



## **Seminario**

**“En torno a Heidegger:**

**¿qué nos llama a pensar, hablar y vivir?”**

***Universidad Autónoma de Nuevo León***

***Facultad de Filosofía y Letras***

***Monterrey, México***

***8-10 de marzo de 2011***

**Rafael Capurro**

**Prof. (em.) de la Universidad de los Medios de Stuttgart y de la Universidad de  
Stuttgart, Alemania**

**Distinguished Researcher in Information Ethics, School of Information Studies.**

**University of Wisconsin-Milwaukee, USA**

**Sitio web: <http://www.capurro.de>**

**Correo electrónico: [rafael@capurro.de](mailto:rafael@capurro.de)**

# **Indice**

## **Introducción**

### **¿QUÉ NOS DICE HEIDEGGER?**

#### **I. ¿Qué nos llama a pensar?**

M. Heidegger: Was heisst Denken? [¿Qué nos llama a pensar?] Tübingen 1971  
Textos 1 – 8

#### **II. ¿Qué nos llama a hablar?**

M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. [En camino hacia el lenguaje] Pfullingen 1975.  
Textos 9 – 12

#### **III. ¿Qué nos llama a vivir?**

Martin Heidegger, Eugen Fink: Heraklit [Heráclito], Frankfurt a.M. 1970  
Texto 13

#### **IV. ¿Qué nos llama a contar?**

Martin Heidegger: Platon: Sophistes [Platón: Sofista]. Frankfurt a.M. 1992  
Texto 15

#### **V. ¿Qué nos llama a ser humanos?**

Martin Heidegger: Brief über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, [Carta sobre el humanismo. Carta a Jean Beaufret] Bern 1954.  
Textos 16 – 18

Martin Heidegger: Zollikoner Seminare [Seminarios de Zollikon]. Ed. Medard Boss.  
Frankfurt am Main 1987  
Textos 19 – 20

Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [Prolegómena a la historia del concepto de tiempo] Frankfurt am Main 1979  
Texto 21

Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad]. Frankfurt am Main 1983.  
Textos 22 – 23

Martin Heidegger: Sein und Zeit [Ser y tiempo]. Tübingen 1976, 13ed.

Texto 24

Martin Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit [Lógica. La pregunta por la verdad] Frankfurt am Main 1976.

Texto 25

## **EN TORNO A HEIDEGGER**

### **I. Hermenéutica Digital**

La hermenéutica y el fenómeno de la información (1986)

<http://www.capurro.de/herminf.html>

Texto 26

La hermenéutica frente al desafío de la técnica digital (2007)

[http://www.capurro.de/hermeneutica\\_porto.html](http://www.capurro.de/hermeneutica_porto.html)

Texto 27

### **II. Ontología Digital**

Contribución a una ontología digital (2009)

<http://www.capurro.de/ontologiadigital.html>

Texto 28

### **III. Ética de la Información**

Ética intercultural de la información (2008)

<http://www.capurro.de/reforma.html>

Texto 29

### **IV. Análisis existencial, medicina y psicoanálisis**

Hablar de amor (2006)

[http://www.capurro.de/hablar\\_de\\_amor.html](http://www.capurro.de/hablar_de_amor.html)

Texto 30

Relevancia del análisis existencial para la relación terapéutica (2000)

<http://www.capurro.de/tucuman.html>

Texto 31

Secreto, lenguaje y memoria en la sociedad de la información (2007) (Autores: Rafael Capurro, Raquel Capurro)

<http://www.capurro.de/secreto.html>

Texto 32

Ensayo: Del "Dasein" como estancia

Texto 33

## **Introducción**

La selección de textos de y sobre Heidegger que presento a continuación son la base para el seminario “En torno a Heidegger” organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Monterrey (México).

En la primera parte “¿Qué nos dice Heidegger?” presento una selección de textos de Heidegger en alemán con mi traducción al castellano, precedidos en su mayor parte de introducciones a las obras correspondientes.

Dichas introducciones están basadas en mis textos en alemán publicados en: Franco Volpi y Julian Nida-Rümelin (Eds.): *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart 1988. Estos textos se pueden consultar en la red: <http://www.capurro.de/heidegger.htm>

Textos de Heidegger en castellano en la red se encuentran aquí: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/textos.htm>. Ver también aquí: <http://ftp.ciego.cult.cu/Libreria%20en%20red/h/Heidegger,%20%20Martin/Heidegger/index.htm>

En la segunda parte “En torno a Heidegger” presento una selección de textos en castellano que reflejan mi recepción del pensamiento de Heidegger en el contexto de la era digital.

Para una introducción general a la vida y obra de Heidegger se puede ver mi artículo en alemán “Heidegger” en: Julian Nida-Rümelin (Ed.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, 1991, 2ª ed., Stuttgart 1999. Este artículo se puede consultar en la red: <http://www.capurro.de/kroener1.htm>. En este sitio se encuentra también una selección de enlaces sobre Heidegger.

Para una lista completa de mis contribuciones sobre y entorno a Heidegger en alemán, inglés y castellano visitar mi biblioteca digital: <http://www.capurro.de/db.htm>

Para una lista completa de mis publicaciones en castellano visitar: <http://www.capurro.de/home-span.html>

## **Agradecimiento**

Agradezco al Prof. Oscar Krütli (Provincia de Córdoba, Argentina) y al Prof. José María Díaz Nafría (León, España) por su ayuda para pulir estos textos.

# ¿QUÉ NOS DICE HEIDEGGER?

## I. ¿Qué nos llama a pensar?

M. Heidegger: *Was heisst Denken?* [¿Qué nos llama a pensar?] Tübingen 1971, 3a ed.

Primera edición 1954

Gesamtausgabe 8

### Introducción

Esta obra contiene las clases dictadas por Heidegger durante el invierno de 1951/1952 y el verano de 1952. Ellas pertenecen a los escritos del Heidegger 'tardío' cuyo pensamiento "repite" ("wieder-holt"), es decir, retoma y repiensa la pregunta por el ser en relación con la metafísica de la voluntad de Nietzsche desde su origen en el pensamiento presocrático.

En la primera parte Heidegger hace un diagnóstico de nuestra época: "Lo más preocupante ("das Bedenklichste") de nuestro tiempo tan preocupante es que todavía no pensamos". La razón de esto consiste no sólo en el hecho de que no nos orientamos hacia lo "por pensar" sino también en que éste se "retira". El ser humano, indica Heidegger siguiendo a Hölderlin, es un signo ("Zeichen") de lo que se "retira" siendo por eso "sin significado" ("deutungslos"). Este diagnóstico muestra que todavía no estamos "encaminados hacia el pensar". Heidegger tematiza también la relación del ser humano con la historia, la cual es vista especialmente desde Schopenhauer como una "representación del mundo" ("Weltvorstellung"). Hoy es la ciencia la que determina las representaciones temporales y espaciales "en nuestra cabeza". Siguiendo a Nietzsche, Heidegger indica que para éste se trata fundamentalmente de pensar cómo superar al ser humano actual. La característica del "último ser humano" ("letzten Menschen") es la de la representación ("Vorstellen") en el sentido de un "evaluar superficial" ("oberflächlichen Abschätzen"). Dicho ser humano está caracterizado además por el "espíritu de la venganza" ("Geist der Rache") (Nietzsche). Se trata entonces, para Nietzsche, de liberar al ser humano de dicho espíritu. La metafísica nietzscheana se caracteriza por la "aversión frente al tiempo" ("Widerwillen gegen die Zeit"): "La voluntad quiere su eternidad". Esto se anuncia en la "esencia" de la técnica moderna.

En la segunda parte de estas clases Heidegger pregunta: ¿Qué nos llama a pensar? ("Was heisst Denken?"). Lo que da que pensar es algo "preocupante" ("Bedenkliches"). Tanto en el caso del pensar como en el de la poesía nos relacionamos con el lenguaje en cuanto que éste "se nos dice" ("zuspricht"). El pensar se vuelve "agradecer" ("Dank") y recuerdo ("andenken") sobre todo de la "esencia" ("Wesen"), entendida en sentido verbal, del ser humano. Lo que da que pensar o nos llama a pensar, es decir, aquello a lo que indica el ser humano dejándolo que se muestre, es el ser. La explicación de la relación entre ser y pensar es tema de la lógica. Ella está bajo la "orden" o el llamado ("Geheiß") del *logos*, es decir, de lo que "dió que pensar" a Parménides. Esto es ante todo la experiencia de

la “presencia de lo presente” o de la “división (“Zwiespalt”) entre ser y ente”. También respecto a la técnica entendida como un “hacer presente” (“Ins-Anwesen-bringen”) podemos tal vez corresponder a lo que nos llama a pensar.

## Texto 1

„In das, was Denken heißt, gelangen wir, wenn wir selber denken. Damit ein solcher Versuch glückt, müssen wir bereit sein, das Denken zu lernen.

Sobald wir uns auf dieses Lernen einlassen, haben wir auch schon zugestanden, dass wir das Denken noch nicht vermögen.

Aber der Mensch heißt doch der, der denken kann – und das mit Recht. Denn er ist das vernünftige Lebewesen. Die Vernunft, die ratio, entfaltet sich im Denken. Als das vernünftige Lebewesen muß der Mensch denken können, wenn er nur will. Indes will der Mensch vielleicht denken und kann es doch nicht. Am Ende will er bei diesem Denkenwollen zu viel und kann deshalb zu wenig. Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, dass wir es mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält.“ (pág. 1)

*„Llegamos a lo que nos llama a pensar cuando pensamos por nosotros mismos. Para que este intento tenga un buen resultado tenemos que estar dispuestos a aprender a pensar.*

*Cuando nos aventuramos a este aprender aceptamos que todavía no somos capaces de pensar.*

*Pero el hombre se llama, con razón, el que puede pensar, puesto que es el ser vivo racional. La razón (“Vernunft”), la ratio, se despliega en el pensar. Como ser vivo racional el hombre tiene que poder pensar siempre y cuando quiera hacerlo. Pero tal vez el hombre quiere y no puede pensar porque, a fin de cuentas, en este querer y poder pensar quiere tal vez demasiado y por eso puede demasiado poco. El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad de hacerlo. Esta mera posibilidad no garantiza que podamos y queramos hacerlo. Pero sólo queremos y podemos realmente aquello que nos posibilita nuestro propio ser en tanto que se nos dice como lo que nos sostiene en nuestra esencia.”*

## Texto 2

“Um das Denken zu vermögen, müssen wir es lernen. Was ist Lernen? Der Mensch lernt, insofern er sein Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringt, was ihm jeweils an Wesenhaften zugesprochen wird. Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt.

Unsere Sprache nennt z.B. das, was zum Wesen des Freundes gehört, das Freundliche. Dementsprechend nennen wir jetzt das, was in sich das zu-Bedenkende ist: das Bedenkliche. Alles Bedenkliche *gibt* zu denken. Aber es gibt diese Gabe immer nur insoweit, als das Bedenkliche von sich her schon das zu-Bedenkende *ist*. Wir nennen jetzt und in der Folge dasjenige, was stets, weil einsther und allem voraus, zu bedenken bleibt: Das Bedenklichste. Was ist das Bedenklichste? Wie zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit?

*Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken;* immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird. Dieser Vorgang scheint freilich eher zu

fordern, dass der Mensch handelt und zwar ohne Verzug, statt in Konferenzen und auf Kongressen zu reden und sich im bloßen Vorstellen dessen zu bewegen, was sein sollte und wie es gemacht werden müsste. Somit fehlt es am Handeln und keineswegs am Denken.

Und dennoch – vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht. Aber wie kann heute jemand behaupten, dass wir noch nicht denken, wo doch überall das Interesse für die Philosophie rege ist und immer lauter wird, wo beinahe jedermann wissen will, was es denn mit der Philosophie auf sich hat. Die Philosophen sind „die“ Denker. So heißen sie, weil sich das Denken eigentlich in der Philosophie abspielt.“ (págs. 1-2)

*“Para poder pensar tenemos que aprender a hacerlo. ¿Qué significa aprender? El hombre aprende cuando corresponde en su hacer y dejar de hacer a lo que se le dice esencialmente. Aprendemos a pensar cuando prestamos atención a lo que nos da que pensar.*

*Nuestra lengua llama, por ejemplo, a aquello que pertenece a la esencia del amigo: ‘lo amigable’. En forma similar llamamos ahora a la esencia de lo “por cuestionar” (“das zu-Bedenkende) lo cuestionante (“das Bedenkliche”). Todo lo cuestionante da que pensar. Pero este darse se da sólo en tanto que lo cuestionante es ya desde sí mismo lo por pensar. Llamamos ahora y en lo que sigue a aquello que da que pensar desde el comienzo y antes que todo lo más cuestionante (“das Bedenklichste”). ¿Qué es lo más cuestionante? ¿Cómo se muestra en nuestra época tan cuestionante?*

*Lo más cuestionante es que todavía no pensamos; todavía no, aunque la situación del mundo es cada vez más preocupante. Este proceso parece obligar al hombre a que actúe sin demora, en lugar de hablar en conferencias y congresos y de moverse en el plano de la mera representación de lo que debería ser y de lo que tendría que hacerse. De acuerdo a esto, lo que hace falta es actuar y no pensar.*

*Y sin embargo tal vez el hombre hasta el momento y desde hace cientos de años haya actuado demasiado y pensado muy poco. Pero ¿cómo puede afirmar alguien que todavía no pensamos siendo así que el interés por la filosofía es muy vivo y cada vez más perceptible, ya que todos tienen interés en saber qué es la filosofía? Los filósofos son “los” pensadores. Así se llaman porque el pensar tiene lugar en la filosofía.”*

### **Texto 3**

“Aber selbst die Tatsache, daß wir uns Jahre hindurch mit den Abhandlungen und Schriften der großen Denker eindringlich abgeben, leistet noch nicht die Gewähr, dass wir selber denken oder auch nur bereit sind, das Denken zu lernen. Im Gegenteil: die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, dass wir denken, weil wir doch unablässig „philosophieren.“ (pág. 3)

*“Pero el hecho mismo de dedicarnos intensamente durante años a los tratados y escritos de los grandes pensadores no es una garantía de que pensemos por nosotros mismos o de que estemos dispuestos a aprender a pensar. Al contrario: el ocuparse de filosofía puede darnos obstinadamente la falsa impresión de que pensamos dado que “filosofamos” permanentemente.”*

## Texto 4

“Es ist nämlich wahr, daß das bisher Gesagte und die ganze folgende Erörterung mit Wissenschaft nichts zu tun hat, gerade dann, wenn die Erörterung ein Denken sein dürfte. Der Grund dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges. Die Wissenschaft denkt nicht. Das ist ein anstößiger Satz. Lassen wir dem Satz seinen anstößigen Charakter auch dann, wenn wir sogleich den Nachsatz anfügen, daß die Wissenschaft es gleichwohl stets und auf ihre besondere Weise mit dem Denken zu tun hat. Diese Weise ist allerdings nur dann eine echte und in der Folge eine fruchtbare, wenn die Kluft sichtbar geworden ist, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften besteht, und zwar besteht als eine unüberbrückbare. Es gibt hier keine Brücke, sondern nur den Sprung. Darum sind vollends alle Notbrücken und Eselsbrücken, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften gerade heute einen bequemen Marktbetrieb einrichten wollen, vom Übel. Darum müssen wir jetzt, insofern wir aus den Wissenschaften herkommen, das Anstößige und Befremdliche des Denkens aushalten – gesetzt, daß wir bereit sind, das Denken zu lernen. Lernen heißt: unser Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaften uns zuspricht. Damit wir solches Bringen vermögen, müssen wir uns auf den Weg machen. Wenn wir das Denken lernen, dürfen wir vor allem auf dem Weg, den wir dabei einschlagen, uns nicht voreilig über die bedrängenden Fragen hinwegtäuschen, sondern müssen uns auf Fragen einlassen, die Jenes suchen, was sich durch kein Erfinden finden läßt. Wir Heutigen zumal können nur lernen, wenn wir dabei immer zugleich verlernen; für den uns angehenden Fall gesprochen: wir können das Denken nur lernen, wenn wir sein bisheriges Wesen von Grund aus verlernen. Aber dazu ist nötig, daß wir es zugleich kennen lernen.“ (págs. 4-5)

*„Es verdad que lo dicho anteriormente y la que sigue no tienen nada que ver con la ciencia, en especial cuando dicha discusión tendría que ser un pensar. La razón de esto radica en que la ciencia no piensa y no puede pensar, lo cual es algo muy bueno para ella, especialmente para consolidar su método. La ciencia no piensa. Esta frase es chocante. Dejémosle a la frase ese carácter chocante incluso si añadimos que la ciencia, a su manera, siempre tiene que ver con el pensar. Ese método es auténtico y fructífero en sus consecuencias cuando se percibe el abismo que existe entre el pensar y las ciencias, que por cierto es insalvable. Aquí no existe ningún puente en su lugar sólo es posible el salto. Es por eso que todo tipo de puente provisorio así como el ‘puente de los asnos’ [‘pons asinorum’ RC] entre el pensar y las ciencias que un cómodo mercado institucional busca actualmente construir es algo perjudicial. Es por eso también que si partimos actualmente desde las ciencias tenemos que aguantar lo chocante y extraño del pensar siempre y cuando estemos preparados a aprender a pensar. Aprender significa llevar nuestro ‘hacer y dejar hacer’ a una correspondencia con lo que se nos muestra como esencial. A fin de poder lograr esto tenemos que ponernos en camino. Cuando aprendemos a pensar debemos tener cuidado al tomar un camino de no dejarnos descarriar precipitadamente por preguntas acuciantes sino que debemos aventurarnos con preguntas que buscan aquello que no se encuentra con ningún invento. Sobre todo hoy, podemos aprender si al mismo tiempo desaprendemos. Aplicado al caso que estamos analizando esto significa que sólo podemos aprender*



*a pensar si desaprendemos a fondo su esencia actual. Pero para esto es necesario que la conozcamos.”*

## **Texto 5**

”Wenn wir uns jetzt bei unserer Frage, was das Vorstellen sei, gleichwohl nicht an die Wissenschaft halten, dann veranlaßt uns dazu nicht eine Überheblichkeit des Besserwissens, sondern die Vorsicht eines Nichtwissens.

Wir stehen außerhalb der Wissenschaft. Wir stehen statt dessen z.B. vor einem blühenden Baum – und der Baum steht vor uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. In die Beziehung zueinander – voreinander gestellt, *sind* der Baum und wir. Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um „Vorstellungen“, die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir *sind* nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf den Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine seltsame Sache oder gar eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen. Wenn etwas so Seltsames nötig wird wie dieser Sprung, dann muß etwas geschehen sein, das zu denken gibt. Wissenschaftlich geurteilt bleibt es allerdings die belangloseste Sache von der Welt, daß jeder von uns schon einmal einem blühendem Baum gegenüber stand. Was ist schon dabei? Wir stellen uns einem Baum gegenüber, vor ihm, und der Baum stellt sich uns vor. Wer stellt hier eigentlich vor? Der Baum oder wir? Oder beide? Oder keiner von beiden? Wir stellen uns, so wie wir sind, nicht bloß mit dem Kopf oder mit dem Bewusstsein, dem blühenden Baum gegenüber, und der Baum stellt sich uns vor als der, der er ist. Oder ist gar der Baum noch zuvorkommender als wir? Hat der Baum zuvor sich uns vorgestellt, damit wir uns in das Gegenüber zu ihm vorbringen können?“ (págs. 16-17)

*„Si frente a nuestra pregunta ¿qué es la representación? no nos orientamos ahora en base a la ciencia no es por la arrogancia del sabelotodo sino por la prudencia del no saber. Estamos fuera de la ciencia. Estamos por ejemplo frente a un árbol florecido – el árbol está frente a nosotros. Se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos mutuamente en tanto el árbol está allí y nosotros estamos frente a él. En esta mutua relación, puestos uno frente a otro, el árbol y nosotros somos. En el caso de esta presentación (“Vorstellen”) no se trata de “representaciones” (“Vorstellungen”) que zumban en nuestra cabeza. Detengámonos un momento así como cuando tomamos aliento antes y después de un salto. Ahora hemos saltado fuera del campo familiar de las ciencias e incluso, como lo veremos, de la filosofía. ¿A dónde hemos saltado? ¿Tal vez a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo; ¿A uno? ¡No! Simplemente al suelo sobre el que vivimos y morimos si es que no queremos engañarnos a nosotros mismos. Es cosa extraña y tal vez inquietante el hecho de que tengamos que saltar al suelo sobre el que en realidad ya estamos. Si algo tan extraño como este salto es necesario, tiene que haber pasado algo que da que pensar. Desde un punto de vista científico el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez frente a un árbol floreciente es la cosa más banal del mundo.*

*¿Qué mas puede añadirse? Nos presentamos frente al árbol, ante él, y el árbol se nos pre-senta. ¿Quién se presenta aquí realmente? ¿El árbol o nosotros? ¿O ámbos? ¿O ninguno de los dos? Nos presentamos tal y como somos, no meramente con la cabeza o con la conciencia, al árbol florecido que está en frente, y el árbol se nos presenta como el que es. ¿O acaso el árbol se nos ha adelantado [es más cortés]? ¿El árbol se nos ha presentado antes, de modo que nos fuera posible el que nos presentemos frente a él?”*

## **Texto 6**

„Aber wo bleibt, um uns auf unseren Fall zu beschränken, wo bleibt bei den wissenschaftlich registrierbaren Gehirnströmen der blühende Baum? Wo bleibt die Wiese? Wo bleibt der Mensch? Nicht das Gehirn, sondern der Mensch, der uns morgen vielleicht wegstirbt und ehemals auf uns zukam? Wo bleibt das Vorstellen, worin der Baum sich vorstellt und der Mensch sich ins Gegenüber zum Baum stellt? Vermutlich geht bei dem jetzt genannten Vorstellen mancherlei auch dort vor sich, was man als Sphäre des Bewusstseins beschreibt und als das Seelische betrachtet. Aber steht der Baum „im Bewusstsein“, oder steht er auf der Wiese? Liegt die Wiese als Erlebnis in der Seele oder ausgebreitet auf der Erde? Ist die Erde in unserem Kopf? Oder stehen wir auf der Erde?“ (pág. 17)

*„Pero ¿dónde queda, en el caso que analizamos, el árbol floreciente en medio de nuestras corrientes cerebrales registradas científicamente? ¿Dónde queda la pradera? ¿Dónde queda el ser humano? No el cerebro [del ser humano], sino el ser humano, que tal vez se nos muera mañana y que vino originariamente a nuestro encuentro. ¿Dónde queda el representar en el que el árbol se presenta y el hombre se ubica frente a él? Tal vez en el caso de este representar algo de lo que acaece tiene lugar en lo que se suele describir como la esfera de la conciencia y del alma. Pero ¿el árbol está “en la conciencia” o en la pradera? ¿Y la pradera es una experiencia en el alma o se extiende sobre la tierra? ¿Y está la tierra en nuestra cabeza o estamos nosotros sobre la tierra?”*

## **Texto 7**

“Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir „endlich“? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht.

Aber die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte des abendländischen Denkens berichtet uns doch, Aristoteles sei, nach seiner Lehre vom Erkennen beurteilt, ein Realist gewesen. Das ist der Mann, der die Existenz und die Erkennbarkeit der Außenwelt bejaht. In der Tat, Aristoteles ist nie auf den Gedanken verfallen, die Existenz der Außenwelt zu leugnen. Darauf verfiel aber auch Platon niemals und ebenso wenig Heraklit oder Parmenides. Diese Denker haben freilich die Anwesenheit der Außenwelt auch niemals erst noch eigens bejaht oder gar bewiesen.“ (págs. 18-19)

*„Si reflexionamos sobre lo que significa que un árbol floreciente se nos presente de tal modo que podamos ponernos en frente a él, lo que debemos hacer en primer lugar y a fin de cuentas es no olvidarnos del árbol sino dejarlo allí donde está. ¿Por qué decimos “al fin de cuentas”? Porque el pensar nunca lo ha dejado estar donde está.*

*Pero la investigación científica del pensamiento occidental nos dice que de acuerdo a su teoría del conocimiento Aristóteles fue un realista que nunca cayó en la concepción de negar la existencia del mundo exterior. Claro está que tampoco Platón ni mucho menos Heráclito o Parménides cayeron en esto. Pero es claro también que estos pensadores nunca afirmaron ni mucho menos probaron la existencia del mundo exterior.”*

## **Texto 8**

“Wir achten jetzt auf das anwesende Gebirge nicht hinsichtlich seines geologischen Baues, nicht hinsichtlich seiner geographischen Lagen, sondern lediglich im Hinblick auf sein Anwesen. Das Anwesende ist aus der Unverborgenheit aufgegangen. Es hat die Herkunft aus solchem Aufgang in seinem Anwesen. Aufgegangen aus der Unverborgenheit, ist das Anwesende auch schon eingegangen in das bereits Unverborgene: das Gebirge liegt in der Landschaft. Sein Anwesen ist aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit, auch dann und gerade dann, wenn das Gebirge so stehen bleibt, wie es lagert und ragt.

Allein dieses Aufgehen aus der Unverborgenheit tritt als Eingehen in die Unverborgenheit nicht eigens als Anwesen des Anwesenden heraus. Zum Anwesen gehört es, dass es diese Züge zurückhält und so allein das Anwesende herkommen läßt. Sogar die Unverborgenheit und gerade sie, in der jenes Aufgehen und Eingehen spielt, bleibt im Unterschied zum unverborgenen Anwesenden verborgen.“ (pág. 144)

*„Prestamos atención ahora a las montañas presentes no con relación a su estructura geológica ni a su ubicación geográfica sino sólo a su presencia. Lo presente surge desde el develamiento. Tiene el origen de este surgir en su presencia. Al surgir desde el desvelamiento lo presente ha entrado en lo que está ya desvelado: las montañas están en la comarca. Su presencia es un entrar que surge en lo develado dentro del desvelamiento. Esto es justamente el caso cuando las montañas permanecen allí en su reposo y elevación.*

*Pero es así que este surgimiento desde el desvelamiento se manifiesta como entrada en el desvelamiento pero no expresamente en el sentido de la presencia de lo presente. Es más, es propio de la presencia el que mantenga reservada esta cualidad manifestando sólo lo presente. Incluso el desvelamiento, y éste en especial, en el cual tiene lugar el juego del surgir y entrar, permanece velado en la diferencia con lo presente desvelado.”*

## **II. ¿Qué nos llama a hablar?**

M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. [„En camino hacia el lenguaje“] Pfullingen 1975.

Origen: 1950-1959

Primera edición 1959

Gesamtausgabe 12

## Introducción

Este volúmen, que abarca reflexiones sobre el lenguaje del Heidegger ‘tardío’, contiene las conferencias y artículos siguientes:

Die Sprache [“El lenguaje”] 1950

Die Sprache im Gedicht [“El lenguaje en la poesía”] 1953

Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden [“De un diálogo desde el lenguaje. Entre un Japonés y un ‘preguntante’”] 1953/54

Das Wesen der Sprache [„La esencia del lenguaje“] 1957

Das Wort [„La palabra“] 1958

Der Weg zur Sprache [„El camino hacia el lenguaje“] 1959

En la conferencia „El lenguaje“ analiza Heidegger la “esencia” (“Wesen”) del lenguaje, es decir la forma como el lenguaje ‘existe’ (“west’), basándose en una poesía de Georg Trakl (“Ein Winterabend” – “Una tarde de invierno”). El lenguaje ‘existe’ en lo hablado, siendo considerada la poesía como lo “puramente hablado”. En la poesía habla el lenguaje y no el ser humano. Con esta fórmula paradójica Heidegger quiere hacer resaltar aquello de lo que se habla en el hablar de la poesía, es decir aquellas relaciones “presentes” a través de la poesía. El hablar así entendido “necesita” a su vez del ser humano como oyente, quien puede corresponder al “llamado” (“Geheiß”) del mundo y de las cosas expresado en la poesía.

En el artículo „El lenguaje en la poesía“, que está también dedicado a la poesía de Georg Trakl, Heidegger recalca la variedad y unidad (“Mehrdeutigkeit”) de sentidos en contraposición a la univocidad (“Eindeutigkeit”) y a la mera plurivocidad (“Vieldeutigkeit”) del lenguaje poético. Esto hace posible que aquello de lo cual se habla pueda expresarse en una “rigurosidad única”. El lenguaje “existe” como habla en el diálogo.

El texto „De un diálogo desde el lenguaje. Entre un japonés y un preguntante“ analiza entre otras cosas la vecindad de la concepción heideggeriana del lenguaje con la experiencia del lenguaje en el lejano oriente. A fin de dejar ‘existir’ al lenguaje es necesario un diálogo ‘desde’ (“von”) y no ‘sobre’ (“über”) el mismo, es decir que es necesario un hablar mutuo en el que el lenguaje se nos pueda anunciar como lo que nos llama en el “silencio” del diálogo.

En la conferencia „La esencia del lenguaje“ Heidegger analiza elementos esenciales de la experiencia poética del lenguaje (en contraposición al análisis científico del mismo, por ejemplo como “instrumento de información”). Como lo muestra la interpretación de la poesía de Stefan George “La palabra”, experimentamos al lenguaje o a la palabra como aquello que da su ser a las cosas. “El ser de todo lo que es, habita en la palabra. De aquí la sentencia: “El lenguaje es la morada del ser”. El lenguaje deja “existir” (“anwesen”). El título “La esencia del lenguaje” remite al hablar de este “existir” (“Wesen”) mismo, es decir a un “viraje” (“Wendung”) por medio del cual lo que nos llama en la experiencia poética del lenguaje nunca puede sujetarse como una cosa. El lenguaje del existir (“Wesen”) sería como un camino (“Weg”) que en-camina (“be-wegender Weg”) todo”, como dice Heidegger haciendo referencia al Tao chino. Este movimiento “encaminante” del lenguaje como ‘leyenda’

(“Sage”) de los “lugares del mundo” (“Weltgegenden”), tierra y cielo, dios y ser humano, tiene lugar en el “juego espacio-temporal” (“Zeit-Spiel-Raum”).

En las conferencias „La palabra“ y „El camino hacia el lenguaje“ se presentan concepciones sobre „el misterio de la palabra“ que surgen al „meditar lo poético“ contraponiéndose al “lenguaje construido” (“dem gestellten Sprechen”) es decir a la “información”. “Tampoco el lenguaje como información es el lenguaje en sí,” escribe Heidegger, “sino que es una manifestación histórica dentro del sentido y de los límites de la era actual, la cual no inicia nada nuevo sino que hace culminar en su forma más extrema lo antiguo ya prenotado en la modernidad.”

La filosofía del lenguaje de Heidegger es, junto con la tradición del análisis del lenguaje de la filosofía analítica, una de las claves de la filosofía del siglo XX. Ella tuvo particular influencia en la hermenéutica filosófica (H.-G. Gadamer).

### „De un diálogo desde el lenguaje. Entre un japonés y un interrogador“

#### Texto 9

„F Der Titel „Hermeneutik“ war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben. Es war, wenn Sie so wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhüllt und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte.

J Ich kenne die christliche Theologie zu wenig, um zu überschauen, was Sie erwähnen. Aber offenbar sind Sie durch Herkunft und Studiengang in der Theologie ganz anders beheimatet als diejenigen, die von außen her sich einiges anlesen, was in diesem Bereich gehört.

F Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ (pág. 96)

*I El título „hermenéutica“ me era familiar desde mi estudio de teología. En aquella época me preocupaba la pregunta sobre la relación entre la palabra de la Biblia y el pensamiento teológico-especulativo. Se trataba, si Ud. quiere, de la misma relación que entre lenguaje y ser, sólo que oculta y no accesible para mi, de modo que buscaba en vano una guía, dando muchas vueltas y extraviándome.*

*J Conozco muy poco la teología cristiana para comprender plenamente lo que Ud. menciona. Pero evidentemente por su procedencia y estudio de teología está Ud. enraizado de una manera totalmente distinta de aquellos que leen algo en este campo desde afuera.*

*I Sin esta procedencia teológica nunca habría llegado al camino del pensar, Pero la procedencia es algo que está siempre por venir.”*

## Texto 10

- “F [...] Der Ausdruck „hermeneutisch“ leitet sich vom griechischen Zeitwort ἑρμηνεύειν [hermeneuein] her. Dies bezieht sich auf das Hauptwort ἑρμηνεύς [hermeneus] das man mit dem Namen des Gottes Ἑρμῆς [Hermes] zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ἑρμηνεύειν [hermeneuein] ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch ION (534e) ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν [hermenes eisin ton theon] „Botschafter sind der Götter“.
- J Ich liebe den von Ihnen genannten kleinen Dialog Platons. An der Stelle, die Sie meinen, führt Sokrates die Bezüge noch weiter, indem er die Rhapsoden als diejenigen vermutet, die vom Wort der Dichter Kunde bringen.
- F Aus all dem wird deutlich, daß das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet.
- J Warum heben Sie auf diesen ursprünglichen Sinn des ἑρμηνεύειν [hermeneuein] ab?
- F Weil dieser mich bewog, mit seiner Hilfe das phänomenologische Denken zu kennzeichnen, das mir den Weg zu „Sein und Zeit“ öffnete. Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt. Sein selbst – dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d.h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt.
- J Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht und sie so in ihrer Botschaft bekundet.
- F Das Vorwaltende und Tragende in dem Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt ist demnach die Sprache. Sie bestimmt den hermeneutischen Bezug.
- J Wenn Sie also nach dem Hermeneutischen frage, und wenn Sie mich nach unserem Wort für das fragen, was bei Ihnen Sprache heißt, dann fragen wir einander das Selbe.
- F Offenbar; darum dürfen wir dem verborgenen Zug unseres Gesprächs ruhig vertrauen...
- J solange wir Fragende bleiben.
- F Sie meinen damit nicht, daß wir uns gegenseitig voller Neugier aushorchen, sondern...
- J das, was gesagt sein möchte, immer weiter ins Offene entlassen.
- F Was freilich allzu leicht den Anschein erweckt, als gleite alles ins Unverbindliche weg.
- J Diesem Schein begegnen wir, wenn wir die vormaligen Lehren der Denker achten und stets in unserem Gespräch *mitsprechen* lassen. Was ich da vorbringe, habe ich von Ihnen gelernt.
- F Was Sie so lernten, ist auch nur wieder gelernt im Hören auf das Denken der Denker. Jeder ist jedesmal im Gespräch mit seinen Vorfahren, mehr noch vielleicht und verborgener mit seinem Nachkommen.
- J Dieses in einem tieferen Sinne geschichtliche Wesen jedes denkenden Gesprächs bedarf jedoch nicht jener Veranstaltungen, die nach der Art der

Historie Vergangenes über die Denker und ihr Gedachtes berichten.“ (págs. 121-123)

- „I El término „hermenéutica“ proviene del verbo griego ἑρμηνεύειν [hermeneuein]. Este está relacionado al sustantivo ἑρμηνεύς [hermeneus], el cual se puede conectar en un juego del pensar con el dios Ἑρμῆς [Hermes], siendo este juego más riguroso que la exactitud de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. El trae el mensaje del destino; ἑρμηνεύειν [hermeneuein] es una exposición (“Darlegen”) que trae una noticia (“Kunde) siempre y cuando dicho exponer permita escuchar un mensaje. Esta exposición se transforma en una interpretación (“Auslegen”) de lo que dicen los poetas, los cuales son a su vez, como dice Sócrates en el diálogo de Platón “Ion” (534e), ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν [hermenes eisin ton theon] o sea „mensajeros de los dioses“.*
- J Me gusta mucho el pequeño diálogo de Platón que Ud. menciona. En el lugar a que Ud. se refiere, Sócrates expande las referencias aún más, al conjeturar que son los rapsodas quienes traen la noticia concerniente a la palabra de los poetas.*
- I Todo esto muestra claramente que lo hermenéutico no es en primer lugar la interpretación (“Auslegen”) sino con anterioridad a ello el traer un mensaje (“Botschaft”) y una noticia (“Kunde”).*
- J ¿Por que destaca el sentido originario del ἑρμηνεύειν [hermeneuein]?*
- I Porque fue dicho sentido el que me motivó a caracterizar con su ayuda al pensar fenomenológico abriéndome el camino hacia “Ser y tiempo”. Se trata y se sigue tratando de hacer aparecer al ser de los entes. Ciertamente no al estilo de la metafísica sino que se trata de que aparezca el ser mismo. El ser mismo, es decir: la presencia de lo presente o, en otras palabras, la dualidad (“Zweifalt”) desde su unicidad (“Einfalt”). Es ella la que absorbe al ser humano en su esencia.*
- J El hombre existe (“west”) como hombre al corresponder al llamado de la dualidad anunciándolo en su mensaje.*
- I Lo que gobierna y sostiene a la relación del hombre con la dualidad es en consecuencia el lenguaje. Este determina la relación hermenéutica.*
- J Cuando le pregunto sobre lo hermenéutico y cuando Ud. me pregunta sobre nuestra palabra para expresar lo que para vosotros se llama lenguaje, resulta que finalmente ambos estamos preguntando por lo mismo (“das Selbe”).*
- I Evidentemente. Es por ello que tenemos que tener confianza en el aspecto oculto de nuestro diálogo...*
- J en tanto que permanezcamos ‘preguntantes’.*
- I Con ello no quiere Ud. decir que sondeemos mutuamente algo con mucha curiosidad, sino...*
- J que aquello que quiere expresarse pueda ser liberado en lo abierto.*
- I Lo cual da la impresión de que todo se deslizara hacia lo puramente opcional.*
- J Esta apariencia la tratamos prestando atención a las enseñanzas de los pensadores dejando que participen en nuestro diálogo. Lo que estoy diciendo ahora lo aprendí de Ud.*
- I Lo que Ud. aprendió fue aprendido a su vez al escuchar el pensar de los pensadores. Cada uno está a su vez en diálogo con sus antecesores pero tal vez más aún y en forma más oculta con sus sucesores.*

J *Esta esencia histórica, en sentido profundo, de todo diálogo del pensar, no necesita de actividades de tipo histórico que relatan meramente el pasado de pensadores y de su pensamiento.”*

## Texto 11

- “F Ein Sprechen *über* die Sprache macht sie fast unausweichlich zu einem Gegenstand.
- J Dann entschwindet ihr Wesen.
- F Wir haben uns über die Sprache gestellt, statt *von* ihr zu hören.
- J Dann gäbe es nur ein Sprechen *von* der Sprache...
- F in der Weise, daß es *von* ihrem Wesen *her* gerufen und *dahin* geleitet wäre.
- J Wie vermögen wir solches?
- F Ein Sprechen *von* der Sprache könnte nur ein Gespräch sein.
- J Darin bewegen wir uns ohne Zweifel.
- F Aber ist es ein Gespräch *vom* Wesen der Sprache *her*?
- J Mir scheint, wir bewegen und jetzt im Kreis. Ein Gespräch von der Sprache muß von ihrem Wesen gerufen sein. Wie vermag es dergleichen, ohne selber erst auf ein Hören sich einzulassen, das sogleich ins Wesen reicht?
- F Dieses seltsame Verhältnis nannte ich einmal den hermeneutischen Zirkel.
- J Er besteht überall im Hermeneutischen, also dort, wo nach Ihrer heutigen Erläuterung das Verhältnis von Botschaft und Botengang waltet.
- F Der Botengänger muß schon von der Botschaft herkommen. Er muß aber auch schon auf sie zugegangen sein.
- J Sagten Sie früher nicht, dieser Zirkel sei unausweichlich; statt zu versuchen, ihn als einen vermeintlich logischen Widerspruch zu vermeiden, müssen man ihn gehen?
- F Gewiß. Aber diese notwendige Anerkennung des hermeneutischen Zirkels bedeutet noch nicht, daß mit der Vorstellung des anerkannten Kreisens der hermeneutische Bezug ursprünglich erfahren ist.
- J Sie würden also Ihre frühere Auffassung preisgeben.
- F Allerdings – und zwar insofern, als die Rede von einem Zirkel stets vordergründig bleibt.
- J Wie würden Sie jetzt den hermeneutischen Bezug darstellen?
- F Ich möchte eine Darstellung ebenso entschieden vermeiden wie ein Sprechen *über* die Sprache.
- J So läge alles daran, in ein entsprechendes Sagen von der Sprache zu gelangen.
- F Ein solches sagendes Entsprechen könnte nur ein Gespräch sein.
- J Aber offenkundig ein Gespräch ganz eigener Art.
- F Ein solches, das dem Wesen der Sache ursprünglich vereignet bliebe.
- J Dann dürften wir aber nicht mehr jedes Miteinanderreden ein Gespräch nennen...
- F falls wir diesen Namen fortan so hörten, daß er uns die Versammlung auf das Wesen der Sprache nennt.
- J In diesem Sinne wären dann auch Platons Dialoge keine Gespräche?
- F Ich möchte die Frage offenlassen und nur darauf hinweisen, daß sich die Art eines Gesprächs aus *dem* bestimmt, von *woher* die dem Anschein nach allein Sprechenden, die Menschen, *angesprochen* sind.



- J Wo das Wesen der Sprache als die Sage die Menschen ansprache (ansagte), ergäbe sie das eigentliche Gespräch...
- F das nicht „über“ die Sprache, sondern von ihr, als von ihrem Wesen gebraucht, sagte.
- J Wobei es sogleich von untergeordneter Bedeutung bliebe, ob das Gespräch als ein geschriebenes vorliegt oder als ein irgendwann gesprochenes verklungen ist.
- F Gewiß – weil alles daran liegt, ob dieses eigentliche Gespräch, mag es geschrieben oder gesprochen sein oder nicht, fortwährend im Kommen bleibt.
- J Der Gang eines solchen Gesprächs müßte einen eigenen Charakter haben, demgemäß mehr geschwiegen als geredet würde.
- F Geschwiegen vor allem über das Schweigen...
- J weil das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlasst...
- F Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?
- J Dies müßte das eigentliche Sagen sein...
- F und das stete Vorspiel zum eigentlichen Gespräch von der Sprache bleiben.
- J Ob wir so nicht das Unmögliche versuchen?
- F Allerdings – solange dem Menschen nicht jener Botengang rein gewährt ist, den die Botschaft braucht, die dem Menschen die Entbergung der Zwiefalt zuspricht.“ (págs. 149-153)

- „I Un hablar sobre el lenguaje lo transforma casi inevitablemente en un objeto.*
- J Entonces su esencia desaparece.*
- I Nos hemos puesto sobre el lenguaje en lugar de escucharlo desde él.*
- J Es este caso tendríamos un hablar desde el lenguaje...*
- I de tal manera que dicho hablar estaría llamando desde su esencia y guiado hacia ella.*
- J ¿Y cómo logramos esto?*
- I Un hablar del [desde el] lenguaje sólo podría ser un diálogo.*
- J Ahí nos movemos indudablemente..*
- I ¿Pero se trata de un diálogo desde la esencia del lenguaje?*
- J Me parece que ahora nos movemos en un círculo. Un diálogo desde el lenguaje tiene que ser llamado desde su esencia. ¿Pero cómo podemos lograr tal cosa sin aventurarnos en primer lugar a un escuchar que llegue hasta la esencia?*
- I A esta relación tan extraña la llamé una vez círculo hermenéutico.*
- J Este círculo tiene lugar en todo lo hermenéutico es decir, de acuerdo a su explicación del día de hoy, también en el caso de la relación entre mensaje (“Botschaft”) y andar de mensajero (“Botengang”).*
- I El mensajero (“Botengänger”) tiene que provenir del mensaje, pero al mismo tiempo tiene que haber ido hacia él.*
- J ¿No decía Ud. antes que este círculo es inevitable y que en lugar de tratar de evitarlo, como si se tratara de una aparente contradicción lógica, habría que entrar en él?*
- I Ciertamente. Pero este reconocimiento necesario del círculo hermenéutico no significa aún que con la representación (“Vorstellung”) de la circularidad así reconocida se hubiera ya experimentado la relación hermenéutica.*
- J ¿Ud. abandonaría entonces su antigua concepción?*

- I Ciertamente, en la medida en que hablar de un círculo siempre se mantiene a un nivel superficial.
- J ¿Cómo expresaría Ud. ahora la relación hermenéutica?
- I Quisiera evitar en forma muy clara tanto una representación (“Darstellung”) como un hablar sobre el lenguaje.
- J Se trataría entonces de lograr un decir que lo corresponda (“ein entsprechendes Sagen”) desde el lenguaje.
- I Esta decir que corresponde (“sagendes Entsprechen”) sólo podría ser un diálogo.
- J Se trata entonces, evidentemente, de un diálogo muy especial.
- I Tal que permaneciera apropiado a la esencia del decir.
- J En este caso ya no podemos designar como diálogo a todo tipo de hablar unos con otros...
- I sí en caso de que a partir de ahora oigamos esta palabra como indicándonos la reunión en torno a la esencia del lenguaje.
- J En este sentido ¿los diálogos de Platón tampoco son diálogos?
- I Quisiera dejar abierta esta pregunta y señalar solamente que el tipo de diálogo se determina por el desde dónde los seres humanos son llamados (“angesprochen”) siendo aparentemente los únicos hablantes.
- J Allí donde la esencia del lenguaje como decir (“Sage”) dirigiera la palabra (anunciara) al hombre, lograría ella el diálogo auténtico...
- I el cual no hablaría “sobre” sino desde el lenguaje al ser utilizado [el decir] por la esencia [del lenguaje].
- J Con lo cual es de menor importancia si el diálogo tiene lugar en forma escrita o si ya se hubiera extinguido en caso de haber sido hablado en algún momento.
- I Ciertamente, puesto que todo depende de si este diálogo auténtico, ya sea escrito u oral, permanezca como algo por venir.
- J La forma de este diálogo tendría un carácter especial de acuerdo al cual se callaría más que se hablaría.
- I Sobre todo se callaría sobre el silencio...
- J porque el hablar y escribir sobre el silencio da lugar al peor tipo de habladuría...
- I ¿Quién podría callar simplemente con relación al silencio?
- J Este sería el decir auténtico...
- I permaneciendo como constante preludio (“Vorspiel”) del diálogo auténtico desde el lenguaje.
- J ¿No estaremos intentando con esto algo imposible?
- I Ciertamente, mientras que al hombre no le sea dado ese andar de mensajero (“Botengang”) que el mensaje necesita y que el desvelamiento de la dualidad (“Zwiefalt”) le adjudica (“zuspricht”) al hombre.”

## El camino hacia el lenguaje

### Texto 12

„Wir wagen hierbei etwas Seltsames und möchten es auf die folgende Weise umschreiben: *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*. Dies klingt wie eine Formel. Sie soll uns zum Leitfaden auf dem Weg zur Sprache dienen.

[...]

Das Vorhaben eines Weges zur Sprache ist in ein Sprechen verflochten, das gerade die Sprache freistellen möchte, um sie als die Sprache vorzustellen und das Vorgestellte auszusprechen, was zugleich bezeugt, daß die Sprache selber uns in das Sprechen verflochten hat.

[...]

Ein Geflecht drängt zusammen, verengt und verwehrt die gerade Durchsicht im Verflochtenen. Zugleich aber ist das Geflecht, das die Wegformel nennt, die eigene Sache der Sprache. Darum dürfen wir von diesem Geflecht, das dem Anschein nach alles ins Unentwirrbare zusammendrängt, nicht wegsehen. Die Formel muß unser Nachdenken eher bedrängen, damit es versuche, das Geflecht zwar nicht zu beseitigen, aber so zu lösen, daß es den Blick in das freie Zusammengehören der durch die Formel genannten Bezüge gewährt. Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren.

Der Vortrag, der die Sprache als Information bedenkt und dabei die Information als Sprache denken muß<sup>1</sup>, nennt dieses in sich zurücklaufende Verhältnis einen Zirkel und zwar einen unvermeidlichen, zugleich aber sinnvollen. Der Zirkel ist ein besonderer Fall des genannten Geflechtes." (págs. 242-243)

*„Nos atrevemos a algo extraño que quisiéramos describir de la siguiente manera: Explicitar en el lenguaje al lenguaje como tal. Parece una fórmula. Nos va a servir de hilo conductor en el camino hacia el lenguaje.*

[...]

*El proyecto de un camino hacia el lenguaje está entrelazado en un hablar que quisiera justamente poner a libre disposición (“freistellen”) al lenguaje a fin de presentarlo como lenguaje y expresar lo así representado, todo lo cual demuestra que el lenguaje de entrada nos ha entretejido en el hablar.*

[...]

*Un tejido (“Geflecht”) comprime, angosta e impide la visión clara a través de lo entretejido. Pero al mismo tiempo el tejido al que alude la ‘fórmula de camino’ (“Wegformel”) [Explicitar en el lenguaje al lenguaje como tal] es el asunto propio del lenguaje. Es por ello que no debemos desviar la mirada de este tejido que aparentemente aglomera todo en algo inextricable. La fórmula, por el contrario, tiene que acuciar nuestra reflexión no a fin de eliminar al tejido sino de desenlazarlo de tal manera que permita una visión en la libre ‘co-pertenencia’ de las relaciones a que alude la fórmula. Tal vez el tejido esté atravesado por una lazo que, de forma siempre extraña, libera al lenguaje a lo que le es propio. Se trata entonces de experimentar al lazo liberador en el tejido del lenguaje.*

*La conferencia que reflexiona sobre el lenguaje como información y que al hacerlo tiene que pensar a la información como lenguaje,<sup>2</sup> llama a esta relación regresiva un*

<sup>1</sup> Vgl. Hinweise, S. 269. In der dort genannten Vortragsreihe [die im Januar 1959 in der Bayerischen Akademi der Schönen Künste und von der Akademie der Künste in Berlin unter dem titel „Die Sprache“ veranstaltet wurde] sprach C. Fr. v. Weizsäcker zum Thema: *Die Sprache als Information*.

<sup>2</sup> El texto de C. F. von Weizsäcker al que alude Heidegger es el siguiente: “Versuchten wir nicht gerade, dem sehr unbestimmten Begriff der Sprache durch Rückgriff auf den Begriff der Information mehr Klarheit zu geben, sei es auch um den Preis einer einseitigen Deutung? Wenn wir aber Information nun umgekehrt durch Rückgriff auf den Begriff der Sprache definieren, so geraten wir in

*círculo que es inevitable pero al mismo tiempo lleno de sentido. El círculo es un caso especial del tejido mencionado.”*

### **Texto 13**

“Es gibt keine natürliche Sprache nach der Art, daß sie die Sprache einer geschicklos, an sich vorhandenen Menschennatur wäre. Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt. Auch die Sprache als Information ist nicht *die* Sprache an sich, sondern geschichtlich nach dem Sinn und den Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet.“ (págs. 264-265)

*„No existe un lenguaje natural el cual sería el de una naturaleza humana dada en sí misma y sin destino. Todo lenguaje es histórico también en el caso en que el ser humano no conozca la historia en el sentido europeo-moderno. Tampoco el lenguaje como información es el lenguaje en sí sino que es algo histórico que conlleva el sentido y los límites de la época actual, la cual no inicia nada nuevo sino que culmina lo antiguo ya preformado en la modernidad en su forma más extrema.”*

### **III. ¿Qué nos llama a vivir?**

Martin Heidegger, Eugen Fink: *Heraklit*, Frankfurt a.M. 1970  
Semestre de invierno 1966/1967

Eugen Fink (1905-1975) fue un filósofo alemán que hizo su doctorado con Husserl y Heidegger. Fue asistente de Husserl y a su muerte (1938) se ocupó de que su archivo fuera trasladado a Lovaina. Después de la guerra fue profesor de filosofía en la universidad de Friburgo donde dió con junto Heidegger un célebre seminario sobre Heráclito en 1966/1967. Según lo indica Fink en una nota al comienzo del texto publicado, se trata de un protocolo. El seminario estaba planeado para varios semestres pero este proyecto no pudo llevarse a cabo. El texto a continuación pertenece al capítulo titulado “círculo heremenéutico” al comienzo del seminario.

### **Texto 14**

Fink: [...] Aristoteles unterscheidet die Bewegung, die den Dingen einheimisch ist, und die Bewegung, die den Dingen gewaltsam angetan wird.

---

einen Zirkel. Es wird der Schluß meines Vortrags sein, daß ich versuche, zu zeigen, inwiefern dieser Zirkel sinnvoll und unvermeidlich ist. Dieser Zirkel ist, so scheint mir, die Bedingung der Exaktheit im Denken.“ [*“¿No intentamos recién ganar mayor claridad sobre el concepto tan indeterminado de lenguaje haciendo incapié en el concepto de información arriesgando una interpretación unilateral del mismo? ¿Y si ahora intentamos, al revés, definir información tomando como recurso el concepto de lenguaje, no nos encontramos en un círculo? Al final de mi conferencia intento mostrar hasta qué punto este círculo tiene sentido y es inevitable. Este círculo es, creo, la condición de posibilidad de la exactitud en el pensar.”*]

- Heidegger: Gibt es aber nicht auch ein gewaltloses Steuern? Gehört zum Phänomen der Steuerung wesentlich das Moment der Gewaltsamkeit? Das Phänomen der Steuerung ist immer noch ungeklärt in bezug auf Heraklit und auf unsere heutige Notlage. Daß die Naturwissenschaften und unser Leben heute von der Kybernetik in steigendem Maße beherrscht werden, ist nicht zufällig, sondern ist in der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik vorbestimmt.
- Fink: Das menschliche Phänomen der Steuerung ist bestimmt durch das Moment der gewaltsamen und vorausgerechneten Regelung. Es hängt mit dem berechnenden Wissen und dem gewaltsamen Eingreifen zusammen. Etwas anderes ist das Steuern des Zeus. Wenn er steuert, so berechnet er nicht, sondern waltet mühelos. Es mag im Bereich der Götter ein gewaltloses Steuern geben, nicht aber im menschlichen Bereich.
- Heidegger: Besteht wirklich ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Steuern und der Gewalt?
- Fink: Der Steuermann eines Schiffes ist der Kundige, Er kennt sich aus in den Strömungen und Winden. Er muß die Bewegungsantriebe in Wind und Strömung in rechter Weise nutzen. Durch sein Steuern entzieht er das Schiff gewaltsam dem Spiel der Winde und Wellen. Insofern muß man also im Phänomen des Steuerns das Moment des Gewalttätigen mitsehen und mitsetzen.
- Heidegger: Wird nicht die heutige Kybernetik selbst gesteuert?
- Fink: Wenn man dabei etwa an die εἰμαρμένη [*heimarméne*] oder gar an das Geschick denkt.
- Heidegger: Ist dieses Steuern nicht ein gewaltloses? Wir müssen die verschiedenen Phänomene des Steuerns in den Blick nehmen. Steuern kann einmal das gewaltsame in der Richtung Halten sein, zum anderen aber auch das gewaltlose Steuern der Götter. Die Götter der Griechen haben aber nichts zu tun mit Religion. Die Griechen haben nicht an ihre Götter geglaubt. Einen Glauben der Hellenen – um an Wilamowitz zu erinnern – gibt es nicht.
- Fink: Aber die Griechen haben den Mythos gehabt.
- Heidegger: Mythos ist jedoch etwas anderes als Glaube. – Um aber auf das gewaltlose Steuern zurückzukommen, können wir fragen, wie es denn damit bei der Genetik steht. Würden Sie dort auch von einem gewaltsamen Steuern sprechen?
- Fink: Hier muß man unterscheiden einmal zwischen dem natürlichen Verhalten der Gene, das seinerseits kybernetisch interpretiert werden kann, und zum anderen der Manipulation der Erbfaktoren.
- Heidegger: Würden Sie hier von Gewalt sprechen?
- Fink: Auch wenn die Gewalt vom Vergewaltigten nicht gespürt wird, ist sie immer noch Gewalt. Auf Grund dessen, daß man heute gewaltsam in das Verhältnis der Gene verändernd eingreifen kann besteht die Möglichkeit, daß eines Tages die Drogisten die Welt regieren.
- Heidegger: Die Genetiker sprechen angesichts der Gene von einem Alphabet, von einem Informationsarchiv, das in sich eine bestimmte Menge von Informationen speichert. Ist bei diesem Informationsgedanken an Gewalt gedacht?
- Fink: Die Gene, die wir vorfinden, sind ein biologischer Befund. Sobald man aber auf den Gedanken kommt, die menschliche Rasse verbessern zu wollen durch eine verändernde Steuerung der Gene, handelt es sich dabei nicht um einen Zwang, der Schmerzen bereitet, wohl aber um Gewalt.

Heidegger: Wir müssen also ein Zweifaches unterscheiden: einmal die informationstheoretische Interpretation des Biologischen und zum anderen den darauf gegründeten Versuch, aktiv zu steuern. Gefragt ist, ob in der kybernetischen Biologie der Begriff der gewaltsamen Steuerung am Platz ist.

Fink: Streng genommen kann man hier auch nicht von Steuerung sprechen.

Heidegger: Es fragt sich, ob nicht im Begriff der Information eine Zweideutigkeit vorliegt.

Fink: Die Gene zeigen eine bestimmte Geprägtheit und haben daher den Charakter von Langspeichern. Der Mensch lebt durch die genetische Bedingtheit sein Leben, das er scheinbar als freies Wesen hinbringt. Hier ist jeder der Bedingte der Vorfahren. Man spricht auch von der Lernfähigkeit der Gene, die wie die Computer lernen können.

Heidegger: Wie aber steht es mit der Information?

Fink: Unter Information versteht man einmal das informare, die Prägung, das Formeinpressen und zum anderen die Nachrichtentechnik.

Heidegger: Wenn die Gene das menschliche Verhalten bestimmen, entfalten sie dann die in ihnen liegenden Nachrichten?

Fink: Gewissermaßen. Bei den Nachrichten handelt es sich hier nicht um die, die der Mensch aufnimmt. Gemeint ist, daß er sich so verhält, wie wenn er einen Befehl aus dem Genespeicher bekäme. Von hier aus gesehen wird die Freiheit zur geplanten Freiheit.

Heidegger: Information besagt also einmal das Prägen und zum anderen das Nachricht-Geben, auf das der Benachrichtete reagiert. Durch die kybernetische Biologie werden die menschlichen Verhaltensweisen formalisiert und die gesamte Kausalität wird verwandelt. Wir brauchen keine Naturphilosophie, sondern es genügt, wenn wir uns darüber klar werden, woher die Kybernetik kommt und wohin sie führt. [...] Abschließend möchte ich noch an das Fragment 47 erinnern: μή εἰκῆ περι τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα [*me eiké peri ton megíston sumballómetha*]. Übersetzt lautet es: daß wir nicht ins Blaue hinein, d.h. unbedacht über die höchsten Dinge unsere Worte zusammenbringen. Dieser Spruch könnte ein Motto für unser Seminar sein.“ (págs. 24-26)

*„Fink: [...] Aristóteles distingue entre un movimiento que es propio de las cosas y otro que les es causado violentamente.*

*Heidegger: ¿Pero no existe también un manejo no violento? ¿O es propio de la esencia del fenómeno de manejar el momento de la violencia? El fenómeno de manejar no está aún esclarecido con relación a Heráclito y tampoco con respecto a nuestra precaria situación actual. El hecho de que las ciencias naturales y nuestra vida estén hoy cada vez más dominadas por la cibernética no es una casualidad sino que está predeterminado por la historia del origen de la ciencia y la técnica modernas.*

*Fink: El fenómeno humano del manejar está caracterizado por el momento de la regulación violenta y pre-calculada. También está relacionado con el saber que calcula y con la intervención violenta. El manejar de Zeus es otra cosa. Cuando él maneja no calcula sino que obra sin esfuerzo. Puede ser que un manejar sin violencia esté al alcance de los dioses pero no es el caso del hombre.*

*Heidegger: ¿Existe realmente una relación necesaria entre manejar y violencia?*

*Fink: El timonel de un barco es experto. Conoce las corrientes y los vientos. Tiene que saber utilizar correctamente los impulsos provenientes del viento y la corriente. Gracias a su gobierno del barco lo sustrae violentamente del juego de vientos y olas. En la medida en que esto es así hay que ver y adjudicar al fenómeno de manejar el momento de lo violento.*

*Heidegger: ¿Y la cibernética actual no está manejada ella misma?*

*Fink: Sí, si uno piensa por ejemplo en la εἰμαρμένη [heimarméne] [destino]<sup>3</sup> o incluso en el destino (“Geschick”).*

*Heidegger: ¿Es este un manejo no violento? Tenemos que distinguir los diversos fenómenos del manejo. Manejar puede significar por un lado el mantener violentamente algo en una dirección, pero por otro el manejo no violento de los dioses. Para los griegos los dioses no tienen nada que ver con religión. Los griegos no creían en sus dioses. La fe de los griegos – para recordar a Wilamowitz – no existe.*

*Fink: Pero los griegos tenían el mito.*

*Heidegger: Sí, pero el mito es algo diferente a la fe. Pero volviendo al manejo no violento podemos preguntar ¿de qué se trata en el caso de la genética? ¿Habríamos aquí también de un manejo no violento?*

*Fink: En este caso hay que distinguir, por un lado, entre el comportamiento natural de los genes, el cual puede ser a su vez interpretado cibernéticamente, y la manipulación de los factores hereditarios por otro lado.*

*Heidegger: ¿Ud. hablaría en este caso de violencia?*

*Fink: Aún cuando la violencia no sea percibida por el violentado, se trata siempre de violencia. Dado que actualmente se puede intervenir y cambiar la conducta de los genes existe la posibilidad de que algún día los genetistas rijan el mundo.*

*Heidegger: Los genetistas hablan en relación a los genes de un alfabeto o de un archivo de informaciones en el cual está archivada una cantidad específica de información. ¿Se puede interpretar este concepto de información en términos de violencia?*

*Fink: Los genes que hemos descubierto constituyen un hallazgo biológico. Pero cuando se comienza a pensar en cómo mejorar a la raza humana por medio de un manejo que permita un cambio genético se trata de una coerción que produzca dolor, pero si de violencia.*

*Heidegger: Tenemos que distinguir entonces entre, por un lado, la interpretación teórica-informacional de lo biológico y por otro el intento de manipularlo activamente basado en dicha interpretación. Hay que preguntarse entonces si el concepto de manejo violento tiene sentido en la biología cibernética.*

*Fink: En sentido estricto no se puede hablar tampoco aquí de manejo.*

*Heidegger: Hay que preguntarse si en el concepto de información no subyace un doble sentido.*

*Fink: Los genes muestran una impronta y tienen por ello la característica de memoria a largo plazo. El hombre vive su vida gracias al condicionamiento genético, una vida que lleva aparentemente como un ser libre. En este caso*

---

<sup>3</sup> Nota del traductor: el destino [heimarméne] juega un rol preponderante en el pensamiento de Heráclito como lo muestra este fragmento (A 8): “Heráclito declaraba que el fuego eterno periódico [es dios] y que el logos es destino [heimarmene], artesano [demiourgón] de los entes a partir de un movimiento en sentido contrario. Heráclito decía que todas las cosas se producen conforme al destino [heimarmene] el cual es idéntico a la necesidad [ananke]. Heráclito mostraba que la esencia del destino [ousia heimarmenes] es el Logos extendido a través de la substancia del todo. Él es el cuerpo etéreo, semilla de la generación del todo y medida del período ordenado.”

*cada cual es condicionado por sus antepasados. Se habla de la capacidad de aprender que tienen los genes, que pueden hacerlo como una computadora.*

*Heidegger: ¿Y en el caso de la información?*

*Fink: Por información se entiende por un lado informare, el imprimir, el presionar una forma y por otro en el sentido de la técnica de comunicaciones.*

*Heidegger: Cuando los genes determinan el comportamiento humano, ¿despliegan entonces la información almacenada?*

*Fink: En cierto modo sí. En el caso de las informaciones no se trata de aquellas que el ser humano percibe. Lo que se quiere decir es que el hombre se comporta como si recibiera una orden de una memoria genética. Desde esta perspectiva la libertad se vuelve una libertad planeada.*

*Heidegger: Por información se entiende entonces por un lado el imprimir y por el otro el transmitir una noticia a fin de que el informado reaccione. En base a la biología cibernética todos los comportamientos humanos son estructurados formalmente y la causalidad se transforma por completo. [...] Para terminar quisiera recordar el fragmento 47: μή εἰκῆ περι τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα [me eiké peri ton megíston sumballómetha]. Traducido: no debemos hablar sin tino, es decir, componer nuestras palabras, sin pensar, sobre las cosas más elevadas. Esta sentencia podría servir de divisa para todo nuestro seminario.”*

#### **IV. ¿Qué nos llama a contar?**

Martin Heidegger: *Platon: Sophistes*. Frankfurt a.M. 1992,  
Origen: Semestre de invierno 1924/25  
Gesamtausgabe 19

Para la comprensión de este texto leer antes lo que expongo en la segunda parte de esta compilación bajo el título “Ontología digital” (Texto 27)

#### **Texto 15**

„Dabei ist zu beachten, dass für Aristoteles die primäre Bestimmung der Zahl, sofern sie auf die mona/j [monás] als die a)rxh/ [arché] zurückgeht, einen noch viel ursprünglicheren Zusammenhang mit der Konstitution des Seienden selbst hat, sofern zur Seinsbestimmung jedes Seienden ebenso gehört, dass es ‚ist‘, wie dass es ‚eines‘ ist; jedes o)/n [on] ist ein e(/n [hen.]. Damit bekommt der a)riqmo/j [arithmós] im weitesten Sinne – der a)riqmo/j [arithmós] steht hier für das e(/n hen – für die *Struktur des Seienden überhaupt* eine grundsätzlichere Bedeutung als ontologische Bestimmung. Zugleich tritt er in einen Zusammenhang mit dem lo/goj [lógos], sofern das Seiende in seinen letzten Bestimmungen nur zugänglich wird in einem ausgezeichneten lo/goj [lógos], in der no/hsij [nóesis], während die geometrischen Strukturen allein in der ai)/sqhsij [aisthesis] gesehen werden. Die ai)/sqhsij [aisthesis] ist das, wo das geometrische Betrachten halt machen muss sth/setai [stésetai], einen Stand hat. In der Arithmetik dagegen ist der lo/goj [lógos], das noei=n [noein], am Werk, das von jeder qe/sij [thesis], von jeder anschaulichen Dimension und Orientierung, absieht“ (pág. 117)



*"Hay que prestar atención en que para Aristóteles la determinación originaria del número, en tanto que ella haga referencia a la monás como arché, tiene una relación mucho más originaria [que la de la aritmética subyacente a la geometría, RC] para la constitución del ente mismo, dado que tanto el "es" como el "es uno" pertenecen a la determinación ontológica de todo ente. Cada on tiene un hen. En base a esto, el arithmós en sentido amplio – el arithmós ocupa aquí el lugar del hen – adquiere un significado fundamental como determinación ontológica de la estructura del ente en general. Al mismo tiempo el número entra en relación con el lógos en tanto que el ente sólo es accesible en sus determinaciones últimas a través de un lógos óptimo, en la nóesis, mientras que la estructuras geométricas son vistas sólo en la aísthesis. Es en esta última donde la observación geométrica debe detenerse, teniendo allí su lugar. En la aritmética, por el contrario, es el lógos, el noein, lo que entra en juego, prescindiendo de todo tipo de percepción sensorial así como de orientación."*

## **V. ¿Qué nos llama a ser humanos?**

Martin Heidegger: Brief über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, Paris. Bern 1954.

Origen: Otoño 1946

Primera edición: 1947

Gesamtausgabe 9

### **Texto 16**

“Sie fragen: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?* Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort „Humanismus“ festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig ist. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den „-ismen“. Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken. [...] Das Denken, schlicht gesagt, is das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zweifaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. [...] Liegt nun aber nicht in diesem Anspruch an den Menschen, liegt in dem Versuch, den Menschen für diesen Anspruch bereit zu machen, eine Bemühung um den Menschen? Wohin anders geht „die Sorge“ als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies anderes als, daß der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde? So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, „inhuman“, das heißt, außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.

Aber woher und wie bestimmt sich das Wesen des Menschen? Marx fordert, daß der „menschliche Mensch“ erkannt und anerkannt werde. Er findet diesen in der „Gesellschaft“. Der „gesellschaftliche“ Mensch ist ihm der „natürliche“ Mensch. In der „Gesellschaft“ wird die „Natur“ des Menschen, das heißt das Ganze der natürlichen Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Fortpflanzung, wirtschaftliches Auskommen) gleichmäßig gesichert. Der Christ sieht die Menschlichkeit des Menschen, die

Humanitas des homo, aus der Abgrenzung gegen die Deitas. Er ist heilsgeschichtlich Mensch als „Kind Gottes“, das den Anspruch des Vaters in Christus vernimmt und übernimmt. Der Mensch ist nicht von dieser Welt, insofern „Welt“, theoretisch-platonisch gedacht, nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits bleibt. Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die Humanitas zum ersten Mal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der homo humanus setzt sich dem homo barbarus entgegen. Der homo humanus ist hier der Römer, der die römische virtus erhöht und veredelt durch die „Einverleibung“ der von den Griechen übernommene παιδεία [paideia]. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philosophenschulen gelehrt wurde.“ (pags. 56-62)

*„Ud. pregunta ¿Comment redonner un sens au mot „Humanisme“? [¿Cómo volver a darle un sentido a la palabra „humanismo“?] Esta pregunta quiere conservar la palabra “humanismo”. Me pregunto si esto es necesario ¿No es suficientemente claro la calamidad que ha generado todo título de este tipo? Uno desconfía desde hace ya mucho tiempo de los “-ismos”. Pero el mercado de la opinión pública exige siempre otros nuevos. Siempre se está dispuesto a satisfacer esta demanda [...]*

*El pensar, para decirlo en forma llana, es el pensar del ser. El genitivo tiene dos sentidos. El pensar es del ser en la medida en que acaece desde el ser y le pertenece. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser en tanto que perteneciendo (“gehörend”) al ser, lo escucha (“hört”). [...] ¿Pero no implica esta interpelación del hombre, el prepararlo para ella, una preocupación por el hombre mismo? ¿Hacia qué otra dirección puede dirigirse “el cuidado” si no es a reconducir al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)? En este caso, la humanitas es algo que interesa a este pensar puesto que humanismo significa meditar y ocuparse de que el hombre sea humano y no ‘no humano’, “inhumano”, es decir, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Esta reside en su esencia*

*Pero ¿desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre? Marx exige que el “hombre humano” sea conocido y reconocido. Él encuentra a dicho “hombre humano” en la “sociedad”. El hombre “social” es para él el hombre “natural”. La “naturaleza” del hombre, es decir la totalidad de sus necesidades naturales (comida, vestido, reproducción, sustento económico) está asegurada en forma uniforme en la sociedad. El cristiano ve la humanidad del hombre, la humanitas del homo, delimitada frente a la Deitas. Es el hombre de la historia de la salvación como “hijo de Dios” que tiene conciencia y asume el reclamo del Padre en Cristo. El ser humano no es de este mundo si se piensa “mundo” en forma teórica y platónica es decir como trance pasajero hacia el más allá.*

*La humanitas es pensada por primera vez expresamente con este nombre en la época de la república romana. El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el ciudadano romano que eleva y ennoblece la virtus romana al “incorporar” la παιδεία [paideia] de los griegos. Estos griegos son los del helenismo tardío cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas.”*

## **Texto 17**

„Versteht man aber unter Humanismus allgemein die Bemühung darum, daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde, dann ist je

nach der Auffassung der „Freiheit“ und der „Natur“ des Menschen der Humanismus verschieden. Der Humanismus von Marx bedarf keines Rückgangs zur Antike, ebensowenig der Humanismus, als welchen Sartre den Existenzialismus begreift. In dem genannten weiten Sinne ist auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre alles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint. So verschieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird.

Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik, oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie „humanistisch“ ist.“ (pág. 63-64)

*„Si se entiende por humanismo en general la preocupación de que el hombre sea más libre con respecto a su humanidad a fin de que encuentre allí su dignidad, entonces el humanismo depende de la concepción de “libertad” y de “naturaleza” humanas. El humanismo de Marx no necesita de ningún recurso a la Antigüedad así como tampoco lo necesita el humanismo en la forma como Sartre concibe al existencialismo. En este sentido amplio, también el cristianismo es un humanismo si de acuerdo a su doctrina todo depende de la salvación del alma (salus aeterna) del hombre y la historia de la humanidad se inscribe en el marco de la historia de la salvación. Si bien todos estos tipos de humanismo son muy diferentes en su doctrina con relación a su meta y fundamento así como al tipo de instrumentos para su realización, todos coinciden en que la humanitas del homo humanus está determinada por una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir del ente en su totalidad.*

*Todo humanismo o bien se fundamenta en una metafísica o se pone a sí mismo como su fundamento. Toda determinación de la esencia del hombre, que implica una interpretación del ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísico, independientemente si lo hace explícita o implícitamente. En esto se muestra, con relación a la forma en que se define la esencia del hombre, la característica de toda metafísica, es decir en el hecho de que ella es “humanística”.*”

## **Texto 18**

„Solche Wesenserfahrung geschieht uns, wenn uns aufgeht, daß der Mensch ist, indem er eksistiert. Sagen wir dies zunächst in der Sprache der Überlieferung, dann heißt das: die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in „Sein und Zeit“ öfters der Satz wieder: „Die ‚Substanz‘ des Menschen ist die Existenz“ (S. 117, 212, 314). Allein „Substanz“ ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von οὐσία [ousía], welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und meistens zugleich aus einer rätselhaften Zwiedeutigkeit das Anwesende selber meint. Denken wir den metaphysischen Namen „Substanz“ in diesem Sinne, der in „Sein und Zeit“ der dort vollzogenen „phänomenologischen Destruktion“ gemäß schon vorschwebt (vgl. S. 25), dann sagt der Satz „die

„Substanz‘ des Menschen ist die Ek-sistenz“ nichts anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anweset, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als „Person“, als geistiges seelisches leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in „Sein und Zeit“ gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß ein solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürwortet, die Unmenschlichkeit verteidigt und die Würde des Menschen herabsetzt. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.

Freilich beruht die Wesenshöhe des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen „Subjekt“ ist, um als Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzulaut gerühmten „Objektivität“ zergehen zu lassen.

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins „geworfen“, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüten, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als das Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (págs. 74-75)

*„Tenemos esta experiencia de la esencia cuando nos damos cuenta de que el hombre es en la medida que existe. Si expresamos esto en el lenguaje de la tradición diremos que la ‘ek-sistencia’ del hombre es su sustancia. Es por esto por lo que en “Ser y tiempo” siempre vuelve a repetirse la frase: “La ‘sustancia’ del hombre es su existencia” (pág. 117, 212, 314). Pero “sustancia” es, si la pensamos epocalmente desde la historicidad del ser (“seinsgeschichtlich”), la traducción oculta de οὐσία [ousía], una palabra que nombra a la presencia de lo que se presenta, y a veces a lo presente mismo, en un enigmático doble sentido. Si pensamos el nombre metafísico de “sustancia” en este sentido, el cual ya está sugerido en la “destrucción fenomenológica” llevada a cabo en “Ser y tiempo” (cf. pág. 25), entonces la frase “la ‘sustancia’ del hombre es la ‘ek-sistencia’” no significa otra cosa sino que el modo en que el hombre existe en su propia esencia con relación al ser es el estar ‘ek-stático’ en la verdad del ser. Mediante esta determinación de la esencia del hombre las interpretaciones humanísticas del hombre como animal rationale, “persona” o esencia espiritual animada y corporal no son declaradas falsas ni tampoco desechadas. Se trata más bien de pensar un pensamiento único con respecto al cual las determinaciones eminentemente humanísticas de la esencia del hombre no experimentan aún la verdadera dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento en “Ser y tiempo” está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que dicho pensamiento se oponga a lo humano y apoye lo inhumano o defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad humana. Piensa contra el humanismo porque éste no coloca a la humanitas del hombre en un lugar suficientemente elevado.*

*Pero ciertamente la esencia elevada del hombre no radica en que la sustancia de este ente sea concebida como „sujeto“ a fin de que como ‘potentado’ del ser pueda*

*diluir la entidad del ente en la muy ruidosa y famosa "objetividad". Es más bien así, que el hombre se encuentra "arrojado" en la verdad del ser de tal manera que 'ek-sistiendo' preserve la verdad del ser a fin de que el ente aparezca a la luz del ser como el ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro ("Lichtung") del ser, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de los entes reside en el destino ("Geschick") del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo 'destinal' y adecuado ("Schickliche") de su esencia que responda a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con dicho destino, el hombre al 'ek-sistir' tiene que cuidar a la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser."*

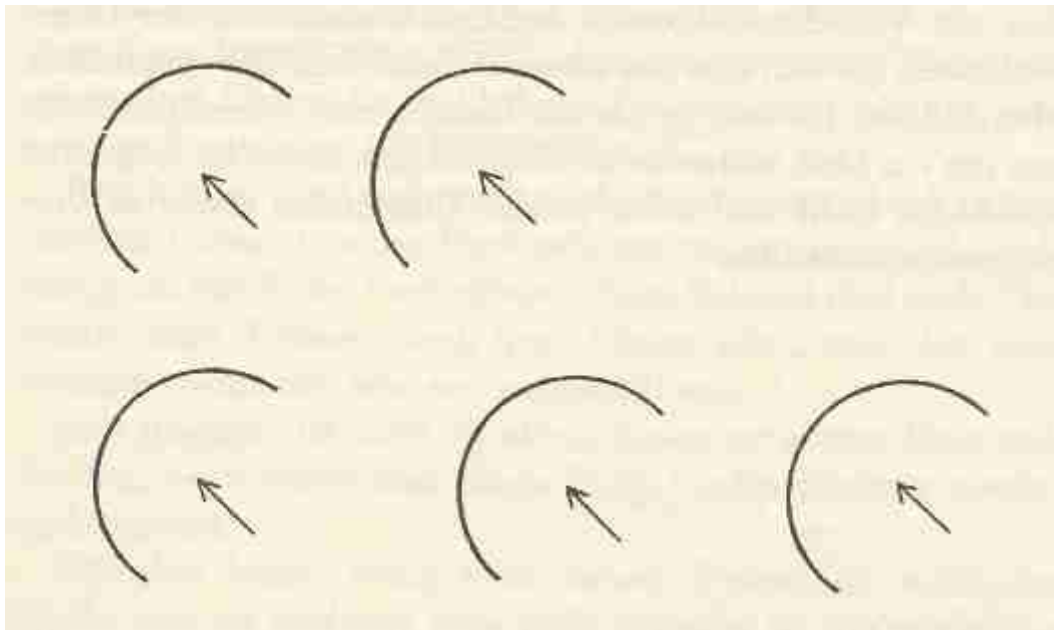
## Texto 19

Martin Heidegger: Zollikoner Seminare. Herausgegeben von Medard Boss. Frankfurt am Main 1987

Origen: 1959-1969 (Seminarios); 1961-1972 (Conversaciones con Medard Boss)

"Seminar vom 8. September 1959

Im großen Hörsaal des Burghölzli, der psychiatrischen Universitätsklinik in Zürich<sup>4</sup>



Diese Zeichnung soll nur deutlich machen, daß menschliches Existieren in seinem Wesensgrunde nie nur ein irgendwo vorhandener Gegenstand ist, schon gar kein in sich abgeschlossener Gegenstand. Vielmehr besteht es, dieses Existieren, aus ‚bloßen‘, optisch, taktil nicht faßbaren, auf das ihm sich zusprechende Begegnende ausgerichteten Vernehmungsmöglichkeiten. Alle die in der Psychologie und

<sup>4</sup> Ein wortgetreues Protokoll des ganzen Seminars fehlt. Einzig festgehalten wurde die wohl einmalige graphische Darstellung des Da-seins, die von Martin Heidegger auf dem schwarzen Brett des Hörsals eigenhändig mit Kreide gezeichnet wurde. Sie hat die obige Gestalt. Eine schriftliche Notiz Heideggers folgt nach der Zeichnung.

Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen einr Psyche, eines Subjekts, einer Person, eines Ich, eines Bewußtseins, haben in daseinsanalytischer Sicht zugunsten eines ganz anderen Verständnisses zu verschwinden. Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden. Dabei meint allerdings das *Da* dieses *Da-seins* gerade nicht, wie es dies vulgärerweise tut, eine dem Betrachter nacheliegende Raumstelle. Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen. Menschliches *Da-sein ist* als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloß vorhandener Gegenstand. Es ist im Gegenteil überhaupt nicht und unter keinen Umständen etwas zu Vergegenständlichendes.“ (págs. 3-4)

„Seminario del 8 de setiembre de 1959

*En el gran auditorio del Burghölzli de la clínicas psiquiátricas de la Universidad de Zürich.*<sup>5</sup>

*El dibujo sólo quiere mostrar que el existir humano no es en su esencia ni un objeto meramente existente (“vorhanden”) ni tampoco un objeto ya terminado. Es mas bien así que este existir consiste en “puras” posibilidades de percepción de lo que lo que le dice aquello que encuentra, no siendo dichas posibilidades ni de carácter óptico ni táctil. Todas las representaciones de una ‘psyché’, de un sujeto, de una persona, de un yo o de una conciencia en forma de cápsula objetivada, comunes en la psicología y la psicopatología, tienen que desaparecer frente a una perspectiva analítico-existencial en favor de otro tipo de relaciones completamente diferentes. La nueva manera de ver la constitución fundamental del existir humano será llamada “ser ahí” [“Da-sein”] o ser-en-el-mundo. Por cierto que el “ahí” [“Da”] de este “ser ahí” [Da-sein] no se refiere justamente, como se suele pensar, a un sitio espacial cerca del observador, sino que el existir como “ser ahí” [“Da-sein”] significa mantener abierto un ámbito de percepciones posibles de significados de lo que se da (“Gegebenheiten”), las cuales se ofrecen en un claro (“Gelichtetheit”). El ser ahí [Da-sein] humano es un ámbito (“Bereich”) de percepciones posibles y nunca un objeto meramente existente. Todo lo contrario: no se trata en ningún caso de algo objetivable.” (págs. 3-4)*

## Texto 20

"Das Leiben gehört immer mit zum In-der-Welt-sein. Es bestimmt das In-der-Welt-sein, das Offensein, das Haben von Welt immer mit. [...] Mit »Leib und Seele« bei etwas sein, heißt: mein Leib bleibt hier, aber das Hiersein des Leibes, mein Sitzen auf dem Stuhle hier, ist seinem Wesen nach immer schon ein Dortsein bei etwas. Mein Hiersein zum Beispiel heißt: Sie dort sehen und hören." (págs. 126-127)

[...]

Das ‚Verhalten‘ die ‚Verhältnisse‘ meinen die zusammengehörigen Weisen des Bezuges zum Seienden im Ganzen, wobei das meiste jeweiligen nicht eigens beachtet wird. Dasselbe ist der *Aufenthalt bei...* und zugleich das Anwesenlassen von

---

<sup>5</sup> No existe un acta literal de todo el seminario. Lo único que se conservó fue esta representación gráfica única del “*Da-sein*” que Martin Heidegger diseñó a mano en el pizarrón del aula. Ella tiene la forma arriba mostrada. Unas notas escritas de Heidegger siguen a continuación.

Seiendem. Mein Dasein ist jeweils in der gegenwärtigen Situation dadurch konstituiert. Mehr läßt sich gar nicht darüber sagen. Man kann nicht nach einem 'Träger' des Verhaltens fragen, sondern das Verhalten trägt sich selbst. Das ist gerade das Wunderbare daran. Das 'Wer' ich jetzt bin, läßt sich nur sagen durch diesen Aufenthalt, und in dem Aufenthalt liegt immer zugleich auch das, wobei ich mich aufhalte und mit wem und wie ich mich dazu verhalte. ‚Aufgehen‘ bei... heißt nicht ‚Sich-auflösen‘, wie sich der Zucker im Wasser auflöst, sondern ‚benommen werden von etwas‘, wie z.B. wenn man sagt: er geht ganz in seiner Sache auf. Dann existiert er eigentlich als der, der er ist, d.h. in seiner Aufgabe.

Sokrates pflegte die Schuhmacher zu fragen, was sie da machen, bis sie sahen, daß sie gar nicht Schuhmacher sein könnten, wenn sie nicht zuvor schon das εἶδος [eidos], die οὐσία [ousia], das Wesen des Schuhs, d.h. das eigentlich Anwesende vor dem einzelnen Seienden, dem einzelnen Schuh, gesehen hätten. Daraufhin haben sie ihm den Giftbecher gegeben. Diese Wesenssicht, diesen Wesensblick zu wissen ist offenbar für die meisten unerträglich.

Dasein = das Aufgehen bei dem, wozu ich mich verhalte, aufgehen im Bezug zum Anwesenden, Aufgehen in dem, was mich gerade angeht. Ein Sich-einlassen darauf, was mich angeht.

Das Mit-einander-teilen derselben Welt in diesem Bezug des Aufgehens-bei... ermöglicht erst eine *Mitteilung*.

Wenn ich sage: das Dasein, dem es in diesem Sein um dieses selbst geht, so darf man ‚sein Sein‘ nicht als Subjektivität mißverstehen, sondern dieses sein In-der-Welt-sein ist es, um das es dem In-der-Welt-sein geht.

Der Ausdruck ‚Entsprechen‘ heißt: dem Anspruch antworten, ihm gemäß sich verhalten, *Ent*-sprechen -> *Ant*-worten.

Das Aufgehen im Anschauen der Palme vor unserem Fenster ist das Anwesenlassen der Palme. Das Anwesenlassen der Palme, ihres Schwingens im Winde, ist das Aufgehen meines In-der-Welt-seins, meines Verhaltens *in der* Palme.

[...]

#### *Zur Introjektion*

Beim Nachahmen der Mutter durch ihr Kind richtet sich das Kind nach der Mutter aus. Es vollzieht das In-der-Welt-sein der Mutter. Das kann es nur, insofern es selber ein In-der-Welt-sein ist. Das Kind geht im Verhalten der Mutter auf. Es geht auf in den Weisen des In-der-Welt-seins der Mutter. Es ist genau das Gegenteil eines Introjiziert-habens der Mutter. Es ist ‚draußen‘ noch verhaftet in die Weisen des In-der-Welt-seins eines anderen Menschen, seiner Mutter.“ (pág. 205-208)

*„El ‚ser-corporal‘ pertenece siempre al ser-en-el-mundo. Dicho ‚ser-corporal‘ determina al ser-en-el-mundo, al ‚estar-abierto‘, al ‚tener‘ mundo [...]. El estar junto a algo con „cuerpo y alma“ quiere decir que mi cuerpo permanece aquí pero el estar ahí del cuerpo, mi estar sentado aquí en esta silla, es en su esencia un estar allí junto a algo. Mi estar aquí significa, por ejemplo, el verlos y escucharlos a vosotros.“*

[...]

*El comportamiento („Verhalten“) y las relaciones („Verhältnisse“) se refieren a los modos correspondientes de relación con el ente en su totalidad, aunque la mayor parte de esto no es percibido como tal. Es lo mismo la estadía junto a... y al mismo tiempo el dejar que el ente se presente. El ser ahí [“Dasein”] [o el ‚ser abierto e interpelable‘, Paul Jonckheere] está constituido por cada situación. Más no podemos decir. No se puede preguntar por un ‚soporte‘ del comportamiento sino que el comportamiento es su propio soporte. Esto es justamente lo maravilloso. El ‚quién‘*

*yo soy ahora sólo puede expresarse por la estadía y en esa estadía siempre está incluido aquello junto a lo cual estoy y con quién estoy y cómo me relaciono con ello. 'Concentrarse' en... no significa disolverse, como se disuelve el azúcar en el agua, sino estar absorbido por algo como, por ejemplo, cuando se dice: él está totalmente absorbido en un asunto. En este caso existe propiamente como aquél que es, es decir en su tarea.*

*Sócrates acostumbraba a preguntarle a los zapateros ¿qué es lo que hacen? hasta que estos vieron que no podían ser zapateros si no habían visto antes el eidos, la ousía, la esencia del zapato, es decir lo que propiamente está presente con anterioridad a cada ente, a cada zapato. Como consecuencia le dieron la cicuta. Esta visión de lo esencial, este ver esencial es claramente algo inaguantable.*

*Ser ahí [Dasein] = el abrirse [absorberse] ("Aufgehen") a aquello con lo que me relaciono, en relación a lo presente, a aquello que ahora me concierne. Un aventurarse en lo que me concierne.*

*El compartir con otros ("Mit-einander-teilen") el mismo mundo en esta relación de abrirse [absorberse] hacia [junto a]... es lo que posibilita una comunicación ("Mitteilung").*

*Cuando digo: el ser ahí [Dasein] cuyo ser consiste en ocuparse de sí mismo, no debe interpretarse este 'sí mismo' como subjetividad, sino que este ser-en-el-mundo es aquello de lo que se trata en el ser-en-el-mundo.*

*El término 'corresponder' ("Entsprechen") quiere decir: responder a un llamado [exigencia] ("Anspruch"), es decir comportarse adecuadamente. Co-responder ("Entsprechen") -> res-ponder ("Ant-worten").*

*El abrirse [dejarse absorber] observando a la palmera frente a nuestra ventana significa dejar a la palmera que se presente. Este dejar-ser-presente a la palmera, a su oscilar en el viento, es el abrirse [absorberse] de mi ser-en-el-mundo, de mi comportamiento con la [literalmente: 'en la'] palmera."*

*[...]*

*Sobre la introyección*

*Cuando el niño imita a la madre se orienta hacia ella. Lleva a cabo el ser-en-el-mundo de la madre. Esto lo puede hacer en tanto que él mismo es un ser-en-el-mundo. El niño se abre identificándose al comportamiento de la madre. Esto es exactamente lo contrario a un haber introyectado a la madre. El niño está 'afuera' preso todavía en las maneras de ser-en-el-mundo de otro ser humano, su madre."*

## **Texto 21**

Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Prolegómena a la historia del concepto de tiempo] Frankfurt am Main 1979

Origen: Semestre de verano 1925

Primera edición: 1979

Gesamtausgabe 20

"Wir vergleichen das Subjekt und seine Innensphäre mit der Schnecke in ihrem Haus. Ich bemerke ausdrücklich, daß wir den Theorien, die von der Immanenz des Bewusstseins und des Subjekts sprechen, nicht zumuten, daß sie in diesem Sinne eines Schneckengehäuses das Bewusstsein fassen, aber sofern das Innen und die Immanenz ihrem Sinne nach unbestimmt bleiben, sofern man nie erfährt, welchen



Sinn dieses ‚in‘ hat, und welche Seinsbeziehung dieses ‚in‘ des Subjekts zur Welt hat, kommt unsere Analogie im Negativen ihr jedenfalls gleich.

Man könnte sagen: Die Schnecke kriecht zuweilen aus ihrem Gehäuse und behält es dabei zugleich, sie streckt sich nach irgendetwas aus, nach Nahrung, nach gewissen Dingen, die sie am Boden findet. Kommt die Schnecke dadurch erst in ein Seinsverhältnis zur Welt? Nein! Das Herauskriechen ist nur eine örtliche Modifikation ihres Schon-seins-in-der-Welt. Auch wenn sie im Gehäuse ist, ist ihr Sein rechtverstandenes Draußensein. Sie ist in ihrem Haus nicht wie das Wasser im Glas, sondern sie hat das Innen ihres Hauses als Welt, daran sie sich stößt, das sie betastet, darin sie sich wärmt und dergleichen. Alles was vom Seinsverhältnis des Wassers im Glase nicht gilt, oder, wenn es zuträfe, auch vom Wasser, nötigte uns aufgrund dessen zu sagen: Wasser hat die Seinsart des Daseins, es ist so, daß es eine Welt hat. Die Schnecke aber ist nicht etwa zunächst nur im Haus und noch nicht in der Welt, einer sogenannten gegenüberstehenden Welt, um in ein solches Gegenübersein erst durch das Herauskriechen zu kommen. Sie kriecht nur heraus, sofern sie schon ihrem Sein nach in einer Welt ist. Sie legt sich durch Tasten nicht erst eine Welt zu, sondern sie tastet, weil ihr Sein nichts anderes besagt als in einer Welt sein.

So ist es auch bezüglich eines Subjekts, dem man Erkennen zumutet. Setzt man es als ein Seiendes, das diese Seinsmöglichkeit haben soll, dann wird es damit als Seiendes verstanden, das in der Weise des Seins in einer Welt ist, nur daß man diese Setzung blind vollzieht, ohne Verständnis dessen, was grundsätzlich mit Erkennen schon gesagt ist." (Heidegger 1979: 223-24)

*„Comparamos al sujeto y su esfera interna con un caracol en su casa. Hago notar expresamente que no pretendo que las teorías que hablan de la inmanencia de la conciencia y del sujeto conciben a la conciencia en este sentido de una concha de caracol. Pero mientras lo interior y la inmanencia permanezcan indeterminadas y mientras uno nunca sepa qué sentido y que relación ontológica (“Seinsbeziehung”) del sujeto con el mundo tiene este ‘en’, nuestra analogía concierne a tales teorías por lo menos en su aspecto negativo.*

*Se podría decir entonces que el caracol se arrastra de vez en cuando fuera de su concha manteniéndola al mismo tiempo, El caracol se extiende buscando algo, comida, ciertas cosas que encuentra en el suelo. ¿Logra así el caracol una relación ontológica con el mundo? ¡No! El salir arrastrándose es sólo una modificación de lugar de su ser-ya-en-el-mundo. También cuando está en su concha su ser bien entendido es un estar-ya-afuera. El caracol no está en su casa como el agua en el vaso sino que tiene el interior de su casa como mundo, con el que choca, al que palpa, con cual se abriga y otras cosas similares. Todo esto no puede decirse con razón de la relación ontológica del agua en el vaso, o, si se pudiera decir también del agua, esto nos obligaría a decir que el agua tiene la forma de ser del Dasein, siendo así que tiene un mundo. Pero el caracol no está en primer lugar en su casa y todavía no en el mundo, en un así llamado mundo que está opuesto a él, de tal modo que tal oposición tiene lugar recién en base al salir arrastrándose. El caracol se arrastra hacia afuera en tanto que ya en su modo de ser está en un mundo. No es que se añada un mundo mediante el palpar sino que palpa porque su ser no significa otra cosa sino ser en un mundo*

*Igualmente sucede con respecto a un sujeto que se pretende que tenga conocimiento. Si se lo presupone como un ente que tiene que tener esta posibilidad de ser entonces se lo entiende como un ente que existe en la forma de ser en un*

*mundo pero uno presupone esto de forma ciega, sin entender lo que se pre-comprende cuando se habla de conocimiento.”*

## **Texto 22**

Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad]. Frankfurt am Main 1983.

Origen: Semestre de invierno de 1929/1930

Primera edición 1983

Gesamtausgabe 29/30

En la segunda parte de estas clases (págs. 251-533) Heidegger elabora la diferencia entre construcción de mundo del hombre („Weltbildung des Menschen“), pobreza de mundo del animal („Weltarmut des Tieres“) y ausencia de mundo en la piedra („der Stein ist weltlos“).

“Mit dieser Frage [nach der Offenheit des Tieres, RC] steuern wir dem Unterschied zu, den wir ausdrücklich mit *Weltbildung* des Menschen und *Weltarmut* des Tieres, welche Armunt roh gesprochen gleichwohl Reichtum ist. Die Schwierigkeit des Problems liegt daran, daß wir diese Weltarmut und diese eigentümliche Umringung des Tieres in unserem Fragen immer so interpretieren müssen, daß wir dabei fragen, als wäre das, worauf sich das Tier bezieht und wie es sich bezieht, ein Seiendes und die Beziehung eine dem Tier offenbare Seinsbeziehung. Daß das nicht so ist, nötigt zu der These, daß das *Wesen des Lebens nur im Sinne einer abbauenden Betrachtung zugänglich ist*, was nicht heißt, daß das Leben gegenüber dem menschlichen Dasein minderwertig oder eine niedere Stufe sei. Vielmehr ist das Leben ein Bereich, der einen Reichtum, der einen Reichtum des Offenseins hat wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt.“ (pág.371-372)

*„Con esta pregunta [por la apertura al mundo del animal, RC] nos referimos a la diferencia que indicamos con términos como la ‘construcción de mundo’ (“Weltbildung”) del hombre y la ‘pobreza de mundo’ (“Weltarmut”) del animal, siendo esta pobreza, para decirlo en términos crudos, al mismo tiempo riqueza. La dificultad del problema reside en que esta pobreza de mundo y la forma especial de anillo de circunvalación (“Umringung”) del animal las tenemos que interpretar en nuestro preguntar como si fuese un ente aquello con lo que se relaciona el animal así como la manera como lo hace. Y además como si la relación [del animal con el mundo, RC] fuese una relación ontológica percibida como tal por el animal. Pero dado que esto no es el caso nos vemos obligados a formular la tesis que la esencia de la vida sólo es accesible en el sentido de una observación deconstructiva. Esto no significa que la vida en relación a la existencia (“Dasein”) humana sea de un valor inferior o esté en un nivel más bajo. La vida es más bien un ámbito que posee una riqueza de apertura la cual el mundo humano tal vez no conoce.”*

## **Texto 23**

„[...] Mit anderen Worten: Nur von hier aus verstehen wir die eigentümliche Tatsache, daß die einzelnen Tiere und Tierarten auf eine ganz bestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Reize beschränkt sind, d.h. daß ihr Ring der möglichen Enthemmung auf ganz bestimmte Richtungen der Empfänglichkeit bzw. Unempfänglichkeit verteilt ist. Ein Reiz mag, objektiv gesprochen, noch so intensiv und groß sein, ein gestimmtes Tier ist für bestimmte Reize schlechtweg unzugänglich. Nicht daß vor dem Tier irgendeine Barriere aufgerichtet wäre, sondern das Tier bringt in die Einheit seiner Benommenheiten in dieser Richtung keine Triebe mit. Es ist triebhaft nicht offen für die bestimmte Möglichkeit der Enthemmung.

So sehen wir, daß der Umkreis möglicher Enthemmung oder, wie wir sagen, der Enthemmungsring, vom Tier selbst mitgebracht wird, und daß das Tier selbst durch sein jeweils faktisches Leben innerhalb des Seienden sich eine ganz bestimmte Umringung möglicher Reizbarkeit, d.h. zuvor möglicher Enthemmung herausgrenzt. Jedes Tier umringt sich selbst mit einem solchen Umring, und zwar nicht etwa nachträglich, so daß das Tier zunächst gar ohne diese Umringung lebte und leben könnte, und daß gewissermaßen erst nachträglich dieser Umring dem Tiere zuwächst, sondern jedes Lebewesen, mag so scheinbar nach so einfach sein, ist in jedem Moment des Lebens umringt von solchen Umring möglicher Enthemmung. Genauer müssen wir sagen: Das Leben *ist* nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring, durch den es eingenommen ist, ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein.“ (pág. 373-374)

*„En otras palabras, sólo desde aquí [es decir desde la concepción según la cual los impulsos [pulsiones] (“Triebe”) animales están circunvalados por un ‘anillo de desinhibición’ (“Enthemmungsring”) que limita su alcance y dirección, RC] podemos comprender el hecho tan peculiar de que algunos animales y especies animales estén limitados a una variedad específica de estímulos posibles. Esto significa que su anillo de desinhibición posible está distribuido en direcciones muy determinadas de recepción o no recepción [de estímulos, RC]. Aunque un estímulo sea, objetivamente hablando, muy intenso y fuerte, un determinado animal puede ser completamente inaccesible al mismo. No porque un tipo especial de barrera surja delante del animal sino porque el animal no lleva en si mismo ningún tipo de estímulo semejante en la unidad de su inhibición, es decir que no está abierto impulsivamente (“triebhaft”) hacia una posibilidad determinada de desinhibición.*

*Vemos entonces que el ámbito de inhibición posible o, como lo llamamos anteriormente, el anillo de desinhibición (“Enthemmungsring”) es aportado por el animal mismo y también que el animal en base a su vida fáctica en medio de los seres se delimita con relación a una circunvalación específica de irritabilidad, es decir, de posible inhibición, con anterioridad. Cada animal se circunvala con este tipo de anillo (“Umring”) no ulteriormente como si el animal viviera y pudiera vivir primero sin esta circunvalación y sólo en cierta forma, ulteriormente, esta circunvalación le fuera generada, sino que todo ser viviente, aún los más simples, está circunvalado en cada momento de su vida por este anillo (“Umring”) de desinhibición posible. Para ser más exactos debemos decir que la vida no es otra cosa que el luchar (“ringen”) del animal con su anillo de circunvalación (“Umring”) que lo inhibe, sin poder nunca estar consigo mismo en sentido propio.”*

## Texto 24

Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Tübingen 1976, 13ed.

Origen: 1922(?)-1926

Primera edición: Halle 1927 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VIII)

Gesamtausgabe 2

## Introducción

„Ser y tiempo“ es la obra – o mejor dicho, el camino – más importante de Heidegger es uno de los puntos culminantes de la filosofía del siglo XX así como del pensamiento occidental. El objetivo de esta obra (cuya segunda parte no fue publicada) es el análisis de la pregunta por el sentido del ser, es decir de aquella pregunta que desde Platón y Aristóteles constituye el núcleo de la investigación filosófica (como ontología o metafísica).

La originalidad de Heidegger se manifiesta en la forma como elabora esta pregunta: no se trata de desarrollar una doctrina abstracta sobre el ser sino que la pregunta debe manifestarse en primer lugar en aquel ente que la pregunta, es decir en nosotros mismos. Dado que nosotros, como seres humanos, a diferencia de todos los otros seres, nos relacionamos con el ser y en especial con nuestro propio ser (nuestra ‘existencia’), de manera cuestionante, Heidegger recalca la forma de ser del ser humano y la llama existencia o ‘ser así’ (“Dasein”).

Pero esta obra no quiere ser entendida como una antropología filosófica. En la introducción se le da a la pregunta por el ser una “primacía ontológica” con respecto a los campos y conceptos fundamentales de las ciencias, que están en crisis permanente. La fundamentación de estas ontologías la ha de proporcionar una “ontología fundamental” la cual es buscada en una “analítica existencial del existir” (“Dasein”).

El punto central de esta analítica es la percepción de que la existencia (“Dasein”) no sólo se relaciona “ónticamente” con los seres sino que al mismo tiempo trata de comprender su propio ser. Heidegger llama “ontológica” a esta comprensión del propio ser. El método de la investigación es fenomenológico: el “fenómeno”, “lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo”, es decir el modo cómo se da el encuentro con los entes, no es algo que esté patente sino que tiene que ser explicitado y “manifestado” por el “logos”.

De las tres secciones planeadas en la primera parte, a saber

1. El análisis preparatorio fundamental de la existencia (“Dasein”)
2. Existencia (“Dasein”) y temporalidad
3. Tiempo y ser

sólo fueron elaboradas las dos primeras, si bien Heidegger presentó más tarde aportes a la tercera sección.

En la primera sección se determina la constitución fundamental (“Grundverfassung”) de la existencia (“Dasein”) como ser-en-el-mundo. Heidegger hace hincapié en la manera en que la existencia (“Dasein”) es en el mundo al distinguirla de otros entes

que no tienen esta característica o que “no ek-sisten” (“nicht-daseinsmäßige Seienden”). Heidegger llama “existenciarias” (“Existenzialien”) a las características ontológicas de la existencia (“Dasein”) contraponiéndolas a las “categorías” (“Kategorien”). Una tesis central es que la ontología tradicional (por ejemplo en Descartes) concibió a la existencia (“Dasein”) con “categorías” inadecuadas. Solamente el ser humano “existe”, es decir se relaciona con los entes no humanos así como también consigo mismo por medio de la comprensión del ser (“Seinsverstehen”). El ser humano tiene que ser su propio ser, es decir puede elegirse en base a sus propias posibilidades. El análisis de los “existenciaros” está al servicio de la pregunta por el ser. Dicho análisis procede en forma hermenéutica es decir circular. Mientras que en la primera sección se muestran fenomenológicamente las formas inauténticas del ser de la existencia (“Dasein”), éstas se repiten en la segunda sección, relacionándolas con la temporalidad, es decir, con el horizonte auténtico de la vida humana.

El concepto central de la primera sección, “ser-en-el-mundo”, apunta a un fenómeno unificado cuyos momentos estructurales son:

(a) la “mundaneidad” del mundo, es decir, la estructura de relaciones de sentido “pragmáticas” en la cuales estamos inmersos diariamente (“Umwelt”, “mundo entorno”), a las que pertenece el “ocuparse (de las cosas)” (“Besorgen”) así como también nuestra relación pragmática con las cosas “a la mano” (“zuhanden”) a diferencia de las cosas en su mero estar ahí (“vorhanden”)

(b) el „quien“, es decir la existencia („Dasein“) en la medida en que existe en la modalidad de la cotidianidad ordinaria („Man“, el „se“)

(c) el “ser-en”, es decir, los fenómenos de la afección o estado afectivo (“Befindlichkeit”), la comprensión (“Verstehen”) y el habla (“Rede”). El fundamental de la angustia (“Angst”) permite percibir la finitud esencial del propio poder ser. La existencia (“Dasein”) está en su existir a la merced de su facticidad (o de su “ser arrojada”, “Geworfenheit”) y se encuentra “caída” (“verfallen”) en la cotidianidad; Heidegger resume la estructura unitaria fundamental con el término de “cuidado” (“Sorge”).

En la segunda sección (“Existencia y temporalidad”) Heidegger pregunta si el existir (“Dasein”) en el modo de “anticipar” (“Vorlaufen”) sus posibilidades puede ser concebido en su “totalidad” (“Ganzheit”). Aquí se pone de manifiesto que en nuestra existencia fáctica existe una posibilidad extrema y no repetible, la muerte. Mientras que el existir (“Dasein”) diario huye de la muerte, existe también la posibilidad de un ser-para-la-muerte (“Sein zum Tode”) auténtico, es decir, de un “anticipar” esta última posibilidad la cual es al mismo tiempo la imposibilidad de todo tipo de “poder ser” (“Seinkönnen”). Esta posibilidad de un “poder ser auténtico” es testificada por la “voz de la conciencia”: la existencia (“Dasein”) permanece esencialmente “culpable” (“schuldig”) puesto que sus posibilidades surgen de una imposibilidad última. La existencia (“Dasein”) no sólo es nula („nichtig“) con respecto a su facticidad (o „ser arrojado”, “Geworfenheit”), sino también a su “proyecto” (“Entwurf”) concreto. Recién en la “apertura decisional” (“Entschlossenheit”) se le abren a la existencia (“Dasein”) sus posibilidades fácticas con respecto a las cuales el “ser uno mismo auténtico” (“eigentliches Selbstsein”) puede actuar en forma del “tomar cuidado por el otro” (“fürsorgendes Mitsein”).

La existencia (“Dasein”) se fundamenta en el futuro como “anticipándose” (“Sich-vorweg”), en el pasado como “habiendo-estado-ya-en...” y en el presente como “estar-con...” La unidad de los momentos estructurales del “cuidado” (“Sorge”) reside en la temporalidad: “La temporalidad se temporaliza originariamente desde el futuro: el tiempo originario es finito” (§ 65). El análisis retorna a la existencia (“Dasein”) diaria y explícita comprensión (“Verstehen”), estado afectivo (“Befindlichkeit”) y habla (“Rede”) así como fenómenos del uso diario de las cosas “a la mano” (“Zuhandenes”), del “descubrir teórico” (“theoretisches Entdecken”), es decir, de la ciencia, y de la espacialidad desde la perspectiva de la temporalidad. El ente “entre nacimiento y muerte” temporaliza sus posibilidades como historia (“Geschichte”). En la cotidianidad vive la existencia (“Dasein”) meramente un “hoy”.

La ontología tradicional se equivocó, según Heidegger, al no concebir al ser de la existencia („Dasein”) originariamente desde la temporalidad. Es por eso que a partir de ella no hay ningún camino que conduzca “desde la temporalidad originaria al sentido del ser” (§ 83).

„Ser y tiempo“ influenció profundamente no sólo a la investigación filosófica antes y después de la segunda guerra mundial sino también a la ciencia (por ejemplo a la medicina y el psicoanálisis: M. Boss y a la física: C. F. von Weizsäcker). La hermenéutica fue continuada especialmente por H.-G. Gadamer con aplicaciones a la literatura y el arte.

## Texto 24

„Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi, zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die „Sorge“ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die „Sorge“ abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.

Ihr Gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die „Sorge“ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückgeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden. [...]

Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden – hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifikation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen.“ (pág. 122)

„El preocuparse por el otro („Fürsorge“) tiene dos posibilidades positivas extremas a saber, por un lado, quitarle al otro su preocupación (“Sorge”) colocándose en su lugar en lo que respecta a cosas de las que hay que ocuparse (“Besorgen”). En este caso el que se preocupa por el otro lo hace poniéndose en su lugar (“einspringen”).

*El otro es desplazado y toma lo procurado como algo ya listo y disponible o también como algo de lo que se ha liberado. En esta forma de preocupación por el otro éste puede transformarse en dependiente y dominado, aún en el caso en que dicha dominación sea tácita permaneciendo oculta para el dominado. Esta preocupación tiene que ver, en la mayoría de los casos, con el procurar cosas útiles ("Zuhandenen").*

*La otra forma de preocupación consiste no en ponerse en el lugar del otro sino en adelantarse ("vorausspringt) a su poder-ser existencial, no a fin de quitarle su preocupación sino a fin de devolvérsela. Esta preocupación que podemos llamar auténtica ("eigentliche Sorge") se refiere a la existencia del otro y no a un algo de lo que hay que ocuparse. Su objetivo es ayudar al otro a lograr una transparencia con respecto a su propia preocupación, liberándolo para que se ocupe de ella. [...]*

Entre estos dos extremos positivos de la preocupación – la que toma el lugar del otro y lo domina ("einspringend-beherrschende") y la que se le adelanta y libera ("vorspringend-befreiende") – está situado el ser-con-el-otro diario, con diversas formas mixtas, cuya descripción y clasificación van más allá de los límites de esta investigación."

## Texto 25

Martin Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit [Lógica. La pregunta por la verdad] Frankfurt am Main 1976.

Origen: Semestre de invierno 1925/29.

Gesamtausgabe 21.

"[...] ich will nicht so absolut dogmatisch sein und behaupten, man könnte Sein nur aus der Zeit verstehen, vielleicht entdeckt morgen einer eine neue Möglichkeit. Deshalb kann man nie sagen: Raum oder Natur oder irgendein anderes Seiendes ist Zeit. Strenggenommen auch nicht: Das Sein ist Zeit, sondern: Das Sein dieses Seienden besagt Zeit, oder noch genauer: Menschliches Verstehen, Ich betone: *menschliches* Verstehen des Seienden ist möglich aus der Zeit. Ich betone 'menschliches', weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist." (S. 267)

„[...] no quiero ser tan dogmático y postular que el ser sólo puede comprenderse desde el tiempo. Tal vez alguien descubra mañana una nueva posibilidad. Es por eso que nunca se puede decir que el espacio o la naturaleza o cualquier otro ente es tiempo. Tampoco se puede decir en sentido estricto 'el ser es tiempo', sino 'el ser de este ente significa tiempo' o, más exactamente 'el comprender humano', y subrayo: el comprender *humano* del ente es posible desde el tiempo. Lo subrayo porque en la filosofía tenemos que desacostumbrarnos a confundirnos con dios, una confusión que en Hegel se torna principio.”

# EN TORNO A HEIDEGGER

## I. Hermenéutica Digital

### Texto 26

#### La hermenéutica y el fenómeno de la información (1986)

<http://www.capurro.de/herminf.html>

#### ***“El proceso hermenéutico de almacenamiento y recuperación de la información***

En el caso de, por ejemplo, una base de datos bibliográfica, la fragmentación de la información nos fuerza a crear las condiciones que posibiliten la recuperación de dichos fragmentos, dado que su contexto permanece tácito. La parcialización abre la posibilidad de diferentes perspectivas de interpretación.

Esta situación puede ser descrita con los términos utilizados por Heidegger en *Ser y tiempo* al analizar la estructura de la comprensión ("*Verstehen*"):

- el trasfondo conceptual general ("*Vorhabe*")
- el punto de vista específico ("*Vorsicht*")
- la terminología correspondiente ("*Vorgriff*")

De manera semejante, un creador de basos de datos debe predefinir el campo del conocimiento, el cual es generalmente tematizado por un esquema de clasificación. La terminología del campo es objetivada, por ejemplo en un *thesauro*. Descripción bibliográfica, resumen, palabras claves (o *descriptores*) y clasificación son los sustitutos del documento original que pueden ser objetos de búsqueda considerando la pre-comprensión objetivada (thesauro, esquema de clasificación etc.) de una comunidad de usuarios. Una vez que la base de datos está implementada en el sistema, tenemos por un lado a la pre-comprensión objetivada y por el otro al intérprete o usuario.

De acuerdo con la hermenéutica existencial, el ser humano no es un buscador solitario tratando de alcanzar a otros o al mundo exterior desde su cerebro, sino que *existe-en-el-mundo-con-otros*. Dentro de este mundo abierto de posibilidades una persona encuentra a otra y comparte cosas y asuntos, desarrollando en toda su variedad y complejidad lo que Hannah Arendt llama "la red de las relaciones humanas" ("web of human relationships") (Arendt 1970, p. 183-184). Al fijarse una parte del trasfondo de una comunidad en una base de datos el interrogador puede comparar sus preguntas con dicho trasfondo. En este caso, lo que Gadamer llama "fusión de horizontes" (Gadamer 1975) es una descripción no sólo de la situación de



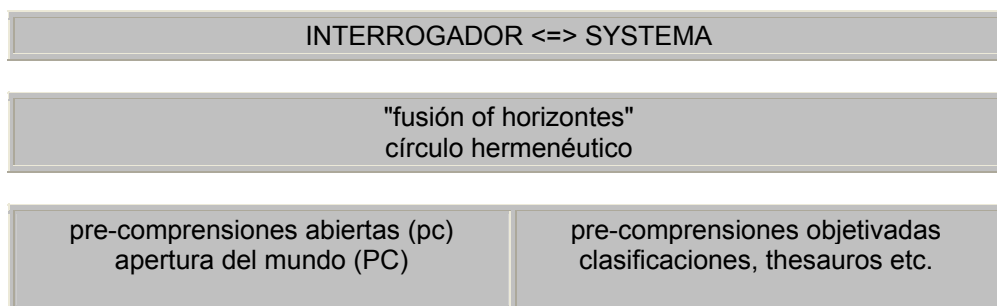
la interpretación de un texto en general, sino también y aún en forma más precisa del proceso dinámico que ocurre durante el diálogo en línea.

Podemos considerar al proceso de almacenamiento y recuperación de la información bajo un punto de vista hermenéutico como la articulación de la relación entre la apertura existencial al mundo del interrogador, sus distintos horizontes de pre-comprensión abiertos y compartidos socialmente y el horizonte prefijado del sistema. El proceso de búsqueda de información es básicamente un proceso de interpretación que tiene que ver con el contexto vital y el trasfondo del interrogador y el de aquellos que almacenan diferentes tipos de expresiones lingüísticas que tienen un significado dentro de contextos de comprensión fijos como son un thesauro, palabras claves y esquemas de clasificación.

Al fijarse parte del trasfondo de una comunidad en un sistema, el interrogador puede comparar sus preguntas y sus propios horizontes de pre-comprensión con respecto a los del sistema. El diálogo en línea es una forma especial del círculo hermenéutico. A diferencia de un círculo vicioso, el concepto de círculo hermenéutico se refiere al proceso de comprensión como a una proceso dinámico de "fusión de horizontes" (Gadamer) en el cual las afirmaciones o propuestas son consideradas como respuestas a preguntas. Las preguntas surgen dentro de una pre-comprensión, la cual a su vez es el resultado de un proceso interrogativo, etc. De esta manera el proceso dinámico de interpretación tiene sus raíces en una actitud socrática de cuestionamiento. Esta actitud existencial está fundada en el hecho de que estamos de entrada inmersos en un mundo ya estructurado (situación histórica, cultura, lenguaje etc.), y confrontados al mismo tiempo a un campo abierto de posibilidades, es decir con un marco u horizonte abierto.

La pre-comprensión del interrogador está relacionada a la de una comunidad, la cual es a su vez parte de la red de relaciones de cosas y asuntos los cuales están caracterizados por su apertura y finitud, surgiendo desde la apertura al mundo compartida por todos. Si llamamos a esta apertura al mundo *Pre-Comprensión* (PC) y la consideramos como la condición ontológica de posibilidad de las *pre-comprensiones* (pc) ónticas, entonces la diferencia básica que establece esta teoría es la de que PC no puede ser reducida a una pc (abierta o fija), lo cual es lo que postula el mentalismo. La diferencia entre PC y pc no prohíbe por cierto la posibilidad de integrar esquemas de aprendizaje dinámicos en el campo de los sistema de recuperación de la información (Doszkocs/Reggia/Lin 1990).

Esto puede ser mostrado gráficamente con el diagrama siguiente:



Algunas consecuencias con respecto al estudio y diseño de sistemas de información son:

- Al crear, digamos, una base de datos bibliográficos, la fragmentación de la información nos fuerza a crear las condiciones de posibilidad de la recuperación de los pedazos. Necesitamos para ello trasfondos conceptuales, por ejemplo el objetivo de dicha base de todos, los puntos de vista específicos (esquemas de clasificación) y finalmente una terminología. El resultado es una pre-comprensión objetivada o pre-fijada. Estos trasfondos son partes de situaciones históricas, culturales, lingüísticas etc. No hay conocimientos en sí mismos.
- Los usuarios no son mentes aisladas con estructuras cognitivas, sino que son seres humanos 'de sangre y hueso' que comparten teórica- y prácticamente un horizonte de pre-comprensión, for ejemplo en el caso de comunidades científicas.
- El problema de la relevancia está relacionado a los diferentes horizontes de pre-comprensión. El paradigma hermenéutico ofrece un marco para establecer diferentes criterios de relevancia como son la relevancia sistémica o la relevancia individual también llamada *pertinencia* (Lancaster 1979, Salton/McGill 1983). De hecho, esta distinción no es suficiente. De acuerdo a Froehlich (Froehlich 1994), la hermenéutica puede proporcionar un marco más productivo para modelar sistemas de información y criterios de su uso. Este marco debería incluir una hermenéutica de usuarios, una de la colección de información y finalmente una de la mediación con el sistema. Esto coincide con los análisis en mi libro: [Hermenéutica de la información especializada](#) (Capurro 1986).

Los sistemas de información están inmersos en contextos culturales diversos. El estudio de los procesos de información incluye aspectos retóricos, éticos y políticos. La ciencia de la información (*information science*) puede ser concebida como una disciplina retórica (Capurro 1991). Científicos de la información como N.J. Belkin, R.N. Oddy, H.M. Brooks y P. Ingwersen (Ingwersen 1992) han desarrollado una paradigma cognoscitivo ("*cognitive paradigm*") que considera al proceso de recuperación de la información como un proceso de tipo interpretativo, en el cual las estructuras cognoscitivas del interrogador interactúan activamente con el sistema (Capurro 1995, Allen 1991). Frohmann (Frohmann 1990 y 1992) y Blair (Blair 1990) han hecho diversas objeciones a ese paradigma. La hermenéutica existencial puede proporcionar un antídoto al mentalismo en la ciencia de la información. “

## Texto 27

### La hermenéutica frente al desafío de la técnica digital (2007)

[http://www.capurro.de/hermeneutica\\_porto.html](http://www.capurro.de/hermeneutica_porto.html)

“La hermenéutica observa cómo el código digital es interpretado e implementado en las sociedades globalizadas del siglo XXI. Sus temas abarcan desde los procesos de la red digital a nivel social hasta los sistemas de comprensión autónomos (robótica) pasando por los sistemas híbridos biológicos (biónica) y la manipulación (digital) de la materia a nivel nano (nanotecnología). Este amplio espectro de problemas de interpretación y producción de sentido en el horizonte de las técnicas avanzadas del siglo XXI tiene como foco social el estudio de los sistemas de interpretación social en

lo que actualmente se llama la Web 2.0. En este sentido se puede decir que el *círculo hermenéutico* como metáfora fundamental de la hermenéutica filosófica se transforma en lo que podemos llamar la *red hermenéutica*. Esto implica también un cambio de otra categoría central de la hermenéutica filosófica, la de “fusión de horizontes” (Gadamer 1975, 284).

En el caso de la hermenéutica digital no se trata de una “fusión” sino de un *entrelazamiento* de nodos que constituyen el tejido tanto de la red digital misma como de su hibridización con el “mundo de la vida” (“Lebenswelt”) con sus estructuras y sistemas sociales, culturales, religiosos, económicos y políticos así como con los procesos naturales. Esto implica no un reemplazar pero sí un desplazar los temas de la historicidad de la existencia humana y del lenguaje natural por los de la comunicación basada en el código digital y la artificialidad digital como tópicos centrales de la hermenéutica en el siglo XXI. El mismo carácter existencial de comprender («Verstehen») en el sentido de un proyectar(se) del ser humano ha de ser visto en este amplio marco de lo digital hibridizado con los proyectos humanos, en especial con sus productos artificiales pero también con la naturaleza y las posibilidades también híbridas que entran en juego.

Retomando una famosa frase de Martin Heidegger en “Ser y tiempo” cuando hace referencia a que el conocimiento humano se encuentra en un círculo no vicioso con respecto al cual no se trata de buscar una salida sino de entrar en él “de forma adecuada” (“nach der rechten Weise”) (Heidegger 1976, 153) podemos decir que en el siglo XXI las sociedades buscan una entrada *adecuada* a la red digital. En otras palabras, el código digital es actualmente una pre-comprensión (“Vorverständnis”) óptica de los procesos de interpretación (“Auslegung”) y construcción, almacenamiento y transmisión de sentido de las sociedades advenientes.

Mientras la hermenéutica filológica estaba ocupada en comprender la verdad de un texto en base a criterios que aseguraran la objetividad de su interpretación, la hermenéutica filosófica descubre que siendo la comprensión una dimensión ontológica del intérprete, este no puede menos que incluirse en dicho proceso lo cual puede entenderse superficialmente como una visión subjetivista y relativista del conocimiento siendo así que se trata de un proceso de autoobjetivación y construcción social e histórica del sujeto así como también, paradójicamente, de una desubjetivización fundamental del mismo. La hermenéutica digital radicaliza este proceso de autocomprensión y autoconstrucción incluyendo los procesos biológicos que vienen siendo entendidos como procesos de comunicación de mensajes que pueden ser modificados artificialmente.“

[...]

“¿Quiénes somos, como sociedad local y mundial, en la época de la comunicación digitalizada y globalizada? No se trata aquí de un problema de comprensión objetiva de un texto o de un fenómeno exterior al intérprete, sino de la autocomprensión del sujeto mismo, o, por así decirlo, de su “verificación” en el sentido de los medios y procesos que permiten al sujeto construir su verdad histórica y social, los cuales están en nuestra época marcados por las técnicas digitales. El sujeto hermenéutico se autoverifica y autoconstruye así como sujeto digital, es decir como condicionado o compartido por lo digital sin hacerse necesariamente un esclavo de este horizonte ontológico.”

[...]

“Vista desde este horizonte la hermenéutica experimenta un cambio no sólo con respecto a sus objetos sino también a sus medios. Mientras que la hermenéutica de textos se diferenciaba de acuerdo a diversas disciplinas tales como los textos bíblicos o la interpretación de textos jurídicos, y la hermenéutica filosófica se aplicaba al ser mismo del intérprete, la hermenéutica digital se define en el cruce del intérprete con los programas digitales y su hibridación con procesos naturales y productos artificiales. Una hermenéutica así diferenciada por *un* medio se relaciona desde su misma autodefinición con los problemas que surgen en otros medios. Un ejemplo clásico es la crítica platónica a la escritura o su contrapartida en la crítica derridiana del logocentrismo. Aquí aplica la hermenéutica uno de sus temas favoritos, el de la relación entre las partes y el todo, siendo consciente que la visión totalizante desde un medio es un espejismo que debe ser corregido desde otros medios. La relación entre dicha precomprensión mediática y la aplicación práctica es un tema clave de la hermenéutica filosófica. Gadamer no se cansa de indicar que la tarea hermenéutica tiene una dimensión ética fundamental ya que es en base a ella que se constituye un “sentido común” que permite la estabilidad social y la creación de instituciones es decir lo que Hegel llama el espíritu objetivo (“*der objektive Geist*”) o la esfera donde la dimensión abierta que Heidegger llama “*Dasein*” se objetiviza generando si bien no *la* historia, sí historias de entrecruces que pierden así su carácter puramente fortuito o fáctico para devenir formas de existencia o “*Lebensformen*” (L. Wittgenstein).

La hermenéutica se inscribe así en el proceso de objetivación de sentido que surge en el momento en que una comunidad humana es capaz de expresarse a nivel simbólico-digital. Los medios de objetivación de sentido, como la escritura, la imprenta y la computadora, posibilitan un alcance cada vez más universal de autoreflexión de los sistemas sociales. Pero si bien todo medio tiene en principio un alcance universal en tanto que lo allí expresado puede ser transmitido a través de generaciones ya sea por procesos de reproducción oral o por diversas estructuras e instituciones de la memoria social, es especialmente la red digital mundial la que permite la representación del complejo de sociedades que se comunican en forma interactiva y en tiempo real, la cual, por cierto, puede transformarse también en un espejismo de carácter totalitario como sería la representación de una emisora mundial que tuviera a la humanidad como receptor actual y permanente. La hermenéutica digital cuestiona lo que Derrida llamaría la metafísica de la presencia digital. “

## II. Ontología Digital

### Texto 28

#### Contribución a una ontología digital (2009)

<http://www.capurro.de/ontologiadigital.html>

“Siguiendo uno de los caminos del pensar abiertos por Martin Heidegger distingo entre *ontología*, o también “ontología fundamental”, en el sentido de comprensión del ser (del hombre), y *metafísica* o sea la concepción del ser de los entes la cual no

reflexiona críticamente sobre sus condiciones de posibilidad en el conocimiento humano como lo indica Kant o en la existencia humana como lo hace Heidegger (Heidegger 1991). Si la metafísica está basada en la finitud del conocimiento y la existencia humanas, siendo por tanto una ontología, si se ve como marco provisorio de la comprensión del ser, también es este el caso de las “formas simbólicas” como las pensó el filósofo kantiano Ernst Cassirer (Cassirer 1994). Heidegger y Cassirer fueron adversarios en la famosa “disputa de Davos” en 1929 (Heidegger 1991). Cultura y técnica entendidas como procesos formativos simbólicos o materiales son fenómenos ónticos o categoriales. “Todo instrumento nuevo”, dice Cassirer, “creado por el hombre, significa entonces un nuevo paso no sólo para la formación del mundo exterior, sino también para la formación de nuestra autoconciencia.” („Jedes neue Werkzeug, daß der Mensch findet, bedeutet demgemäß einen neuen Schritt, nicht nur zur Formung der Außenwelt, sondern zur Formierung seines Selbstbewusstseins.“ Cassirer 1994, Bd. 2, S. 258). En otras palabras, cultura y técnica están basadas, de acuerdo a la tesis que voy a esbozar, en una interpretación del ser, siendo posible también pensar el concepto de cultura en sentido ontológico, buscando así un camino común a Heidegger y Cassirer.

¿Qué es el ente? Esta pregunta fundamental de la metafísica no puede tener una respuesta definitiva desde la perspectiva de un conocimiento finito sin caer en la ilusión esencialista. Esto tiene consecuencias para la problemática de cómo pensar una cultura digital. Una ontología digital es una interpretación posible del ser de los entes vistos desde su digitabilidad. Pero dicha ontología corre siempre el peligro de transformarse en una metafísica digital en el momento en que crea ser la verdadera o única respuesta a la pregunta por el ser. La ontología digital es una posible comprensión del ser por parte del conocimiento humano finito. Todas las regiones o esferas de los entes son concebidas entonces como digitales.

Utilizo la fórmula *esse est computari* para caracterizar la interpretación digital del ser que creo que es la actualmente dominante. Esta fórmula se asemeja a la de George Berkeley “su ser [el de las cosas, RC] es ser percibido” („Their esse is *percipi*“) (Berkeley 1965, p. 62), pero no ha de interpretarse en el sentido de que todo es puramente virtual o de que las cosas consisten esencialmente en bits, lo que se podría denominar pitagoreismo digital. La fórmula quiere decir lo siguiente: creemos hoy haber comprendido algo en su ser cuando lo analizamos no sólo en base a su posibilidad de ser cuantificado como lo concibe la ciencia moderna, sino también en tanto dicha cuantificación se base en el medio digital. También podría variarse esta fórmula diciendo *esse est informari* en tanto que el proceso de entender al ser de los entes se concibe como un proceso de ‘in-formación’ digital. La red digital global es la perspectiva desde la cual experimentamos y formamos actualmente lo que la metafísica llama, según Heidegger, “el ente en su totalidad” (“das Seiende im Ganzen”).

El origen de este proyecto ontológico puede buscarse, siguiendo pistas abiertas por Heidegger, en la metafísica griega y en sus posteriores transformaciones por corrientes y autores tales como el neoplatonismo, la escolástica, Raimundo Lullus, Pascal, Descartes, Leibniz, los empiristas ingleses y los pragmatistas del siglo XIX y XX pero también en revoluciones científicas y técnicas en particular las de los dos últimos siglos como ser la teoría de la evolución, la mecánica cuántica, la biología molecular y, por cierto, la técnica computacional. En el marco de esta breve contribución a una ontología digital sólo me referiré al

origen griego, esbozando en un segundo momento las características de dicha ontología.”

[...]

“Así como los griegos separaron a los números de su relación con los entes naturales (*physis*) así también, según mi tesis sobre el origen de la ontología digital, los separamos actualmente de su relación con el espíritu (*nous*) y el cuerpo humanos pero en lugar de colocarlos en un lugar teológico lo hacemos en uno tecnológico. En tanto que somos nosotros quienes interpretamos al ser, entra siempre el tiempo en juego puesto que somos entes temporales (Heidegger 1992, p. 632). Heidegger ve la posibilidad de interpretar al ser del “Dasein” desde la perspectiva del mundo o viceversa y se decide por interpretar al mundo desde el “Dasein”. La razón por esta opción es que el “Dasein” tiene su temporalidad propia que no es idéntica a la del mundo. “El sentido más inmediato del ser”, escribe Heidegger, es lo presente (“das Gegenwärtige”) (Heidegger 1992, p. 633). Pero para nosotros también el pasado y el futuro son modos de ser que no corresponden al ser del mundo con su carácter presencial: “El ser del mundo es presencia” („Das Sein der Welt ist Anwesenheit“) (Heidegger 1992, p. 633). La apropiación del ente desde una perspectiva lógica y digital no se adecúa tampoco a la interpretación del ser del “Dasein”. Pero sí vale lo contrario: el ser de las relaciones lógicas y digitales puede esclarecerse en base a una interpretación del ser del “Dasein” que tenga en cuenta (no sólo pero también) “el sentido más inmediato del ser” o sea la presencia (“Anwesenheit”).

Resumo. Los puntos tienen un lugar y pueden diferenciarse unos de otros. Los números no tienen lugar pero se diferencian entre sí. Ambos, los puntos y los números, son separados del ente natural (*physis*), lo cual significa que no tienen una existencia propia como lo cree Platón. El ente digital o el ente en tanto digital implica la separación de la estructura del número de los entes naturales, y separa también, por lo tanto, al ente de su lugar natural. El ente digitalizado o el ente en su potencialidad de ser digitalizado no tiene un lugar propio o es atópico en tanto que es concebido como número. Esta es una condición de posibilidad para la invención de una técnica que omite justamente la perspectiva del lugar, en contraposición, por ejemplo, a una biblioteca que se constituye en base a la materia (*hyle*) de los libros. Pero también la escritura produce una atopicidad dado que los libros pueden tomar otro lugar.

La atopicidad del *lógos* es una característica extraña que tal vez constituya un punto clave en el que Platón se diferencia de los sofistas. Platón siempre recalca el carácter situacional del *lógos* a diferencia de la escritura, como lo expone en el “Fedro” precisamente con el mito de la invención de la escritura. Para Platón el número tiene un valor ontológico mayor que el *lógos* puesto que está menos unido a la materia. Es por esto también que el número puede captar mejor el *eidos* de las cosas mientras que el *lógos* está más cerca de lo perceptible con los sentidos. A los sofistas les interesa la posibilidad de negociar con el *lógos* donde y cuando sea más conveniente separándolo así de la situación tópica dialéctica. Esto indica también que desde el punto de vista platónico, el *lógos* oral sofista no está menos separado de un lugar que el *lógos* escrito. Aristóteles toma esta intuición sofista pero sin compartir la práctica de poder subyacente. Además el carácter atópico del *lógos* permite que la *téchne*, o sea el saber cómo se produce algo artificialmente, y la *poiesis*, o sea el proceso de producción mismo de entes artificiales, separen de su lugar propio al ente natural con su *hyle*.

¿Es así que en base a la relación reticular los números tienen la posibilidad de ser localizados? Parece ser más bien que ellos están siempre en algún lugar pero no exclusivamente en un solo lugar. En otras palabras, los números se encuentran en la intersección entre *hyle*, punto y *lógos*. ¿Y qué pasa entonces con la diferencia que hace Heidegger entre *monás* y *hen*? Si el *hen* es propio de los entes naturales, podemos entender desde aquí tanto el adagio escolástico *ens et unum convertuntur* (en griego: *on kai hen*) así como también el adagio “uno y todo” (*hen kai pan*). También podemos comparar la diferencia entre ente y no-ente con la diferencia entre *monás* y 0. Primero tenemos el mundo natural y en segundo lugar aquello que es atópico (*átopos*) y sin mundo y que surge debido al proceso de separación (*chorízein*). El resultado es un esquema con diferentes niveles de abstracción o de separación del ente natural:

- el ente natural (*physei ónta*): determinado por unidad, lugar y posición (*hen, tópos, thetós*);
- el punto (*stigmé*): determinado por la atopicidad y la posición (*átopos, thetós*) así como por el roce (*synekhés, continuum*);
- la unidad (*monás*): determinada por atopicidad y aposicionalidad (*átopos, áthetos*).

Esta separación se realiza hoy como una ‘in-formación’ o producción del número y el punto en el medio digital.”

[...]

“La ontología digital piensa un código y un medio, el de la red digital global, en la cual tiene lugar nuestro ser-en-el-mundo en diversas formas de llamar y ser llamados. Estas últimas cuestionan los límites clásicos de la estructura jerárquica uno-a-muchos de los medios de comunicación de masa inventados en el siglo pasado que eran contrapuestas a la estructura uno-a-uno de los medios individuales como el teléfono. La red digital mundial interactiva hace posible una “Aufhebung” hegeliana de esta oposición dialéctica. Si recordamos la palabra griega de mensaje, es decir *angelía*, podemos decir que estamos confrontados con una nueva situación angelética cuyo fundamento sería la ontología digital.

Llamo angelética a la ciencia que se ocupa de este fenómeno cuyo código es mensaje/mensajero (Capurro 2003). La hermenéutica como teoría del comprender presupone este fenómeno. La perspectiva digital del ente en su totalidad (*hólón*) es decir la tesis de que todo lo que es sólo lo admitimos en su ser en tanto lo comprendemos en el horizonte digital, es el meollo de esta ontología. Mientras ella tenga claro que este proyecto de interpretación del ser no es el único, no se transforma en una metafísica digital (Capurro 2006).”

### III. Ética de la Información

#### Texto 29

#### Ética intercultural de la información (2008)

<http://www.capurro.de/reforma.html>

*“¿Cómo ha evolucionado el concepto de "ética" desde el surgimiento de las nuevas tecnologías como Internet hasta hoy día? ¿En un principio fue la ética de la computación, luego la ciberética y ahora la ética de la información?”*

El debate comienza, por así decirlo, en 1948 con el libro de Norbert Wiener *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Wiener 1948/1968). Continúa con la publicación de Marshall McLuhan *Understanding Media* en 1964 (McLuhan 1964), Joseph Weizenbaum con *Computer Power and Human Reason* (Weizenbaum 1976) y Deborah G. Johnson *Computer Ethics* en 1985 (Johnson 1985/1994), para citar sólo algunas obras importantes de este período. Temas como privacidad y seguridad están en el centro de la reflexión pero se percibe también que las nuevas tecnologías tienen un impacto socio-cultural e incluso antropológico, es decir de cambio de autocomprensión humana, muy amplio. Esto lo vió claramente Norbert Wiener.

Desde mediados de 1990 el debate ético sobre el impacto de la red digital mundial (“World Wide Web”) se concentra sobre todo en el tema de la así llamada “brecha digital” o sea el problema del acceso a Internet no sólo dentro de una sociedad sino también de países e incluso continentes enteros excluidos de facto de la red. Este debate culmina con la “Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información” organizada por las Naciones Unidas en 2003 en Ginebra y en 2005 en Túnez.”

[...]

*“¿Qué función tienen las nuevas tecnologías en la construcción de una ética de la información global o local?”*

Las nuevas tecnologías son, por así decirlo, la materia en la que está enfocada en la actualidad la reflexión ética bajo el título de ética de la información. Es importante indicar la diferencia entre ética y moral ya que son términos que se suelen utilizar como sinónimos siendo así que la moral, entendida como el conjunto de normas de relación humanas vigentes implícita o explícitamente en una sociedad, la moral de “usanza”, es el objeto de investigación de la ética entendida como teoría de la moral o como filosofía moral. Confundir la ética con la moral es como confundir la economía con las ciencias económicas o la salud humana con la medicina. En este sentido el hablar de la construcción de una ética de la información global o local se refiere a construir estructuras y procesos institucionales que permitan una reflexión cuyo fin no es primariamente el producir una nueva moral, sino más bien ser catalizador de la problematización de normas morales y/o legales vigentes que a menudo son entendidas como obvias mientras no entren en crisis debido a nuevas situaciones como es el caso de las normas de comunicación frente a las nuevas tecnologías. No puede existir entonces un “código de ética” existen “códigos de moral”. Estos explicitan en parte la moral de “usanza” o sea las normas vividas “de facto” en una sociedad, las cuales pueden pasar a ser parte del derecho positivo cuando se universalizan en una ley o norma abstracta.

La reflexión ética puede compararse con la que hacen las ciencias jurídicas respecto a las estructuras legales existentes. No es tarea de las ciencias jurídicas o del derecho el producir nuevas leyes. En forma similar, la reflexión ética junto a



ciencias como la sociología, las ciencias políticas, las ciencias de los medios y naturalmente la informática y las ciencias de la información, se conciben como mecanismos críticos con respecto a lo que una sociedad decide implantar o no como ley vigente. El conocido científico norteamericano Lawrence Lessig lo dice claramente cuando indica que el código digital (“code is law”) tiene en cierta manera un impacto semejante al que tenían, por ejemplo, la ingeniería de puentes y caminos o la construcción de vías ferroviarias para las sociedades del pasado (LESSIG, 1999).”

[...]

“Es tarea de la ética *intercultural* de la información (EII) en sentido estricto analizar los problemas éticos del impacto de las tecnologías digitales de información y comunicación así como la forma en que temas específicos de dicha tecnología son interpretados desde tradiciones culturales diversas. Pero la EII se puede concebir también en sentido amplio en cuanto trata de problemas éticos de las técnicas de la información y la comunicación sin restringirse al medio digital, posibilitando así un campo de estudios comparativos históricos. La EII investiga estos problemas desde enfoques descriptivos y/o normativos. Los estudios comparativos pueden hacerse a un nivel concreto u óntico o a nivel ontológico relacionado a presupuestos estructurales [...] En una palabra, la EII es un antídoto contra el fundamentalismo moral. Si se le reprocha relativismo es porque no se ha comprendido que la problematización de normas morales no significa automáticamente su negación. Pero la EII tampoco lleva a una mera fundamentación de las morales vigentes o a su opuesto, es decir a un universalismo moral abstracto que si bien tiene su utilidad pragmática lo hace a menudo a costa de un análisis paciente y detallado de las diferencias culturales, de su legitimidad y de su posible compatibilidad en un espacio tanto teórico como práctico en el cual no se homogeneicen dichas diferencias.”

#### IV. Análisis existencial, medicina y psicoanálisis

##### Texto 30

##### Hablar de amor (2006)

[http://www.capurro.de/hablar\\_de\\_amor.html](http://www.capurro.de/hablar_de_amor.html)

“La diferencia entre “hablar sobre” y “hablar de(sde)” la hace Martin Heidegger en el texto “De un diálogo de(sde) el lenguaje. Entre un japonés y un interrogador” (Heidegger 1975, 149). Al final de este texto, que data de 1953/54, aclara Heidegger el sentido de dicha diferencia diciendo que el “hablar sobre” (*Sprechen über*) el lenguaje transforma a este “casi ineludiblemente” en un objeto al ponerse encima de él, mientras que “hablar de(sde)” (*Sprechen von*) el lenguaje significa escuchar al lenguaje poniéndose en la posición de quien recibe un “mensaje” (*Botschaft*). El “hablar de” sólo pueda llevarse a cabo como “diálogo” (*Gespräch*), es decir, como una relación en la que los hablantes se mueven en un círculo, ya que si todo hablar “de” surge de un escuchar, el escuchar es ya una respuesta al hablar.

Un diálogo de este tipo corresponde, para decirlo en términos de “Ser y tiempo”, auténticamente al “desde” del lenguaje y consiste en su mayor parte en

silencio(s) o, más exactamente, se trata de un hablar desde el silencio. Los así hablantes pasan de ser autoparlantes no a ser altoparlantes sino, por así decirlo, bajoparlantes, dejando hablar lo que está en juego entre ellos, más allá del aparente origen del hablar en sí mismos, abriéndose a la relación espacio-temporal “extática” que a su vez los necesita para manifestarse, no sólo en el momento temporal del presente sino igualmente en el pasado desde donde “de-vienen” (su “más acá”) a su “por-venir” (su “más allá”). Los bajoparlantes o silenciadores —como lo indica el interlocutor o mejor dicho el “inter-locutor” japonés— son así capaces de “dia-logar” con sus antepasados y con sus descendientes. En términos actuales diríamos que este tipo de diálogo aspira tanto a conservar la herencia cultural como a tomar responsabilidad para con las generaciones futuras. Él constituye la base del así llamado desarrollo sostenible. La famosa frase de Ludwig Wittgenstein al final de su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, sobre eso se debe callar” [Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen] (Wittgenstein 1984, 7) contiene de forma impensada la diferencia entre el hablar “de(sde)” y el hablar (y el callar) “sobre”. En esta diferencia se juega la posibilidad de hablar (y callar) de(l) amor como mensaje.”

[...]

Heidegger indica que lo que él llamó inicialmente “círculo hermenéutico” es una relación entre “mensaje” (*Botschaft*) y “mensajero”, o, más exactamente, el “andar del mensajero” (*Botengang*), destacando con este último término el sentido dinámico o ‘procesual’ de la mediación. El mensajero viene desde el mensaje, pero para eso es preciso que se ponga en camino hacia él. En un pasaje anterior indica Heidegger que el sentido del adjetivo “hermenéutica”, calificando al sustantivo “fenomenología”, no fue el de pensarla como una reflexión metodológica sobre el método de la interpretación, sino que, como lo expresa el término griego *hermeneus* y el nombre del dios Hermes, el mensajero de los dioses, se trataba de entrada de pensar el “hermeneuein” como un exponer (*darlegen*) una “noticia” (*Kunde*), lo cual a su vez presupone que dicha transmisión se ha (ex-)puesto previamente a la escucha de un “mensaje” (*Botschaft*). Heidegger cita en este contexto la frase del Sócrates platónico en el diálogo *Ion*, a propósito de los poetas como “mensajeros de los dioses” (*Ion* 534e) y de los rapsodas como quienes traen noticia (*Kunde*) de los poetas (Heidegger 1975, 120-122).

Lo que la fenomenología de “Ser y tiempo” pretende “ex-poner” es la llamada del ser de los entes, su “venir de” y no, como lo hace la metafísica, su mera presencia (su mero “poner”), que vela su llamado. El existir humano se caracteriza por la posibilidad de corresponder a este llamado dejando abierto el espacio “más acá” y “más allá” de la presencialidad actual de lo que se muestra o “pone” inmediatamente como “siendo”. El lenguaje da noticia de esta división y anuda — Heidegger habla de “relación” (*Bezug*) — la(s) llamada(s) y la correspondencia. Ser humano significa estar anudado en y por el lenguaje a esta exposición. El hombre es el “mensajero” (*Botengänger*) que lleva anudado en su andar la “des-velación” o “re-velación” de dicha relación (Heidegger 1975, 136). El ser no es una sustancia ni una mera posición o una “variable” (Quine) sino un llamado, ¿y por qué no?, un “ya-amado”.

Sin intentar ahora una interpretación más detallada me aventuro a decir que la fenomenología heideggeriana es de carácter eminentemente *angelético*. Con este neologismo me refiero al término griego “angeliá” que significa mensaje. La

angelética, como yo la concibo, se dedica al estudio del fenómeno de los mensajes particularmente en el horizonte humano (Capurro 2003).

El filósofo alemán Peter Sloterdijk ha señalado que vivimos en una "época de ángeles vacíos", o, de "nihilismo mediático", en la que nos hemos olvidado del mensaje a transmitir mientras que los medios de transmisión se multiplican. "Este es el 'disangelio' propio de la actualidad" (Sloterdijk 1997). La palabra 'disangelio', que Sloterdijk toma de Nietzsche, destaca, en contraposición a 'evangelio', el carácter vacío de los mensajes distribuidos por los medios masivos a lo que alude la muy citada frase de Marshall McLuhan: "El medio es el mensaje" ("The medium is the message") (McLuhan 1964) que en realidad afirma lo contrario: el mensaje es el medio.

Nietzsche escribe en *El anticristo*:

Das Wort schon 'Christentum' ist ein Mißverständnis –, im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz. Das 'Evangelium' *starb* am Kreuz. Was von diesem Augenblick an 'Evangelium' heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was *er* gelebt: eine 'schlimme Botschaft', ein Dysangelium. Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem 'Glauben', etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche *Praktik*, ein Leben so wie er, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich [...] (Nietzsche 1976, III, § 39, 646)

*Ya la palabra 'cristiandad' es un malentendido –, existió de hecho sólo un cristiano, y este murió en la cruz. El 'evangelio' murió en la cruz. Lo que se llama 'evangelio' a partir de este momento, fue de entrada lo opuesto a lo que él vivió: un 'mal mensaje', un disangelio. Es falso hasta el sinsentido el ver en una 'fe', por ejemplo en la fe en la salvación por Cristo, el signo de un cristiano: únicamente la práctica cristiana, una vida como la que él vivió, el cual murió en la cruz, es cristiana [...] [1]*

¿Hasta que punto la red digital que llamamos internet crea un nuevo espacio angelético capaz de posibilitar nuevas estructuras de creación y distribución de mensajes sin el carácter jerárquico y absoluto, o pseudo-absoluto, de los mensajes y mensajeros sagrados, o de sus sustitutos políticos, así como de sus herederos, los medios masivos? Estos últimos tienen una estructura cínica en tanto anulan las diferencias de los mensajes sometiénolos al régimen de la conjunción 'y', que los hace finalmente superfluos y les da un carácter fantasmático (Sloterdijk 1983, Žižek 1997). El cuestionamiento de las estructuras mediáticas digitales es tarea de la ética de la información (Capurro 1995, 2003b). La red es un sistema de mensajes que vienen, como todo mensaje, del más allá; la red no significa nada. Este cuestionamiento de las estructuras mediáticas digitales es tarea de la ética de la información (Capurro 1995)."

## Texto 31

### Relevancia del análisis existencial para la relación terapéutica (2000)

<http://www.capurro.de/tucuman.html>

“El análisis existencial ("Daseinsanalyse") como escuela terapéutica surge en la primera mitad del siglo XX en torno a una revisión filosófica del psicoanálisis freudiano.

En primer lugar se ha de mencionar al psicoanalista suizo **Ludwig Binswanger** (1881-1966)



quien bajo el influjo de Edmund Husserl (1859-1938), de Max Scheler (1874-1928) y sobre todo de la *fenomenología* de Martin Heidegger (1889-1976)



aplica y modifica algunos conceptos de esta última. A diferencia de la *ontología fundamental* de Heidegger que busca analizar en *Ser y tiempo* (1927) la pregunta por el *sentido del ser*, a Binswanger le interesa analizar empíricamente las diversas maneras de existir, partiendo de la *analítica existencial* ("Daseinsanalytik") de Heidegger, con el fin de darle un fundamento filosófico a una antropología empírica.

Este pasaje de un análisis estructural *a priori* a un análisis empírico lo indica Binswanger con el término "Daseinsanalyse" ("análisis existencial") a diferencia del término "Daseinsanalytik" ("analítica existencial") utilizado por Heidegger. Con este término se separa Binswanger al mismo tiempo del "*psicoanálisis*" ("Psychoanalyse") de Sigmund Freud (1856-1939), su maestro. Blankenburg describe así el pensamiento central de Binswanger:

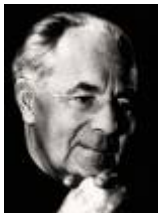
"*Análisis existencial* significa descubrir el autoencubrimiento humano. Pero en vez de tomar como punto de partida a una *psyche* aislada o a una subjetividad psicofísica, el análisis existencial parte de la estructura englobante del ser-en-el-mundo. Su método tiene raíces en la fenomenología de E. Husserl, a la cual Binswanger había intentado en obras anteriores hacer fructífera para la psicopatología. A diferencia de las investigaciones psicoanalíticas o de las que se orientan en las ciencias naturales, basadas ambas en la causalidad, el análisis existencial intenta socavar un nivel de experiencia y de interpretación más profundo. No pretende ir más allá de los fenómenos a fin de buscar su explicación (causal), sino que busca analizar su sentido partiendo de ellos mismos. No pregunta por las condiciones fácticas de lo que aparece, sino por las condiciones esenciales." (Blankenburg, W.:

Daseinsanalyse. In: J. Ritter Ed.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1972, Vol. 2, p. 22) (mi traducción)

En un artículo titulado *La importancia de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría* (1949) publicado en un volumen conjunto dedicado a Heidegger en su sexagésimo aniversario con el título *El influjo de Martin Heidegger en las ciencias*, escribe Binswanger que Heidegger da un fundamento a la "conciencia" de Husserl, (des-)ubicada en las nubes de un "yo trascendental", mediante la estructura de la "trascendencia" o del "ser-en-el-mundo" (Binswanger 1949). Binswanger indica la importancia de los análisis en *Ser y tiempo* y defiende a Heidegger con respecto a las críticas que señalan una falta de tematización de la corporeidad.

El concepto heideggeriano de "estar lanzado" al mundo ("Geworfenheit"), nuestra "facticidad", el hecho mismo de existir, es justamente el horizonte dentro del cual la psiquiatría puede hacer explícitas dimensiones como el organismo, la corporeidad, el clima o el condicionamiento genético así como también nuestros "humores" o "estados de ánimo" ("Stimmungen") y con ellos todas las dimensiones de envanecimiento y locura con sus raíces inconscientes. No se trata, escribe Binswanger, de aplicar conceptos filosóficos a la investigación empírica, sino de mostrar cómo las construcciones científicas de la realidad tienen un carácter provisorio, de tal modo que el análisis científico de una "facticidad" concreta, visto con un trasfondo filosófico, no queda separado de las otras dimensiones del existir humano como son las de "proyecto existencial" ("Entwurf") así como la de "caída" ("Verfallen"). Binswanger critica también una visión puramente fisiológica del cerebro y de las actividades de memoria y recuerdo. [...]

**Medard Boss** (1903-1990),



También suizo, discípulo de Freud y asistente de Eugen Bleuler, estudió en Berlín y Londres, donde perteneció al círculo de Karen Horney. Toma contacto con Carl Jung en los años 30. Pero es el encuentro personal con Martin Heidegger en 1946 lo que deviene decisivo para su pensamiento. La ocasión del encuentro fue una carta que envió Boss a Heidegger en la cual citaba Boss un pasaje de *Ser y tiempo* en el que Heidegger habla de una forma de "cuidado por el otro" al que llama un "cuidado adelantado y liberador" ("vorspringende Fürsorge") y que él (Heidegger) contraponen a otra forma en la cual el otro toma mi lugar y me domina ("einspringende Fürsorge"). Boss ve en el "cuidado liberador" la descripción exacta de la relación entre analista y analisante, mientras que en general la relación del médico toma la forma de un cuidado que le quita al *paciente* su responsabilidad.

Heidegger invita a Boss a su famosa cabaña en la Selva Negra, lo cual fue el comienzo de una profunda amistad, de la que surgen no sólo más de veinte seminarios conjuntos en la casa de Boss ubicada en un barrio de Zürich llamado Zollikon durante los años 1959-1969 ("*Zollikoner Seminare*" 1987), sino también lo

que se podría llamar una obra conjunta, cuyo autor es Medard Boss, pero la cual fue leída y criticada por Heidegger en forma detallada durante su gestación: "*Fundamentos de la medicina y de la psicología*" ("*Grundriss der Medizin und der Psychologie*" Berna 1971).

Antes de exponer alguna de las ideas centrales de esta obra quisiera relatar una anécdota contada por Boss sobre la aversión de Heidegger por la metapsicología freudiana. Leyendo los trabajos metapsicológicos de Freud que Boss le recomienda, Heidegger sólo mueve la cabeza negativamente al ver en ellos una serie de construcciones ficticias, muy alejadas de los fenómenos. Pero en el momento en que toma contacto con los escritos *técnicos* de Freud, es decir, con aquellos escritos en los que Freud da consejos *prácticos* sobre la relación entre el analista y el analisante descubre Heidegger el aspecto liberador de la *praxis* psicoanalítica así como la diferencia abismal entre esta y la teoría subyacente. Es justamente esta práctica a la que Boss se refiere en el pasaje de *Ser y tiempo* ya citado (M. Boss: *Zollikoner Seminare*. En: G. Neske, ed.: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, 1977, p. 34-35)

En un breve artículo dedicado por Boss al septuagésimo cumpleaños de Heidegger con el título "*Martin Heidegger y los médicos*" (M. Boss: *Martin Heidegger und die Ärzte*. In: G. Neske, Ed.: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. 1959, p. 276-290) describe Boss un caso clínico con el que ilustra el aporte del pensamiento de Heidegger a la medicina y la psicología. Se trata de una psiquiatra que a la edad de 36 años cae en una esquizofrenia persecutoria que ella describe como voces y ruidos que vienen del mundo exterior y le anuncian desgracias. Esto le provoca diversos dolores físicos especialmente en los oídos. El médico intenta convencerla de que se trata de alucinaciones, las cuales tienen un origen orgánico en el cerebro, como ella puede ver en su electroencefalograma. La paciente reacciona con desprecio por estas explicaciones y le pregunta de que forma puede el médico explicar los pensamientos en base a procesos físicos. A lo cual el médico le responde que se trata de reflejos de una cosa en la otra, como en un espejo o una placa fotográfica. La paciente le pregunta a su vez, dónde se encuentra dicho espejo y a quien le pertenece y si dicha placa a su vez puede percibir las cosas.

El médico intenta entonces otro camino y le concede que sus alucinaciones tienen algo de realidad, pero que ese algo es puramente psíquico que ella proyecta hacia afuera. La paciente se enfurece con este pasaje de la fisiología a la psicología y le pregunta qué sabe él de lo que es la realidad, y de donde toma esas distinciones entre lo de dentro y lo de fuera, lo subjetivo y lo objetivo etc. y qué sabe él finalmente de lo que son las alucinaciones. El médico comienza entonces a pensar que tal vez las alucinaciones no sean algo que viene de adentro, desde una zona inconsciente de la *psyche*, sino, como lo dice la paciente, desde afuera. En este caso habría también que cuestionar fundamentalmente la idea de que la *psyche* es algo separado del mundo exterior, sobre el cual se proyecta, sino que son las cosas del mundo exterior las que entran a la *psyche*. O aún más, tal vez sean ambas explicaciones inadecuadas y basadas en una concepción mecanicista del ser humano con sus raíces en la subjetividad moderna.

Nuestro psiquiatra encuentra en *Ser y tiempo* una orientación y en particular en el concepto de la existencia humana como un *claro* ("Lichtung"), un término que está relacionado tanto en sentido literal a un espacio abierto en medio de un bosque, como también a una zona iluminada. Pero no se trata aquí de una mera metáfora

tomada de la metafísica griega de la luz o del iluminismo del siglo XVIII, sino que para Heidegger, y Boss retoma con esto también el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, este estar abierto no es otra cosa que el encontrarnos enfrentados a diversas *posibilidades de relacionarnos* con las cosas. Este estar en medio de un espacio abierto de posibilidades es también lo que Heidegger indica con el término "*allí*" ("Da"), o sea que la existencia o "Dasein" es el allí del ser, el estar abierto a posibilidades en una situación concreta.

El existir humano consiste en *ser* dicha apertura de posibilidades de relacionarse con las cosas. Y el existir "auténtico" o "propio" consiste precisamente en hacer *propias* algunas de esas posibilidades, reconociéndolas o aceptándolas como las de uno mismo. Es justamente el poder elegir libremente qué posibilidades son las mías, lo que llamamos una relación libre, y lo que la paciente por ejemplo en su desarrollo sexual, no había realizado. El ser humano es capaz de silenciar muchas voces de las cosas, pero no puede hacerlo en forma completa. El resto de su ser lo vive como amenazado por una "invasión" de lo ajeno y peligroso, que se torna en un "mundo de espíritus" alucinatorio. En otras palabras, el análisis existencial muestra que dichas halucinaciones son producto de un encierro casi completo, de un no querer dejarse tomar por algo que pretende revindicarse, lo cual lleva naturalmente también a dolores físicos. Esto vuelve ficticio el problema de la así llamada relación entre el cuerpo y el alma y también la medicina "psicosomática" basada en dicho dualismo. La existencia humana la ve Boss, al final de este artículo, justamente en una relación de *cuidado* respecto a dicha apertura, y la tarea del médico y del psiquiatra como de pasaje de una relación de cuidado que toma el lugar del otro, un "cuidado dominador", al de un cuidado que se adelanta y libera al otro a sus propias posibilidades. Boss ve en esta relación la *regla fundamental de la relación psicoterapéutica*."

[...]

El pensamiento de Medard Boss se consolida, como ya lo indiqué, en los seminarios conjuntos con Martin Heidegger así como en su obra: "*Fundamentos de la medicina y de la psicología*" (Berna 1971).

Boss escribe también otras obras como:

"Del psicoanálisis al análisis existencial" ("*Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse*") Viena 1979

"Sentido y contenido de las perversiones sexuales" ("*Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*") Berna 1951 (2a. ed.)

"Tuve un sueño la noche pasada..." ("*Es träumte mir vergangene Nacht,...*") Berna 1975.

"Viaje a la India de un psiquiatra" ("*Indienfahrt eines Psychiaters*") Berna 1976.

así como también numerosos artículos en la revista "Análisis existencial. Antropología fenomenológica y psicoterapia" ("*Daseinsanalyse. Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*") que fue publicada entre los años 1975 y 1999, siendo ahora continuada en forma de un anuario de la Sociedad Suiza de Análisis Existencial.

Quisiera ahora hacer una breve introducción a la obra principal de Medard Boss destacando algunas de sus intuiciones más importantes. Boss basa su posición fenomenológica en una crítica a las posiciones de tipo positivista o

naturalista, que intentan explicar fenómenos psíquicos ya sea en base a un reduccionismo físico o biológico o en base a una metateoría de un supuesto aparato psíquico como en el caso de Freud y de las posiciones psicosomáticas que intentan relacionar una posición con la otra. En el "nuevo fundamento", que Boss expone en la segunda parte de esta obra, se trata en primar lugar de *mostrar* fenomenológicamente algunas de las dimensiones del existir humano en su especificidad sin pretender explicarlas o *demostrarlas* partiendo de otros fenómenos aparentemente más fundamentales. Este método, que Boss toma de Heidegger (y este a su vez de Husserl), es el que está a la base de su interpretación de las neurosis, de los sueños y con ello de la práctica misma del análisis existencial.

Boss describe fenomenológicamente las siguientes dimensiones existenciales:

a. **La espacialidad del "ek-sistir"**: que se contrapone al tomar un lugar físico en el espacio de las cosas. El *espaciarse* humano tiene a su vez como condición de posibilidad la dimensión de apertura misma ("das Offene", "Offenheit") con la que no es idéntica. La espacialidad existencial, nuestro ser-en-el-espacio tiene la característica que nos permite ser capaces de dejarnos decir algo por las cosas, sin ser esta relación algo puramente pasivo sino un co-responder interactivo. Es en esta dimensión donde está fundamentada nuestra experiencia de *ser*, ya que *ser* significa *estar* en dicha dimensión. Nuestro espaciar es de tal modo que podemos estar con personas o cosas lejanas, sin necesidad de acercarnos físicamente y tampoco sin necesidad de hacernos una copia de ella en nuestra *psyche*. Este ser-en-el-espacio o existir espaciando significa, en otras palabras, que no partimos de una "psyche-cápsula" dentro de la cual habitamos para luego intentar salir al "mundo exterior", sino que ya estamos, de entrada, en la apertura y en relación con las cosas. Este "estar afuera" (Heidegger) es algo peculiar del existir humano.

b. **La temporalidad del "ek-sistir"**: lo dicho con respecto a la espacialidad es ahora mostrado con respecto a la temporalidad. Esta se destaca por sus tres dimensiones (pasado, presente y futuro), a diferencia de la temporalidad lineal o cuantificada en la cual los distintos momentos del *ahora* son iguales los unos a los otros y donde lo pasado no existe (mas) y lo futuro tampoco existe (todavía). Lo peculiar del existir temporal humano es justamente que el pasado de alguna manera (!) es y también el futuro. Este *ser* o *haber sido* del pasado así como el (poder-)ser del futuro no han de ser considerados desde una metafísica para la cual sólo es, en sentido fuerte, el presente. Nuestra extensión temporal, algo que fue tematizado profundamente por ejemplo por San Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*, es de tal manera que nuestra existencia se cualifica justamente por esta relación con lo pasado y lo futuro o, mejor dicho, con las dimensiones temporales mismas las que nos permiten, en primer lugar, la experiencia de tener *tiempo para* algo, es decir de darle un sentido al tiempo, así como también, en segundo lugar, la experiencia del *entonces*, es decir de fechar (en forma más o menos precisa) un evento. En tercer lugar la temporalidad tiene una cierta extensión, como cuando decimos por ejemplo, que esta tarde tendremos tiempo para estar con amigos. Finalmente, en cuarto lugar, es la temporalidad algo accesible a los otros, es pública, como cuando decimos que ahora, vamos a hacer tal o cual cosa. Es claro que estas experiencias de temporalidad se diferencian claramente del mero durar de las cosas en el tiempo, pero también del ser-en-el-tiempo de, por ejemplo, una planta. Boss indica también que no en todo momento vivimos las dimensiones (o "éxtasis") temporales de la misma manera. Nuestro "ek-sistir" es el ser o estar en estas dimensiones temporales.



c. **La corporeidad humana:** las dos dimensiones de espacialidad y temporalidad existencial tienen un significado determinante para la experiencia de la corporeidad humana ('Leiblichkeit'), la cual no es en la forma de una estructura meramente físico-química o mecánico-cibernética, sino que nos posibilita responder o "co-responder" "con cuerpo y alma" a las cosas mismas. (En alemán hay dos palabras para el concepto de cuerpo: 'Körper' que designa algo inanimado y 'Leib' que se refiere al cuerpo animado.) Aún en el momento que creemos pensar algo en forma abstracta o estar sólo con nuestro pensamiento junto a alguien o a algo, lo hacemos con toda nuestra existencia corporal, aunque no estemos físicamente junto a alguien o a algo que está espacio-temporalmente lejano del aquí y ahora.

La corporeidad ('Leiblichkeit') es la única dimensión de la existencia humana que puede observarse y tratarse (terapéuticamente) también desde un punto de vista físico-químico y cibernético. Esto hace que ella sea considerada a menudo como lo único 'real' del ser humano. Para mostrar la diferencia entre dicho análisis y el análisis existencial de este fenómeno Boss toma primeramente como ejemplo el análisis físico químico de una obra de arte, por ejemplo un cuadro de Picasso, para mostrar los límites pero también la legitimidad de esta perspectiva. La corporeidad humana da la impresión, a primera vista, de ser algo meramente físico-químico, particularmente por el hecho de que podemos manipularla con mucho éxito. Pero de acuerdo a Boss si queremos ver lo específico de ella tenemos que tomar en consideración que en el momento en que existimos más humanamente la corporeidad como que se desvanece o pasa a segundo plano. Al mismo tiempo podemos constatar que todas las dimensiones del existir humano están relacionadas con la corporeidad. Boss muestra que esto no sólo es el caso cuando tenemos que hacer algo corporalmente, sino también en todas las manifestaciones abstractas o espirituales. Cuando pensamos lo hacemos por ejemplo en relación a algo que hemos leído u oído, aún cuando dicha relación corporal no se da inmediatamente en forma de una percepción sensorial actual.

El cuerpo humano es, en otras palabras, algo ek-sistencial, o sea que tiene la característica de extenderse en forma más o menos amplia (variando esto individualmente) en el ámbito de lo abierto de una existencia y no se reduce por tanto al volumen físico ocupado por un 'cuerpo' ('Körper') que carece de una extensión mundanal o 'existencial'. Los límites de mi ser-corporal son, de acuerdo a Boss, "idénticos a los límites de mi apertura mundanal." (p. 278) Podemos decir que mis anteojos están más cerca físicamente de mis ojos, pero yo puedo estar con mi atención y con todo mi ser mucho más cerca de alguien o algo que está a mayor distancia. No se trata por tanto de una dimensión 'espiritual' que sería algo secundario respecto a lo físico, lo cual sería el vehículo de una 'corriente espiritual'. Boss indica que mi existir corporal es *originariamente* un estar en relación 'ek-stática' con, por ejemplo, la ventana que indico con mi mano. Somos *corporeizando nuestra existencia*. Este corporeizar existencial de nuestras relaciones mundanales no puede reducirse a lo medible corporalmente.

La forma cómo un hombre flaco y uno gordo se relacionan con el mundo son, indica Boss tomando un ejemplo aparentemente banal, muy diferentes. Nuestras manos no son simples órganos físicos, sino que con ellas se nos abre un ámbito de posibilidades de relacionarnos con el mundo y con los otros. Naturalmente que para un oculista es fundamental que observe los ojos desde un punto de vista neurofisiológico. Pero esto deja intacta la dimensión existencial de mi relación con, por ejemplo, un vaso de agua, cuya imagen se refleja en mi retina. Tanto el ver como

el tocar son formas de relacionarme con cosas que están lejos o cerca. Este poder relacionarme con aquello que está allí, mas lejos, sin dejar yo de estar aquí y ahora, es justamente lo característico de nuestro 'corporeizar', que nos permite por ejemplo 'pensar en' es decir relacionarnos corporal-existencialmente con un amigo que está al otro lado del océano y estar 'junto a él' aunque este 'estar junto' no sea en forma de una presencia sensorial actual. Calificar dicha 'extensión' como algo 'puramente espiritual' o 'mental' es también falsificar la experiencia corporal de nuestro existir como la intenta tematizar este análisis.

Boss interpreta las experiencias de dolor físico como *alteraciones* de esta forma de existir corporalmente. Son justamente dichas experiencias las que, a primera vista, contradicen todo lo anteriormente indicado respecto al carácter transparente de la corporeidad humana. Este es el caso de, por ejemplo, una luz que nos deslumbra o un ruido que nos ensordece. En la medida en que dichas posibilidades de nuestro existir-corporal pueden ser reducidas, deformadas, alteradas, o casi aniquiladas, se producen dolores, síntomas etc. que es lo que Boss justamente va a tomar como pauta para la praxis terapéutica.

Cuando estamos 'físicamente' enfermos no se trata simplemente de algo que podamos tratar *meramente* con, digamos, una manipulación genética. Boss no pone en cuestión de ninguna manera la legitimidad y utilidad de este u otro tipo de tratamientos físicos. Pero su intención es la indicar que alguien que, por ejemplo, nazca sin brazos, está limitado en sus *posibilidades de relacionarse* y que dichas posibilidades justamente no pueden analizarse físico-químicamente. Boss insiste en la importancia de la investigación científica y del tratamiento que se deriva de ella y se pregunta a continuación (p. 450 ss) por el sentido del análisis existencial de la corporeidad.

Este consiste en lo siguiente:

1) evitar que los aspectos existenciales de la corporeidad se vuelvan incomprensibles debido a una visión reduccionista del cuerpo, y  
2) evitar que la relación del médico con el todo de la existencia 'dolorida' del paciente quede fuera de foco (p. 450).

A continuación critica Boss una forma clásica de hablar de las enfermedades como 'endógenas' o 'exógenas', términos estos que de entrada producen una dicotomía entre un 'adentro' y un 'afuera', que es justamente lo que el análisis existencial intenta cuestionar. Esto también vale para la terminología 'psicosomática' que intenta detectar causas 'psíquicas' o 'corporales'. En este contexto analiza Boss en especial el caso del *stress* como una forma de *supertensión* de posibilidades existenciales. La medicina llama esta enfermedad 'disonía vegetativa' y la localiza en un desorden de los mecanismos autoregulatorios del sistema nervioso. Este tipo de 'desórdenes' puede tener efectos mas amplios que los de una 'disonía vegetativo-funcional'.

Pero para comprender adecuadamente este fenómeno es necesario primeramente clarificar lo que significa *stress* en la vida ordinaria, en el sentido de una sobrecarga cotidiana 'normal' del existir. Así como el concepto de 'irritación', por ejemplo, tiene diversas connotaciones más allá de la utilizada en una teoría sensorial, así también el concepto de *stress*, el cual puede verse como lo que califica originariamente una posibilidad del existir humano: *la de poder dejarse decir algo por*

*aquello con lo que estamos relacionados*. Dado que originariamente nuestro existir es en la forma de 'estar siempre relacionados con algo' en un campo abierto de posibilidades, el stress es una posibilidad originaria de nuestro existir. El stress pertenece originariamente a nuestra vida y nos permite vivir, es decir, dejarnos decir algo por aquello que entra en el campo de nuestras relaciones. A menudo es así, indica Boss, que una aparente 'des-carga' lleva a una sobrecarga, con las consecuentes depresiones.

En un último ejemplo Boss describe la situación siguiente: él se encuentra descansando en un sillón hamaca en el jardín, pensando en la concepción de la medicina y recorre al mismo tiempo la apertura de su mundo, recordando una visita a Indonesia y los Estados Unidos hacia diez años, extendiéndose también hacia el futuro, al pensar en sus clases en el semestre próximo. En medio de esta situación distensionada y feliz... el viejo sillón en el que estaba descansando se rompe de forma que el dedo anular queda apretado. Todo desaparece en un instante, tanto la relación existencial con el pasado y el futuro, como los pensamientos sobre la medicina. Lo que le preocupa ahora es hacer algo para calmar inmediatamente el dolor del dedo.

Lo que ha cambiado entonces, dice Boss, no es su conciencia dentro de una 'psyche' ni sus procesos lógicos mentales, sino la forma cómo él existe en el mundo en toda su apertura espacio-temporal. El dedo no es meramente una 'cosa corporal' cuya lesión produce efectos secundarios psicopatológicos sino que lo que inmediatamente sucede es una distorsión de todo su ser-en-el-mundo en sus aspectos espacio-temporales. En el caso de un pianista ni que hablar que dicha lesión tendría efectos aditivos distintos... En otras palabras, lo que queda afectado en cada lesión corporal es siempre *la relación con el mundo en su totalidad*. Nuestro existir es de tal forma, que esta posibilidad es algo que nos constituye esencialmente. El dolor corporal es una forma de nuestro 'poder-ser-heridos'. Otra forma son los 'dolores del alma' (la tristeza, la angustia etc.). El dolor corporal es una forma particular de 'desorden' relacionado con una lesión de la vivencia corporal de nuestras relaciones existenciales.

d. **El ser-con-los-otros en un mundo común:** El tema de la así llamada *intersubjetividad* tiene una larga trayectoria filosófica y en especial en la fenomenología. Para Heidegger y en consecuencia también para Boss este problema se plantea mal de entrada si buscamos como una subjetividad aislada, un "psyche cápsula" como dice Boss, puede llegar a re-conocer a otra psyche también encapsulada partiendo de que ambas intercambian una serie de imágenes y/o palabras, las cuales son a su vez procesadas en el cerebro. La fenomenología existencial parte de un mundo o de una apertura *común* es decir en la que de entrada estamos ex-puestos a los otros y a las cosas. Boss muestra aproximadamente (!) las diferencias de enfoque con los siguientes gráficos. En el **gráfico 1** se muestra la representación subjetivista del diálogo humano tenemos:

1a: el cuerpo de Regula Zürcher (que es el nombre de un caso tomado por Boss como hilo conductor en esta obra),

2a: el cerebro de Regula Zürcher,

3a: la *psyche* de Regula Zürcher,

4a: la imágenes intrapsíquicas,

5: el mundo exterior,

6: los rayos de luz de los objetos del mundo exterior,

7: el objeto del mundo exterior (1b, 2b, 3b y 4b son los fenomenos correspondientes en el caso del amante de Regula Zürcher),

8 a-b es el diálogo entre los dos.

En el **gráfico 2** se muestra aproximadamente (!) la existencialidad humana. Tenemos:

1: el ek-sistir de Regular Zürcher y el de su amante como la apertura *sostenida* por ambos en la cual las cosas se muestra,

2: la dimensión de ocultamiento,

3: el existir temático de ambos en un momento de su pasado,

4,5,6: su existir en el momento presente, los +++ y oooo indican modos de su ek-sistir temporal-espacial

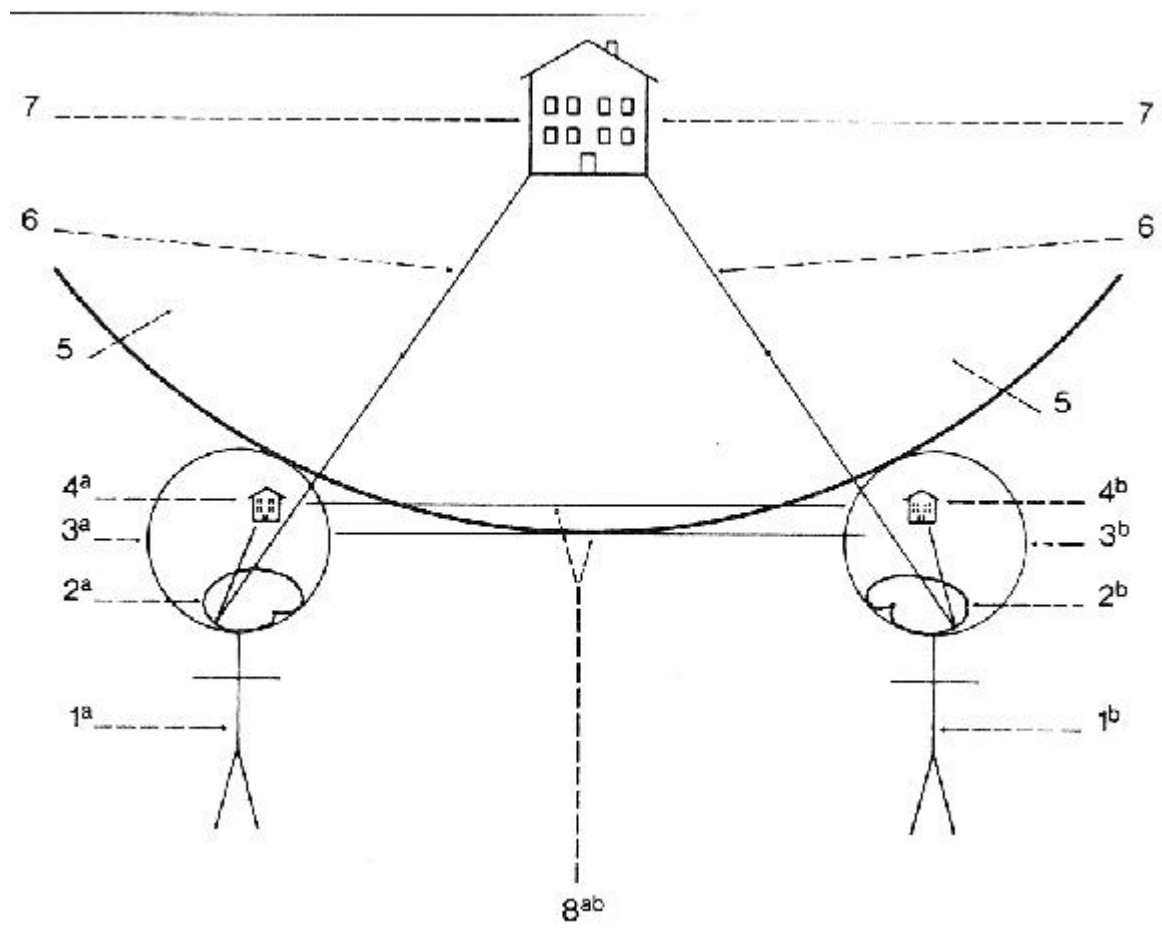


Gráfico 1

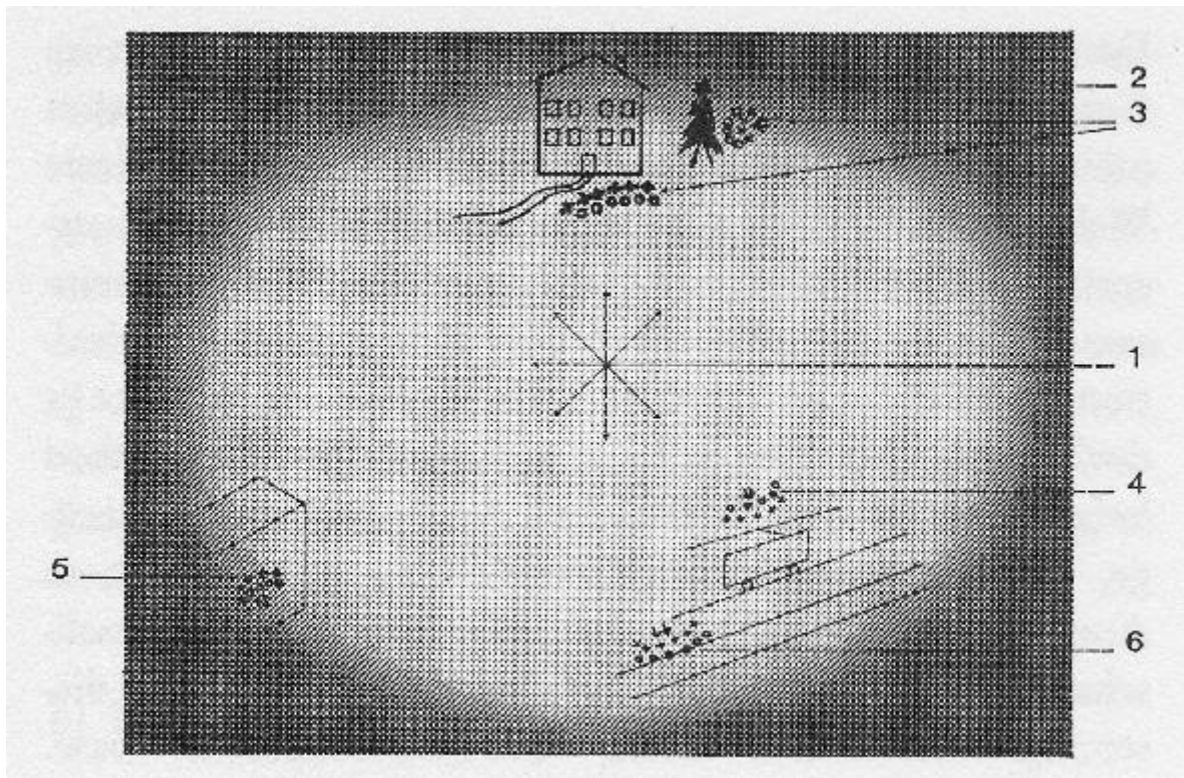


Gráfico 2

e. **El estado de ánimo:** nuestro existir se caracteriza por estar siempre en algún estado-de-ánimo, o en algún humor. Lo específico del análisis existencial de los humores es que éstos no son vistos como algo subjetivo, dentro de la ya mencionada cápsula, y de los cuales podríamos tomar distancia 'objetiva', sino que nuestros estados-de-ánimo son los que nos abren (!) de manera diversa al mundo o, mas radicalmente, son formas del abrirse mismo del mundo. Un gran amor o un gran odio no nos cierran necesariamente o encierran, sino que a menudo nos hacen ver algo muy claramente. En estos sentimientos estamos más 'junto a nosotros' que en el caso de, por ejemplo, la ira, que nos saca de nosotros mismo (nos 'saca de quicio'). Otros sentimientos como la angustia (tematizada por Heidegger en *Ser y tiempo*) o la tranquilidad ("Gelassenheit") (tematizada por Heidegger en sus últimas obras) nos abren a distintas dimensiones del ser-en-el-mundo: así la angustia (a diferencia del temor), que nos muestra la pérdida de fundamento en las cosas del mundo y la apertura abismal y fáctica misma del ser-en-el-mundo, dejando que esta aparezca *como tal* en toda su problematicidad justamente *angustiante*. Boss indica aquí la diferencia de esta interpretación con la interpretación freudiana de los impulsos ("Trieb") inconscientes que supone una visión energética y mecanicista del 'aparato psíquico'.

f. **La memoria y la historicidad humana:** son dimensiones que generalmente se explican en forma también mecanicista como suponiendo una especie de aparato fotográfico o computadora que toma imágenes y las conserva en su 'memoria', pudiendo recuperarlas a gusto. La fenomenología existencial muestra que la memoria es un proceso por el cual nos relacionamos *temáticamente* con el haber-sido mismo (no con las representaciones mentales de las cosas), naturalmente en formas diversas y condicionados por el ocultamiento mismo de lo que ha sido y/o de lo por-venir. Esta dimensión de ocultamiento no es por tanto la de un inconsciente

intra-psíquico, sino que pertenece de forma mucho más amplia y radical a la apertura misma de nuestro ser-en-el-mundo. Este es tal vez el punto fundamental de la crítica de Boss a la teoría psíquica de Freud. Esta crítica se basa en la concepción Heideggeriana de verdad como des-ocultamiento o des-velamiento ("Un-Verborgenheit"), donde la existencia es la dimensión de *des-velamiento* donde el velamiento pertenece al proceso mismo del ek-sistir y es la condición de posibilidad de la apertura ("Offenheit"). Existir es entonces estar expuesto a dicha apertura misma y a lo que pueda mostrarse en ella.

**g. La muerte y el ser-mortal del hombre:** Boss retoma los análisis existenciales del "ser-para-la-muerte" de Heidegger. Nuestro ser para la muerte no significa una situación existencialista trágica de la vida, sino que significa el estar abiertos a una dimensión que no podemos des-cubrir y/o dominar en su totalidad. Tanto el miedo pánico como el tranquilo entregarse a la muerte indican toda la trama de posibilidades del existir humano en su experiencia de sentirse abandonado o sostenido por algo que lo supera.

**h. La originalidad de las dimensiones y la libertad humana:** Todas estas dimensiones son vistas por Boss en forma conjunta y estructurada de modo que el existir humano se muestra como estando en la posibilidad de optar por diversas formas de existir o por diversas posibilidades de ser, sin que dicha libertad sea absoluta ni tampoco sin que la apertura misma sea igual para todas las personas y en todo momento.

En los capítulos siguientes indica Boss las diferencias entre, por ejemplo, la concepción freudiana de inconsciente y la dimensión de ocultamiento ("Verborgenheit"), destacando lo propio del análisis existencial con respecto a un análisis psíquico o a un psicoanálisis. El critica también la concepción mecanicista de los impulsos y la de los sentimientos, recalcando también cómo se diferencia una explicación *causalista* 'psicodinámica' de una que intenta ver lo específico de los *motivos* del actuar humano. La diferencia entre *causa* y *motivo* es una diferencia fundamental en el método del análisis existencial con respecto a un análisis naturalista del ser humano. Esto no significa que el análisis existencial sea enemigo de la ciencia (natural) o de su método propio, sino que quiere decir simplemente que dicho método no es absoluto y que hay otras formas de acceso a los fenómenos y otra(s) terminología(s) que las que utilizan las ciencias exactas o naturales. La terminología del análisis existencial es sólo a primera vista algo poético o metafórico. Así por ejemplo el concepto de claro ("Lichtung"), que parece referirse a la metáfora platónica de la luz en el famoso mito de la caverna, tiene un sentido literal, de lo abierto o libre y designa dicha dimensión misma.

En base a esto pasa Boss al análisis clínico ejemplificado en Regula Zürcher y a reinterpretar existencialmente conceptos como psicosis, neurosis etc. como modos de relaciones existenciales del ser-en-el-mundo en vez de partir, por ejemplo, de una explicación y terapia psico-física. Los diversos modos de alteración de las dimensiones básicas de la existencia se muestran así, por ejemplo, en el caso de la psicosis, como el estar abierto por momentos (!) a enormes dimensiones de apertura, pasando luego a una cerrazón casi total. El neurótico tiene problemas con respecto a diversos sentimientos no siéndole posible optar por distintos "estados de ánimo", sino estando sujeto o determinado por uno de ellos particularmente. En la esquizofrenia es la apertura misma de la existencia, el ek-sistir mismo, el que está

bloqueado, no pudiendo ser capaz de abrirse en forma opcional a lo que se muestra y poder co-responder.

La crítica de Boss concierne también a conceptos básicos del psicoanálisis freudiano como son los de proyección, introyección, identificación, regresión, represión así como el concepto de transferencia ("Übertragung"). Aquí es donde la relación médico/paciente es vista como una relación de "cuidado adelantado y liberador" como lo indicábamos al comienzo. Es una relación en la que el médico intenta cuestionar y abrir al analisante a dimensiones cerradas o no aceptadas como posibles. El "y por qué no?" ("Warum denn eigentlich *nicht*?") es un pregunta tácita crítica de este tipo de análisis. Naturalmente el modo y la posibilidades concretas de apertura y las dimensiones de ella misma así como el sentido de los fenómenos son en cada caso distintos: lo que para uno puede ser liberador puede ser para otro lo contrario.

Es claro también que esta visión de la existencia humana no queda limitada al plano de la terapia individual sino que tiene referencias básicas a la vida en la sociedad y a la sociedad misma. Boss dedica el último capítulo a estos temas sociales, con sus raíces en el ámbito familiar, pero que toman también dimensiones amplias si se piensa por ejemplo la influencia de la filosofía de la subjetividad y con ella en el concepto de relación hombre-mundo como una relación de poder. Es por eso que Boss indica que la tesis de Karl Marx sobre la necesidad de transformar al mundo en vez de interpretarlo (Tesis XI sobre Feuerbach) en realidad tiene que ser vista al revés: a fin de transformar al mundo es necesario primeramente interpretarlo de otra forma, una tesis también indicada por Heidegger.

Boss se refiere críticamente a la sociedad industrial, con su intento de burocratizar todos los campos y también a una sociedad que en su intentos técnicos de manipulación y dominio ve a esta relación técnica con el mundo como un modo único y absoluto de ser. Al "*Gestell* de la técnica", un término que Boss toma de la filosofía de la técnica de Heidegger, significa una relación en la que las cosas son vistas como *puestas* ("stellen") por el sujeto, de tal modo que quedan siempre a su disposición (inmediata). El *Gestell* es una palabra creada por Heidegger en este sentido particular. Ella es similar a otras palabras alemanas con la sílaba "Ge-" (como por ejemplo "Berg"/"Gebirg": montaña y grupo de montañas o cordillera), de modo que el "Gestell" viene a significar todos los modos, tomados en su conjunto o mejor dicho en su esencia, en que 'ponemos' a la realidad. La palabra misma tiene también, usuada normalmente, el sentido de estructura, varillaje o armadura. La pregunta clave es entonces, no cómo liberarnos de dicha estructura, sino de cómo desarrollar un *relación libre* con ella, para lo cual es a su vez necesario primariamente explicar en qué forma dicha relación libre es posible en general.

La sociedad actual está influenciada básicamente por las tecnología de la información. Esta transformación de la sociedad industrial en una sociedad de la información presenta nuevos problemas y desafíos a los que me referiré en la segunda parte.

[...]

La obra de Medard Boss fue continuada por su sucesor como director de la [Escuela de análisis existencial](#) de Zürich, Gion Condrau, así como por alumnos de dicha escuela. En la website de la escuela pueden leerse algunas de las pautas y orientaciones actuales, a las que me referiré a continuación.

Dicha escuela se ve ahora confrontada con muchas otras corrientes y teorías. Ella se diferencia de ellas por su método fenomenológico en la tradición de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Dicho método es visto por la escuela como una distancia crítica a todo tipo de construcciones teóricas que no dejen aparecer a los fenómenos en su peculiaridad propia. Se trata de un método que requiere un escuchar y un mirar muy paciente "a las cosas mismas" como dice la máxima fenomenológica, un método que es crítico con respecto a explicaciones e interpretaciones rápidas. Este método tiene por tanto muy poco en común con el método también llamado fenomenológico de una descripción de síntomas. Por otro lado la fenomenología existencial no está abierta a los fenómenos sin ningún tipo de orientación previa, sino que sus bases son las de la analítica existencial de Martin Heidegger, en cuanto que éste cuestiona al ser humano más allá de categorías biológicas y/o metafísicas. Lo que surge en este cuestionamiento es la existencia humana en toda su dimensión de apertura abismal y en la tensión existencial entre ocultamiento y desocultamiento en el que la existencia *tiene lugar*. La escuela del análisis existencial ve en Ludwig Binswanger y Medard Boss como sus fundadores.

El análisis existencial como psicoterapia es entendido en sentido de un análisis en base a una concepción existencial (ni subjetivista ni objetivista) del ser humano. El diálogo analítico-terapéutico, aplicado a toda la gama de problema neuróticos, psicóticos y psicosomáticos, no está orientado a los síntomas, sino que se trata de posibilitar una confrontación con aquellas dimensiones existenciales no aceptadas, e incluye para ello el análisis de los sueños así como el de la experiencia corporal. No se trata de un análisis con el fin de un autoconocimiento intelectual, sino de una autoexperiencia global, que incluye la explicitación de sentimientos o humores. En este sentido la práctica de la escuela analítica existencial permanece cerca de la práctica iniciada por Freud y sus discípulos. Dicha práctica puede ser un análisis a largo plazo, pero no lo es necesariamente y puede incluir también métodos específicos por ejemplo en el caso de terapia de niños o terapias familiares.

En los últimos años la escuela se ha abierto cada vez mas a un diálogo autocrítico con otras corrientes analíticas, así como a una autocrítica de la recepción de la analítica Heideggeriana en el pensamiento de Medard Boss. Esta autocrítica es, a mi modo de ver, un rasgo esencial de un pensamiento y de una praxis que permanece abierta a los fenómenos y que toma dicha apertura como línea fundamental de orientación."

#### **Visitar**

Instituto Suizo de Daseinsanalyse

<http://www.daseinsanalyse.com/>

Jahrbuch Daseinsanalyse

<http://www.daseinsanalyse.com/sfdp/jahrbuch.html>

Seminario de Daseinsanalyse (Suiza)

<http://gad-das.ch/default/>

Paul Jonckheere, Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Lovaina

<http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=4380>

Henry Maldiney

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Henri\\_Maldiney](http://fr.wikipedia.org/wiki/Henri_Maldiney)

Medard Boss

[http://de.wikipedia.org/wiki/Medard\\_Boss](http://de.wikipedia.org/wiki/Medard_Boss)

Ludwig Binswanger

[http://es.wikipedia.org/wiki/Ludwig\\_Binswanger](http://es.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Binswanger)



## Texto 32

### Secreto, lenguaje y memoria en la sociedad de la información (2007) (Autores: Rafael Capurro, Raquel Capurro)

<http://www.capurro.de/secreto.html>

“**Rafael** Creo que existe hoy un “malestar en la cultura” (Freud 1974), con relación a la comunicación digital. Se percibe tanto una euforia en Internet con relación a la posibilidad de *decir todo a todos*, sin límites de espacio y tiempo pero sobre todo de contenidos, como también una inseguridad provocada a nivel del *e-mail* diario por el SPAM y los virus pero también por la influencia cada día mayor de la red digital en todos los aspectos de la vida social. Lo que comenzó con el poder de las grandes compañías de producción de *hardware* y pasó por lo que podríamos llamar el efecto *Microsoft*, es decir el casi-monopolio mundial del *software*, se expande ahora a otros instrumentos en la red, como son en especial las máquinas buscadoras, el efecto *Google* por así decirlo, pero también los *wikis* y *blogs* como representantes de lo que se suele llamar el Web 2.0 o sea la segunda versión de la red con una decisiva orientación de interacción social.

Vivimos en una *sociedad de mensajes digitales* en la que parece haberse realizado aquel sueño de la Ilustración de eliminar todo tipo de barreras o de *censura* impuestas por el poder político y sus aliados, el poder militar, religioso y moral. ¿Quién puede enviar mensajes? ¿de qué tipo? ¿a quién? ¿en qué medio? ¿con qué alcance espacio-temporal? ¿con qué posibilidad de que puedan ser o no distorsionadas? ¿con qué formas de ser conservadas? Y, sobre todo, ¿cómo sustraerlas al alcance de quienes no debieran conocerlas sin previo consentimiento de los sujetos que los producen y sustentan? ¿Y todo esto en base a qué regla o programa y con qué repercusiones a nivel individual y social? En una palabra: ¿cuál es el lugar del secreto, en un sentido amplio de este concepto, en la sociedad de la información digital?”

[...]

“**Rafael** [...] La red digital mundial es algo así como un modo óptico del “ser-en-el-mundo” (M. Heidegger) en un medio que nos abarca pero sin ser una transcendencia metafísica. Se trata de “das Ding” o de una “cosa” que escapa exteriormente al sujeto y que sólo podemos observar desde ángulos determinados. La red digital es al mismo tiempo olvido y memoria. Una búsqueda banal con *Google* nos muestra claramente el alcance y los límites de lo que podemos recuperar y olvidar en base a los programas de búsqueda cuyos algoritmos, en su mayoría secretos, se basan en reglas de ex- e inclusión, sin ser necesariamente instrumentos de censura, pero sí de selección. Buscando los tres términos “secreto, sociedad, información” Google encuentra unos 1,2 millones de *hits*. El subjetivarse en y a través de la red en las diversas formas posibilidades por los nuevos dispositivos de la Web 2.0 y su intersección con los móviles celulares así como con todo tipo de comunicación digital que *enreda* al cuerpo humano individual con su entorno social, político y ecológico, implica entrar en este juego de memoria y olvido digital con todas las ambigüedades, promesas, desilusiones, y peligros totalitarios que este medio hace posible siendo muchas veces difícil trazar la línea entre un estado democrático que intenta proteger a sus ciudadanos reduciendo su privacidad y opacidad en base a técnicas digitales de observación y control que pueden desembocar casi si percibirlo en una sociedad de control.”

[...]

¿Qué significa vivir en una sociedad en la que la información no se caracteriza por su escasez sino por su sobreabundancia? ¿Cómo actuar frente a una cacofonía de mensajes que no vienen ya solamente desde los grandes centros de producción y distribución como lo fueron y lo son la televisión y la radio, sino potencialmente desde todas partes, ya que en principio todo receptor de la red digital es un emisor potencial y cada vez más uno real? ¿De qué forma va a influenciar esta constitución o construcción socio-digital del sujeto del siglo XXI en su inconsciente y por tanto en la práctica del psicoanálisis? ¿Cómo se va a crear una memoria cultural digital sostenible a nivel local (nacional, regional) y global? ¿Cuáles van a ser las formas positivas y negativas a nivel individual y social de la preservación de lo privado y de su forma más estricta y ambigua, el secreto? Si definimos al secreto como “un dispositivo de exclusión” ¿cuáles van a ser los dispositivos que permitan una opción para el mantenimiento o la abolición de dicha exclusión?

Los dispositivos democráticos, tales como la libertad de prensa, son sobrepasados en cierta manera, por lo que se suele llamar la libertad de acceso a la red digital. Pero esta funciona, para decirlo en términos kantianos, como una idea regulativa o una utopía de un mundo en el que todos los seres humanos estén conectados creando algo así como una “noosfera” (Teilhard de Chardin) tecnológica. Estas y otras visiones abundan en un discurso que se autodefine a veces como “transhumano” y que parece llenar un hueco de lo real que hasta ahora era el ámbito de las religiones. Yo llamo a dichas visiones *cybergnosis*. En contraposición, estamos confrontados a un mundo cada vez más caótico y complejo, tanto en sus conflictos políticos, económicos e interculturales como en sus dimensiones ecológicas, frente a las cuales la red digital tiene que ser vista no como un lugar separado o independiente, en ese sentido también ‘secreto’, como se lo pensó a fines del siglo pasado, sino como un lugar ambiguo por estar entrecruzado por la estructura de lo abierto y lo cerrado tal como se manifiesta en el lenguaje y que es propia de lo humano. Podemos decir entonces, que dicha estructura determina y condiciona a la red digital mundial pero también viceversa, el sujeto de dicha determinación que se abre y al mismo tiempo busca la protección de su privacidad, se transforma y reinscribe en la red digital, haciendo un nuevo juego de existencia.”

### **Texto 33**

#### **Ensayo: Del “Dasein” como estancia (2011)**

“Somos estando.

En la estancia las cosas tienen su ser. Un árbol por ejemplo, es un árbol en la estancia. Es ésta la que hace posible que las cosas sean lo que son.

Esto nos da que pensar a los que estamos en este estar como un ser, es decir, como algo más durable que la mera estancia, una meta-estancia, por así decirlo. Con esto podemos transformar la estancia en un objeto de intercambio. Podemos vender y comprar el tiempo y el lugar que somos estando. Pero la estancia misma sigue siendo estancia aunque la tratemos como siendo o como esencia. La estancia precede a la esencia en el sentido de que la posibilita no siendo ella misma entonces de carácter esencial sino estancial. El ser humano es estanciero lo que no

se identifica con tener una estancia y usufruirla incluyendo en dicho usufructo el ser propio y ajeno y el ser de las cosas que son pero no están.

La posibilidad de percibir esta diferencia entre esencia y estancia o entre ser y estar es lo que diferencia a este modo de ser de los seres que meramente son o de los que, como todo ser vivo, estando no perciben esta diferencia como tal. Esta diferencia nos da que pensar porque es a causa de ella que percibimos no sólo qué sino sobretodo quiénes somos. El ser alguien se funda en el percibir dicha diferencia. ¿Por qué? Porque al percibirla notamos la singularidad de todo estar, su carácter irremplazable e inesencial, su mero estar el cual parece en muchas ocasiones ser idéntico a la estancia de otros estancieros. La educación tiene como tarea el cuestionar esta ilusión ayudando al otro a que perciba su propia estancia. La estancia hace posible las estancias en tanto que estas son vistas como tales y en su diferencia con las esencias.

La percepción de la diferencia entre estancia y esencia tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje es la estancia del ser. En el lenguaje las cosas nos dicen lo que son. En la vida diaria hablamos sobre ellas y casi sin percibirlo hablamos también de la estancia como una cosa más, como si la estancia fuera una esencia. La esencia nos permite olvidarnos de la estancia, hacer como si la estancia no estuviera o no 'fuera' una estancia. ¿Pero qué es entonces la estancia si no es esencia? ¿Cómo hablar de algo si no es hablando de lo que es, es decir, de su esencia? ¿No dijimos que el lenguaje 'es' la estancia del ser? ¿Qué sentido tiene ese ser estancia que nos permite ver y tratar a la estancia como siendo pero al mismo tiempo diciendo y siendo / estando en la diferencia entre esencia y estancia?

Cuando nos olvidamos de la diferencia y *sólo* vemos a la estancia como esencia nos transformamos de estancieros en esencieros. Creemos que somos cuando en verdad estamos.”