe hablar de estar entregado, caído en algo que dice confiadamente de tal o cual manera. En el impulso, el «como» en el experimentar algo *como* algo no es explícito.

Cuanto más exclusivamente esté absorbida la paciente² en el amor a su hijo, cuanto más próxima a él esté en este único

²Se refiere a los síntomas de una paciente mencionada en el libro *Grundriss der Medizin*. (Comp. nota anterior.)

amor, tanto más adquiere esta proximidad también el carácter de la estrechez y de lo estrangulante. Para salvarse a sí misma del enredo y la estrechez, el niño debe ser desaparecido y ahogado. El ánimo de ahogar no desaparece al bañar al niño. Porque la proximidad del niño en la esfera general del enredo y de la estrechez tiene un carácter distinguido *qua* su niño. [275] Entonces, eso incurre en lo que estrecha, llega a ser lo que estrecha; lo que ahoga ataca a la enferma por completo y precisamente eso, que en cierto modo era próximo, adquiere ahora el carácter distinguido mediante el cual esto que ahoga puede ser quebrantado.

En referencia a los títulos, yo sugeriría: «Algunos rasgos fundamentales del *Da-sein* humano libre de perturbaciones». En las notas preliminares a este capítulo yo remarcaría que solamente son algunos rasgos fundamentales y éstos son escogidos en vista de la temática de la medicina.

En referencia al capítulo sobre la *memoria*, hay que remarcar que la memoria no es solamente un retener. Cuando escribimos una dedicatoria en memoria a..., entonces no se caracteriza «mediante el retener» lo que aquí significa «memoria». Lo mismo sucede cuando planeo una conmemoración en memoria de alguien. No sólo se trata de que uno no olvida al que uno le ha dedicado algo; sino que éste permanece constantemente presente como el que co-determina mi *Da-sein*, inclusive si él ya no vive. Eso no es un simple retener. Eso se extiende hasta el gran ser-concernido de la tradición oral completa en la que está el *Da-sein*; por ejemplo, que los señores médicos deberían pensar en que había un Newton, que él está aún ahí en toda la aplicación que ellos hacen de la física. Ellos viven simplemente al día. La diferencia entre lo pasado y lo sido se muestra aquí. El recordar lo sido como lo que todavía sigue siendo y que determina el presente actual y

el futuro: eso no es un simple retener. El retener es demasiado primitivo. La experiencia de que yo estoy en una tradición y que cada llamado progreso es un conflicto con la tradición: para esto no es suficiente el simple retener. De este modo, el ser humano es histórico, ya sea que los seres humanos lo tomen en consideración o no, todo es conflicto con la historia, con lo sido. El presente actual entra en conflicto con lo sido en referencia a lo futuro. La teoría psicológica de la memoria se refiere [276] solamente al no-tener-presente [*präsent*] en ese momento, no tener presente [*gegenwärtig*] en el momento respectivo. También la representación de la memoria como un recipiente es un dispositivo completamente sin historia y sin tiempo.

En el capítulo acerca de la *conciencia* debe mostrarse de forma aún más clara la diferencia de la relación entre el *Da-sein* extático y la conciencia, y la relación entre la psique y la conciencia.

El lenguaje es idéntico a la comprensión de ser, y sin ésta uno no puede experimentar la muerte como muerte, no como la posibilidad más extrema, que es inminente al *Da-sein*.

La determinación de la esencia de alguna cosa se compone de tres determinaciones.

En primer lugar, es necesaria la determinación de aquello *como qué* algo es. En referencia al *Da-sein* humano, la respuesta al respecto es: como ser-en-el-mundo, como el comportarse con respecto a lo presente. Bajo este título se halla la descripción para que uno siquiera sepa de qué se trata.

La segunda subdeterminación se refiere a la condición de posibilidad de ser así. Aplicada al *Da-sein* esta condición de posibilidad de ser como *Da-sein* es: la comprensión de ser.

La tercera subdeterminación se refiere al hecho en que la condición de posibilidad, por su parte, está fundada en referencia al *Da-sein* humano: en el destino del ser. Si el ser no estuviese destinado al *Da-sein*, entonces tampoco habría ninguna comprensión de ser. El principal error de Sartre consiste en que él ve al ser como algo establecido en un proyecto subjetivo del ser humano.

*

Boss:

- 1) ¿Cómo hay que entender en el ámbito analítico del *Da-sein* que algunos estímulos en un nervio en algún lugar de su transcurso siempre sean sentidos en su extremidad?
- 2) El dolor fantasma.
- 3) La insensibilidad al dolor en el caso de un intenso desvío de la atención.

HEIDEGGER:

Problema 1: la sensación de dolor no es en absoluto localizada al final de un nervio, sino que esto es la referencia al golpear o ser estimulado.

[278] Problema 2: acerca de los dolores fantasmas hay que decir: estos son precisamente el testimonio de la corporalidad [L] extática. La relación con mis dedos del pie es corporante [L] y no corporal [K]. El sentir algo con los dedos del pie fue entendido anteriormente como el simple estar-ahí de un simple dedo del pie. Pero esta comprensión es demasiado simplista. La sensación del dolor rebasa los dedos del pie.

Problema 3: acerca de la insensibilidad al dolor, primero hay que preguntar: ¿qué significa, de hecho, atención? Si uno se la representa como un reflector, entonces se apoya también el advertir y el ver del resplandecer en la comprensión de ser.

Si uno entiende «fenomenología» y «fenomenológico» como título para un método de la filosofía, y si uno reconoce como tarea fundamental de ésta el proyecto del ente como un ente dirigido al ser, esto es, como ontología, entonces la oposición de ambos títulos, «El carácter fundamental del método científico-natural de investigación» (pp. 8-20) y «El carácter fundamental del método de investigación fenomenológico», es desde un principio equívoca y engañosa,² porque en ambos casos se trata de un proceder de la medicina como ciencia de un ente; esto es, del ser humano. El método de investigación «totalmente diferente» frente al método de investigación científico no es un método filosófico, ontológico; se refiere al ente humano en sus estados que son de tal o cual manera de *igual* modo que el método científico-natural (*cf.* p. 250: «la enorme diversidad de modos de comportamiento...»). El título «fenomenológico» es, entonces, usado en un sentido óntico; asimismo, el título «fenómeno», esto es, «el ente que en cada caso se muestra de tal o cual forma» —esto es investigado y tratado en la medicina—. Pero la pregunta decisiva es: ¿a la luz de *cuál* ser es experimentado este ente (el ser humano)? El título en la página 249 habla de una «Antropología conforme al *Dasein*».

¿Es, pues, la medicina una antropología o se apoya ella necesariamente en una antropología? Si esto último es el caso, ¿qué significa, entonces, «conforme al *Dasein*»? De acuerdo con lo anterior, esto sólo puede significar: la medicina como ciencia óntica del ser humano que es de tal y cual

¹ Texto manuscrito de Martin Heidegger.

² Los títulos y las páginas se refieren al libro *Grundriss* de Medard Boss en proceso de preparación (*cf.* nota de la página 273).

forma experimenta este ente-de-tal-y-cual-forma a la luz de un ser-humano, cuyo carácter fundamental ontológico está determinado como *Dasein*.

[280] Pero, con esto, el título «conforme al *Dasein*» todavía no es suficientemente aclarado. «Conforme al *Dasein*» puede significar: todo planteamiento acerca del ser-humano como tal debe referirse al carácter del *Dasein* en el sentido «de los rasgos fundamentales del *Dasein* no perturbado» (269 ss.). Estos rasgos fundamentales señalan al ser-humano como *Dasein*, como ser; son pues planteamientos ontológicos. Pero «conforme al *Dasein*» puede también significar: el ser humano, que es en este sentido de ser (*Da-sein*) ente de tal y cual forma, sano y enfermo; es experimentado, considerado y tratado correspondientemente en los casos singulares a la luz del proyecto de ser-humano como *Da-sein*. Sólo es posible este permitir-ser en su ser-así a este ente-de-tal-y-cual-forma-como-*Dasein* cuando se prescinde del proyecto del ente (aquí del ser humano) como criatura racional, como sujeto en la relación-sujeto-objeto [O], como criatura que se produce a sí misma (Marx), y antes que nada cuando se lleva a cabo y se mantiene constantemente el proyecto del ser-humano como *Da-sein*: sólo a la luz de este proyecto puede ser investigado el ente (ser humano) de manera conforme-al *Dasein*.

Del investigador se exige precisamente esto que es máximamente difícil, el paso del proyecto del ser humano como criatura racional al ser-humano como *Dasein*. No es, entonces, cierto de ninguna manera que el camino hacia el tema del médico investigador pudiera ser «un camino extremadamente fácil» (p. 250). Para el científico de hoy, pero también para el que ha llegado a sentirse en su casa en el proyecto del *Da-sein*, es extremadamente difícil y ajeno, y siempre hay que probar nuevamente el dejar-ser de lo que es (ser humano) a la luz del

Da-sein. El «dejar», esto es, el permitir al ente, tal como se muestra, llega a ser solamente un adecuado dejar-ser si antes y constantemente está a la vista este ser, el *Da-sein*, es decir, si el investigador mismo se ha experimentado y experimenta como *Da-sein*, como ek-sistente y se determina toda realidad humana a partir *de ahí*. El excluir y mantener a distancia representaciones no adecuadas acerca de este ente, acerca del ser humano, sólo es posible cuando ha salido bien la práctica en la experiencia del ser del humano como *Da-sein* y [281] resplandece al frente de todo investigar al ser humano sano y enfermo.

El dejar-ser inmediato del ente sólo es posible cuando y mientras que es cada vez previamente mediado, es decir, es posibilitado y procurado a través de la correalización e imitación del proyecto del ser del humano en el sentido del *Da-sein*. Se atestigua desde hace décadas cuán difícil es esto mediante la interpretación errónea del ser-en-el-mundo como un hallarse del ente ser humano en medio de los restantes entes en la totalidad del ente, en medio del «mundo».

Las apariciones que se muestran en el mencionado dejar-ser son apariciones del ser humano que es de tal o cual forma, pero no son «fenómenos» en el sentido de la fenomenología como ontología. Estos «fenómenos» (*cfr.* los rasgos fundamentales) dan la luz para tener en la mira al ente humano como conforme al *Dasein* y ahora para describir, guiados por esta mirada, las apariciones respectivas. El método de investigación «conforme al *Dasein*» no es él mismo fenomenológico, sino que depende de la fenomenología en el sentido de la hermenéutica del *Dasein* y es guiado por ella.

El insertarse en el dejar-ser del ente humano, en el sentido del *Dasein*, presupone ya el aceptar el ser desocultado como *Dasein* en el proyecto ontológico-fenomenológico.

Los fenómenos ontológicos (propios) no pueden ser «vis-tos» inmediatamente de igual manera que las apariciones ónticas. También éstas –color, peso, etc.– son predeterminadas ontológicamente como «propiedad». El color es una cualidad; sin embargo, ésta ni es coloreada ni pesada, ni gruesa o larga; no es ninguna determinación óntica, sino una ontológica.

Dejar-*ser* al ente en su respectivo ser-de-tal-y-cual-forma es fundamentalmente diferente al dejar-ser, esto es, permitir el ser como tal, dejar mostrarse en una dirección de mirada para la cual el ente respectivo se muestra no temáticamente como en su ser procurado, por lo que es ontológicamente descubierto en forma expresa.

[282] El qué-ser de la mesa es una determinación ontológica en el mismo sentido que su estar-ahí. Es claro que desde hace dos milenios y medio la relación de ambos y su origen no están aclarados porque ni siquiera se ha preguntado suficientemente.

La regla fundamental de Freud está bastante alejada de una indicación fenomenológica. Ella omite, precisamente, determinar el carácter de ser del ser-humano del hombre que habla sin reservas y sin miramientos.

Si hubiese sido incluida sólo una huella de determinación fenomenológico-ontológica en esta regla fundamental, entonces esta huella habría tenido que preservar a Freud del extravío en su «teoría».

El carácter fundamental del ser es presencia. El sentido tradicional de presencia no es suficiente para la determinación del ser humano. Un libro está junto al vaso. ¿Cómo están juntos dos seres humanos parados uno junto al otro? ¿Por qué no puede el vaso referirse al libro y a la mesa que está bajo él? Porque no puede percibir la mesa y el libro como mesa y libro.

«Estar en lo abierto», como el vaso está en lo abierto, es totalmente diferente de mi serabierto para el vaso, diferente al modo y manera como el vaso es patente para mí. Está tan abierto para mí que está en el espacio para mi agarrar actuante. ¿Está el ser humano en el espacio como el vaso?

Da-sein significa en *Ser y tiempo Da-sein*. El *Da* aquí es determinado como lo abierto. Esta apertura tiene el carácter del espacio. La espacialidad pertenece al claro, pertenece a lo abierto, en el cual nosotros nos hallamos como existentes, y en verdad de tal forma que nosotros propiamente ni siquiera estamos referidos al espacio como espacio.

Espacio y tiempo van juntos, pero uno no sabe cómo. Espacialidad y temporalidad pertenecen ambas al claro. ¿Qué pasa ahora con la conciencia?

Estar en el claro, pero no estar como un poste, sino hallarse en el claro y ocuparse con las cosas.

La pregunta decisiva es: ¿qué relación hay entre este hallarse en el claro del ser, sin que el ser sea considerado temáticamente, respecto a lo que entendemos por conciencia?

Vista de manera puramente lingüística, en la palabra conciencia habla el saber; y saber significa: haber visto algo, tener patente algo como algo. «Consaber» significa: alguien es consabido y esto significa que alguien se orienta. El término es tan antiguo como la palabra *Da-sein* y aparece por vez primera

en el siglo XVIII. La dificultad de experimentar la conciencia se halla en el significado [284] que el tiempo le dio al surgimiento de esta palabra. ¿Dónde comienza la conciencia en la filosofía? En Descartes. Toda conciencia de algo es al mismo tiempo conciencia de sí-mismo, aunque el sí-mismo que es consciente de un objeto [G] no es necesariamente consciente de sí mismo. ¿Es orientarse en las cosas que están-ahí esta conciencia, la presuposición para el *Da-sein*?, ¿o el *Da-sein*, esto es, estar en lo abierto, da por vez primera la posibilidad para un comportamiento en el sentido del orientarse, es decir, de la conciencia? Obviamente, lo segundo es el caso. Regresamos nuevamente a la palabra consabe: significa orientarse, pero, ¿dónde? En un entorno, entre las cosas, lo que significa al mismo tiempo: el orientarse es un ser-referido a lo dado como los objetos [G]. Luego, reciben las palabras «consciente» y «conciencia» en el siglo XVIII el sentido teórico de la relación a los objetos [G] experienciables; para Kant, la relación a la naturaleza como ámbito sensiblemente experienciable. Entonces, se va todavía un paso adelante: esta llamada conciencia empírica, este orientarse, lo toma la ciencia natural como la posibilidad de la calculabilidad de los procesos de la física.

Kant habla también de la conciencia pura. Ésta es aquel saber que ya no se refiere más a los objetos [G] empíricos sensiblemente perceptibles, sino a lo que posibilita la experienciabilidad de los objetos [G], es decir, su objetualidad. La objetualidad de los objetos [G], esto significa, el ser del ente está orientado hacia la conciencia, y a esto uno lo llama idealismo. Esto llega hasta e incluye a Husserl. La filosofía moderna es idealismo.

Así, el título «conciencia» llegó a ser una representación fundamental de la filosofía moderna. También la fenomenología de Husserl pertenece a esto. Ella es una descripción de la conciencia. Husserl solamente aportó como algo nuevo la

intencionalidad. En cierto modo la intencionalidad ya había sido vista por Brentano, el maestro de Husserl.

[285] Intencionalidad significa: toda conciencia es conciencia de algo, está dirigida a algo. Uno no tiene una representación [*Vorstellung*], sino que uno representa. Representar [*repräsentieren*] = hacer presente. El «re» = de vuelta a mí. *Representatio* = el representar de vuelta a mí, hacia mí, sin embargo, en ello yo no me co-represento expresamente. En ello se halla la posibilidad de que este «re-» (= presentar de vuelta a mí) llegue propiamente a ser el tema, la referencia a mí, quien soy determinado como el que representa. Entonces, toda conciencia es conciencia de sí mismo. No hay ninguna conciencia sin conciencia de sí mismo. Sin embargo, el sí-mismo no tiene que llegar a ser expresamente temático. Ésta es la estructura más general de la representación o en sentido husserliano de la conciencia de algo. Incluso cuando yo me *imagino* una montaña dorada que no hay en absoluto, yo mismo me debo «formar la imagen». El vaso frente a mí lo puedo encontrar.

Si Binswanger cree que él puede superar «el problema fundamental de la psiquiatría», como él lo nombra, y con ello se refiere a la escisión-sujeto-objeto [O], a través de que él deja «trascender» una subjetividad desde sí hacia las cosas del mundo exterior, entonces en primer lugar él no ha leído mi escrito *Vom Wesen des Grundes* [*De la esencia del fundamento*] o ha comprendido de manera totalmente errónea la *trascendencia* ahí mencionada; y, en segundo lugar, él no revela cómo un trascender en el sentido mencionado arriba podría ocurrir; cómo, por decirlo así, una subjetividad representada en primer lugar como inmanencia sería capaz de llegar a tener solamente la más mínima idea de un mundo exterior. De hecho, el ser-en-el-mundo nunca es una propiedad de una subjetividad de cualquier forma representada, sino que es de antemano el existir del ser humano mismo.

Binswanger delata del modo más craso la completa incompreensión de mi pensamiento en su enorme libro *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [«Formas fundamentales y conocimiento del Dasein humano»]. En éste, él piensa que tiene que complementar el *cuidado* y la *asistencia* de *Ser* y *tiempo* mediante un «modo de ser dual» y mediante un «ser-más-allá-del-mundo». Pero, con esto, él únicamente manifiesta que desconoce el existencial fundamental, llamado cuidado, interpretándolo como un modo de comportamiento óptico en el sentido de una conducta melancólica o afligida-cuidadosa de un determinado ser humano. El cuidado como constitución existencial fundamental del *Da-sein* del ser humano en el sentido de *Ser* y *tiempo* no es, sin embargo, nada más y nada menos que el nombre para la esencia completa del *Dasein*, en tanto que ésta siempre ya depende de algo que se le muestra

y en tanto que ésta siempre desde un principio es absorbida cada vez por una referencia de cualquier forma hacia aquello que se le muestra. En tal ser-en-el-mundo como cuidado se fundamentan, por ello, también de forma igualmente originaria todos los modos del comportamiento óptico de los que aman como de los que odian como del científico objetivo, etc. Cuando uno no confunde como Binswanger discernimientos ontológicos con cosas ópticas, [287] entonces no se requiere tampoco hablar de un «ser-más-allá-del-mundo». El «mundo» en el sentido de la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo* deja que llegue a ser patente «dentro» de su ámbito también lo que está más allá del mundo de Binswanger, así que el *mundear* correctamente entendido en conexión con el existir humano, como se demuestra, por ejemplo, en *Wesen des Grundes* [*De la esencia del fundamento*], no sólo no requiere ningún «ser-más-allá-del-mundo», sino que no deja que sea posible en absoluto algo de esta forma.

Uno no puede decir, si se despierta, que entonces se encuentra en el mismo mundo, sino al revés: el despertarse consiste precisamente en que el mundo hace frente a uno como el mismo al que uno está acostumbrado estando despierto. El mundo despierto está caracterizado mediante el mantenerse idénticamente de las cosas y de los otros seres humanos, y cómo ellos se mueven en él. Despertar no significa otra cosa que llegar a estar despierto para el mismo mundo. Es esencial en esto que la mismidad es la misma a través de habituación cotidiana.

Al soñar no hace frente lo mismo, sino, en el mejor de los casos –en los llamados sueños estereotipados,– lo igual.

En el despertar está el momento del volver. En el sueño estereotipado regresa uno a determinadas situaciones. Es una repetición de lo igual, pero no de lo mismo.

El despertar como el volver al mismo mundo, cuya mismidad es determinada a través de la historicidad cotidiana del *Dasein*. De cualquier forma, no pertenece a la esencia del soñar que yo «sueñe» en el interior del mismo mundo, como pertenece a la esencia del despertar que yo despierte en el interior del mismo mundo.

Hay sueños con cosas, casas, regiones, que uno sólo conoce en los sueños y donde la «vivencia ‘¡ya lo he visto!’» del encontrar de nuevo se experimenta en forma expresa. Uno puede

¹La base de la conversación es la elaboración del segundo libro de sueños del editor Medard Boss: «*Es träumte mir vergangene Nacht...*». *Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*. [«*Anoche soñé...*». *Ejercicios visuales en el ámbito de los sueños y ejemplos para la aplicación de una nueva comprensión del sueño*], Berna, Stuttgart, Viena, 1975.

también soñar que uno se despierta en la cama acostumbrada y se levanta como uno hace de costumbre después del despertar.

Una comparación entre estar despierto y estar soñando no es posible por principio como una comparación entre objetos [G], porque la misma persona despierta del soñar hacia el estado de vigilia y así se mantiene idéntica. [289] Uno sí puede establecer diferencias entre estar despierto y estar soñando. La mismidad tiene su base en el estar despierto, porque el haber-soñado es un asunto del estar despierto. Cuando los filósofos dicen que uno despierta a lo igual, eso se limita al contenido. Lo importante es también que siempre es *mi* soñar. Los diferentes modos de ser en el estar soñando y estar despierto pertenecen a la continuidad de la historicidad del ser humano respectivo. Sólo así *no* es posible que haya una comparación de los diversos estados de sueño y los diversos estados de vigilia, como uno puede comparar, por ejemplo, el zorro y el águila. El estar despierto y el estar soñando no son diferentes ámbitos de objetos [G], cuya diferencia podría ser registrada mediante señales relativas al contenido. Precisamente porque la base, lo que mantiene, la historicidad, o mejor dicho: la historicidad cotidiana es la dimensión en la que acaece la diferencia entre un ser-en-el-mundo que sueña y uno despierto, el mundo-del sueño no puede ser desprendido como un ámbito de objetos [G] por sí, sino que él, el mundo del sueño, pertenece en cierto modo a la continuidad del ser-en-el-mundo, es igualmente tal.

El momento del reconocer, incluso no como un acto explícito del reconocer, sino del simple volver, eso pertenece al despertar. Precisamente porque los sueños estereotipados sólo vuelven en tanto que el problema que está dentro de ellos contenido no es resuelto en la vida despierta y llevado a la maduración, no es un regreso a lo mismo lo que sucede en estos sueños

ni un retomar y proseguir como pasa en el estar despierto, sino que se regresa a lo igual.

Si fuera lo mismo, entonces justamente este asunto, por ejemplo mi bachillerato, se seguiría soñando. El suceso se desarrollaría o se cerraría de cualquier modo hacia adelante o hacia atrás en el soñar. Pero en el soñar estereotipado este asunto no se sigue desarrollando, sino que solamente es soñado de nuevo. Si fuera lo mismo, debería ocurrir una diferencia, en la que se desarrollaría el asunto.

[290] Si, por ejemplo –como en el sueño del paciente de usted – una mujer vestida de rojo está muerta de momento y luego finalmente en sueños posteriores baila, entonces no sucede este desarrollo en el soñar. No pertenece al contenido del mundo mismo del sueño que esta historia se desarrolle de tal y cual forma, de manera que se recuerde soñando en el soñar mismo las fases anteriores o se espere su desarrollo sucesivo. Eso comprueba que cada soñar nuevamente un sueño no es ningún regreso al mismo mundo como es en el estar despierto.

Cada soñar es un ser-en-el-mundo y puede en sí tener una cierta historia (como, por ejemplo, en el sueño-del alpinista), pero el que sueña, en cierto modo no dispone de una posibilidad-de regreso a lo mismo de su mundo de sueño. Esto significa que él sí sueña lo igual, pero no continúa soñando esto.

Para ver lo específico de esta continuidad de los sueños a pesar de su igualdad se requiere la continuidad del ser-en-el-mundo despierto. A pesar de toda la igualdad de un sueño no es nunca el soñar de este sueño cada vez igual lo que en sí tendría una continuidad histórica.

El hecho de que las cuestiones acerca de los criterios no se hallan establecidas de modo correcto se deriva de que no se tiene en consideración que uno no puede delimitar los ámbitos

de la vigilia y el sueño como objetos [G]; sino que los mundos del sueño copertenecen a la vida despierta.

Diferencia entre despertar de un soñar y el despertar sin haber soñado: si no hubiera ahí la tendencia de encontrar-el-regreso al mundo despierto, no habría ningún problema del no orientar-se en el mundo despierto a partir de un soñar.

Cosa decisiva: que uno continúa y prosigue *recordando* el sueño anterior en un sueño posterior, retomando el anterior, y no sólo retomando de hecho la misma actividad; que no hay al lado del desarrollo histórico despierto del *Da-sein* una historia soñada.

[291] Para terminar, la cuestión del método de la comparación. Cuando la cosa está así con el criterio del comparar, ¿desde qué base habla uno siquiera acerca de los sueños? Que uno, de hecho, siempre sólo habla de ello en el estar despierto y no habla del estar despierto en el soñar, eso señala la pertenencia del estar soñando al estar despierto; y, por otra parte, esto sólo es posible gracias a la continuidad del *Da-sein* despierto; si no, no podría yo nunca tampoco comparar sueños entre sí. Luego, uno no debe tomar el estar despierto como obviedad, sino que uno debe tomar el estar despierto como presuposición esencial para siquiera poder hablar acerca del soñar e interpretar los sueños. En el poder-observar los sueños ya está implícita una relación muy específica entre estar soñando y estar despierto. Conforme a la señalización de la particularidad del ser-despierto se modifican las posibilidades para señalar los sueños mismos en la dimensión del estar despierto. No hay ningún entendimiento soñado entre los que sueñan acerca de los sueños.

Estimado Sr. Boss, ya que ha empezado a oscurecer, déjeme hacer ahora un gran salto lejos del soñar. Quiero legarle a usted una pregunta que me inquieta mucho. ¿Cómo pertene-

ce la cosa al ACONTECIMIENTO APROPIADOR, si la cosa como tal es vista en la nueva determinación? Es una pregunta anzuelo para usted, Sr. Boss. Yo creo que ya no puedo más.

BOSS: Los seminarios anteriores acerca del *cuerpo* [L] y la *psique*, en 1965, fueron para los participantes más bien poco satisfactorios. Ellos quieren ser orientados de mejor manera acerca de dónde se halla su limitación cuando solamente pueden siempre concebir la relación de lo corporal [L] y lo psíquico como sincronía. Es claro para todos que, por otro lado, hablar de una causalidad no tiene caso. Nadie ya cree que a través de impulsos nerviosos eléctricos en la nuca se pueda determinar positivamente la percepción psíquica, por ejemplo, de una mariposa en su significatividad como mariposa. Otros retomaron el reproche de Jean Paul Sartre, el cual se sorprendió de que usted haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo [L] en todo *Ser y tiempo*.

HEIDEGGER: El reproche de Sartre solamente puedo enfrentarlo con la afirmación de que lo corporal [L] es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto.

Sin embargo, sigue siendo decisivo el hecho de que en toda experiencia de lo corporal [L] a la vista del análisis del *Dasein* se debe partir de la constitución fundamental del existir humano, es decir, del ser-humano como *Da-sein*, como el existir —en sentido transitivo— de un ámbito del carácter de abierto del mundo; del carácter de abierto, pues, desde el cual en cuya luz interpelan las significatividades de lo que comparece ante el ser humano. Gracias a tal constitución esencial del ser humano el *Da-sein* está referido siempre a algo que se le descubre. En su ser-referido perceptivo a lo que le interpela desde su apertura-en-el-mundo, el ser humano es, sin embargo, también siempre ya solicitado a corresponderle en su comportamiento respecto a él, esto es, para responder, de forma que él toma bajo su protección lo que comparece, ayudándole, en la medida de lo posible, a que despliegue su esencia.

Pero tal cosa no podría lograrla el ser humano si él sólo consistiera en una percepción «mental», si no fuera él también de naturaleza corporal [L]. [293] ¿Cómo podría ser posible, entonces, un echar mano, un formar y deformar otros hechos vivos o inanimados, «materiales», que comparecen?

Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad [L], hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir; *no* es, pues, por principio materia inanimada, sino que es un ámbito de este poder-percibir no objetivable, no visible ópticamente de significatividades de lo que comparece, en lo que consiste todo el *Da-Sein*. Esto corporal [L] se forma de manera que puede ser usado en el trato con lo «material» inanimado y vivo de lo que comparece. Pero, al contrario de una herramienta, las esferas corporales del existir no se emancipan del ser-humano. Ellas no pueden ser mantenidas por sí en una caja de herramientas. Más bien, permanecen regidas por el ser-humano, mantenidas en él, perteneciendo a él, en tanto que un ser humano viva. Sin embargo, al morir este ámbito del cuerpo [L] convierte su forma de ser en la de una cosa inanimada, en la masa de un cadáver, que se desprende.

Naturalmente, lo corporal [L] del *Da-sein* admite que uno lo vea ya en vida como un objeto [G] material, inanimado; como un tipo de máquina complicada. Sin embargo, para tal observador ya ha desaparecido de la vista para siempre lo esencial de lo corporal [L]. El desconcierto frente a todas las apariciones esenciales de lo corporal [L] es, entonces, la consecuencia de tal observación insuficiente.

En referencia a la corporalidad [L] completa debe, por eso, decirse lo mismo que ya fuera mencionado en referencia al ver y a los ojos corporales [L]: no podemos «ver» porque tenemos ojos, más bien sólo podemos tener ojos porque so-

mos seres que ven según nuestra naturaleza fundamental. Así, no podríamos tampoco ser corporales [L], como lo somos, si nuestro ser-en-el-mundo no consistiera en su fundamento en un siempre ya ser-referido perceptivo a aquello que se dirige a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo, abierto como el cual existimos. [294] En ello, en este dirigirse ya siempre estamos orientados hacia el dato que se nos descubre. Sólo gracias a tal orientación esencial de nuestro *Da-sein*, podemos diferenciar un enfrente y un atrás, un arriba y un abajo, un izquierdo y un derecho. Gracias al mismo ser-orientado hacia algo que se dirige a nosotros podemos nosotros tener un cuerpo [L], mejor dicho: ser corporal [L]. Pero no somos primero corporales [L] y luego a partir de ello tenemos un enfrente y un atrás, etc. Pero uno no debe confundir nuestro ser-corporal [L] existencial con la corporalidad [K] de un objeto [G] inanimado, que meramente está-ahí.

Boss: Temo que mis colegas preparados en la ciencia natural sólo se reirán acerca de tal visión, pues presupone la posibilidad de que se transforme algo invisible, algo puramente «mental», ni ponderable ni mensurable, como lo son las posibilidades del comportamiento humano como tales, en algo material, tangible y mensurable, como lo son los órganos del cuerpo [K].

HEIDEGGER: ¿No debería ser familiar precisamente para el científico la transformación de la forma de ser de una posibilidad de comportamiento no-material, no visible ópticamente en la forma de ser de algo «corporal [L]-material»? Han aprendido, mientras tanto, de Einstein que *energía* y *materia* son enteramente intercambiables, es decir, que conforme a su esencia son lo mismo. Sin embargo, Einstein no pudo enseñarnos lo que ésta y aquélla son por sí conforme a la esencia porque estas preguntas acerca de lo «conforme a la esencia» son preguntas filosóficas.

BOSS: Entonces ningún físico sabe decir qué es propiamente la energía. La palabra es empleada hoy simplemente en cualquier lugar donde algo cambia, donde algo aparece o desaparece.

HEIDEGGER: Acerca del cambio de significado de esta palabra, *ἐνέργεια*, que padeció desde la Antigüedad hasta hoy, se podría escribir todo un libro. [295] Además, la comparación con la fórmula de Einstein $E = mc^2$ solamente puede ser muy deficiente. Ni la masa ni la velocidad de la luz, de Einstein, tienen un poder-ver y un poder-percibir como los que caracterizan la constitución fundamental del *Da-sein* humano. ¡Pero, en fin! De cualquier forma no se debe en absoluto esperar de las modernas teorías sistemáticas ninguna comprensión del ser humano y de su mundo. Todas ellas permanecen según su esencia ligadas al principio de causalidad y cooperan en la objetivación de todo lo que en general es. Pero con eso ellas se han bloqueado ya para siempre la visión hacia el propio ser-en-el-mundo del ser humano.

BOSS: ¿Podría uno quizás comparar como ilustración las esferas «corporales» [L] del *Da-sein* humano y las «mentales» con diversos «estados físicos» de una y la misma cosa, por ejemplo con el vapor de agua invisible, el agua líquida visible y el hielo, los cuales son todos H_2O ?

HEIDEGGER: Uno sí podría pero uno no debe. Uno cometería en ello el error ilícito de objetivar al *Da-sein* humano y de hacerlo una cosa y objeto [G] que simplemente está-ahí. Aquí terminan, pues, todas las posibilidades de comparación porque el ser-en-el-mundo, esto es, el modo como existe el ser humano, es de una naturaleza singular que no puede ser derivada de ninguna otra cosa.

BOSS: A propósito de causalidad, ¿le dije ya a usted que también en la India escuché acerca de una doctrina Ajati? Ella

enseña ya desde hace algunos siglos que la representación de la causalidad no tiene caso. Si hubiera, de hecho, en realidad algo como la causalidad, debería el efecto o estar ya incluido en la causa o uno debería poder decir cuándo, dónde y cómo tiene lugar la transformación de la causa en el efecto. Sin embargo, todavía nadie ha logrado tal cosa.

[296] HEIDEGGER: No, de tal doctrina Ajati todavía no sabía nada. Pero lo decisivo en nuestro contexto sigue siendo nuestro discernimiento de que todo lo nuestro que se dice corporal [L] material brota inmediatamente de las posibilidades del percibir y del comportarse que en realidad no son aprehensibles materialmente, en las cuales consiste nuestro *Da-sein* conforme a su esencia. Este discernimiento permite concebir sencillamente cómo pertenece inmediatamente y sin límites todo lo corporal [L] al existir y de qué modo de ser es y permanece. Por eso, también puede ser nombrado este discernimiento la filosofía fundamental de toda medicina psicosomática.

BOSS: Según esto, la medicina psicosomática ganaría mucho si los médicos aprendieran a apropiarse la experiencia de que también todo lo corporal [L], hasta en el interior de la última fibra nerviosa, procede de aquello singular que no se puede derivar de ninguna otra cosa y que tenemos que nombrar la determinación esencial del *Da-sein* humano, se forma a partir de ello y permanece incorporado a ello. Pero esto es, sin embargo, la totalidad de las posibilidades del comprender y del comportarse, no materiales y no simplemente energéticas, extendidas a todo el mundo, que constituyen fundamentalmente a un *Da-sein*.

HEIDEGGER: Sí. Exactamente con estas palabras yo también lo diría.

III

DE LAS CARTAS A MEDARD BOSS (1947-1971)

[299] *Respuesta de Martin Heidegger a Medard Boss sobre su petición de ayuda en el pensar filosófico*

Todtnauberg, 3 de agosto de 1947

¡Muy estimado señor Boss!

Le agradezco su gentil carta. Los lectores pausados son siempre más confiables que aquellos que entienden todo inmediatamente.

Los asuntos que se encuentran en su ensayo también superan mi capacidad, y compelen mi pensamiento siempre a nuevos intentos de decir lo esencial de manera más simple. Como usted sabe, los problemas de la psicopatología y de la psicología me interesan mucho en lo que respecta a los principios, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto. Por eso, estoy ansioso de conocer su tesis de habilitación.

...

Si fuese posible ayudar a mi actividad por medio de un *pequeño* paquetito de chocolate, le estaría de lo más agradecido.

Con amables saludos,
respetuosamente,
Martin Heidegger

Carta del 1 de septiembre de 1947 desde Todtnauberg

¡Muy estimado Sr. colega!

...

Cada vez que recibo uno de sus regalos crece mi deseo de conocerlo personalmente y de discutir sobre problemas científ-

ficos y filosóficos. Quizás se dé un día la oportunidad de que usted venga a Friburgo a alguna conferencia, [300] pues la sociedad médica ha reiniciado su programa de conferencias en la universidad...

Quizás usted sepa también que el Sr. von Gebattel, con quien en últimas fechas he discutido cuestiones acerca de los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y de la antropología, dirige ahora un sanatorio en Badenweiler y a la vez da cursos, muy bien aceptados, en la clínica de Beringer.

Sería en muchos aspectos fructífero para todas las partes, si la vecindad territorial con Suiza fuese en breve ampliada y abierta para un diálogo intelectual y así no continuar solamente con encuentros casuales y limitados.

...

Carta del 15 de diciembre de 1947 desde Friburgo de Brisgovia

¡Muy estimado Sr. Boss!

Por estos días llegó su libro. Creo que para el día de su visita, el cual espero ansioso, habré trabajado ya hasta cierto punto con el escrito. Le enviaré también un ejemplar al señor von Gebattel. Usted sabe lo difícil que es conseguir libros. Por eso quisiera, con su permiso, enviar el segundo ejemplar a un médico que es conocido mío. Él se interesa por cuestiones antropológicas.

...

Carta del 20 de marzo de 1948 desde Friburgo de Brisgovia

...

Me encantaría saber cómo ha organizado usted sus actividades docentes. El tipo de investigaciones como la suya depende mucho de si el profesor entra en contacto con los estudian-

tes, y cómo lo hace . Sólo de este modo puede comprobarse estrictamente en qué medida cada uno se hace presente a sí y expresa lo que escuchó.

[301] El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece particularmente fructífero y estimulante.

...

Dado que está prohibida la introducción de libros a la zona francesa, fueron devueltos a usted los dos ejemplares de sus libros desde la aduana local...

Carta del 14 de junio de 1948 desde Todtnauberg

...

Debido a las alusiones de sus cartas, percibo claramente cuán decididamente ha conseguido usted penetrar en mis intentos de pensamiento, y por ello deseo cada vez más vivamente la ocasión para un diálogo. Sigue siendo la mejor manera para seguir el camino del pensar en sus distinciones más sutiles, podemos examinar mutuamente y así aprender el uno del otro. Las conferencias pueden dar impulsos, incluso dejarían sentir lo atmosférico de un pensar, pero siempre existe el peligro de que éstas queden como una mera representación, sobre todo teniendo en cuenta el actual ir y venir [*Betrieb*] que acontece en este campo.

El verdadero pensar no se puede aprender por medio de libros. Y tampoco se puede enseñar, a menos que el maestro, incluso en edad avanzada, siga siendo también alumno.

Esperemos, pues, un diálogo.

Saludándolo cordialmente,

suyo,

Martin Heidegger

Carta del 22 de diciembre de 1948 desde Friburgo de Brisgovia

...Espero que el próximo año se pueda acordar aquí una conferencia para usted. Las distintas sociedades científicas apenas acaban de reconstituirse, [302] de modo que las actividades en lo que respecta a conferencias vuelven a tomar curso. Existe aquí un bien informado grupo de jóvenes que se interesan mucho por los problemas antropológicos y por la posición de la antropología en el todo de la ciencia.

...

Carta del 2 de agosto de 1949 desde Todtnauberg

¡Querido Sr. Boss!

...Una y otra vez pensamos en su amistosa y afortunada visita...

Realmente deseo que surja nuevamente la oportunidad de un nuevo diálogo. Por este camino, llegamos más directamente a las cosas.

...

Carta del 30 de diciembre de 1949 desde Friburgo de Brisgovia

¡Querido Sr. Boss!

Le agradezco cordialmente su carta, y al mismo tiempo, agradezco junto con mi esposa la linda invitación que nos hizo a su casita en las montañas. Por el momento, sin embargo, continúan las fronteras. No obstante, mantenemos la esperanza de que tenga lugar otro encuentro el año próximo, aquí o allá, tan bello como el primero, el cual desafortunadamente fue demasiado breve...

...

Con sincera amistad,
suyo,
Martin Heidegger

**[303] Carta del 25 de noviembre de 1950 desde Friburgo de
Brisgovia¹**

... Junto a la decisión puramente médica resulta aquí, como en todas las cosas esenciales, la cuestión de la *comunicación* (de la manera y del modo, del momento, del escucha y del lector) de la mayor importancia. Esto es algo sobre lo que nosotros, los de hoy, reflexionamos poco y sobre lo que no entendemos en todos sus aspectos.

Quien más ha sabido sobre ello hasta ahora ha sido probablemente *Sócrates*. Pero apenas sabemos algo sobre lo que *él* sabía. Y eso no es por casualidad, ya que la cuestión de la comunicación no se deja resolver ni organizar esquemáticamente... También creo que una discusión filosófica con Mitscherlich sería de lo más infructífera. Él no ha entendido nada de mis conclusiones. Uno nota el propósito de todo el reporte y podría incluso molestarse, si valiera la pena. Desde que apareció *Ser y tiempo* en 1927 he tenido que tolerar tanta tontería y superficialidad, que en este respecto ya estoy endurecido. Sin embargo, siempre es posible que aprendamos algo nuevo a fin de darnos cuenta de lo difícil que se ha vuelto hoy decir algo públicamente.

...

¹ En relación con la participación de Heidegger en un congreso de psicoterapia, en el que Medard Boss habría hablado sobre una terapia de castración en un caso de fetichismo grave.

Durante el tiempo que pasamos juntos, con vista al fluir del Rin, me vi obligado una y otra vez a pensar en el himno de Hölderlin *Der Rhein* [*El Rin*], el cual intenté interpretar en una lección amplia de 1934-35. En alguna hora tranquila, lea usted este tremendo poema.

De éste surge una calma misteriosa, un destino, una calma que nos vemos obligados a alcanzar para seguir existiendo.

...

[304] Mis «ejercicios de lectura» siguen siendo muy preliminares. La observación más importante que he hecho es que a los jóvenes les falta en general todo sentido y preparación para lo metódico en el pensar. Se expresan y se contraponen opiniones, conocimientos casuales e ideas. Acaso se dé pronto la oportunidad de que usted participe en una de esas sesiones...

Carta del 15 de diciembre de 1950 desde Friburgo de Brisgovia

...

Hoy quiero pedirle consejo. Hace unos días recibí una invitación de los estudiantes de la Universidad de Zúrich para dar una conferencia en febrero ahí mismo. Me siento inclinado a hacerlo, pero, al mismo tiempo, no tengo claro sobre qué debería hablar. Surge nuevamente la cuestión de la comunicación. De la formación de los estudiantes de allí tengo aún menos idea que de los de aquí. No tengo realmente interés en dar una conferencia meramente por motivos de representación o sensacionalismo.

Por otro lado, existe la posibilidad de dar un impulso, aquí o allí, aunque sólo sea de manera indirecta. Pero justo por eso se debe escoger un tema apropiado.

Ojalá usted tuviese una sugerencia y pudiere darme consejo en unas cuantas palabras.

...

Carta del 7 de marzo de 1951 desde Friburgo de Brisgovia

...

Si usted quisiese invitar a amigos alguna vez, estaría gustoso y preparado para un diálogo. Mas en general me gustaría estar ahí de incógnito y en privado, hasta donde sea posible dada la voraz publicidad de hoy.

...

Hoy me llegó una muy informativa carta del profesor Staiger desde Nueva York, donde él se encuentra impartiendo cursos.

[305] Schultz-Henke asistió a mis primeras lecciones como profesor asociado en Friburgo, y aunque ya estaba ahí la pregunta por el ser, la analítica del *Dasein* se encontraba todavía en pañales.

...

Carta del 26 de enero de 1952 desde Friburgo de Brisgovia

...

Le debo las más sinceras gracias por su amistosa carta de año nuevo; estas líneas deberán expresar mi agradecimiento. Aun si nuestras lecciones no fueran simultáneas, pensaría de todos modos en usted, en su trabajo y en su querida familia, y junto con mi esposa estaría agradecido por esta amistad. Espero que durante las vacaciones se haya encontrado en una fructífera vigilia para los «sueños». Yo siempre he sido de la opinión de que el trabajo puede adquirir un significado fundamental y alejar toda terapia de la «psicología». Estoy ansioso por saber sobre los avances de su trabajo, así como del trabajo en común con los médicos jóvenes.

...

Mi lección (*Was heisst Denken?* [¿Qué significa pensar?]) es cada vez más visitada. He tomado la decisión de continuarla

en el semestre de verano y preparar la impresión en las vacaciones de verano. Por eso, pongo el más especial cuidado en el fluir claro y la rigurosa formulación, lo cual se vuelve más difícil entre más simple es el asunto. En cuanto a los planes veraniegos, me gustaría concentrarme completamente para esta tarea a partir de mediados de abril. Por eso, no impartiré ningún ejercicio en el semestre de verano.

¿Cómo van las cosas con el viaje a Italia y las fechas? ¿Sería muy pronto en la segunda mitad de marzo? ¿Cómo ha pensado usted la ruta? Ni mi esposa ni yo conocemos aún Florencia y la Toscana. *Demasiado* viajar puede no ser relajante...

[306] Carta del 15 de marzo de 1952 desde Friburgo de Brisgovia

...La cuestión del «comportamiento» tiene mucho alcance. Por eso, he revisado el manuscrito varias veces y he descubierto que aún debo examinar todo el trabajo desde esta perspectiva.

Pero esto haría necesario para usted renovadas consideraciones, las cuales yacen finalmente junto a la difícil cuestión «animal y ser humano». Nuevamente, no es tarea de su trabajo el llevar aquello hacia lo «puro». Después de mucho considerar, me he topado con una salida que no consiste en huir, sino simplemente corresponde al cuestionamiento de la suficientemente adecuada delimitación esencial entre ser humano, animal, planta y piedra. Resta considerar si usted colocará la observación que a continuación trato de bosquejar en un lugar adecuado en el texto, como nota al pie o en la introducción. Por el momento, me cuesta tomar una decisión, pues el trabajo en su totalidad, en relación con el asunto y con el uso de la

palabra comportamiento no me es lo suficientemente claro. En un crudo proyecto, se trata de lo siguiente: la investigación habla del comportarse, más precisamente, el comportarse en los seres humanos y los animales, sin acentuar especialmente las diferencias esenciales que se refieren al asunto o querer comprender suficientemente.

Para poder refutar, entre otras cosas, la teoría de la proyección como no correspondiente a la consistencia fenomenal, bastará considerar que un animal sólo *es* en tanto éste se mueva en un *ambiente* abierto para él y que es conducido por este mismo ambiente, el cual permanece delimitado por la esencia de lo animal. La referencia animal a este ambiente, que nunca es explicitada, muestra una cierta correspondencia con la referencia al mundo humanamente ek-sistente. Así, puede el ser humano en su *Dasein* ek-sistente en cierta forma con-vivir de manera inmediata en y con la referencia animal al ambiente, sin que éste alguna vez pueda llegar a ser un ser-con coincidente, del hombre con el animal o viceversa. [307] El lenguaje usual, que sin distinción habla de un «comportarse» humano y animal, no tiene en cuenta la abismal diferenciación esencial entre la referencia al mundo y la referencia al ambiente. De acuerdo con su referencia al ambiente, propia a su esencia, el animal da lugar –no sólo a partir de sí– para que nosotros, seres humanos, penetremos esta referencia, caminemos con ella y permanezcamos en ella. No basta, empero, meramente prestar atención a esto. Es mucho más importante el ver que un animal (a diferencia de una piedra) sólo se nos muestra *como* animal, en tanto que nosotros, seres humanos, como ek-sistentes, nos hemos *insertado de antemano* en la referencia ambiental propia al animal. Esto no impide que a nuestro conocimiento permanezca negada la captación inmediata del ambiente propio al

animal y, con ello, también la captación genuina de la referencia ambiental animal. En esto negado se oculta lo extraño del ser animal. (¡Algo así aproximadamente!)

Carta del 14 de abril de 1952 desde Friburgo de Brisgovia

...

El lunes en la mañana después de nuestro regreso ya estaba aquí el señor Beaufret de París. Tanto esto como el correo y las preparaciones para el semestre, han... retrasado mis saludos para usted.

Nuestro viaje a Italia fue tan bello y armonioso y, gracias a su cuidado, tan agradable para nosotros, que sólo traerán los mejores frutos y tendrán efecto todavía un largo tiempo.

...

Carta del 2 de agosto de 1952 desde Todtnauberg

...

La mudanza para acá ha retrasado mi respuesta a su amable carta. El fragmento anexo (introducción al libro de Medard Boss, *Der Traum und seine Auslegung* [«El sueño y su interpretación»], 1953) es claro y correcto. Sería favorable añadir [308] al final algo que intensifique lo que usted ya dijo y que atraviesa todo el trabajo: hacer hablar no una explicación causal y derivación de los sueños, sino los sueños mismos en aquello que dicen y anuncian en su contenido de mundo; los sueños no como signos y consecuencias de algo que yace en el fondo, sino estos por sí mismos en su señalar y sólo en aquello. *Con esto* sólo comienza el cuestionamiento de su esencia.

Mi lección tuvo un buen cierre; ahora debo añadir una difícil parte que excluí. Después se tratará de algo distin-

to. Espero que el salto sea exitoso. El sueño del examinado [*Abiturientraum*]² llegó puntual la noche pasada.

...

Carta del 10 de febrero de 1953 desde Friburgo de Brisgovia

...

Hace algún tiempo, vino Ruffin y me pidió, en un gesto casi de desesperación, que fuera con él cuando esté ahí Binswanger. Éste se encontraba armado con un manuscrito gigantesco sobre la «excentricidad»....

Este asunto, es decir, el tratado sobre la «excentricidad» fue concebido en Brissago junto (con Szilasi). Cuando, en ese entonces, hice una crítica y dije claramente entre otras cosas que el análisis me parecía muy excéntrico, Szilasi estuvo de acuerdo conmigo. Binswanger se vio en apuros ya que tuvo que reconocer que lo que yo objetaba venía del propio Szilasi.

[309] Yo evito toda crítica aguda, ya que no vale la pena tocar lo más esencial.

El que el alabarse recíprocamente pertenezca a este negocio podría explicarle el hecho de que a Szilasi se le considere un filósofo importante. Mas no vale la pena ocuparse demasiado de estas camarillas.

...

² Se refiere, como Martin Heidegger expresó, al único sueño que recuerda, pero que desde su juventud regresaba constantemente, aunque por lo general en grandes intervalos. En estos estados de sueño, él se experimenta repetidamente de forma semejante, en el bachillerato, siendo examinado por los mismos 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* [*Ereignis*], alcanzando así la «madurez» del mismo.

*Carta del 30 de septiembre de 1953 desde Friburgo de
Brisgovia*

¡Querido amigo!

Ahora pienso en su primera carta, la cual decidió nuestra amistad ya desde la distancia y en lo desconocido. Desde entonces ha sido esto un buen modo de acercarnos, y entró en juego el estímulo mutuo. Incluso las preguntas, hasta las más testarudas, estimulan.

Así pues, mis cordiales felicitaciones por su quincuagésimo aniversario vienen de un ánimo alegre y agradecido, animado por la esperanza de que el camino que usted ha seguido guíe cada vez más a planteamientos de preguntas penetrantes y perspectivas fructíferas en su ciencia.

...

Mi esposa y yo permanecemos hasta anteayer en la cabaña. Ahí pude concentrarme muy bien, y las cuestiones de la técnica y la causalidad han alcanzado mayor transparencia al darme a la tarea de escribir un manuscrito mayor, el cual empero todavía carece de forma definitiva...

...

Su respuesta a Szilasi es muy adecuada; esa sensibilidad va un poco lejos. Si yo respondiera a todos los comentarios críticos de ese modo, llenaría mis actividades diarias con eso.

...

En cordial amistad,
suyo,
Martin Heidegger

[310] *Carta del 28 de octubre de 1953 desde Messkirch*

...

Sus suposiciones son correctas: estoy totalmente ocupado con la conferencia de Múnich («Die Frage nach der Technik» [«La pregunta por la técnica»]) y una correspondencia con Heisenberg relacionada con ello. En la cabaña escribí un proyecto de largo alcance, penetrando profundamente en la cuestión de la causalidad. Pero ahora, la dificultad principal es mantener una línea simple para una conferencia de dos horas, la cual simultáneamente considera nuestra relación tanto con la naturaleza como con el arte, ¡y que sobre todo no es tan pesada ni tan heideggeriana! Como siempre, en esta excavación sobra mucho productivo, lo cual, sin embargo, no pertenece al tema...

...

Durante la segunda mitad de enero, hablaré en Berna y Lucerna. Quizás podamos incluir algunos días en Zúrich, en caso de que usted me requiera. Quisiera también ver de nuevo a Bultmann, teólogo de Marburgo, quien tiene lecciones en Zúrich el semestre de invierno. Durante nuestra época en Marburgo hicimos un bello trabajo en común. Estoy seguro de que le agradará a usted.

Podríamos hablar sobre la técnica en un pequeño círculo en Zollikon. Quizás sea posible incluso invitar a algunos jóvenes.

Con frecuencia me doy cuenta de que en cierto modo llegué al punto para *comenzar* a pensar de modo correcto.

...

Mi querido amigo: le mando un cordial saludo, así como a su querida esposa.

Suyo,
Martin Heidegger

Carta del 19 de diciembre de 1953 desde Friburgo de Brisgovia

...

En caso de que la conferencia en Zúrich se lleve a cabo, eso no excluye que organicemos [311] en su casa un encuentro con un pequeño círculo. La palabra viva y los diálogos no se sustituyen con nada. Cuando queda tiempo para el trabajo colectivo, sólo con dificultad puede el individuo satisfacer todas las exigencias.

...

(Anexo)

Goethe: «Lo más elevado sería comprender que *todo* lo fáctico *ya* es teoría» (*Maximen und Reflexionen*, núm. 993).³

...

Carta del 2 de enero de 1954 desde Friburgo de Brisgovia

...Tendríamos, pues, desde el 30 de enero hasta el 2 de febrero como margen para un diálogo en su casa, donde me encantaría poder leer el fragmento sobre la causalidad.

...quizás sería mejor... si usted invitase a algunos jóvenes a su casa, si es que el diálogo tiene lugar...

La conferencia aún no existe, lo mismo que la contribución para el escrito-homenaje del bachillerato de Constanza, el cual debo entregar en febrero, sobre *Heráclito*. Apenas queda tiempo para «el trabajo colectivo», como usted lo llama, así como para lo propio en los meses siguientes. Además, este año cumpla 65, y un día llega al final la llamada «creatividad» y, sin embargo, me quedaría todavía algo sobre qué hablar y dar forma.

³ De acuerdo con la numeración de la edición de Günther Müller; núm. 575 de acuerdo con la numeración usual. Cfr. la nota en la página 168. Énfasis de M. H.

...

Ser editor de mi propio legado me parece poco estimulante. Y realmente no estoy en lo absoluto empeñado con la publicidad literaria y por una edición de «obras completas», como para que pudiera ver en ese trabajo hoy ya lo último posible.

...

[312] Carta del 11 de febrero de 1954 desde Friburgo de Brisgovia

...

El prólogo⁴ está bien así... creo que valdría la pena si usted hiciera algunos esfuerzos para la conferencia fundamental en Múnich. Además, uno mismo es quien más aprende con ello.

...

Me da gusto que la joven generación pueda aprovechar algo en los encuentros de las tardes en su casa. Esas reuniones no pueden ser reemplazadas con un mero escribir y «leer»...

Beaufret escribió repentinamente: no le está yendo bien, supongo que «espiritualmente». Él vendrá el próximo domingo por unos días...

Carta del 7 de julio de 1954 desde Friburgo de Brisgovia

...

La conferencia final me parece muy buena, por no decir dramática. El fragmento final que introduce el «giro» [*Kehre*] deberá pronunciarlo usted muy lenta y enfáticamente.

⁴ Se refiere a la introducción al libro de Medard Boss: *Einführung in die psychosomatische Medizin* [Introducción a la medicina psicosomática], Editorial Hans Huber, Berna y Stuttgart, 1954.

En general, sería bueno recortar algunas de las frases más largas [*Bandwürmer*] y formar frases más simples. Ojalá encuentre tiempo para poder escribir todo otra vez. Yo me permití algunas modificaciones superficiales de estilo.

Binswanger estuvo en mi conferencia de Constanza... creo que gracias a la lección *Was heisst Denken* [¿Qué significa pensar?], la cual le fascinó. Por fin entendió algunas cosas.

...

Carta del 10 de septiembre de 1954 desde Todtnauberg

...Debido a que ahora deseamos el viaje para mi hermano, nosotros quisiéramos posponerlo entonces hasta la próxima primavera, [313] a una época en la que mi esposa también pueda ver las florecientes praderas de los Alpes...

Seguro se darán en los próximos meses oportunidades de dialogar sobre el «pensar».

...

Carta del 13 de octubre de 1954 desde Friburgo de Brisgovia

¡Querido amigo!

...su bello regalo con la dedicatoria impresa y también escrita a mano sigue siendo para mí un honor y una felicidad muy grande.⁵ Cuando lo estudio, me queda muy claro lo lejos que aún queda el pensamiento en lo que respecta a las tareas más urgentes. Pero cada uno va tan lejos como sus fuerzas se lo permitan.

Su amistoso afecto siempre es para mí una ayuda más grande de lo que usted piensa. Las felicitaciones por mi cum-

⁵ Cfr. nota anterior.

pleaños, tanto de su parte como de su esposa fueron una alegría especial. Y también quiero agradecer el fortificante regalo del chocolate que vino enseguida.

...

Carta del 3 de enero de 1955 desde Friburgo de Brisgovia

...que acepto con gusto su invitación a Lenzerheide de fines de febrero a inicio de marzo. Siento que llego a una de las hasta ahora distintas fases productivas que durará más. Por eso, agradezco la oportunidad de trabajo en Lenzerheide en su compañía. Eso no excluirá nuestros diálogos...

Allemann me envió su texto, que encuentro excelente. Él escribe además que por eso quiere próximamente de nuevo volver enteramente a [314] Hölderlin... He revisado una vez más su disertación y admiro cada vez más su desempeño...

La «Celebración de paz» [*Friedensfeier*] es, en la intención, sobrehumana. Sin embargo, Hölderlin se alejó de los pensamientos de reconciliación en el año en que ésta fue escrita, para así encontrar de nuevo el camino a un «retorno patriótico». Patria [*Vater-land*]: la tierra del padre [*Land des Vaters*], del Dios de los dioses.

Este giro lo vio Allemann por primera vez claramente y ha trazado ya los rasgos decisivos. El himno recién encontrado es una sorpresiva confirmación de su descubrimiento, que coloca mis propios intentos, en parte errados, en una base completamente nueva.

...

Carta del 8 de febrero de 1955 desde Friburgo de Brisgovia

...

El libro de E. Strauss, mencionado por Bally, con su crítica a Descartes es una copia tan palpable de *Ser y tiempo* que inclu-

so Binswanger en su reseña del libro («Del sentido de sentidos») tiene que admitir esto. (*Archivo Suizo para Neuro-psicología*, vol. xxxvii, 1936, p. 1.) Cuán poco piensa Bally en la posición de Weizsäcker, se muestra en el hecho de que Bally no ve que el acuerdo de Weizsäcker con Sartre ya es suficiente para evidenciar que Weizsäcker no ha podido salir de la subjetividad...

Por aquí, lo más moderno y que está por todos lados es el slogan «Anti-Heidegger». La «joven generación», que al parecer no se encuentra siquiera en condiciones de leer un capítulo de Aristóteles y mucho menos de reflexionar sobre él, escribe ahora sobre la «tontería del ser» [*Unfug des Seins*].

...

[315] *Carta del 30 de junio de 1955 desde Messkirch...*

¡Querido amigo!

Las semanas pasadas estuve completamente sumergido en el trabajo. La meditación recientemente emprendida sobre el lenguaje y los cuestionamientos nuevamente planteados sobre el «en sí» de la objetualidad y la ciencia me han reconducido, cada uno a su manera, a la pregunta por la «fundamentación» [*Begründung*] y el fundamento [*Grund*], cuestión en la que el problema de la causalidad tiene su raíz. Para ello, me han resultado muy útiles los manuscritos que están aquí, aunque algunos ya están superados; si no, aquí se almacena una montaña que probablemente deberá quedar como «legado»...

He pensado con frecuencia en usted y en los suyos. Su temor de que nuestra amistad pueda ser opacada por el «problema del viaje» a principios de año no tiene fundamento alguno. Si pasara algo así, ella no habría crecido sobre la tierra adecuada desde el inicio.

Me llena de alegría que sus presentaciones en París hayan sido un éxito... Pero antes de su viaje a la India, debemos, sin duda, vernos y hablar largamente.

Nosotros permaneceremos desde mediados de julio hasta finales de agosto en la cabaña. Después, debo viajar a Cérisy, Francia, un castillo en Normandía, donde las reuniones iniciadas en Pontigny, antes de la Primera Guerra Mundial, deberán ser retomadas. Mi esposa y yo fuimos invitados allá por una semana y *antes* queremos, a finales de agosto, estar en París y alrededores. Me había imaginado que todo esto sería muy «privado», pero toda Francia parece ya estar enterada al respecto y se esparcen los detalles del plan por toda Alemania, donde desde Friburgo y otros lugares también quieren estar presentes en Francia. La existencia bajo un nombre famoso es algo horrible; incluso *aquí*, por medio del Instituto de Relaciones Exteriores en Stuttgart, me ha encontrado un japonés, quien ya me invitó para el próximo año por unos meses a Japón.

[316] Estoy diariamente solo o con mi hermano, quien no se encuentra en el mejor estado —*demasiado* aislado y, por iniciativa suya, frecuentemente sobrecargado de trabajo por el banco—. Cuando caminamos por el camino de campo o por los bosques, la agitación del mundo nos parece una casa de locos. Aún no decido mis planes para el otoño. Mucho depende si puedo llevar la *discusión del lenguaje* por el rumbo adecuado. Cada vez se vuelve el asunto más oscuro y a la vez más emocionante. Hoy me asombro de que hace años me haya atrevido con la conferencia sobre el lenguaje. La mayor laguna es que *falta* la posibilidad de una discusión *suficiente* de las lenguas de Asia del Este...

...

Saludándolo con afectuosa amistad,
suyo,
Martin Heidegger

Carta del 17 de noviembre de 1955 desde Friburgo de Brisgovia

...

Usted no puede irse de modo alguno a la India sin que nos veamos antes, al menos una vez, y tengamos un diálogo... por ello propongo que venga usted a mi lección el próximo viernes 25 de noviembre.

Aún espero de los impuntuales franceses unos protocolos importantes de algunas sesiones. Tengo la impresión de que ese pensar aún está muy lejos de mis caminos.

Pero, a fin de cuentas, prestaron atención.

...

Carta del 16 de julio de 1956 desde Messkirch

¡Querido amigo!

Le agradezco por la carta que reporta su feliz retorno de la India. Desde hace tres semanas estoy sumergido en el trabajo, esencialmente en la recolección de frutos surgidos de la lección invernal sobre el principio del fundamento [*Satz vom Grund*]. [317] Naturalmente, no está listo. Pero ya veo algunas cosas con más claridad, y para esto he revisado de nuevo algunas anotaciones de Lenzerheide. Este prólogo sobre mí deberá indicar solamente que ahora puedo oír más atentamente lo que usted tenga que contarme sobre sus grandes experiencias (en el lejano oriente). Eso requiere, sin embargo, la calma adecuada...

...

Carta del 29 de septiembre de 1956 desde Todtnauberg («cabaña»)

...

Mi esposa y yo todavía quisiéramos ver la exposición en Zúrich de Cézanne. Por otro lado, quisiera aprovechar aquí

arriba los días de trabajo. El Dr. Petzet es de la opinión de que el último día, el domingo 7 de octubre, es muy poco favorable y que debemos estar a más tardar el sábado por la mañana en Zúrich, lo cual es poco favorable para nosotros. Mi esposa regresa el mismo día de la exposición; en seguida tenemos también un viaje a Bonn para ver a Hermann; en lo personal, yo preferiría permanecer con usted un día en Zollikon.

Con amistosos saludos,
hasta pronto.
Suyo,
Martin Heidegger

Carta del 24 de abril de 1957 desde Friburgo de Brisgovia

...Mis conferencias para el semestre de verano me preocupan un poco. Entre más simples se vuelven las cosas, es más complicado decirlas.

...

[318] Carta del 9 de octubre de 1959 desde Todtnauberg

...Mis planes están decididos. El 2 de noviembre viajo a Zúrich por algunos días y así podremos continuar el diálogo en Burghölzli. También quisiera agradecer su contribución al escrito de homenaje, el cual apenas acabo de leer. Me parece que éste debe temperar anímicamente en forma especialmente pensativa mediante el entretrejimiento de los caminos personales y de la meditación objetiva.

En general, espero recibir mediante el escrito de homenaje mucho estímulo e impulso para los tranquilos tiempos venideros de la consumación, en tanto tal palabra esté alguna vez permitida en mi «de camino» [*unterwegs*].

...

Carta del 9 de noviembre de 1959 desde Friburgo de Brisgovia

¡Querido amigo!

Le agradezco... por la bella hospitalidad en su casa. En retrospectiva, pienso que aquellas dos tardes pudieron encender una pequeña luz aquí o allí. El diálogo sobre la India me mostró también que mis intentos no permanecen completamente en lo aislado.

Carta del 7 de marzo de 1960 desde Friburgo de Brisgovia

...

A veces me pregunto de qué modo los médicos jóvenes podrían desprenderse de su exagerado enredo en relación con el saber especial y con la mera práctica. Pero éste no es un caso aislado; la dificultad se muestra en todas partes. Ésta aumentará en el futuro con el predominio de lo técnico.

...

Si alguna vez se da la ocasión de que usted me comunique las palabras indias para la diferencia ontológica, es decir, ser y ente, [319] para el estar desocultado y el olvido, estaría yo de lo más agradecido.

...

Carta del 26 de marzo de 1960 desde Messkirch

...

No escribe usted cuándo y dónde tendrá lugar el congreso de psicología. El tema es de lo más curioso, pero quizás también bueno, si es que usted dará la conferencia. Si el congreso es apenas en verano u otoño, sería más conveniente tratar esto *personalmente*. O podría mandarme un *proyecto preliminar*, y le doy mis observaciones al respecto.

En primer lugar, no me es claro lo que quiere decir «motivaciones humanas». ¿Querrá decir que el hombre en tanto «yo» es el motivador? O, ¿el «yo» respecto a lo otro es un hombre *motivado*? ¿Son acaso las «motivaciones humanas» una serie de influencias? ¿Se puede distinguir entre causa y motivo? ¿O se esconde detrás de toda la ensalada, usted disculpe, la fatal diferencia entre lo consciente y lo inconsciente?

...

En la editorial evangélica AG Zollikon, apareció un excelente trabajo de Heinrich Ott: «Pensar y ser. El camino de Martin Heidegger y el camino de la teología».

...

Carta del 19 de abril de 1960 desde Friburgo de Brisgovia

...

Mientras tanto, los crocos (en Lenzerheide) estarán cubiertos de nieve nuevamente. Sin embargo, hasta que nosotros llegemos, habrá obtenido claramente ventaja la primavera.

...

Carta del 10 de agosto de 1960 desde Friburgo de Brisgovia

...

Le agradezco por su detallada carta con la presentación de sus planes de trabajar por tres semanas en Washington con usted. [320] Todo suena tentador. Básicamente, estoy inclinado a atreverme a esto.

Una gran dificultad es mi muy pobre dominio del *inglés*. No puedo hablarlo en absoluto y apenas lo entiendo.

Al traducir todo se transforma y se alarga. Mi modo de pensar y lo fenomenológico se volverá ahí todavía más ajeno.

...

Carta del 16 de agosto de 1960 (sin mención del lugar)

Querido amigo:

Me encuentro aún en el «abismo» [*Abgrund*] Nietzsche. En cuanto esté un poco más desocupado, le escribo con más detalle.

...

Carta del 18 de diciembre de 1960 desde Friburgo de Brisgovia

Querido amigo:

De nuevo ruego a usted cordialmente disculpas, pues tuve que decir no al viaje a Washington, y esto sucedió demasiado tarde, es decir, después de que usted se había tomado tantas molestias para prepararlo.

Si bien yo sabía que mi «Nietzsche» me ocuparía hasta el próximo año, nunca me imaginé que sería tanto trabajo. Nunca me podría haber preparado lo suficiente. Además, me asusta el creciente fantasma de la *publicity* norteamericana.

Tan pronto como obtenga, hasta cierta medida, algo de «oxígeno», es decir, en cuanto deje tras de mí el formato del libro, me reportaré de nuevo para Burghölzli. Pero he de pedirle que me informe sobre el estado actual de las discusiones de allá.

[321] Siempre he considerado que lo más fructífero es *leer* un texto adecuado con su círculo. La discusión libre se vuelve dispersa con demasiada facilidad.

...

Carta del 1 de febrero de 1961 desde Friburgo de Brisgovia

...

En estos días llegó una petición del profesor Ebeling (teología sistemática), sobre si yo quisiera alguna vez participar en su seminario, el cual durante cuatro horas trata sobre mi «filosofía», con 78 participantes... La primera sesión será dirigida por Ebeling y tratará una *Disputatio* de Lutero, «*de homine*»; unos días después, podría yo guiar el seminario.

Yo sólo lo asumiría si pudiera de algún modo vincularlo con su seminario y sus diálogos. Sería también esclarecedor para usted participar en el seminario teológico.

...

Carta del 14 de febrero de 1961 desde Friburgo de Brisgovia

...

Entre el seminario de Burghölzli y el de Ebeling quisiera proponer el jueves, 2 de marzo, como día libre, puesto que se requiere una adaptación considerable...

Ya he dado aviso de usted con el colega Ebeling para el seminario teológico. El asunto puede ser interesante para usted...

...

Carta del 14 de marzo de 1961 desde Friburgo de Brisgovia

...esta vez han sido particularmente afortunadas ambas reuniones en su seminario. Me parece que los participantes han despertado y que ahora ven el otro camino más claramente. Naturalmente, requiere todo esto aún práctica más prolongada. [322] Quizás se podría preparar para la próxima ocasión la descripción de un caso particularmente revelador de alucinación.

...

Carta del 9 de septiembre de 1961 desde Friburgo de Brisgovia

...durante el viaje a casa he leído sus «anotaciones sobre Freud». Me parecen excelentes.

Todos deseamos que en estos tiempos intranquilos quede todavía algún rastro de paz.

...

Carta del 15 de noviembre de 1961 desde Friburgo de Brisgovia

...

No he dicho más acerca de su conferencia del congreso, puesto que la encuentro ya excelente en la versión actual.

También la presentación del joven colega sobre la percepción alucinatoria me parece *muy notable* y la considero como buena base para la discusión. Sería sin duda fructífero si tuviésemos la presentación de un *segundo* caso análogo, pues el comparar siempre es muy instructivo.

...

Carta del 15 de marzo de 1962 desde Friburgo de Brisgovia

...

El mismo día que usted regresó de Estados Unidos, yo regresé a casa desde Berlín. Se me pidió que asistiera ahí para conmemorar a Max Kommerell en la «Academia de las artes». Max Kommerell falleció a los 42 años de edad, de cáncer, en 1944, y ahora hubiese cumplido 60 años. Él fue —y todavía es— el más importante historiador de la literatura y poeta; pero hasta ahora ha sido ignorado, y eso quiere decir explotado. A continuación de la conmemoración, hubo dos días de sesiones en la Academia; todo fue muy demandante, pues la gente se lanzaba sobre uno; [323] finalmente pesqué ahí una in-

fección de gripe y estuve una semana en cama. Por ello, quizás sea lo mejor si posponemos el seminario hasta mayo.

...

Le agradezco las breves pero importantes observaciones sobre el diálogo.

...

Carta de 28 de enero de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Gracias por su orientadora carta y por el libro (*Libro de texto de psiquiatría* de Bleuler).

...

El caos en la confusión de conceptos es, sin duda, grande. Una falta fundamental se muestra de forma expresa: la presentación de la memoria sana comprende apenas dos páginas, mientras que los disturbios son tratados en seis.

Aún no comprendo cómo uno puede remediar esta «ciencia», que ofrece títulos eruditos. En su totalidad se mueve en representaciones meramente causales-mecanicistas.

Algunas pistas sobre el pensar, el agradecimiento, la memoria, se encuentran en *Was heisst Denken?*, pp. 5 ss., pp. 91 ss. [*¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005, pp. 20 ss., p. 128 ss.]

La más antigua explicación detallada sobre la memoria en San Agustín se encuentra en las *Confesiones*, libro X, capítulo 8 ss.

...

Carta del 2 de febrero de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Como recibimos una provisión de aceite para calentar, sería pues posible su visita el 16 de febrero, lo cual es para mí

preferible a un planteamiento escrito de las preguntas de las que no estoy seguro si corresponden con su objetivo. En el ir y venir de la conversación siempre está todo mucho más abierto.

[324] El dominio del pensar técnico-calculador se apoya tan fuertemente en el efecto y lo fascinante del progreso, que hoy es casi imposible de quebrantar.

Pero, justo por eso, el simple «ver» de los fenómenos no puede ser abandonado, y precisamente no porque el pensar técnico necesariamente y, por tanto, en todos lados se funda en un mínimo de fenómenos vistos directamente. La dificultad principal es que, debido a tantos árboles del éxito técnico, no se puede ver el bosque, es decir, el simple *Dasein*. Cada vez se encuentra éste más y más expuesto al consumo técnico.

...

Carta del 3 de marzo de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

¡Querido amigo!

Agradezco cordialmente su carta. Su visita fue muy estimulante y me da la confianza de que la inminente tarea en Harvard será llevada a término en forma adecuada de manera exitosa.⁶...Realmente deseo... que usted... retome su trabajo en Lenzheide y que en el asunto principal pueda prosperar de tal modo que los planos de su construcción y el modo de proceder sean trazados de antemano en forma clara. Respecto a los «materiales» en los «casos» y los «ejemplos», eso lo tiene con facilidad a su disposición. Pero, entre más frecuentemente re-

⁶Se refiere al semestre de verano de 1963 en que el editor se desempeñó como «Visiting Faculty Member» en la Universidad de Harvard en Cambridge, EE. UU.

flexiono sobre su proyecto, más decisivo me parece lo *didáctico* en la *disposición* de *todo*. Usted debe conseguir alcanzar cambiar los puntos de vista en los oyentes, despertar el sentido en el que se debe preguntar. Los párrafos sobre la espacialidad del *Dasein* serían una adecuada piedra de toque e indicación de que se debe practicar este otro modo de ver contrapuesto al causalismo positivista y al contar exclusivamente con el efecto. [325] A partir de la espacialidad, es más fácil conseguir dar el paso para la visión del «claro» y, dentro de él, la visión para lo extático del tiempo. Y usted debe intentar constantemente llamar la atención de cada uno de los oyentes, a los que se les prenda el foco, de *qué* y *cómo* en su comportamiento y representar *acostumbrado ya* es determinante *atemáticamente* una comprensión del ser; principalmente, en el modo en que usted se enfrente a las preguntas. Si constantemente discute todo esto sin prisas, respecto de *un* fenómeno, se gana más que con una discusión crítica de teorías, en las cuales, por lo general, la posición, el círculo de visión y el modo de ver aparecen en forma insuficiente, es decir, sólo en forma mediata.

Por eso, es necesario que usted mismo, por ejemplo, domine el punto de vista de la espacialidad del *Dasein* para así, a la vez, notar dónde y cómo fallan las preguntas planteadas.

En caso de que requiera tener a la mano el protocolo del seminario para el trabajo con «Zeit und Sein» [«Tiempo y ser»], intentaré procurarle una copia.

Con afectuosos saludos, le mando los mejores deseos para el trabajo y su bienestar.

Suyo,
Martin Heidegger

P.D.: Debido a la necesidad de recuperación y refrescamiento, tenemos grandes planes. Quisiéramos volar hacia

Taormina, en Sicilia, desde finales de abril hasta principios de mayo, por catorce días, y esto sería desde Zúrich. ¿No le gustaría a usted también?

Carta del 8 de marzo de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

En caso de que usted pueda acompañarnos (en el viaje vacacional a Taormina), estaríamos encantados y tranquilos de tener con nosotros al amigo médico, quien conoce Italia, el idioma y las circunstancias del vuelo gracias a su mayor experiencia. Por eso, estamos dispuestos a acomodar [326] el itinerario (después de la Pascua) de modo que sea favorable para usted.

Estaríamos especialmente agradecidos por su apoyo. Uno no debería ser tan calculador con los amigos, pero, dada esta perspectiva tan inesperada para un viaje, quiero decirle que sería para mí un placer, así como una curativa prueba, el poder hacer con usted cotidianamente un ejercicio fenomenológico a partir de *Ser y tiempo*.

...

Enviándole un afectuoso saludo para ustedes dos y sus hijos, de parte de nosotros dos.

Suyo,
Martin Heidegger

Carta del 20 de marzo de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Es tan bello y emocionante pensar en el próximo viaje en común a Sicilia. Su confusión podrá ser aclarada pronto. La traducción al inglés de *Ser y tiempo*, que ha sido tan criticada, permanecerá de lado, para que el asunto se vuelva claramente visible, a fin de que, de ese modo, la palabra adecuada se

imponga a sí misma. Al espacio y a la espacialidad los considero por eso importantes, puesto que desde ahí el «fenómeno del mundo» se deja aclarar más fácilmente en relación con la apertura y el claro. Desde ahí, se determina todo el proceder, *el* método, que no es técnica sino que pertenece a la cosa misma. Por eso, será bueno que usted me exponga las ideas actuales (la psicología y antropología en los Estados Unidos)...

...

[327] *Carta del 1 de abril de 1963 desde Friburgo de Brisgovia*

...

Ahora quiero escribirle de todos modos sobre dos cosas fundamentalmente distintas.

Al reflexionar sobre nuestros próximos diálogos me quedo claro que no debemos limitar éstos a la espacialidad, aunque ésta sea tan importante para la explicación de aquello a lo que refiera la palabra «mundo». Ya que quiero dirigir la conversación a través de textos de mis escritos, le ruego que me escriba para informarme qué tema sería de su preferencia. Después, tomaré las páginas correspondientes del escrito. No podemos llevarnos una biblioteca completa a Sicilia. Sin duda, discutiremos en su totalidad de algún modo su curso (en Harvard), pero el seminario previsto por usted (en Zollikon) tiene un carácter especial y demanda una preparación propia.

Ahora, las otras «preocupaciones». Como nunca me he alojado en un hotel de ese estilo y no conozco los modos en lo que respecta a la «vestimenta», debo guiarme por el «uno» [*man*]. Por eso le pido una *breve* indicación. Se me ocurre que podría llevar un traje para el viaje, otro más ligero para la estancia y uno «oscuro» para las veladas. Probablemente uno no tenga que cargar consigo un incómodo sombrero... la boina bastará...

Vivo ya en el mundo griego. Será bello pensar en Grecia desde Sicilia y descubrir que son lo mismo.

...

Carta del 11 de abril de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Desde la vista panorámica se vuelve más claro cómo se reparten los pesos —en correspondencia con los intereses técnico-prácticos dominantes—. Igualmente, el tema «fundamentos» ofrece [328] una ocasión para entrar a los fenómenos y mostrar lo imprescindible de este proceder. Los textos de Goethe son una buena ayuda para esto. Llevo dos separatas de la conferencia «Ciencia y meditación». Si *comienza* o no con el *ejemplo* (una mujer en la terminal) será una cuestión táctica. Se hace esto por algún tiempo y con esto se toma un camino en *dirección* a los fundamentos, y se pasa del núm. 1 al 5, y justo después, en relación con esto, se retoma el ejemplo. Usted tendrá que preguntar a los oyentes cómo saben que los fundamentos de la antropología son «mística» y qué entienden ellos por «mística». Y todo esto sin dar la impresión de que los oyentes deberían primero estudiar «filosofía»; basta llevarlos a la comprensión de que ellos mismos (ellos, quienes demandan *hechos* y pruebas) insisten en presuposiciones que *no* han sido probadas *ni* comprobadas.

...

P.D.: Lo que los pensadores griegos ya sabían, Goethe lo resume en la frase: «Lo más elevado sería: comprender que todo lo fáctico ya es teoría».⁷

⁷ Goethe, *Maximen und Reflexionen* [Máximas y reflexiones], núm. 993 de acuerdo con la numeración de la edición de Günther Müller; núm. 575 de acuerdo con la numeración usual. Cfr. nota de la página 168.

Esto quiere decir: no hay en absoluto ningunos «hechos» puros y simples. Si pensamos que el «parecer» (*Ansicht*) de algo quiere decir su «aspecto» (*Aussehen*), el *εἶδος*, la *ιδέα*, entonces se puede entender la frase de Goethe: «Cuando los pareceres desaparecen del mundo, se pierden también los objetos [G]. Uno puede decir en sentido más elevado que la opinión es el objeto [G]». ⁸

[329] *Carta del 6 de mayo de 1963 desde Friburgo de Brisgovia*

¡Querido amigo!

Estas líneas sólo pueden ser una muestra de agradecimiento por su constante y amistoso apoyo, el cual hizo del viaje a Sicilia y la estancia ahí algo muy bello y variado para mi esposa y para mí...

Cada día en Taormina lleva su marca. Las horas regulares del diálogo por la mañana, las cuales obviamente no fueron suficientes para aclarar todas las preguntas importantes; los revitalizantes paseos a través de los jardines de San Domenico, el pasear por las callejuelas del lugar; y finalmente, internarnos en la isla.

Mi esposa y yo llegamos puntualmente a Friburgo a las 20 hrs. después de un extraordinariamente agradable vuelo a Zúrich,... En todos lados hay manzanos y perales en esplendor. El hogar parece como nuevo, en contraste con el mar y la isla y sus habitantes.

...Usted mismo deberá buscarse algunas horas en las que pueda concentrarse para continuar sus tareas, bien armado. Si

⁸ Goethe, *Maximen und Reflexionen* [*Máximas y reflexiones*], núm. 1025 de acuerdo a la edición de Günther Müller; núm. 1147 de acuerdo a la numeración usual.

con esto sólo a unos pocos oyentes se les prende el foco –que permanece y continúa alumbrando–, ya será suficiente.

El texto anexo traza sólo las estaciones del camino hacia y a través de la fenomenología, cuya consumación para los contemporáneos se vuelve más difícil entre más exclusivamente caen presas del pensamiento calculador, el cual sólo en apariencia es superior al develado e inmediato mirar a lo esencial. Todo se reduce al ejercicio del mirar, hacia lo esencial no pronunciado que, sin embargo, continuamente nos interpela. *Practicar*: permanecer en lo mismo, despertar los sentidos a lo simple, no el azuzado correr de un progreso al siguiente e insistir en resultados útiles.

[330] Después de este viaje siento de nuevo la vieja frescura para trabajar en el taller.

...

Carta del 1 de junio de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Aún pienso mucho en nuestros diálogos. Cuando tenga su texto, quizás podría hacer algunos añadidos. En días pasados me llegó la invitación a un congreso internacional de filosofía en México, del 7 al 14 de septiembre. El viaje y la estancia son gratis. Pero la rechazaré, puesto que es demasiado agotador y «en vano», ante todo por que no tengo la mejor opinión de los congresos y aún más de los filosóficos.

Me encantaría saber cómo van sus preparativos para Harvard...

...

Me siento muy fresco y bien para trabajar. El libro de U. Sonnemann es menos satisfactorio.

...

Carta del 19 de junio de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Justo acabo de leer sus notas de nuestros diálogos en Taormina. Me parecen excelentes y le agradezco cordialmente tanto por ellas como por su carta.

En todos lados se podría ampliar el texto. Esto disolvería, sin embargo, la concentración del todo. He detectado sólo unos cuantos errores de lenguaje... En la página 7, al final, se podría añadir:

Incluso la más grande acumulación e intensidad de estímulos jamás podría producir el «es». Esto permanece ya preestablecido en todo *ser* estimulado.

...

[331] Carta del 31 de agosto de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...Parece que todo ha transcurrido de la mejor manera —excepto los importunos profesores de filosofía y sus preguntas—. Me alegro con usted sobre este éxito. Los efectos genuinos y su importancia no se pueden subestimar en estos casos. Toman sus propios caminos.

Con gusto cumpliré su deseo... tampoco me gustaría interrumpir demasiado mi propio trabajo, el cual «va» ahora mucho mejor que antes de la enfermedad.

...

P.D.: El hígado parece estar totalmente en orden. No noto la más mínima perturbación.

Carta del 2 de octubre de 1963 desde Todtnauberg

¡Querido amigo!

En su sexagésimo aniversario lo saludo cordialmente a la vez en nombre de mi esposa. Mis buenos deseos para este día son sencillos: una vida pacífica..., la fuerza para el trabajo fructífero en una profesión de ayuda, el don de una meditación que crezca desde el trabajo planeado de una «psicología», por medio de la cual se acerque un cambio del modo de pensar de los médicos, que los lleve a una relación no deformada con los seres humanos y su mundo actual. Un trabajo tal requiere una larga preparación. Ojalá se le concedan muchos años libres de inquietud e infortunio.⁹

Para el día de la celebración llegará un pequeño regalo. Es el escrito de un prólogo para la lectura de poemas de Hölderlin que aparecerá como grabación en un disco.

Los suyos, los amigos y todos aquellos a los que usted ayuda, [332] sean los pacientes o los médicos, quienes reciben guía y educación de parte suya, se encargarán de que su aniversario sea festejado correctamente.

....

Anexo a la carta del 2 de octubre de 1963

Para Medard Boss en su sexagésimo aniversario,
con cordial amistad,
Martin Heidegger

Una palabra sobre la poesía de Hölderlin

¿Será que lo reconoceremos alguna vez?

La poesía de Hölderlin es un destino para nosotros. El destino espera que los mortales le correspondan.

⁹Se refiere a la conclusión del libro de Medard Boss *Grundriss der Medizin* [«Fundamentos de la medicina»]. Cfr. nota de la página 199.

¿Que dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado.

Esta palabra habla de la huida de los dioses. Dice que los dioses que huyen nos resguardan. Nos resguardan hasta que estemos dispuestos y en posibilidad de habitar en su cercanía. Este lugar es lo peculiar de la patria. Por eso sigue siendo necesario preparar la estancia en esta cercanía. Así, damos el primer paso sobre el camino que nos lleve hasta ahí, donde podamos corresponder, en forma destinal, al destino que es la poesía de Hölderlin. Así, llegamos apenas al lugar-palabra del sitio en el que aparezca «el Dios de los dioses» [*der Götter Gott*].

Pues ningún calcular y hacer humano a partir de sí y por sí solo puede dar un giro al estado actual del mundo, justo porque la maquinación humana está marcada por el estado del mundo y caída en éste. ¿Cómo podrá ésta alguna vez volverse su señor?

La poesía de Hölderlin es un destino para nosotros. Espera que los mortales le correspondan. La correspondencia lleva al camino de una parada en la cercanía de los dioses que han huido; esto quiere decir: en el espacio de su fuga que nos resguarda.

¿Cómo podremos reconocer y mantener todo esto? Oyendo la poesía de Hölderlin.

Para esto se puede hablar aquí de unos cuantos poemas. Lo poco se limita a una selección. Ésta permanece [333] marcada por el signo de la arbitrariedad. La arbitrariedad se hace menos intensa si nosotros seguimos gustosos las palabras guía por medio de un escuchar frecuente. Las palabras guía están tomadas de la poesía de Hölderlin.

La primera palabra guía dice:

«Todo es íntimo».

Con esto se quiere decir: lo uno está unido con lo otro, pero de modo tal, que así él mismo permanece en su propiedad: dioses y hombres, cielo y tierra. La intimidad no implica

una disolución o extinción de lo diferente. La intimidad nombra el vínculo de lo ajeno, el imperar de la extrañeza, la demanda de recato.

La segunda palabra guía es una pregunta:

«¿Cómo he de dar gracias?»

Dar gracias es el tímido recuerdo que honra y armoniza con lo otorgado, sea éste tan sólo una señal en la cercanía de la fuga de los dioses que nos resguardan.

La tercera palabra guía es:

«El percibir es una profunda prueba».

La prueba debe ser llevada a cabo «de rodillas». La propia convicción debe inclinarse y desvanecerse. Sólo algo le compete al sentido y al pensar, adelantarse a la poesía, y retroceder ante ella.

A través del oír que se repite nos volvemos oyentes. Pero también, atentos al modo en que lo dicho del poeta sea pronunciado. Pues aún más difícil que la selección del poema es el acertar los tonos. En un momento, se puede conseguir el habla fijada técnicamente, aunque igualmente puede ser fallida.

El mismo poeta sabe, mejor que nadie, que el tono correcto es fácil de errar.

En los versos tardíos dice:

«Perturbada por pequeñeces,

desafinada por la nieve,

la campana,

llama a la cena»

[334] Con estas palabras se nombra lo cotidiano como extraordinario, lo más grande: «La cena» [*Abendessen*] es el atardecer del tiempo [*der Abend der Zeit*], donde éste se da vuelta.

«La nieve» es el invierno:

«Pena a mí, ¿de dónde recojo las flores,

y los rayos del sol,

y las sombras de la tierra,
cuando llega el invierno?»

«La campana», sin embargo, su sonido, es el canto del poeta.

Éste llama en el girar del tiempo.

Carta del 18 de diciembre de 1963 desde Friburgo de Brisgovia

...

Sí, ¡los jóvenes! Uno no puede hablar sobre colores con un ciego, pero la catarata puede ser eliminada. Para eso es necesario que la gente salga de su campo y de su praxis y que, al menos una vez, se liberen hacia algo totalmente distinto.

Por eso, propongo que leamos juntos mi pequeño escrito «Kants These über das Sein» [«La tesis de Kant sobre el ser»], es decir, *algunos fragmentos*... No haría ningún daño si los médicos tuviesen algo de *Kant* en sus bibliotecas. En el pensamiento de Kant se cruza el pensamiento desde Descartes y en los puntos de partida el pensamiento de los últimos 150 años. Deberá ser, pues, un seminario en el que no se hable sobre psicología y psicoanálisis –modos de pensar de las maneras de representar, los cuales son particularmente adecuados para que el pensar se vuelva un acuclillado, pues uno puede «explicar» el mundo entero a través de la reducción a la inexplicada subjetividad–. Con la discusión de preguntas particulares no se elimina la «terquedad».

...

[335] Carta del 10 de febrero de 1964 desde Friburgo de Brisgovia

... Me da gusto que el último seminario «haya tenido éxito». Pero se necesita la *práctica* del ver y la interrupción me-

tódica de las preconcepciones científico-naturales. No puede tratarse nada más de anotar ciertas frases y memorizarlas.

...

Carta del 30 de abril de 1964 desde Messkirch

...

En primer lugar, quisiera pedirle que considere algunas preguntas para nuestro encuentro del 8 de mayo, las cuales se deben discutir en el próximo seminario. Quizás algunos participantes ya han considerado algunas. Me encantaría ser instruido, para así considerar algunas cosas en Egina. Ahí quiero escribir algo decisivo para mí, para lo que necesito la atmósfera griega. Para el evento sobre Kierkegaard de la UNESCO en París, preparé un texto que Beaufret leyó por mí ahí. El tema: «El fin de la filosofía y la tarea del pensar». Pero, por supuesto, nadie entendió lo esencial.

...

Carta del 5 de junio de 1964 desde Messkirch

... He leído su memorial. La única dificultad surge al diferenciar las dos evidencias. Esta diferencia sólo puede ser esclarecida si antes se ha logrado ya un esclarecimiento de las evidencias óptica y ontológica. Adrede he puesto de lado la cuestión de la diferenciación.

...

[336] *Carta del 1 de octubre de 1964 desde Friburgo de Brisgovia*

Querido amigo:

Quisiera decirle, con motivo de su cumpleaños, que su carta de cumpleaños fue el más bello obsequio, el cual acepto agradecido. Mi deseo para usted es el siguiente: que sus planes se hagan realidad, pues esta «psicología» es lo más necesario para la ciencia médica. Quizás desde fuera, ésta parezca una causa perdida, contra la desconsiderada violencia del pensamiento científico. No obstante, hay signos de que despertará la meditación en torno a los límites internos de la ciencia fundamental, es decir, de la física nuclear y, con ello, de la física como tal. El señor von Weizsäcker estuvo dos días en Todtnauberg, alrededor del 20 de septiembre. Voy a reportar algo de eso en el próximo seminario.

Pasamos algunos días de fin de verano en la cabaña. El bullicio de los huéspedes que me felicitaron fue muy grande a pesar de toda la tentativa de resistencia... Con toda esa amabilidad, tuve que pensar constantemente en la tarea que me espera, la cual ya está madura, pero que aún necesita del momento adecuado.

Hoy Larese me recogerá para viajar hacia Amriswil, donde leeré una vez más la conferencia ya publicada «Sprache und Heimat» [«Lenguaje y patria»] (una interpretación del poema «Der Sommerabend» [«Tarde de verano»] de Johann Peter Hebel)...

Carta del 19 de octubre de 1964 (sin indicación de lugar)

...
Naturalmente, será necesario ajustar las cuestiones a algunos fenómenos concretos, puesto que la espacialidad y la temporalidad son temas gigantescos. Los participantes deben estar primero metódicamente instruidos, y no deben esperar soluciones de problemas comunes. Quizás pueda usted informarse [337] de nuevo en qué dirección concreta yacen las dificultades principales...

Carta del 11 de enero de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Con base en el excelente protocolo de las dos últimas sesiones del seminario podrían llegar los participantes desde sí a *preguntas*. Sería bueno tener eso de antemano para que el camino posterior no se vuelva demasiado difícil, sino que, *conjuntamente*, se preste atención al horizonte de experiencia de los médicos. La temática filosófica pura del espacio y el tiempo, y el tiempo y el espacio, conduce a un océano.

...

Carta del 4 de febrero de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Inicié inmediatamente la revisión del proyecto de protocolo y esta vez he insertado más correcciones y, principalmente, añadidos, para que haya un texto conectado en los contenidos y en la expresión. Al leer el texto de manera apurada por primera vez, no se detectan de inmediato los huecos y las inexactitudes. En el futuro, me parece más importante que leamos juntos y con toda calma el protocolo justo *después* de las dos sesiones, cuando me haya recuperado de éstas. Por eso, quisiera distribuir mi tiempo durante mi estancia con usted de modo distinto. Llegar apenas *un día* antes del primer seminario y quedarme un poco más de tiempo después del segundo. Así podremos discutir el avance del asunto un poco mejor.

Carta del 5 de marzo de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Agradecimientos cordiales por los protocolos, los cuales resultaron muy bien. Algunos errorcillos aún se pueden mejorar...

...

[338] Carta del 3 de mayo de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

No estoy seguro de si la mala interpretación de «hacer-presente» ya ha sido eliminada. Pero podemos, inmediatamente, introducirnos en la explicación del «tener», sin que debamos explicar más a fondo el «tener tiempo»; el camino hacia allá es largo.

Del «tener» podemos «pasar» hasta el «tener-cuerpo [L]», o el «ser-corporal» [*Leib-sein*], para así deshacernos de un obstáculo considerable...

A la vez, se debería introducir en lo que es la cibernética, donde se basa como fase del despliegue del punto de partida de la física moderna.

Entiendo muy bien que los colegas se vuelvan impacientes y tengan la impresión de que doy rodeos innecesarios, en los que según ellos uno jamás se podría topar con algo aprehensible.

Pero quizás este camino sea fructífero, si es que los participantes en el seminario pueden notar que se nos conduce de regreso justo ahí donde nos encontramos ahora.

...

Carta del 10 de junio de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Lo que usted escribe acerca de Berlín del este, en forma un poco oculta, en muy poco tiempo también valdrá para el oeste. ¿Y Asia del este? ¿Qué sucede allá? Los americanos siguen en posición de dominio. Sus amigos de la India tendrán que resignarse dolorosamente.

...

Carta del 14 de julio de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Gracias al último seminario, me ha quedado claro lo necesaria que resulta la meditación en lo que respecta al método y la caracterización de la fenomenología.

...

[339] La discusión del *intuitus* en Descartes no puede llevarse a cabo sin introducirse en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Ofrecen un buen paso hacia la «fenomenología» en el próximo seminario.

¿Puedo esperar los protocolos pronto?

Carta del 17 de agosto de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...Hasta ahora sólo he podido «oír» sus importantes extractos de Uexküll (libro sobre psicósomática), puesto que estoy totalmente dedicado a mi trabajo, el cual no puedo interrumpir. Ésa es la razón por la cual quiero posponer el siguiente seminario hasta comienzos del semestre de invierno. Para la preparación de éste, necesito aún un poco de flexibilidad en el tiempo, ya que la introducción adecuada en el problema del método crea mayores dificultades que cualquier otra cosa hasta el momento. Como le he comentado, me ha quedado muy claro, durante el transcurso del seminario pasado, que la pregunta por el método, por sus distintas posibilidades ya no puede evitarse. Si el libro de Uexküll es apreciado de esa forma quizás lo mejor sea leerlo todo, para poder ver el *ductus* en su contexto. Él también se ha dedicado en el pasado a cuestiones filosóficas, estimulado por Grassi.

... Durante los últimos días de septiembre, normalmente Weizsäcker pasa dos días aquí para hacerme preguntas. En esta ocasión espero poder discutir con él cuestiones metódicas de la física nuclear.

...En lo que respecta a los autores franceses, todavía me perturba la interpretación errónea que tienen del ser-en-el-mundo, que es representado o como el estar-ahí [*Vorhandensein*] o como intencionalidad de la conciencia subjetiva...

Respecto a mi propio trabajo, debo renunciar cada vez más decididamente a leer la «literatura» actual. [340] Me limito a los textos que inmediatamente se encuentran relacionados con mi trabajo.

...

Carta del 12 de septiembre de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...Supongo que usted ya tiene, al mismo tiempo, el plano fundamental para el libro que ha estado planeando. El dominio del pensamiento calculador se voltea cada día de forma más decisiva contra el propio ser humano como objeto [O], de modo que al pensar meditativo le debe quedar claro que en el futuro tendrá que permanecer en el aislamiento y hablarle a pocos.

Estoy ansioso por saber con qué experiencias regresará usted de Sudamérica.

...Me gustaría que usted pudiese, a su regreso, darme a comienzos del semestre las posibles fechas para el seminario.

Aún no tengo totalmente claro el proceder respecto al meditar sobre el *método*.

La gran carga de los colegas y participantes me imposibilita pedirles que se ocupen más cuidadosamente con textos filosóficos. Pero este ocuparse es, como lo he aprendido en mis largos años en la enseñanza, aún la mejor manera de ofrecer un suelo firme para la meditación constante.

...

Carta del 20 de septiembre de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Grecia está de nuevo en mi horizonte, y ya que el mar y las islas pertenecen a ésta, planeamos ya el «crucero» marcado, ante todo debido a que durante éste visitaremos el maravilloso templo de Bassai. Sería muy lindo si usted... viniese...

...

[341] *Carta del 26 de septiembre de 1965 desde Todtnauberg*

...

El que usted esté dispuesto para Grecia nos alegra muy especialmente...

La fecha para el próximo seminario, la semana del 21 al 28 de noviembre, es muy conveniente para mí. Las preguntas que usted mencionó son importantes –me introduciré en el *contexto* adecuado–; éstas no pueden ser respondidas de modo parcial; lo más importante es que los participantes se vuelvan más seguros en el modo del ver, el cual claramente se vuelve cada vez más difícil debido al modo de pensar técnico y científico-natural, cada vez más afianzado. Estoy muy ansioso por oír qué tal le ha ido con su propio trabajo... Ayer estuvo aquí von Weizsäcker por un día, hubo un muy fructífero diálogo, es decir, preguntas sobre preguntas, que se forman tan pronto se lleva la ciencia al pensar. El reproche de la «hostilidad a la ciencia» es una tonta superficialidad que se apoya en una absolutización sin fundamento de «la» ciencia.

...

Carta del 10 de noviembre de 1965 desde Messkirch

...el 30 de octubre hablé en Amriswil con motivo del homenaje a Binswanger. Al principio me había negado, pero La-

rese ya había informado a Binswanger que yo hablaría. Así que estaba comprometido; traeré el texto y lo leeré en el seminario.

...

Carta del 16 de diciembre de 1965 desde Friburgo de Brisgovia

...

Hoy llevaré el protocolo corregido al correo y espero que le llegue antes del viaje hacia Lenzerheide. [342] Quedó un poco extenso, pero algunas de las repeticiones en éste son muy útiles.

...

Uno se engaña a sí mismo de gran manera cuando opina que las descripciones concretas pueden ser suficientemente tratadas si están separadas de la meditación «filosófica». En este respecto, soy muy escéptico.

En verdad, lo «filosófico» es lo concreto y las respectivas descripciones son abstractas, es decir: desprendidas del sentido ontológico portador.

A fin de poder alcanzar una interpretación clara y satisfactoria de la relación entre psiquiatra y paciente durante una exploración, es necesaria al mismo tiempo la experiencia médica, la cual me falta. Aquí, como en otros casos, dependo de la «solidaridad» de los participantes del seminario.

Estoy de acuerdo con que usted haga saber al autor mis anotaciones sobre la crítica del Sr. Dr. Blankenburg.

...

Carta del 18 de enero de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

Hoy confirmo agradecido cordialmente la llegada de su carta con el protocolo y el anexo tan informativo del cuestionario referente al concepto de estrés. Este título esconde

un caldero de confusión y falta de reflexión. La contribución que hizo Plügge me parece muy bien pensada. Su contribución debería llamarse «Respuesta a una encuesta mal planteada».

A quien el texto no abra los ojos respecto a la dictadura del pensamiento científico-natural, le será inútil todo intento de meditación. La pregunta sobre de qué modo y en qué lugar del *Dasein* actual es aún posible rescatar una tradición del pensar, por mucho tiempo clandestina, se vuelve, sin duda, cada vez más apremiante.

[343] Tal vez el texto de la encuesta sobre el «estrés» sería muy adecuado como fundamento para el siguiente seminario. Éste podría ser adquirido, sin duda, por todos los participantes, pues así se dejaría mostrar qué cantidad de filosofía irreflexiva se esconde tras estas investigaciones «concretas».

He sospechado desde hace mucho tiempo que se hace mal uso del seminario. B. podría mencionar su juicio sobre mi anticuada imagen del método de la ciencia natural en el seminario, en lugar de entretener con él a unos oyentes que no están instruidos en lo que respecta al proceder y las metas del seminario.

...

P.D.: ...El Dr. Blankenburg solicitó por carta un diálogo; él escribe que le mencionaron mis objeciones en una serie de puntos. No me acuerdo bien de su texto. Él opina que se apegó en general intencionalmente al «archivo».

Carta del 3 de febrero de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

Llegaré, pues, el domingo 27 de febrero, en el tren usual. El tema sigue siendo el «estrés». De cualquier forma también persiste una dificultad en el seminario, la cual tiene su razón en la situación de la «ciencia» y de la «filosofía», ya sea porque las discu-

siones son demasiado «abstractas» para los participantes o porque, cuando se vuelven «concretas» para ellos, hablo yo por mi cuenta de asuntos sobre los que no entiendo profesionalmente nada.

...

Quería yo informarle sobre un libro que apareció ya desde 1964, pero que curiosamente pasó desapercibido. Lo obtuve del padre Hassler, en Basilea a principios de enero, quien me lo mandó como regalo; al autor tampoco lo conocía. Éste es ahora profesor ordinario en Bonn. Wagner, Friedrich, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*. Subtítulo: *Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik*. [344] [*La ciencia y el mundo amenazado. Una sociología científica de la física atómica*], Editorial C. H. Beck, Múnich.

Un libro *excitante*; en cuanto a los fundamentos hay que pensar de modo todavía más radical; una confirmación «concreta» de la com-posición [*Ge-stelles*]. Todos en el seminario deberían leerlo; quizás con eso se les abran los ojos de una vez por todas...

En lo que concierne a Plügge tiene usted razón –evidentemente, la «situación» es como salida de la nada–.

Para Blankenburg: una discusión «científica» del «claro» [*Lichtung*] es tan imposible como una ecuación diferencial del «Mont St. Victoire» de Cézanne.

...

Carta del 27 de marzo de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

En verdad creo que los participantes del último seminario están «unánimemente entusiasmados». Este modo de dialogar se encuentra, en muchos aspectos, más cercano a ellos. Éste pierde, gracias a la «vivacidad», el homogéneo y firme andar. Por eso, en el repaso se oculta el contexto fáctico de los pasos. Dado esto, el protocolo de la Dra. B. es «incompleto»; aun

más: del *andar* del diálogo ya no se ve nada. Me he esforzado por corregir un poco este defecto.

...

Los diálogos, en los cuales se da rienda suelta, sólo pueden o ser reproducidos por taquigrafía completa, o bien, anotados a través de una *libre* repetición del contenido principal, lo que resulta en un tratado independiente...

Si en una sesión del seminario se desplaza el tema de su posición y se llega a alcanzar algo, queda poco tiempo para comprobar si los involucrados realmente se introyectaron el «ver» del fenómeno o sólo con el «entendimiento» opinan haber entendido algo útil. Una y otra vez observo [345] que a quien se le pregunta ha «olvidado» ya aquello sobre lo que anteriormente se había hablado. Sólo quien ya ha *visto* el fenómeno existente en la pregunta, no puede ya «olvidarlo».

Me parece que un lento proceder es aún necesario. Una dificultad más yace en el pasaje de una terminología científica usual hacia la lengua de la descripción del fenómeno... ¡qué tan lejos estamos de la iluminante (liberadora) fuerza de la luz griega!

...

Carta del 2 de junio de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

... Me puedo quedar hasta el 11 de julio y hablar con usted de los «Fundamentos».¹⁰ Debemos aun hablar de cómo queremos llevar el protocolo de las siguientes sesiones, que son muy importantes.

...

¹⁰Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie* [«Fundamentos de la medicina y la psicología»], segunda ed., Editorial Hans Huber, Berna, Stuttgart, Viena, 1975.

Carta del 10 de junio de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

De inmediato le mando las pruebas de corrección de regreso; me he permitido cuatro correcciones de estilo.

La cosa no puede hacerse de modo más claro, asumiendo que uno haga el esfuerzo de reflexionar la diferencia de óptico-ontológico.

...

Carta del 15 de junio de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

La historia con mis dientes es más larga y constituye una mayor carga de lo que había pensado; más que nada por la prótesis que tengo en la mandíbula inferior que me da dificultades al comer y hablar. Aquél requiere alimento suave; [346] éste, práctica al hablar, lo que hago leyendo en voz alta el viaje a Italia de Goethe.

...

Así que tenemos que posponer el seminario hasta el otoño. Lo mismo debe pasar con la entrevista para el *Spiegel*. Por otro lado, podría yo ir con usted en carácter privado para discutir los *Grundriss*. La pregunta, ahora, es si usted puede liberarse lo suficiente en el periodo del 4 al 11 de julio, para que del 7 al 11 podamos hablar *exclusivamente* sobre los *Grundriss* en Lenzerheide...

Carta del 15 de agosto de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

Ya ha pasado un mes desde que me envió usted el ensayo de Schwyzer sobre biología molecular.

Es, en efecto, una exposición soberanamente clara, ejemplar, de la curiosa identificación de los procesos meramente

químicos con acontecimientos de comunicación verbal. La información es colocada como la identidad normativa. Medida contra ésta, el comunicar descubierto del decir se reduce a una mera serie de procesos que se liberan recíprocamente. Al medirse contra ésta, el curso de los procesos químicos se eleva, a la vez, a comunicación. Tanto la reducción como la elevación presuponen que el carácter específico y quiditativo de los ámbitos (los procesos material-energéticos y el acontecimiento lingüístico) no sea tenido en cuenta. Y esto se debe al énfasis puesto en la información. Esta información se distingue por la relación de mutuos ajustes. Por otro lado, ésta solamente ve en el proyecto, para así garantizar una dirigibilidad general de todo. Sin embargo, la dirigibilidad se considera la característica más importante de todo acontecimiento, pues gracias [347] a esta medida se puede establecer y asegurar un procedimiento uniforme y universal en todos los ámbitos de la ciencia. Sólo entonces es posible la absoluta «victoria del método» en las ciencias sobre la ciencia.

Pero todavía falta, en las ciencias, un discernimiento claro de estos asuntos y de sus consecuencias –sin hablar siquiera ya de la cuestión de su origen–. No obstante, esta costumbre de pensar por medio de cálculos, regida por la eficiencia científica, es tan decisiva que no significa nada para las ciencias el ignorar los contenidos quiditativos de cada ámbito a favor de la normatividad incondicional, de modo que los ámbitos ya no pueden interpelar. Por ende, la extrañeza de este destino ya no se experimenta. El estímulo del progreso en la dominabilidad del «mundo» es considerado razón fundamental de la investigación.

Espero que en las últimas semanas usted haya concluido algunas cosas y que esté satisfecho. Por el momento, de nuevo mediré mi pensar contra el de los antiguos griegos, a fin de apreciar la cercanía y distancia a la vez. Este tipo de auto-crítica

es mucho más sana que tener que ocuparme de las objeciones contemporáneas, las cuales están retrasadas respecto del asunto.

...

Carta del 24 de agosto de 1966, desde Friburgo de Brisgovia

...muchísimas gracias por su carta, me da mucho gusto que su trabajo avance. Los protocolos del seminario están para ser *usados* y para tener efectos en la ciencia, algo de lo que, sin embargo, uno no puede hacerse cargo. Creo que no habrá dificultades en la aplicación ahí donde usted dé cuenta de su propio trabajo de una manera científica.

...

En los Estados Unidos ahora se acumulan los «Simposios» acerca de Heidegger; su impulso en este rubro fue muy importante.

...

[348] *Carta del 16 de octubre de 1966 desde Messkirch*

...Pues yo podría ir a visitarlo desde el 10 de noviembre por unos días, pero solamente para poder discutir acerca de su libro y de las cuestiones que de éste se desprenden. Será posible elaborar un seminario con los colegas en las primeras semanas del año venidero.

...

Carta del 4 de diciembre de 1966 desde Friburgo de Brisgovia

...

Deseo mucho que usted tenga la presentación comprimida del *Grundriss*, la cual seguramente conducirá a una explicación fundamental de los conceptos primordiales y mostrará el método adecuado de la automeditación.

Sin duda, ya ha recibido el enorme libro de Lacan (*Ecrits*). Personalmente, aún no logro, por el momento, leer este texto evidentemente barroco. Por lo que se me dice, empero, el libro despierta en París una atención parecida a *L' être et le néant* de Sartre, en su tiempo.

De manera totalmente independiente del seminario sobre Heráclito, me ocupa cada día más intensamente una meditación renovada acerca de las relaciones del pensamiento contemporáneo y su tarea con respecto a su inicio decisivo en los griegos.

...

Carta del 15 de enero de 1967 desde Friburgo de Brisgovia

...

Creo que el tema *motivación y causalidad* se puede volver importante para los participantes en el seminario. Para no «resbalar» *demasiado* en el terreno de los principios y de lo «puramente filosófico», sería bueno tener, al menos, algunas preguntas determinadas del ámbito del tema mencionado que pudieran [349] ser formuladas y traídas a mi conocimiento a tiempo, de acuerdo con una encuesta a los participantes.

...

Estoy muy concentrado en los griegos, mucho más allá del seminario sobre Heráclito. Ellos son los únicos grandes maestros del pensar.

Mientras tanto, «la ciencia» continúa su cuestionable avance triunfal. Vea el último número (55) de 1966 del *Spiegel* acerca de «futurología». Como recapitulación del seminario sobre el tiempo, podríamos reflexionar algo para la aclaración de esta curiosa ciencia. Especialmente, se debe retomar la pregunta sobre la causalidad y la secuencia del tiempo.

...

Carta del 17 de febrero de 1967 desde Friburgo de Brisgovia

...

Me parece también que es muy importante aclarar a los participantes en el seminario cuál es la contraposición fundamental que se esconde tras la implementación de la diferenciación entre causalidad y motivación.

Hay que aclarar que no se trata solamente de una diferenciación metódica (técnico-práctica), sino de la fundamentalmente distinta forma de determinación del ser-humano y de la posición del hombre en la civilización global contemporánea. Sólo después de haber reflexionado esto, llega a la luz todo el peso de la diferenciación.

...

Carta del 5 de marzo de 1967 desde Friburgo de Brisgovia

...

Después de esta larga pausa será bueno que dé, durante la primera hora, una retrospectiva y a la vez una perspectiva sobre el tema. Será casi imposible evitar apuntar al horizonte más amplio, en el que se encuentre la diferenciación entre causalidad y motivación.

[350] Sin duda sigue siendo tan difícil como siempre vincular una discusión fructífera de cuestiones concretas con lo fundamental. Sin embargo, mientras tanto, yo también he aprendido algo gracias a los seminarios anteriores.

El que se integren jóvenes participantes me alegra especialmente.

Carta del 24 de abril de 1967 desde Friburgo de Brisgovia

...

Ayer llegué bien a casa y hoy ya estoy trabajando en forma fresca. La correspondencia es soportable. Sin embargo, le

anexo una carta de *Lacan* –a mí me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra–. Quizá me pueda escribir a vuelta de correo algunas indicaciones. En la tesis, se trata de un ejemplar de una disertación doctoral.

Ambos seminarios me parecen, en retrospectiva, haber tenido buenos resultados, en parte debido a la cercanía del asunto de los participantes, en parte porque algunos pudieron haber tenido la sensación de que la filosofía no tiene la respuesta lista para todas sus preguntas. El tema «Hermenéutica de la exploración» (en nuestra versión) es, hasta ahora, favorable, puesto que se mueve en un *campo intermedio* y no corre el peligro de volverse demasiado filosófico....

Carta del 14 de agosto de 1967 desde Friburgo de Brisgovia

...

Inmanencia es un término fijo para la «inmanencia de la conciencia».

Es difícil encontrar un título para la «desmundanización de las cosas que meramente están-ahí» que introduzca al asunto de modo inmediato. Esto le es ajeno a la ciencia, pues ésta no ve en absoluto el «mundo» ni lo «mundano». Ella considera a las cosas como objetos [G] de la tematización científica y no conoce otra cosa. [351] Ella ignora la referencia que, en verdad, es propia de las cosas para con el ámbito en el cual existe el *Dasein* humano directa y cotidianamente. Para aquel cuyas representaciones quedan reducidas a los objetos [G] científicos en cuanto el «mundo verdadero», algo como la «desmundanización» puede ser mostrada tan poco como los colores a un daltónico.

...

Carta del 24 de septiembre de 1967 desde Messkirch

...

Se puede decir muy poco acerca de los «esperados momentos de lucidez» [*Lichtblicken*] en unas cuantas frases, si quiera en meras afirmaciones, puesto que se trata justamente de una transformación del experimentar y del mirar.

El carácter de abierto del *Da-sein* «es» el soportar [*Ausstehen*] el claro. Claro y *Da-sein* se pertenecen, de entrada, el uno al otro, y la unidad determinante de su estar juntos es el acontecimiento apropiador [*Ereignis*]. La manera mas fácil de acercarse a este ámbito sería si usted reflexiona de nuevo sobre mi conferencia sobre «Der Satz der Identität» [«El principio de identidad»], y se asiste del cuaderno «Zur Seinsfrage» [«Hacia la pregunta del ser»].

Sería mejor postergar la pregunta por la «conciencia», «conciencia y *Dasein*» hasta el seminario.

...

Carta del 1 de octubre de 1967 desde Messkirch

...

Me entristece en verdad no poder escribirle nada más apropiado que «momentos de lucidez», puesto que los temas mencionados por usted apenas y se pueden resolver con algunas indicaciones.

...

Con fiel amistad, lo saludo cordialmente.

Suyo,
Martin Heidegger

[352] *Carta del 29 de diciembre de 1967 desde Friburgo de Brisgovia*

...

Considero no estar equivocado si le sugiero todavía posponer la publicación del «*Nationalbuches*» [«Libro nacional»]. Éste debe convertirse en el legado de todo su trabajo práctico y teórico. Esta tarea no se le va a escapar y requiere que usted la dote de claridad y formulación decisiva en los fundamentos.

Puede estar seguro de que cuenta con mi ayuda. Las preguntas que fueron abordadas en el último seminario obtienen con el tiempo cada vez más peso. En la «ciencia», la cibernética y sus posibilidades crecen visiblemente, mientras que en la «filosofía» penetra cada vez con más claridad al primer plano el «positivismo lógico» con su teoría del lenguaje. Todo aquello debe ser confrontado con meditaciones de principio, a pesar de que a primera vista no parezca haber éxito posible. Contra el imparable poder de la técnica se crean «células» de resistencia en todas partes, las cuales mantienen despierta, en forma desapercibida, la meditación y preparan la vuelta por la cual, algún día, cuando la desolación general se haya vuelto insoportable, «uno» [«*man*»] clamará.

Escucho voces de todo el mundo, las cuales, renunciando a los efectos fácilmente aprehensibles, exigen la meditación y los caminos que conducen a ésta.

La reserva respecto a la publicación de los *Grundriss* [«Fundamentos»] es sólo un lado del proceso. Lo demás debe consistir, me parece, en que usted presente el rico «material» de su experiencia médica y de modo tal que, implícitamente, muestre la necesidad de los *Grundriss* y despierte la necesidad por el libro. Usted mismo ha creado la ventaja que implica el poder *remitir* a su larga experiencia en los *Grundriss* y así proporcionar más sustancia a las consideraciones principales.

Ahora surge la pregunta de la continuación de nuestro trabajo. Por el momento, me encuentro sumergido en una reelaboración [353] de una conferencia leída hace cinco años, «Zeit und Sein» [«Tiempo y Ser»], así como en los manuscritos pertenecientes a ésta; al mismo tiempo me ocupa una nueva meditación acerca de «la diferencia ontológica» y, finalmente, pienso nuevamente la com-posición [*Ge-stell*] en vistas a su «sujeto»: la sociedad industrial. No me gustaría interrumpir esta labor, puesto que estoy en buena forma de trabajo. Por eso, propongo postergar el seminario en el cual las cuestiones recién nombradas deberán ser discutidas.

Antes de ello, sin embargo, me gustaría junto con usted alentar su trabajo subsecuente, y me atrevo a sugerirle que a principios de marzo nos reunamos una semana en Lenzerheide para trabajar juntos y también poder preparar el seminario para principios del semestre de verano.

...

Carta del 10 de enero de 1968 desde Friburgo de Brisgovia

...muchas gracias por su carta. Ésta me aclaró que su publicación (del libro de *Fundamentos*) no debe ser postergada demasiado.

Organizaré, por eso, mi trabajo de modo tal que en marzo tengamos suficiente tiempo en Lenzerheide para discutir las cuestiones más importantes a fondo.

...

Carta del 19 de marzo de 1968 desde Friburgo de Brisgovia

...

Creo que estamos tan adelantados con su libro que éste ya se sostiene, y el inevitable trabajo en los pormenores puede tomar su andar seguro.

Voy a revisar el texto de la «introducción», así como el primer capítulo de los «fundamentos de las ciencias naturales», en cuanto termine la correspondencia.

...

[354] Carta del 2 de abril de 1968 desde Badenweiler

... El tema del (próximo) seminario es difícil de formular en detalle. No nos ocuparemos de las cuestiones ya discutidas respecto a las relaciones entre «conciencia y *Da-sein*», pues para Marx, viniendo desde Hegel, a pesar de que «la conciencia» juega un papel fundamental, se distingue, empero, esencialmente del concepto psicológico...

...

Carta del 22 de agosto de 1968 desde Friburgo de Brisgovia

...

El 10 de septiembre estaré de regreso de Provenza, y me encantaría ir a visitarlo lo antes posible, para hablar exclusivamente sobre el libro. No me gustaría tener un intervalo demasiado grande entre mi regreso (el 10 de septiembre) y el viaje para visitarlo, para así, después de la estancia con usted, tener un tiempo definido de trabajo ante mí. Pero me sujeto, por supuesto, a lo que usted diga.

...

Carta del 7 de diciembre de 1968 desde Friburgo de Brisgovia

...Las preguntas del seminario no se pueden resolver, temáticamente, de otro modo que no sea exponiendo lo fundamental un día y en otro tratar un tema concreto preparado para tal fin. Aún no me decido del todo en lo que respecta

al contenido. Sin embargo, me sujeto con gusto a lo que los participantes deseen. No me gusta viajar en enero y febrero, así que hay que considerar marzo.

Le pido evitar cualquier entrevista. En estos asuntos, precisamente cuando se tratan de los míos, soy poco hábil, además de que la frase de Ernst Jünger es perfecta para estos casos: «Quien se interpreta a sí mismo va por debajo de su nivel».

...

[355] Carta del 5 de enero de 1969 desde Friburgo de Brisgovia

...He considerado de nuevo la disposición del libro de los *Grundriss*. No deberá ya cambiar más. Sólo se deberá revisar la estructura del capítulo 3 de la segunda parte, «Rasgos fundamentales del ser humano». Éste deberá proporcionar lo decisivo sin la pretensión de proponer una «Antropología» completa.

...

Carta del 27 de enero de 1969 desde Friburgo de Brisgovia

....

Estoy muy contento y no puedo esperar al seminario de marzo y a nuestro diálogo sobre «el libro», del cual ya nada debe ser cambiado.

...

Carta del 7 de julio de 1969 desde Friburgo de Brisgovia

... Para que, con renovadas fuerzas, podamos dejar listo el manuscrito (*Grundriss der Medizin* [«Fundamentos de la medicina»]) para la imprenta, he postergado mi ida para el 14 de julio...

Anexo a la carta del 7 de julio de 1969

De los apoyos de Martin Heidegger para la introducción al Grundrissbuch [«Libro de los fundamentos»]

... Podemos darnos cuenta de en qué medida el método de la investigación científico-natural se coloca ante un ámbito inaccesible para ella. Esto, naturalmente, presupone el acuerdo de que, en el tema de la medicina, el ser humano se halla en toda su realidad cotidiana vivida, pues ésta justo se diferencia en esencia de toda otra realidad conocida por nosotros. Esta diferencia debe ser indicada y establecida, terminológicamente, de antemano.

[356] Decimos: sólo el ser humano existe. El rasgo fundamental de su existencia es el *Da-sein*. Con esta afirmación no se afirma de modo alguno que la naturaleza material, los seres vivos (plantas, animales) sean, al no existir, no verdaderos, no entes y mero aparecer. Lo único que se quiere decir es: la realidad de los citados ámbitos no humanos es otra que la de la existencia. Pero, en tanto ésta se mantenga designada por el *Da-sein*, se debe entender el nombramiento «*Da-sein*» en un sentido tal que se diferencie del sentido corriente de la palabra «*Da-sein*». La diferencia en la grafía debe mostrar esto. El significado usual de «*Dasein*» equivale a presencia, así, por ejemplo, en el discurso de las pruebas de la existencia [*Dasein*] de Dios. Empero, el ser humano no *es* ser humano por el hecho de ser algo presente y como tal constatable. El ser humano *es*, en tanto él, *ek-siste* el *Da-sein*, lo soporta, en tanto asume el *Da-*, es decir, conserva la apertura de lo ente, en tanto él, sometiéndose a ella, la configura.

La caracterización dada ahora de *Da-sein* y existencia no debe valer como una definición. Ésta contiene sólo una indicación para la dirección de la mirada, desde la cual, en lo

que sigue, fenómenos destacados del *Da-sein* deben ser vistos y discutidos.

Hablar de un fundamento de la medicina de acuerdo con el *Da-sein* nombra siempre una tarea que primero debe ser realizada: traer a la mira y ahí mantenerla en el futuro, de antemano y constantemente, y de manera cada vez más decidida, la caracterización del ser humano, el hecho de que tiene que soportar el *Da-sein*.

La ciencia natural moderna, a diferencia de toda observación acerca de la naturaleza anterior a ella, no sólo ha llevado a nuevos resultados. Ante todo, «nueva» es su relación fundamental con la naturaleza, que se expresa en un nuevo concepto de naturaleza. Cuanto más decididamente penetre éste en la conciencia general, a través de la diferenciación entre la física clásica y la física nuclear, tanto más claramente obtiene validez la visión de que [357] a la investigación de la naturaleza, ante todo en sus fundamentos, subyace un cambio histórico. Por eso, la meditación acerca del carácter fundamental del método de investigación científico-natural remite a la historia de la tradición de la ciencia natural. El cuestionamiento de esta historia pertenece a la investigación, consciente de su tarea, de los fundamentos y no sirve meramente a un interés anticuario de la historia de la ciencia.

Carta del 2 de agosto de 1969 desde Friburgo de Brisgovia

...

Aquí va la deseada sugerencia sobre la simplificación de su texto, un tanto complicado, acerca de la represión. Se trata siempre del mismo fenómeno fundamental: en lugar de una mecánica psíquica o una dinámica, ver y exponer las referencias al mundo extático-intencionales.

...

Anexo a la carta del 2 de agosto de 1969

Entonces el reprimir se muestra como una de las formas posibles de comportamiento del ser humano, las cuales se caracterizan por un no permitir aquello que concierne y preocupa. La represión es un retirar la mirada de..., un huir de... y ningún quitar representado mecánicamente de estados psíquicos, un dejar desaparecer material psíquico. En la represión, aquello que concierne al ser humano es tan poco hecho de lado que, más bien, atañe al reprimido en una forma especialmente obstinada. En el querer reprimir se intensifica precisamente el asedio de aquello que ha de ser reprimido. El fenómeno de la represión sólo puede ser visto en su particularidad, cuando es traído a la mira, de antemano, como una referencia al mundo extático-intencional con las cosas, seres vivos, otros seres humanos.

[358] Carta del 20 de noviembre de 1969 desde Messkirch

....

Gracias por su carta y sus atenciones. En la época del cumpleaños me encontraba aislado, aunque sobrecargado, concentrado de forma especial en aquello que *es*, y preguntando y reflexionando en torno a cómo se podría *decir*. Siento claramente que la palabra apropiada aún no ha sido encontrada. El pensar se apoya siempre en palabras-previas. Al mismo tiempo, la hablaría se vuelve cada vez más poderosa; y el desgaste del lenguaje parece ser incontenible.

...

Carta del 8 de diciembre de 1969 desde Friburgo de Brisgovia

...

Su amistoso saludo en la *tabula gratulatoria*, en la televisión, en el artículo del NZZ [*Neue Zürcher Zeitung*], es un

agradecimiento sin comparación que quizás yo no merezca. Pues, medido por aquello que el pensar debe cumplir, sólo pude y puedo poner en movimiento poca cosa. Aquí no habla una falsa modestia, sino sólo un vistazo osado a la determinación del pensar.

La discusión del pensar con el enorme poder «de la ciencia» se encuentra apenas en un indigente comienzo. Quizá sea incluso necesaria una retirada del pensar para atreverse a atacar, no al modo guerrero, sino sólo persiguiendo un quieto destronamiento «de la ciencia». Sé que un casi inquietante favor del destino impera en mi camino del pensar, así como mucha ayuda inmerecida de los prójimos y de los amigos.

Así, es casi una osadía si espero hasta el final un tiempo que me proporcione la tranquila concentración para llevar aquello que debe ser pensado, en la medida en que lo veo, a una forma que entreveo y que, dicho de una manera un tanto cruda, yace entre la afirmación científica y la palabra poética.

[359] Le agradezco su amistad y le pido que no sólo salude a los suyos de mi parte, sino también a los sucesores, a los jóvenes médicos, para quienes resistir al poder «de la ciencia» será cada vez más difícil.

Le mando un afectuoso saludos.

Suyo,
Martin Heidegger

Carta del 20 de febrero de 1970 desde Friburgo de Brisgovia

...Lentamente retorno, desde la interrupción por mi cumpleaños, al propio pensar. Espero poder aún configurar aquello que entreveo.

Con los mejores deseos para usted y su trabajo,
en antigua amistad,
suyo,
Martin Heidegger

P.D.: Estoy muy contento por el hecho de que usted ha encontrado la tarea docente adecuada en la universidad.

Carta del 16 de agosto de 1970 desde Friburgo de Brisgovia

...

ahora no sé *dónde* puedo encontrarlo a usted para así averiguar cómo le va. Mi deseo y mi pensamiento es que usted se halle en un buen camino de recuperación. Adjunto está el pequeño volumen en el que la conferencia del japonés es muy instructiva.

Los *Grundriss* tienen tal vez ahora otra cara, a pesar de que la acelerada carrera de la técnica y de la ciencia, la «informática», continúa siendo lo que es.

Estoy bien con los cuidados necesarios. Casi diario nado junto con mi esposa en nuestra alberca. En la medida de lo posible, evito más a las personas y las conversaciones prolongadas.

...

[360] Carta del 8 de septiembre de 1970 desde Friburgo de Brisgovia

...

¿Acaso impartirá lecciones en el semestre de invierno?

He limitado el trabajo intelectual y me encuentro ocupado con la ordenación de los manuscritos. Uno de los asistentes del profesor Fink me ayudará en los meses venideros. Además, reduciré el tamaño de mi biblioteca significativamente. De nuevo he sido invitado a Provenza, pero rechacé la invitación. Sin embargo, el pensar avanza, es decir, permanece en lo *mis-*

mo, si bien el poder de la composición [*Gestell*] se incrementa día a día en todos los ámbitos de la vida. También hay la muerte de la humanidad; no se puede explicar tampoco cómo aquello que ahora puebla el planeta y lo destruye de todas las maneras posibles deba continuar existiendo indefinidamente.

En estos días, «Der Spiegel» trae una serie de artículos acerca de Brasil y Sudamérica. Si este medio continente explota, seguido de otros, habrá, entonces, alcanzado Marx su «transformación de la conciencia» en la forma clásica.

Pero aún hay islas invisibles y cosas dichas que escapan a toda informática y no requieren de una «sociedad», esto es, ninguna confirmación por ella.

...

Carta del 21 de febrero de 1971 desde Friburgo de Brisgovia

...

Los empleados, los amigos se encuentran honrados gracias a la rara y alta distinción que usted ha obtenido. Ésta, sin duda, estimulará a una renovada colaboración entre todos dentro de la sociedad recién fundada.¹¹

Es difícil dar consejos para leer mis libros, pues la preparación [361] de los participantes (del seminario) más antiguos y más recientes es diferente, así como la dirección de los intereses.

Como primera lectura, me gustaría proponer la lección «Was heisst Denken» [*¿Qué significa pensar?*], en la cual se puede saltar la discusión de los textos griegos. En seguida, «Der Satz vom Grund» [*La proposición del fundamento*], pues sobre este camino se puede alcanzar un contraste frente a la causalidad

¹¹ «La distinción» se refiere al otorgamiento del premio «Grandes terapeutas» por la Asociación Americana de Psicología; la «sociedad recién fundada» es la Sociedad Suiza para el Análisis del *Dasein*.

del pensar científico-natural, e incluso algo contra la actualmente creciente «informática», es decir, la ciencia que versa sobre la construcción y el modo de empleo de las computadoras. Finalmente, el escrito «Gelassenheit» [*Serenidad*] (Neske), junto con el «Feldweggespräch» [*Diálogo del camino de campo*]. Importante para la introducción a la conciencia moderna del *Dasein*: las lecciones sobre Nietzsche. Un panorama podría ser proporcionado por «Wegmarken» [*Hitos*]. Esto se puede hacer después. Desaconsejaría la literatura *sobre* Heidegger...

Con los votos de que el inicio del trabajo de la sociedad sea exitoso y tome un firme avance, lo saludo a usted y a los participantes...

Carta del 14 de marzo de 1971 desde Friburgo de Brisgovia

...Ahora todo depende de que, para la dirección «interna» de la «Sociedad»¹² sean encontradas las personas adecuadas y de que el nuevo flujo del estructuralismo y positivismo de la «teoría crítica» no inunde todo. Incluso la escasa fenomenología se hace rígida en el dogmatismo.

...

En otoño, aparecerá una lección en Niemeyer, pero me he ahorrado el trabajo de la edición.

[362] Para todo lo nuevo, lo cual todavía sucede, estoy muy viejo.

Con los mejores deseos para su recuperación,

suyo,

Martin Heidegger

¹² Se refiere a la «Sociedad Suiza para el Análisis del *Dasein*», recién fundada, y al nuevo instituto de enseñanza «Instituto del análisis del *Dasein* para psicoterapia y psicósomática, Fundación-Medard Boss», en Zúrich.

Carta del 2 de mayo de 1971 desde Friburgo de Brisgovia

...Estoy bien, le agradezco por su amistosa preocupación desde Estados Unidos. Pero es claro que ahora debo evitar todo esfuerzo y limitar las visitas y las cartas. Tenemos la esperanza de poder mudarnos a nuestra pequeña «casa de retiro» en el jardín. Una joven pareja de nuestro círculo de amigos ocupará nuestra casa grande, lo que, en caso de necesidad, puede ser una ayuda para nosotros los viejos.

Con cordiales saludos
y los mejores deseos para su salud y trabajo,
siempre suyo,
Martin Heidegger

...

EPÍLOGO

Como epílogo para este libro, no queda nada mejor que la «carta amistosa» que el editor escribió con motivo del octogésimo aniversario de Martin Heidegger y que fue publicada en la página 5 del número 606 del *Neue Zürcher Zeitung*, del 5 de octubre de 1969. El que sea tan apropiada como epílogo se debe a que no solamente era una carta de agradecimiento y de felicitación, sino, en cierto modo, también una carta de despedida. Pues algunos signos –no en último lugar el contenido de casi todas las cartas que Heidegger me escribió después de 1969– indican que el amigo empezó a tornarse más y más hacia la muerte. La carta dice:

«Si me encuentro entre aquellos que parecen ubicarse más en relieve durante su aniversario, se debe a que se me ha concedido estar unido en amistad con usted un completo cuarto de siglo.

«Al principio, sin embargo, parecía haber muy poco que indicara cuán profundas raíces se crearían entre nosotros. Todo parecía, visto desde fuera, oponerse fuertemente. Sólo cuando pude encontrarme con usted por primera vez, arriba, en su cabaña de la Selva Negra, terminé profundamente impresionado. No fue debido a su aspecto exterior, aunque incluso éste hubiera podido despertar mi fascinación. Yo ya estaba acostumbrado a encontrar hombres de su categoría entre los

viñadores del sur de Francia, pero nunca entre los alemanes. Pero todo esto se escondía detrás de sus ojos y de su alta frente. De ellos nacía el aura de una fuerza de pensamiento que era a la vez pasional y sobria hasta el extremo y parecía penetrar todos los límites del intelecto humano. Secreta y calladamente se encontraba entrelazada en usted una inaudita delicadeza y sensibilidad de corazón. Sólo dos veces en mi vida me he topado con ojos que de una cierta manera hayan mirado de ese modo. Una vez sucedió, casi veinte años atrás, cuando estuve parado frente a Sigmund Freud en la *Bergstrasse*, en Viena. Y después sucedió de nuevo, luego de diez años de haberlo visitado a usted por primera vez, en la ermita del quizá más grande sabio de la India actual.

«Como hombre decididamente inclinado al mundo, consideré muy pronto que era mi deber romper el completo aislamiento respecto de los seres humanos en que lo encontré. El primer viaje juntos al extranjero, en los años 50, y que nos llevó a Perugia y Asís fue para mí un primer pequeño éxito. Nunca antes lo había visto tan feliz como entonces, mientras nos hallábamos en medio de Italia y de los italianos.

«Desde hace mucho, estaba en búsqueda de un sólido fundamento científico para mi quehacer médico. No había podido admitir la pretensión absoluta de científicidad y de encuentro de la verdad, que alza siempre cada vez más imperiosamente el método de investigación científico-natural, también en lo que respecta a los enfermos. Este método fundamenta esa pretensión a través de nada más que su ciertamente admirable éxito práctico en el trato con el cuerpo humano.

«Pero ningún estupendo poder-manipular algo garantiza también ya de suyo un discernimiento objetivo de la esencia y el sentido de lo manipulable. Ya desde mis tiempos de estudiante me había abierto los ojos el venerable maestro y gran

psiquiatra Eugen Bleuer hacia el hecho de que las modernas investigaciones científico-naturales no pueden encontrar el acceso a lo propiamente humano de nuestros enfermos. Siempre les impide esto sus propios presupuestos del pensar. Esto fue una visión estremecedora para el médico que iniciaba. ¿Cómo podría la ciencia, pues, mostrarle la guía adecuada y el sentido de su labor médica?

«En este predicamento, que atañe a muchos de mis colegas junto conmigo, vino usted a ayudarme. Gracias a sus incansables esfuerzos se transformó, a través de los años, mi inicial intuición del significado fundamental que tiene su pensamiento también en el ámbito de la medicina, en un saber cada vez más seguro. En los caracteres esenciales de la existencia humana que usted ha elaborado reconozco el más confiable esquema fundamental de una ciencia médica que se me haya presentado hasta ahora durante mis caminos por la historia de la filosofía y de la medicina y mis viajes de investigación por los lejanos Este y Oeste. Desde entonces, usted es para mí también el auténtico investigador de los fundamentos de la medicina. Sólo sobre el fondo de su pensamiento pueden reconocer su verdadero significado los resultados de la moderna biología, anatomía, fisiología, psicología y patología.

«La idea de los seminarios de Zollikon surgió, por una parte, de su deseo de ofrecer su pensamiento filosófico como ayuda a aquellos hombres que sufren y, por otra, de mi necesidad de un apoyo sólido para mi ciencia médica. Han pasado ya más de diez años desde que estas reuniones comenzaron. Usted nunca se dejó intimidar por la enorme carga de ser mi invitado una, dos, tres veces cada semestre, para acercar a los mejores de mis estudiantes y colaboradores a un pensar fundamentante, del que ellos como psiquiatras formados unilateralmente en la ciencia natural no podían adueñarse. Docenas de jóvenes mé-

dicos suizos y participantes extranjeros del seminario le tienen hoy un profundo agradecimiento por la paciencia con la que usted alejó siempre de nuevo la torpeza de nuestra visión unidimensional. Con estos seminarios ha creado usted numerosos e indisolubles lazos que lo unen con mi ciudad natal y mi tierra. Puede palpase de qué manera tan decisiva y duradera su actividad docente en el círculo de los psiquiatras y psicoterapeutas principiantes de Zúrich influyó en el estilo y la forma de su actividad médica y le dio un carácter más humano. Pero qué interminables esfuerzos ha realizado usted para llevar a los jóvenes a entender que una reflexión filosófica sobre los fundamentos de su ciencia también para ellos como médicos –y quizá más que nadie a ellos, que tienen que ver con hombres vivientes– es una condición inalienable para una verdadera científicidad de la medicina y no simplemente una ocupación lúdica libre.

«Hemos entendido después por qué la constitución del ser humano y el sentido de su existencia no se pueden comprender en tanto uno haga, según el modo de la antropología psicológica tradicional, al ser-humano el punto de partida y meta de la investigación. Usted ha exigido de nosotros el regreso a la pregunta fundamental de toda filosofía, la cual desea saber qué quiere decir realmente que algo pueda ser y que *'es'* y que no sencillamente haya nada.

«Usted nos ha enseñado a contemplar asombrados este *'es'*, el *'ser'*, como el más grande milagro que hay. La pregunta por el ser como tal ha sido importante para usted desde sus estudios sobre Brentano y Aristóteles. Esta pregunta es la que ocupa su vida. Sólo a la luz de esta pregunta se puede revelar en lo más propio el ser-humano. Desde ella, se muestra como tal aquello que, desde las alturas, puede ser tomado como es en sí. El ser-humano es requerido de abajo a arriba como la región permanentemente abierta a la totalidad del mundo de un

poder-percibir, para que las cosas dadas, que junto con su significatividad y sus conexiones de referencia constituyen el mundo, puedan brotar en él, alcanzar su aparición, su presencia, su ser. ¿Cómo y de dónde podría algo –si no hubiera ningún ser de la clase del ser-humano permanentemente abierto– hacerse presente, des-ocultarse, esto es: ser? Con estos descubrimientos de su pensar usted nos ha dado a conocer a nosotros los médicos la verdadera dignidad del hombre.

«Pero, en tanto, que usted mostró esta dignidad humana como algo no confeccionado por el hombre mismo, salió a la luz una tercera raíz, la raíz troncal de nuestra amistad. Es nuestro estar penetrados ambos –estar penetrados que viene de lejos– del saber acerca del ser-requerido y ser-reclamado del hombre por aquello que lo sobrepasa enormemente. Mi entrega a esta tarea era más bien apática hasta que usted me abrió los ojos, y aunque esta entrega también siempre será de una fuerza diferenciada correspondiendo a la distancia entre un genio y un hombre común, mi esfuerzo igualmente dirigido le pareció a usted ser digno de una amigable consideración.

«La solidaridad así conformada nos unió ya por el hecho de que en su visión el ‘hacer’ del sujeto humano pierde su supremacía, reivindicada por el hoy imperante espíritu de la técnica. El prevalecer de la subjetividad del ser humano en el moderno *homo faber* le parece, a aquel que se siente pastor y guardián de algo más elevado, sin fundamento. A esto que es mayor que el ser humano, a esto que hace salir al ser humano fuera de sí a su existir, así como envía también en su estar a la mano las cosas perceptibles por el ser humano y que él ha de cuidar, se le han dado ya muchos nombres, aunque es indecible y quiere permanecer oculto. Podría ser que en la apertura casi infinita de su pensamiento para el arribo de este absoluto se funde su fuerza de atracción para el hombre vigilante de

nuestra época alejada de Dios. Sus palabras refieren tranquilamente a esto indecible, sin cubrirlo con palabras que no albergan sino sólo obstruyen.

«Sin embargo, son numerosos los burlones que consideran al 'segundo' Heidegger sólo como un poeta o un místico que hace mucho tiempo ha abandonado el terreno de una 'filosofía científica'. Tales espíritus superficiales pasan por alto, en primer lugar, que el 'segundo' no se separa del 'primer' Heidegger en modo alguno, con o sin giro. El pensar de Heidegger piensa siempre todavía lo mismo de lo mismo, como alguna vez dijo, sarcásticamente, uno de los sofistas de Sócrates, sin darse cuenta de que precisamente esto es lo más difícil y lo más importante. Por otra parte, sus críticos omiten comparar la estricta coherencia de su pensar primero y segundo con lo dicho, su 'objetividad' por tanto, en el sentido supremo de esta palabra, con la exuberante y oscura magia que domina tantas representaciones de la ciencia moderna.

«Puesto que la mayoría de aquellos que tienen ochenta años de edad se han sobrevivido un poco, escuchan cada vez más seguido que ahora su filosofía ya ha sido superada definitivamente y se ha vuelto anticuada. Nadie que hable así ha entrado realmente en contacto con ella. ¿De qué otro modo se explicaría que su pensamiento apenas ahora está penetrando en Japón y en América? Claramente, se dan cuenta ahora precisamente los técnicos más capaces de nuestro mundo que usted es todo menos un arcaico negador de la época técnica. Se dan cuenta que usted, todo lo contrario, tiene la capacidad de pensar, como ninguno de ellos, la esencia propia de la técnica. Este espíritu de la técnica no es, en sí, técnico. Por eso no puede ser nunca entendido de una manera técnico-científica, sino sólo filosóficamente, con el pensar. Usted es capaz de hacerlo de manera tal que puede conducirnos, a nosotros contemporá-

neos, de un demoníaco estar cautivos en la técnica hacia una relación libre con ella. Usted nos enseña a comprender la relación técnica con el mundo, en la cual tenemos que existir, como un destino de la historia humana. Con ello, nos permite ser conscientes de su ineludible carácter de tarea, y le quitamos simultáneamente lo fatal de un absoluto y una ultimidad que nos han definitivamente sobrevenido.

«Nuevamente, usted ha regresado, con semejante determinación de la ‘naturaleza-técnica’, al terreno de lo clínico –si se comprende el curar de modo suficientemente amplio–. Como iluminador del espíritu científico, usted también es el fundador de una efectiva medicina preventiva. La mayoría de los sufrimientos modernos pertenecen ya a las enfermedades del hombre, las que son llamadas con el desafortunado nombre de ‘psicosomáticas’. Todas éstas tienen su origen, en último término, en una relación no dignamente superada del enfermo con la sociedad industrial de nuestros días. La primera condición de una corrección preventiva de tal comportamiento social patológico es la intuición clara de la esencia propia de la técnica que determina esta sociedad.

Suyo,
Medard Boss»

ÍNDICE ANALÍTICO

Este índice analítico y el índice de personas que sigue fueron incluidos en la tercera edición alemana y elaborados por el Dr. en medicina Klaus-Henning Gypser, Gleys (2005). La paginación corresponde a la de la versión alemana, que en ésta se conserva entre corchetes. El índice analítico funge, a su vez, como glosario de los términos técnicos de la traducción [N. del T.].

A

- A lo cual [Worauf]: 246
Abierto: 14, 16, 20
Abstracción: 170
Aburrimiento: 80, 81, 205, 261, 262
Acceptio [Acception]: 5, 7, 35, 233, 234
Aceptación [Annahme]: 5, 6
Acontecimiento apropiador [Ereignis]:
 223, 228, 230, 241, 242, 291, 351
Acumulación: 249
Admitir: 10
Afasia: 248
Afecto [Affekt]: 211
África: 243
Agarrar: 107-109
Agitación del mundo: 316
«Ahí/Da» [Da]: 156-158, 221, 239
Ahora: 41-44, 50, 60, 61
Ahora, publicidad del: 61
Ajuste [Regelung]: 346
Algo: 165
Alma: 47, 260
Alpes: 71
Alucinación: 195, 196
Amor: 237, 238
Análisis: 148
Análisis del *Dasein* [Daseinsanalyse]:
 147, 150, 157, 159, 161-163,
 172, 178, 179, 237, 239
Analítica: 148-150
Analítica del
 Dasein [Daseinsanalytik]:
 147, 148, 150, 151, 157,
 159, 161, 162, 238
Anécdota de Sócrates: 30
Angustia [Angst]: 256
Angustiar: 81-83

Animal: 19, 268, 306, 307
Antropología: 156, 159,
164, 197, 279, 302
Antropomorfización: 246
Apertura [*Offenheit*]: 9, 188, 234, 239
Apremiar [*Drängen*]: 217, 219
Apremio [*Drang*]: 218, 219
Aprender: 301
Aquí: 111, 112
Árbol: 170, 171, 122

Artista: 245
Asombrarse [*Erstaunen*]: 133
Atención [*Aufmerksamkeit*]: 278
Ausencia [*Abwesenheit*]: 231
Autoconciencia: 189, 191, 284, 285
Autocrítica: 74
Autodestrucción del ser humano: 123,
124
Automóvil: 65
Autoridades: 131

B

Bailarina 211

Bomba atómica 177-204

C

Caída: 219, 256, 274
Calculabilidad [*Berechenbarkeit*]:
135-139, 184, 198, 244,
251, 262, 265, 268
Calma [*Ruhe*]: 303
Cañón antiaéreo: 118
Carácter de abierto [*Offenständigkeit*]:
94, 95, 247, 258, 272, 292
Carga [*Belastung*] 261, 262
Casa de locos: 316
Categoría: 158, 159, 170
Causa: 22, 233, 263
Causalidad: 21, 23, 24, 26, 28,
31, 35, 37, 162, 170, 176,
233, 262, 272, 295
Causas, cuatro (de los Griegos): 22
Ceguera para los fenómenos: 96, 97
Cera (Descartes): 140, 143
Cerebro: 245, 250
Certeza: 10, 11, 123, 137, 142, 154
Certeza apodíctica: 11
Certeza asertórica: 11
Chocolate: 299, 313
Cibernética: 24, 25, 118-120, 160, 352,

Ciencia: 20, 23, 24, 122-125, 134, 136,
137, 139, 143, 149, 159-160, 164,
167, 168, 173, 176-180, 183, 184,
249, 259, 262, 267, 347, 358, 359
Ciencia natural: 28, 30-37, 73-76,
119, 127, 128, 132, 135, 139,
149, 160, 164, 165, 167, 168,
174, 175, 180, 190, 198, 243,
245, 246, 248, 260, 265, 271
Ciencia natural, absolutización: 160
Ciencia natural, fundamentos: 133-144
Ciencia, definición: 259
Ciencia, destronamiento: 358
Ciencia, moderna: 124, 136, 137, 139
Círculo: 103
Círculo hermenéutico: 262
Civilización mundial: 133
Clarear [*Hellen*]: 226
Claro [*Lichtung*]: 16, 17, 188, 204,
221, 223, 224, 227-229, 232, 239,
242, 254, 258, 268, 283, 325, 351
Cohete [*Rakete*]: 111
Color: 243, 249, 281
Comparación: 129, 130

Comparecer [*Begegnen*]: 270
 Comportamiento [*Verhalten*]: 54,
 197, 205, 232, 246, 247
 Comportar-se [*Sich-verhalten*]: 277
 Comprender: 182, 183, 233
 Comprensión de ser [*Seinsverständnis*]:
 197, 236, 237, 239, 242,
 244, 245, 248, 260, 277
 Comprobar [*Beweisen*]:
 89, 246, 267, 273
 Computadora: 268
 Comunicación [*Mitteilung*]: 206, 346
 Concepción científico-natural: 272
 Concepto *a priori*: 170
 Concepto [*Begriff*]: 164, 169-171, 234
 Concepto de esencia: 220
 Concepto de naturaleza (Galilei,
 Newton): 198
 Concepto de tiempo (Aristóteles): 158
 Concepto empírico: 170
 Conciencia [*Bewusstsein*]: 157,
 185, 188-191, 207, 228, 233,
 239, 259, 260, 283-285
 Conciencia del tiempo: 47, 48
 Conducto [*Gestell*]: 224, 353, 360
 Conferencias: 301
 Congresos: 330
 Constitución fundamental del
Da-sein: 286, 295
 Continuidad: 256
 Corporalidad [L]: 105, 122, 258, 293
 Corporar [L]: 113, 140, 141, 244, 245,
 248
 Corresponder: 206
 Cosa [*Ding*]: 136, 137, 228, 231, 350
 Cosa de uso: 169
 Cosa/Asunto: [*Sache*]: 18
 Crítica: 99, 100, 175
 Croco: 65
 Crucero de la ventana: 107-109, 113,
 244, 245
 Cuerpo [K] [*Körper*]: 38, 39, 43,
 109, 112, 113, 116, 245
 Cuerpo [L] [*Leib*]: 99, 105, 108-
 114, 116, 121, 131, 132, 140,
 202, 231, 244, 245, 292
 Cuidado [*Sorge*]: 151, 217, 219, 237,
 265, 286
 Cultura: 133

D

Dasein: 3, 4, 105, 113, 122, 151,
 156-159, 161-164, 182, 188,
 189, 195, 203-206, 208, 209,
 236, 237, 240-242, 277, 279-
 281, 283, 292, 324, 351, 356
 Datos hyléticos: 185, 186, 261
 De lo cual [*Woraus*]: 246
 Decir: 114, 117, 126
 Decir ahora: 50, 51, 79, 80
 Definición [*Definition*]: 169
 Dejar: 280
 Dejar [*Liegenlassen*]: 213, 214
 Dejar ver: 117
 Dejar-ser: 280, 281
 Demostración de la existencia: 89
 Dentro de un instante [*Sogleich*]:
 43, 44
 Depósito: 215
 Descarga [*Entlastung*]: 187
 Desear: 217, 219, 274
 Desengaño: 13
 Deshumanización: 224
 Desintegración del átomo: 221, 222
 Despejamiento [*Gelichtetheit*]: 223, 225
 Destino [*Geschick*]: 74
 Determinación del espacio: 39

Determinación del tiempo: 52, 53
Determinismo: 272
Diálogo: 268
Diferencia específica: 169
Diferencia ontológica: 39, 240-
241, 254, 255, 318
Dios: 224
Dioses, huída de los: 332
Directamente experienciable: 225
Dirigibilidad: 346
Discernimiento de la esencia
[*Wesenseinsicht*]: 221

Discernimiento [*Einsicht*]: 233
Disposición afectiva [*Befindlichkeit*]:
82, 182, 210
Doctrina trascendental de los elemen-
tos: 149
Doctrina-Ajati: 296
Dolor: 106, 110, 261
Dolor fantasma: 277, 278
Dominabilidad: 135
Donación-del-tiempo: 53
Durar: 56, 70, 71

E

Ecuanimidad: 252
Edad de la Tierra: 221
Edad del ser humano en la Tierra: 222
Edad Media: 153
Efecto: 22
Efecto [*Effekt*]: 32, 33, 243, 268, 324,
325
Ego: 235
Ego cogito: 138, 142
Ejemplo de la manzana (Galileo):
35, 37
Ejemplo del platero: 22
Electroencefalograma (EEG): 245
Ello [*Es*]: 220
Energía: 294
Enfermedad: 58, 59, 202
Enfermo de malaria: 263
Engramo: 215
Enseñar: 301
Entelequia: 250
Entorno: 247, 258
Equivocar/prometer [*Versprechen*]:
233
Escisión-sujeto-objeto: 237, 240, 286
Escolástica: 131, 152
Esencia [*Wesen*]: 220, 221, 239, 243

Esencia del hombre: 212
Esencia del ser humano: 197, 260
Esencia femenina: 212
Esencia pulsional mitológica: 218
Espacio [*Raum*]: 8, 9, 11, 12, 14-20,
32, 35-40, 42, 43, 109-112, 114,
189, 190, 234, 267, 273, 283
Espíritu [*Geist*]: 141
Espíritu/Cuerpo, relación:
244, 248, 292, 293
Esquizofrenia: 66, 95
Estación central de tren de Zúrich:
87-96
Estación de tren: 110
Estado actual del mundo: 332
Estado de yecto [*Geworfenheit*]:
182-184
Estado patológico: 266
Estancia [*Aufenthalt*]: 85, 86, 204, 205
Estar a la espera: 84, 86
Estar desocultado [*Unverborgenheit*]:
216, 235
Estar en el tiempo: 55, 55-57, 70
Estar en medio de [*Sein bei*]: 90-96
Estar en un templo anímico
[*Gestimmtsein*]: 211, 251, 252

Estar ocultado [*Verborgenheit*]: 216
 Estar sano: 58, 59
 Estar-abierto [*Offensein*]: 188, 189, 272
 Estar-abierto [*Offenstehen*]: 94
 Estar-ahí [*Vorhandensein*]: 84, 94, 112, 125, 246
 Estar-allá [*Dortsein*]: 94
 Estar-aquí [*Hier-sein*]: 93-95, 110-112, 127, 141, 145
 Estar-cerrado: 94
 Estar-inherente [*Innestehe*]: 232
 Estar-referido [*Bezogen-sein*]: 144, 292-293
 Estética trascendental: 149
 Estímulo: 181, 207, 330
 Estímulo nervioso [*Nervenreiz*]: 246, 277
 Estímulos sensoriales: 206, 207

Estrés: 179-187, 342
 Ética: 273
 Evidencia [*Evidenz*]: 138
 Evidente [*offenbar*]: 5
 Exactitud: 173
 Examen: 262, 263
 Existencia [*Existenz*]: 6, 11, 39
 Existenciario [*existenzial*]: 158, 159, 162, 163, 180, 255, 258, 259
 Existir [*existieren*]: 3, 158, 234, 257, 258
 Experiencia [*Erfahrung*]: 149
 Experiencia médica: 342
 Experimento: 166, 167, 198, 243
 Explicación: 214
 Explicar [*Erklären*]: 202, 266
 Explosión de la bomba atómica: 204
 Extensión [*Ausgedehntheit*]: 243

F

Fantasear: 207
 Fe: 269
 Fenómeno: 35, 75, 80, 106, 111, 221, 233, 234, 324, 345
 Fenómeno del cuerpo [L]: 105, 107, 110, 112, 113, 118, 121, 124, 126, 131, 134, 141, 144, 202, 232, 233
 Fenómeno del *Dasein* [*Daseinsphänomen*]: 151
 Fenómeno fundamental: 86, 87
 Fenómeno óptico: 7, 234
 Fenómeno ontológico: 7, 59, 234, 281
 Fenómeno, reconducción: 111
 Fenomenología: 82, 125, 143, 156, 165, 172, 246, 265, 279
 Fenomenología del cuerpo [L]: 116, 202, 231
 Fenómenos patológicos: 229
 Fenómenos, ver: 80, 324, 345
 Festival de cine: 133

Filosofía: 249
 Filósofo: 35
 Finitud [*Endlichkeit*]: 183, 224, 225, 230
 Física: 23, 33-34, 73, 74, 159, 160, 165, 166, 175-179, 243
 Física atómica: 174, 176, 264
 Física experimental: 198
 Física nuclear: 130, 177, 267, 268
 Físico: 35, 64, 65, 89, 294
 Físico, demostración de la existencia del: 89
 Fisiología: 199, 200
 Flor: 65
 Fon [*Phon*]: 186
 Fonación [*Verlautbarung*]: 126
 Fórmula universal: 268
 Fundamental [*Begründen*]: 267
 Fundamento [*Grund*]: 28
 Fundamento, principio del: 277

Fundamentum absolutum inconcussum:
142, 154

Fundar [*fundieren*]: 28
Futuro: 204, 275

G

Ge: 118
Gesto: 115-118
Glóbulos: 246

Gracias: 333
Griegos: 348, 349

H

Hablar: 114, 126, 269
Hace un instante [*Soeben*]: 43, 44
Hacer-presente [*Vergegenwärtigung*]:
87-99, 110, 126, 215, 216
Hallazgo: 89
Hermenéutica: 163
Historia de vida psicoanalítica: 202
Historicidad [*Geschichtlichkeit*]: 230
Historiografía [*Historie*]: 230
Hombria [*Mannheit*]: 212

Hora: 62-63
Horizonte: 19
Hostilidad para con la ciencia: 154,
162, 341
Hostilidad para con la objetualidad:
162, 169
Hostilidad para con los conceptos: 162,
169
Humanitas: 99

I

Idealismo: 191, 243, 284
Identidad: 172, 267
Idolatría: 133
Imagen [*Bild*]: 88, 92
Imaginación [*Einbildung*]: 92, 245
Impulso eléctrico: 244
Inconsciente: 233, 260
Indicación-del-tiempo: 53
Indiferencia: 252
Inequivocidad: 180 [*Eindeutigkeit*]
Información: 75, 96, 346

Informática: 359-361
Inmediatamente: 35, 274
Insertar-se [*Sich-einlassen*]:
141, 143, 144
Intencionalidad: 191, 284, 285
Interpretación: 69
Introyección: 208
Intuición [*Intuition*]: 131, 142
Inútil: 204
Investigación del cerebro: 123
Investigación del cuerpo [K]: 109

J

Jubilado: 187

L

Lágrimas: 105, 106
Lectura de Heidegger, secuencia: 361
Leer el reloj: 80
Lenguaje: 19, 83, 117, 119, 126, 182, 183, 232, 248, 249, 268, 277
Lenguaje, aplanamiento: 62
Ley: 32
Ley de inercia (Newton): 38
Libertad [*Freiheit*]: 199, 202, 272-274
Libre: 17
Libro: 283

Límite: 230
Límite del cuerpo [K]: 112, 113
Límite del cuerpo [L]: 112, 113, 245
Lo más próximo: 36-38
Lo que ahoga [*Würgendes*]: 274, 275
Lo vergonzoso: 214, 215
Lógica: 170, 171, 175
Lógica trascendental: 149
Lugar: 40, 189
Luz: 16, 246, 272

M

Mal [*Böse*]: 208
Mano: 107-109
Máquina-ser humano: 178
Masculinidad [*Männlichkeit*]: 212
Materia: 294
Mecánica: 217
Mecánica cuántica: 177
Mediación: 254
Medicina: 34, 243, 249, 279
Medición del tiempo: 73, 77, 227
Médico[*Arzt*]: 134, 250, 263, 273
Médico[*Mediziner*]: 232, 275
Médico, terminología del: 250
Médicos, sobre los jóvenes: 318, 359
Medida [*Mass*]: 129, 130
Medida [*Massstab*]: 134
Medir: 7, 129-135, 141, 251
Medir-se [*Sich-anmessen*]: 130
Meditar: 225
Memoria [*Gedächtnis*]: 200,

201, 213, 250, 251, 275
Mensurabilidad [*Messbarkeit*]: 23, 127-135, 140, 244, 248, 267
Mesa: 8, 9, 11-16, 18-20, 56, 127-130, 134, 169, 170, 184, 188, 221, 234, 272, 273, 283
Metabolismo: 270
Metafísica: 74, 152, 155, 189, 203, 228, 231
Método: 104, 121-124, 131-134, 136, 137, 144, 167-169, 175, 176, 178, 347
Método en la Ciencia Natural: 167
Metrología: 135
Mismo: 113, 220, 228
Mística cristiana: 224
Modelo: 267, 268
Modelo atómico: 267
Modificaciones en las células sanguíneas: 246

Modo de observación genético: 266
Modo de pensar fenomenológico: 76
Modo de presencia
 [*Anwesenheitsmodus*]: 195
Morir: 293
Motivación: 21, 25
Motivo [*Anlass*]: 263

Motivo [*Motiv*]: 25-28, 249, 262
Móvil [*Beweggrund*]: 233
Movimiento: 35, 37, 160
Movimiento, tipos de: 201
Muerte: 230, 277
Mundinidad [*Weltlichkeit*]: 221
Mundo [*Welt*]: 242

N

Natura: 203
Naturaleza: 21, 23, 30, 32-34, 36, 37,
 165-168, 175, 184, 190, 198
Negación: 58, 59
Negro de la selva: 64

Nexo de causalidad: 7, 8,
 26, 234, 243, 260
Nexo de motivación: 233
Niño: 274, 275

O

Objetivación [*Vergegenständlichung*]:
 139, 271, 295
Objetividad: 23, 49, 123, 129,
 137, 140, 155, 159, 168
Objeto [G] [*Gegenstand*]: 128, 130,
 137, 150, 165, 166, 169, 175, 184,
 190, 197, 261, 262, 284, 350
Objeto [O] [*Objekt*]: 123, 137, 140,
 153-155, 159, 165, 166, 168,
 175, 228, 234, 237, 240-242
Objetual [*Gegenständliches*]: 268
Objetualidad [*Gegenständlichkeit*]:
 23, 128-130, 137, 150, 152,
 164, 167-169, 190, 260, 284

Objetualización científico-natural: 139
Ocultamiento [*Verbergung*]:
 228, 229, 232
Oír: 125, 126
Ojo: 107-109, 293
Olvido: 212-214, 216
Ondas sonoras: 186
Ontología: 159-160, 162-163,
 168, 238, 254, 259, 279
Ontología fundamental
 [*Fundamentalontologie*]:
 159, 236-238
Opinión: 304
Otro, el [*Mitmensch*]: 144

P

Palabra: 232
Palma: 206
Paraguas: 213
Patencia del ser [*Offenbarkeit von
 Sein*]: 155, 222
Pensamiento [*Gedanken*]: 90-93

Pensamiento calculador: 329, 340, 347
Pensamiento hindú: 223-225, 318
Pensamiento oriental: 230
Pensar científico-natural: 127, 128,
 336, 342
Pensar [*Denken*]: 149, 154, 301, 358

Pensar metódico: 304
Pensar técnico: 324
Percepción [*Wahrnehmung*]: 98, 99,
186, 201, 202, 244
Persona: 3
Persona enferma: 23, 133
Pietismo: 228
Pintura: 245
Poder: 358
Poder-percibir: 4
Poder-ser: 203, 209, 210
Posibilidades: 203
Precalculabilidad: 23, 135, 178
Preciar: 130
Predicado real: 5, 8, 11, 39
Pregunta por el ser [*Seinsfrage*]:
152, 155, 156, 158, 159, 162
Preguntar, adecuadamente: 46
Preguntar, correctamente: 125
Presencia [*Anwesen y Anwesen-*
heit]: 129, 152, 155, 201, 205,
221, 223, 224, 227-229, 231,
234, 248, 272, 273, 283
Presencia [*Präsenz*]: 76
Presentar [*Gegenwärtigen*]: 84,86
Presente actual [*Gegenwart*]: 155, 275
Presente [*Anwesendes*]: 128, 129, 229,
272, 273
Presuposiciones, no demostradas: 328
Pretensión [*Anspruch*]: 272
Principio: 102

Principio de causalidad: 176, 177, 295
Principios [*Grundlagen*]: 243
Privación: 58, 59, 61, 63, 70, 94, 95, 262
Problema del cuerpo [L]: 99, 105,
111, 122, 152, 140
Problema del tiempo: 69
Proceso cerebral: 124
Progreso: 133, 178
Propender: 217, 219
Propensión: 219
Proposición del fundamento: 28-29
Proximidad [*Nähe*]: 230
Proyección: 207, 208, 210
Proyecto de mundo: 253
Proyecto de naturaleza: 34, 265
Prueba: 6, 32, 89, 270
Psicoanálisis: 219
Psicodinámica: 233
Psicología: 3, 161, 197, 201, 217,
271, 305
Psicosis: 66
Psicosomática: 99, 101, 121, 248
Psicoterapia: 178, 270, 299-300
Psique: 3, 102-104, 131, 132, 217, 249,
250, 271
Psiquiatría: 178, 179, 183, 255, 301
Psíquico: 24, 131, 132, 248
Pulsión: 217, 218
Pulsionalidad: 219
Punto-ahora: 60, 76, 227
Puntos de masa: 32, 35, 37, 265

Q

Querer: 217, 219, 274
Querer-ayudar médico: 202

Quién: 205

R

Real: 7
Realidad [*Wirklichkeit*]: 117, 243, 244
Recordar [*Andenken*]: 213, 216, 275

Recuerdo interiorizante [*Erinnerung*]:
86, 98, 99, 201, 215, 216, 251
Referencia al tiempo, perturbada: 55

Referencia extática: 228, 357
Reflexión: 171, 229
Regla: 31, 32
Relación [*Beziehung*]: 232
Relación hombre-padre: 38
Relación-sujeto-objeto: 122, 162
Relaciones [*Verhältnisse*]: 205
Relegación [*Bannung*]: 196
Religión: 21
Reloj: 36, 41, 49-53, 78, 114, 115, 227
Reloj atómico: 71, 222
Reloj de pared: 66-69
Reloj, historia patológica: 66-70
Representación: 88, 92, 184, 206, 234
Representación de mundo,
científica: 351

Representación (Kant): 234
Representación [*Repräsentation*]:
191, 301, 304
Representacionalidad
[*Vorgestelltheit*]: 129
Represión: 214, 215, 229, 357
Res cogitans: 273
Resonar: 226
Respectividad a la cosa [*Sachhaltigkeit*]:
11
Responder [*antworten*]: 206
Retener [*Behalten*]: 84, 86, 213, 216,
275
Retener, crítica al: 275
Retina: 107
Rubor: 106, 118, 144

S

Saber: 189, 203, 260, 265, 283
Sánscrito: («*wit*») 265
Secreto: 216
Secuencia de ahora [*Jetzt-
Abfolge*]: 55, 60, 65, 85
Sensación de dolor: 277
Sensación (Husserl): 185
Sensibilidad (Crítica a Kant): 248
Sentido del tiempo: 47, 48
Sentimiento [*Gefühl*]: 251
Ser, carácter fundamental: 283
Ser humano, definición: 119
Ser humano [*Mensch*]: 249
Ser humano / animal (diferencia):
113, 114, 117, 119, 306
Ser [*Sein*]: 20, 21, 43, 44, 155,
156, 221, 222, 234
Ser y ente [*Sein y Seiendes*]: 21, 39,
152, 234, 240, 241, 254, 255
Ser y tiempo: 150-152, 155-
157, 159, 161, 163, 180,
182, 187, 188, 204, 303
Ser-antes [*Früher-sein*]: 227

Ser-con [*Mitsein*]: 145,
146, 183, 207, 208
Ser-cuerpo [L]: 131
Ser/*Dasein*, mismidad: 206
Ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]:
3, 122, 126, 145, 157, 181, 182,
202-204, 206, 208, 209, 217, 219,
220, 228, 236, 237, 239-241, 244,
248, 251, 261, 265, 286, 295, 339
Ser-en-el-tiempo [*In-der-Zeit-Sein*]: 57,
72, 73
Ser-humano [*Menschsein*]: 32, 94, 95,
100, 133, 151, 157, 158, 160,
179-181, 183, 185, 243, 247
Ser-humano, rasgo fundamental del:
94, 260
Ser-sido [*Gewesen-sein*]: 227
Ser-unos-con-otros [*Miteinandersein*]:
145, 151, 161, 187
Sido [*Gewesenes*]: 201
Silla: 248, 256
Simplicidad: 133
Síntesis: 249

Sin-tiempo de otoño
[*Herbstzeitlose*]: 65
Síntoma: 148, 156, 205
Sociedad industrial: 353
Sol: 195, 196, 260, 272
Solicitud [*Beanspruchung*]:
183, 185, 186
Solipsismo: 151
Soma: 102, 121, 131, 132, 249, 250
Somático: 131, 132, 248
Subjetividad: 138, 140, 155, 156,
168, 170, 206, 238, 286, 334
Sueño del examinado
[*Abituriententraum*]: 308

Sueños: 288, 289, 308
Sujeto: xvii, 3, 23, 54, 84, 123,
129, 140, 144, 153, 154, 165,
168, 203, 204, 234, 237, 238,
240, 242, 243, 249, 280
Sujeto, ser humano como: xv
Super-yo: 220
Suposición: 5-7, 35, 37, 165, 166, 169,
233, 234
Suposición [*Unterstellung*]: 37
Suposición fundamental
[*Grundannahme*]: 270
Suposición, científico-natural: 37, 38
Sustancia: 220

T

Tabla de Rorschach: 211
Taladro de aire: 186
Tautología: 30
Técnica: 133, 135, 228, 352
Técnica de mutación de genes: 177
Temple anímico [*Gestimmtheit*]:
82, 182, 210, 211, 251, 263
Temple de ánimo fundamental
[*Grundstimmung*]: 272
Temple de ánimo [*Stimmung*]: 244
Temporalizar [*Zeitigen*]: 85-86
Tener: 78, 79
Tener tiempo: 53-55, 58, 77-85
Teoría: 198, 199, 243, 246, 273
Teoría de la empatía: 144
Teoría de la relatividad: 73, 122
Teoría del conocimiento: 103, 243
Teoría del objeto: 165
Teoría libidinal: 217
Terapia: 270
Test proyectivo: 211
Tiempo [*Zeit*]: 32, 35-37, 40,
65-67, 69-86, 155, 156, 222
Tiempo, carácter del: 56-63, 77, 80

Tiempo, dimensiones del: 61, 63
Tiempo, estar ampliado del: 60, 61, 63
Tiempo, estar fechado del:
54, 55, 60-61, 63, 64
Tiempo, fenómeno del: 75
Tiempo, homogeneidad: 267
Tiempo, interpretabilidad
del: 54, 60, 63, 64
Tiempo, pregunta por el: 45
Tiempo, publicidad del: 61-63
Tiempo, qué es el: 56
Tiempo-del-reloj: 57, 61-63
Tierra (planeta): 221-223, 227
Trabajar: 265
Tradición [*Überlieferung*]: 275
Transferencia: 210
Transformar: 246
Transporte: 115
Trajes: 62
Trascendencia: 237, 239-242, 286
Tras-tornado: 64, 65
Tristeza [*Trauer*]: 106, 107
Tronco de árbol: 209, 210

U

Útil [*Zeug*]: 248

V

Vacío: 17, 18

Vaso: 70, 71, 107-109, 188,
189, 283-285

Velo de maya: 230

Ver: 8, 88, 108, 109, 293

Verdad [*Wahrheit*]: 32-33, 123,
130, 131, 137, 242

Vivencia del tiempo: 47, 48

Y

Yo: 3, 220

Yo-sujeto: 54

Z

Zapatero: 205

Zitelosa: 65

Zúrich: 78

ÍNDICE DE PERSONAS

A

Akeret, R.: 251
Allemann, B.: 314
Anaximandro: 45
Aristóteles: xvi, 6, 20-22, 36, 38, 39, 43,
45, 47, 74, 152, 158, 159, 190, 195,
198, 201, 234, 250, 314
Agustín (san): 45-47, 143, 323

B

Bachmann, I.: 63
Bally, Ch.: 314
Beaufret, J.: 216, 217, 307, 335
Bergson, H.: 47, 57
Binswanger, L.: 150, 151, 157, 236,
238-240, 253-257, 259, 286, 308,
312, 341
Blankenburg, W.: 254, 255, 342-344
Bleuler, M.: 203
Bohr, N.: 267
Boss, M.: 24, 40, 41, 121, 147, 161, 174
Brentano, F.: 165, 191, 284
Bürger-Prinz, H.: 25
Bultmann, R.: 310

C

Cézanne, P.: 262, 344
Cicerón: 117
Copérnico, N.: xvii

D

Descartes, R.: 23, 129, 131, 135, 136,
138-140, 142, 143, 152, 154, 155,
185, 189, 239, 244, 273, 284, 334,
339
Dührssen, A.: 179

E

Ebeling, G.: 321
Einstein, A.: 73, 294, 295

F

Fischer, F.: 66
Freud, S.: xvii, 6, 7, 148, 156, 214, 217,
218, 228, 229, 233, 260, 282
Fritz-Niggli: 200

G

Galilei, G.: 21, 23, 32, 33, 35, 37, 40,
74, 142, 149, 175, 198, 201, 204,
265
Gebattel, E.: v. 300
Gehlen, A.: 268
Goethe, J. W. v.: 168, 170, 268, 269,
311, 328
Grassi, E.: 339
Grimm, hermanos: 83, 84

H

Hafner, H.: 253
 Hassler: 343
 Hebel, J. P.: 336
 Hegel, G. W. F.: 74, 153, 243, 263, 354
 Hegglin, R.: 99, 105, 119, 127
 Heidegger, M.: ix-xix, 149, 150, 174, 202, 230, 247
 Heisenberg, W.: 161, 162, 176, 177, 268, 269, 310
 Heráclito: 45, 311
 Herder, J. G.: 268
 Hölderlin, F.: 183, 303, 314, 331-333
 Homero: 116, 148
 Husserl, E.: 48, 142, 152, 155, 156, 165, 185-187, 191, 239, 241, 261, 284, 285, 339

J

Jones, E.: 148
 Jores, A.: 179

K

Kant, I.: 5, 8, 20-22, 31, 32, 36, 38-39, 113, 140, 148-150, 152, 155, 159, 168, 170, 176, 190, 234, 239-242, 248, 260, 261, 284, 334

Kommerell, M.: 322

L

Lacan, J.: 350
 Larese, D.: 341
 Leibniz, G.: W. 28, 143

M

Marx, K.: 243, 280, 354, 360
 Mitscherlich, A.: 303

N

Newton, I.: 21, 32, 38, 74, 149, 160, 175, 198, 267
 Nietzsche, F.: 33, 105, 153, 167, 176, 212, 320

O

Ott, H.: 319

P

Parménides: 45, 152
 Petzet, W.: 31 7
 Planck, M.: 7
 Platón: 59, 126, 234
 Plügge, H.: 182, 185, 186, 342, 344
 Prader, A.: 200

R

Rilke, R. M.: 63
 Ruffin, H.: 308

S

Sartre, J. P.: 202, 277, 292
 Schultz-Henke, H.: 305
 Schwidder, W.: 179, 247
 Schwyzer, R.: 346
 Simplicio: 45
 Sócrates: 30, 174, 205, 303
 Sonnemann, U.: 330
 Staiger, E.: 304
 Strauss, E.: 314
 Sullivan, H.: S. 197
 Szilasi, W.: 238, 308, 309

T

Teilhard de Chardin, P.: 71

U

Uexküll, Th. v.: 133, 249, 339

W

Wagner, F.: 343
 Weizsacker, V. v.: 249, 314, 336, 339, 341
 Wiener, N.: 118, 119

Z

Zerbe, G.: 118

TABLA DE MATERIAS

I

SEMINARIOS DE ZOLLIKON (1959-1969)

Seminario del 8 de septiembre de 1959

en el auditorio del Burghölzli

(Texto manuscrito de Martin Heidegger)

El *Dasein* humano como un ámbito del poder-percibir.

Seminario del 24 y 28 de enero de 1964 en la casa de Boss

Kant: ser no es un predicado real [r] – aceptación como suposición (hipótesis) y como percepción de lo manifiesto – fenómenos ópticos y ontológicos, y las dos clases de evidencia.

Seminario del 6 y 9 de julio de 1964 en la casa de Boss

El dejar-fuera-de-uso de las ciencias – la forma diferenciada como está la mesa y como está el ser humano en el espacio – el espacio como lo libre y abierto – el fundar de lo vacío en lo abierto – el ocupar-el-espacio del ser humano – las ciencias del ente y el pensar del ser – la diferencia entre ser y ente – causalidad y motivación – el cuestionamiento científico en la psicología – el motivo y la existencia del ser humano como estar abierto para un determinado nexo de significación – la ley de la causalidad y la ciencia natural.

Seminario del 2 y 5 de noviembre de 1964 en la casa de Boss

El acceso a la fenómenos y la forma de su acreditabilidad – la ciencia natural y la legalidad de la naturaleza: Kant, Galileo,

Newton – la consideración científico-natural del ser humano y la pregunta por el ser-humano mismo en la autoexperiencia del ser humano – la aceptación (el suponer y aceptar como percibir) en la suposición científico-natural: espacio, movimiento, tiempo, causalidad – aquello para el percibir y aquello más próximo según la cosa – la diferencia ontológica entre ser y ente – la pregunta por el espacio como tal – la medida del tiempo con el reloj y la pregunta por el tiempo como tal – el ahora, entonces y después – simultaneidad y el uno-tras-otro – el hace un instante y el dentro de un instante – el ahora y el lapso – la cuenta del tiempo y la definición aristotélica del tiempo – la pregunta por el ser del tiempo y la determinación del ser (de la presencia) a partir del tiempo.

Seminario del 18 y 21 de enero de 1965 en la casa de Boss

La pregunta «qué es el tiempo»: la dificultad de una respuesta a la pregunta (Simplicio, Agustín) y la dificultad mayor del despliegue de la pregunta – el círculo hermenéutico en la relación de pregunta y respuesta – la co-pertenencia de esencia humana y tiempo (Aristóteles, Agustín, Bergson, Husserl) – el sentido del tiempo en la psiquiatría – la oscuridad de la esencia del ser humano y la esencia del tiempo – la relación con el tiempo mediada por el reloj – el decir del ahora, hace un instante y dentro de un instante y la preeminencia del ahora en el nombrar el tiempo – el hoy, ayer y mañana, y las tres distintas formas del hablar del tiempo – la diferencia entre las determinaciones del tiempo y el determinar del tiempo como tal – la constatación, de acuerdo al reloj, del cuanto del tiempo y la relación más originaria con el tiempo – la pregunta por el de dónde del ahora, hace un instante y dentro de un instante – el ya siempre imperar del tiempo – la donación del tiempo como posibilidad de la indicación del tiempo – el tener-tiempo-para-algo:

el carácter del tiempo de la interpretabilidad – el carácter del tiempo del estar fechado – la perturbada relación con el tiempo del enfermo psíquico – el ser-en-el-tiempo de la cosa de uso y del ser humano existente – la irresolución de la pregunta por el qué del tiempo – enfermedad como un fenómeno de privación: negación como privación – el carácter de tiempo de la ampliación – el carácter del tiempo de la publicidad – el entonces y el pasado, el luego y el futuro, el ahora y el presente – el no regular pero igualmente originario estar abierto de las tres dimensiones de tiempo – el tiempo cotidianamente constatable del reloj – la nivelación de los caracteres de tiempo en el medir del tiempo fisicalista-técnico – la desnuda secuencia de horas – la pregunta por la relación jerárquica – la pregunta por el cómo de la interpretación de un texto a partir de la historia clínica de un joven esquizofrénico – el estar-en-el-tiempo de la cosa de uso y el tener tiempo del ser humano.

Seminario del 10 y 12 de marzo de 1965 en la casa de Boss

La pregunta por el tiempo: la teoría de la relatividad de Einstein como la pregunta de cómo puede ser medido el tiempo como lo uno-tras-otro de la secuencia de horas – la falta de autocrítica de la ciencia natural moderna – la información como insuficiencia de la mirada para la forma – la pregunta por la relación de ser humano y tiempo como pregunta de contenido y metodológica: el concepto de tiempo de la ciencia natural como impedimento para el preguntar adecuado por la peculiaridad del tiempo – el tiempo como tema exclusivo de la filosofía – los dos aspectos del preguntar por el tiempo: la profesión médica y la formación médica científico-natural – la siempre imperante relación con el tiempo y la lectura del tiempo en el reloj – el *tener* tiempo – la regla fundamental de la interpretación fenomenológica – el tener del tiempo en la

triple forma en que el ser humano es: el estar a la espera, el presentar, el retener – el triple temporizarse de la estancia en el mundo del ser humano.

Acerca de la interpretación fenomenológica del hacer-presente: lo hecho presente como el ente mismo (no imagen, no representación) – el mostrarse del ente mismo hecho presente desde distintos lados, la plurivocidad del discurso acerca del ver – el carácter del hacer presente como el estar-en-medio-del-ente-mismo – las distintas posibilidades del carácter de abierto para el ente – la privación del carácter de abierto en la esquizofrenia.

Seminario del 11 y 14 de mayo de 1965 en la casa de Boss

La mirada fenomenológica al fenómeno del hacer-presente como condición para la explicación fisiológico-psicológica – la ceguera de la ciencia para los fenómenos, su abstinencia como consecuencia de la pretensión de la idea moderna de ciencia.

El problema del cuerpo [L] y la psicósomática: la crítica fenomenológica de la psicósomática – la diferenciación de psique y soma – la determinación de las regiones de psique y soma por la forma de acceso respectiva, la determinación de las formas de acceso por las cosas: el círculo hermenéutico – la pregunta por lo psicósomático como pregunta del método – el ser-en-sí-espacial del *Dasein* como instalación de espacio y la espacialización del *Dasein* en su corporalidad [L] – lágrimas, rubor, dolor, ni algo somático ni algo psíquico – diferencia entre ojo y mano como órganos del cuerpo [L], el ver y el agarrar – hacer-presente y corporalidad – la relación del cuerpo [L] con el espacio, la referencia fenoménica del aquí con mi cuerpo [L] – la aceptación de los fenómenos sin posibilidad de reducción – la distinción cualitativa del límite corporal [L] y los límites del cuerpo [K] – el ser-cada-vez-mío del cuerpo [L] – la co-determinabilidad del cuerpo [L] por la estancia extática del

ser humano en medio del ente despejado – el diferenciarse del ser humano del animal por el hablar en cuanto decir – el movimiento de la mano como gesto a diferencia del movimiento local de una cosa de uso – el estar en la patencia del ser como fundamento para la necesidad esencial del decir – el portarse conjunto (gesto) del ser humano como un determinado ser-en-el-mundo por el corporar del cuerpo [L] – el ruborizarse como gesto – el sentido extático de la corporalidad – la representación cibernética del lenguaje como algo mensurable.

Seminario del 6 y 8 de julio de 1965 en la casa de Boss

Copertenencia del problema del cuerpo [L] y el problema del método de las ciencias – el estar fundado del conocimiento teórico-científico en el tener corporal [L] del mundo – la disposición para meditar en aquello que ocurre en la ciencia que pone absolutamente: la autodestrucción del ser humano – el ente investigable como objeto para el sujeto determinante, la transformación de la verdad en certeza – la investigación cerebral no es investigación de los fundamentos para el conocimiento del ser humano – lo distintivo de la ciencia moderna, la forma del preguntar, ver y decir de la fenomenología y la relación entre ciencia y fenomenología – el oír y hablar como formas del corporar [L] – el corporar que co-determina el ser-en-el-mundo – diferencia entre hablar y decir – la diferenciación de lo somático y lo psíquico no es acto de constatación científico-natural – la pregunta por la mensurabilidad: el representar de la cosa como objeto en su objetualidad como posibilitación de la mensurabilidad – la objetualidad como modificación de presencia – el puro preciar – el estar fundado del medir cuantitativo en el medirse del ser humano con las cosas – la pérdida del objeto en la física nuclear – la diferenciación de soma y psique en referencia a las formas de acceso

y el problema del método – la conexión de las preguntas por la mensurabilidad y por el método con el problema del cuerpo [L] – la necesidad de médicos pensantes – mensurabilidad como dominabilidad de la naturaleza – el método de la ciencia moderna, pre-pensado por Descartes por primera vez, como aseguramiento de la calculabilidad de la naturaleza – la cuarta, segunda y tercera regla metódica de Descartes – la ciencia como método: la puesta anticipadora de la naturaleza como un ámbito de objetos calculables – la verdad autoritativamente puesta por la subjetividad del yo-pienso en el sentido de certeza – el medir mismo como algo esencialmente inmedible – el insertarse en la forma de ser en la cual yo ya siempre estoy – la posición de Descartes en la más aguda contraposición a la concepción griega – el método del insertarse en nuestra relación con lo que se encuentra como desinterés por el método de la ciencia moderna – la referencia al prójimo como un ser-en-el-mundo-unos-con-otros.

Seminario del 23 y 26 de noviembre de 1965 en la casa de Boss
Explicación de las objeciones de la hostilidad a la ciencia, al objeto y al concepto frente al análisis del *Dasein* y la analítica del *Dasein*: el significado de análisis y analítica: la comprensión freudiana de análisis – el uso kantiano de la expresión *analítica* y la adopción de esta expresión en el título *Analítica del Dasein* – el análisis psiquiátrico del *Dasein* de L. Binswanger – la pregunta por el ser mismo y la pregunta por el ser del ente en Parménides y Aristóteles – la transformación del puesto del ser humano hacia el ente: *ὑποκείμενον* y *οὐσία*, *subiectum* y *obiectum*, sujeto y objeto [O] – el yo como el único sujeto (Descartes) tres estadios en la historia de la determinación del ente – Descartes, Kant, Husserl – *Ser y tiempo* como pregunta por el ser como tal y la analítica del *Dasein* – el significado de

Dasein en la tradición y en *Ser y tiempo* – categorías y existenciales – analítica existencial del *Dasein* como ontología-fundamental – el estar fundamentado de cada una de las ciencias sobre una inexpresada ontología de su ámbito de objetos [G] – crítica a la absolutización de la ciencia natural – la relación entre analítica del *Dasein* y análisis del *Dasein* – el significado de ciencia, objetualidad y concepto en las tres objeciones – acerca del método de la ciencia natural – el rigor de la ciencia como adecuación a la cosa.

Seminario del 1 y 3 de marzo de 1966 en la casa de Boss

El rasgo fundamental generalizado de la física clásica y de la física atómica: el método como precalculabilidad de los procesos de la naturaleza – la pregunta por el carácter científico de la psiquiatría como ciencia del ser humano y por los fundamentos teóricos de la praxis psicoterapéutica – la experiencia del ser humano en la ciencia actual del ser humano – la determinación corriente y la determinación conforme a la analítica del *Dasein* del fenómeno del *estrés*: el ser-en-el-mundo como rasgo fundamental del ser humano – disponerse y disposición afectiva – la pertenencia del *estrés* a la constitución de la existencia humana determinada por el estar yecto, la comprensión y el lenguaje – la multivocidad del lenguaje en una ciencia del ser humano, la univocidad de los conceptos en la ciencia natural – *estrés* como solicitud de un ser requerido y correspondencia – el percibir como relación con el entorno – el fenómeno de la descarga y la carga como modificaciones del estar-requerido.

Seminario del 18 y 21 de marzo de 1969 en la casa de Boss

El ser-espacial del *Dasein* y el estar-en-el-espacio de la cosa de uso – conciencia y *Dasein* – la fenomenología de Husserl como descripción de la conciencia.

II

DIÁLOGOS CON MEDARD BOSS (1961-1972)

29 de noviembre de 1961. El día después del seminario sobre alucinaciones

La multiplicidad de modos de presencia y el modo de presencia de un alucinado.

Del 24 de abril al 5 de mayo de 1963. Durante las vacaciones compartidas en Taormina, Sicilia

La omisión de la pregunta qué y cómo es el ser humano como ser humano, en la psicología, antropología y psicopatología hasta hoy – concepto galileano-newtoniano de naturaleza – teoría en el sentido moderno – *humanitas* – lo psicológico como condición necesaria pero no suficiente para la posibilidad de la relación interhumana – hacer-presente y recuerdo – tratamiento de los fenómenos del cuerpo [L] sólo en razón de una elaboración suficiente de los rasgos fundamentales del existencial ser-en-el-mundo – fenomenología del cuerpo [L] como descripción en lugar de explicación – posibilidades del poder-ser-en-el-mundo histórico, lo que se dirige hacia mí, lo sido, presente – mi *Dasein* como el comportarse que se sostiene a sí mismo – acerca del concepto de representación – acerca de la percepción del otro ser humano – acerca de la introyección – acerca de la proyección – acerca de la transferencia – acerca de la designación test proyectivo – acerca de los afectos – acerca de la terapia – acerca del olvido – acerca del recordar interiorizante – acerca del querer, desear, propender, apremio – acerca de las «instancias

psíquicas»: yo, ello, super-yo – acerca de la esencia y el concepto de esencia – acerca de ser y *Dasein*.

5 de mayo de 1963 en el avión de Roma a Zúrich

Medición del tiempo y presencia – el ser-antes y el ser humano en el claro – haber-sido como modo de la presencia.

7 de septiembre de 1963 en Zollikon

Estar presente y acontecimiento apropiador – acerca de la referencia extática – claro y ocultación, conciencia, reflexión – ocultación y desplazamiento – los fenómenos patológicos y los éxtasis temporales.

8 de septiembre de 1963 en Zollikon

Historicidad del *Dasein* y destino del ser – finitud del ser humano y referencia al ser – referencia al ser y diferencia ontológica – la experiencia de la nada en referencia a la muerte – acerca del pensar oriental – en torno a la proximidad.

29 de enero de 1964 en Zollikon

La relación existencial como un dejar-se-concernir – el decir y mostrar del lenguaje – claro del ocultar-se – el ser humano como un estar-inherente abiertamente – lo corporal [L] está fundado en el corresponder – irreductibilidad de lo corporal a mecanismos – acerca del motivo – acerca de lo inconsciente – acerca del ocultarse – suposición y aceptación – fenómenos ónticos y ontológicos.

8 de marzo de 1965 en Zollikon

(Texto manuscrito de Martin Heidegger)

Crítica al análisis psiquiátrico del *Dasein* de Binswanger después de la lectura de sus escritos: comprensión del ser como la estructura que soporta el *Da-sein* – *Da-sein* como referencia al

ser – la interpretación ontológica-fundamental del *Dasein* no es una caracterización ampliada de la subjetividad del sujeto – cuidado como nombre para la constitución extático-temporal de la comprensión-del-ser – determinación ontológico-fundamental del *Dasein* como hilo conductor para la determinación esencial del amor – ontología fundamental, ontología regional, ciencia psiquiátrica – el *Da-sein* como la trascendencia destacada – trascendencia como referencia del *Da-sein* al ser.

Del 12 al 17 de mayo de 1965 en Zollikon

Teoría del conocimiento idealista y realista – acerca de los principios – corporar [L], ser-en-el-mundo, comprensión del ser – la ciencia natural y el cuerpo [K] – acerca del comportarse.

8 de julio de 1965 en Zollikon

El científico natural y la diferenciación en lo psíquico y lo somático – ser-en-el-mundo, comprensión del ser, corporar [L] – lenguaje decir y mostrar – motivo y causa – la insostenibilidad ontológica de la diferenciación de psique y soma – acerca del recuerdo – acerca del estar dispuesto afectivamente.

28 de noviembre de 1965 en Zollikon

Análisis psiquiátrico del *Dasein* y ontología – acerca de L. Binswanger – ambigüedad del proyecto de mundo.

29 de noviembre de 1965 en Zollikon

Observaciones a la crítica de W. Blankenburg – observaciones acerca de L. Binswanger.

29 de noviembre de 1965 en Zollikon

Observaciones en torno a las conferencias de Medard Boss en Argentina previstas para 1966: el estar dispuesto afectivamente

del permanecer abierto – el ser corporal [L] del existir determinado como referencia al mundo.

30 de noviembre de 1965 en Zollikon

Acerca de la relación entre conciencia y *Dasein* – análisis del *Dasein* como ciencia óptica.

1965 en Zollikon

Observación crítica acerca de S. Freud.

Del 6 al 9 de marzo de 1966 en Zollikon

Acerca de los actos que otorgan significado de Husserl – aburrimiento y tiempo – ser-en-el-mundo e intensidad de un estímulo – carga y descarga – acerca del círculo hermenéutico – motivo y causa – la relación de mundo del colocar – acerca de la forma de comportamiento del médico – acerca de la disponibilidad – el comprender dispuesto afectivo como decir y mostrar – dependencia de la física atómica de lo corporal [K].

7 de julio de 1966 en Zollikon

Analítica fenomenológica del *Dasein* y ciencia natural.

13 de noviembre de 1966 en Zollikon

(Texto manuscrito de Martin Heidegger)

Consideraciones críticas sobre el modo de observación genético.

6 de julio de 1967 en Zollikon

Las presuposiciones no demostrables de las ciencias – no-objetualidad en la física nuclear y no-objetualidad de la conversación – igualación del habla en la computadora.

8 de julio de 1967 en Zollikon

Comprobaciones y suposiciones fundamentales – anotaciones críticas acerca de la terapia objetivadora.

22 de noviembre de 1967 en Zollikon

Legitimación y limitación de la psicología.

Del 8 al 16 de marzo de 1968 en Lenzerheide

El ser humano como permanecer abierto – determinismo y libertad – el estar abierto para la pretensión de la presencia – querer y libertad – acerca de la memoria.

14 de mayo de 1968 en Zollikon

Lenguaje, comprensión del ser y muerte – tres determinaciones en la determinación de la esencia de una cosa – sensación de dolor, dolor fantasma, insensibilidad al dolor.

27 de septiembre de 1968 en Lenzerheide

(Texto manuscrito de Martin Heidegger)

Fenomenología como método de la filosofía en cuanto ontología – la medicina como ciencia óptica, su experiencia del ser-de-tal-y-cual-forma, del ser humano sano y enfermo a la luz del *Da-sein* – tránsito del proyecto de ser humano como ser vivo racional al ser-humano como *Dasein* – los fenómenos ontológicos y las apariciones ópticas – dejar-ser del ente en su respectivo ser-así-y-asá y dejar-ser como permitir del ser como tal – anotación crítica acerca de S. Freud.

8 de marzo de 1969 en Zollikon

Da-sein en *Ser y tiempo* como *Da-sein* – el Da como lo abierto, espacialidad y temporalidad del claro – acerca de la relación de conciencia y *Da-sein* – conciencia como representación

fundamental de la filosofía moderna: Descartes, Kant, Husserl – acerca de la intencionalidad – conciencia como conciencia de sí mismo.

14 de julio de 1969 en Zollikon

Nota crítica al libro de L. Binswanger *Formas fundamentales y conocimiento del Dasein humano*.

2 de marzo de 1972 en Friburgo-Zähringen

Ayuda para la redacción del segundo libro de sueños de Medard Boss *Anoche soñé...*: el encontrar el mismo mundo en el despertar, el encontrar lo mismo en el soñar – pertenencia del mundo de los sueños a la continuidad del ser-en-el-mundo – no-delimitabilidad de los ámbitos de la vigilia y de los sueños – el despertar como condición esencial para el hablar acerca del soñar.

3 de marzo de 1972 en Friburgo-Zähringen

Meditación retrospectiva sobre los seminarios anteriores acerca de la corporalidad [L]: experiencia de lo corporal [L] en la visión de la analítica del *Dasein* a partir del ser-humano como *Da-sein* – permanecer-abierto-al mundo, perceptivo estar referido a lo que se desoculta, el corresponder a lo que se dirige – el permanecer imperando de la esfera corporal [L] del existir del ser-humano – el estar orientado a lo que se dirige a nosotros como posibilidad del ser corporal – el pertenecer inmediato e ilimitado de todo lo corporal al existir como la filosofía fundamentante de toda medicina psicosomática.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4772

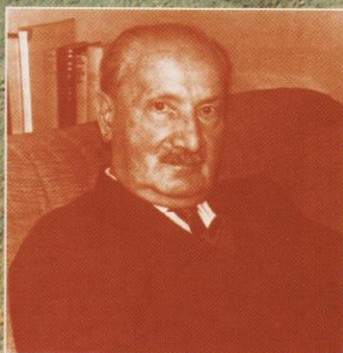


13 - 15 - 17 - 0611

Ángel Xolocotzi Yáñez

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Participa en múltiples comités científicos nacionales e internacionales, como el de *Heidegger-Jahrbuch*.

Tiene en su haber tres traducciones de Heidegger (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte, Seminarios de Zollikon y Preguntas fundamentales de la filosofía*), así como ocho libros coordinados y otros ocho de su autoría.



Martin Heidegger (1889-1976)

Nacido en Messkirch, fue uno de los máximos exponentes de la filosofía de todos los tiempos. Sus imprescindibles aportes han impulsado a una inmensa gama de prolíficos intelectuales contemporáneos, a tal grado que nos atrevemos a incluirlo dentro del selecto círculo de pensadores que deconstruyen siglos pasados para construir los venideros.

Arte, poesía e historia; técnica, afectividad, verdad y lenguaje, serán los tópicos más concurrentes a lo largo de su camino pensante, declarado estrictamente ontológico desde su abrupto comienzo hermenéutico en *Ser y tiempo* (1927), pero tematizado históricamente sólo a partir de los años 30. Justo durante esta «vuelta» (*Kehre*) tuvieron lugar escritos como *Camino de campo*, *De la esencia de la verdad*, *¿Qué es la filosofía?*, *El arte y el espacio* y *Pensamientos poéticos*, todos también publicados en la casa Herder.

Los encuentros que Martin Heidegger mantuvo con la élite científica entre 1959 y 1969 constituyen la prueba fehaciente para echar por la borda, de una vez por todas, aquellos prejuicios en torno a la supuesta hostilidad que mantuvo en contra de disciplinas científicas y sus métodos. Efectivamente, gracias a los seminarios organizados por Medard Boss en Zollikon (Suiza), Heidegger entabló diálogo con algunos de los máximos representantes de la medicina, la psiquiatría y la ciencia de su tiempo.

En este volumen, se concentran, precisamente, los protocolos de aquellos encuentros, así como algunas conversaciones y cartas que, por estar dirigidos a un público poco familiarizado con la tradición filosófica, mantienen un lenguaje y una claridad introductorios; pero, al mismo tiempo, llevan la discusión a los más altos niveles reflexivos. Por tratarse de un volumen que reúne la simplicidad de la palabra y el don de las ideas, los *Seminarios de Zollikon* se convierten desde ya en una pieza clave para la comprensión de la ingente obra de Martin Heidegger.



www.herder.com.mx