

**La liberación de la fenomenología en
Diálogos en un camino de campo de Martin Heidegger***

**The Liberation of Phenomenology in the *Feldweg-Gespräche*
by Martin Heidegger**

HEINRICH HÜNI

Bergische Universität Wuppertal,
Alemania

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 45-54

* Este ensayo fue publicado con posterioridad al IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en Rocha de la Torre, Alfredo (editor), *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones UniNorte, 2009, pp. 210-222. (Nota de los editores.)

Es innegable la importancia y centralidad del lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger. Para profundizar un poco en este punto pasaremos revista a *Diálogos en un camino de campo*, en especial al primer diálogo, que pone al descubierto la manera en que se da el pensar en nuestra época, centrándose en el diálogo y su dimensión ontológica. En este sentido, abordaremos la relación entre el diálogo –que deberá entenderse no sólo como un trasfondo, sino como el espacio mismo de formación de identidades, haciendo que un tema y nosotros mismos concurramos en el lenguaje– y el horizonte –que supera, pero a la vez posibilita la manifestación de todas las cosas en tanto un espacio de aparición, un claro–. Después de dicha descripción y vinculación, nos pondremos en guardia contra un posible malentendido acerca de la anterioridad de ese horizonte con respecto a nuestro actuar en él.

The importance and centrality of language in the thought of Martin Heidegger is undeniable. In order to dig a little bit in this point we will review the *Feldweg-Gespräche*, specially the second dialogue, which uncovers the way in which thought occurs in our time, focusing on dialogue and its ontological dimension. In this sense, we will approach the relationship between dialogue –which should be understood not only as a background, but also as the very space of identity formation, therefore making an issue, and we ourselves, be present in language– and the horizon –which overcomes, but at the same time makes possible manifestation of all things as a space of manifestation, as a clearing–. After this description and vinculation, we will guard ourselves against a possible misunderstanding about the anteriority of this horizon with respect to our acting in it.

Gracias a la orientación ontológica de la fenomenología de Heidegger salen a la luz, en el campo que les corresponde, los grandes temas del mundo, el temple de ánimo y el lenguaje. A la elaboración de un concepto previo de *mundo* están dirigidos los primeros pasos de la analítica del *Dasein*, que conducen hasta el descubrimiento de un mundo-historia. Tales conceptos globales pueden convertirse en tema de reflexión solamente si pueden ser aprehendidas nuevas posibilidades de apertura: los temples de ánimo. También el lenguaje debió convertirse en una estructura fundamental del *Dasein*, cuyo indicio encontramos en el llamado de la conciencia. Heidegger rastreó entonces, en diálogo con el poeta Hölderlin, el poder histórico-forjador del lenguaje poético. En este ámbito son abordados también los temples de ánimo.

Este diálogo con el poeta es parte de la discusión en torno al presente histórico, que solamente puede tener lugar en la meditación histórica referida al "comienzo" (*von Anfang her*) y en la crítica a la agudización de la Modernidad. El "comienzo" –caracterizado a través del surgimiento de la filosofía– y la crisis del presente –determinado de manera científico-técnica– son los dos polos de una historia que ha traído ante nuestros ojos la meditación en torno al lenguaje. Esta meditación es nuestra tarea principal, no en el sentido de una mera tematización teórica, sino en el sentido del hablar mismo del diálogo retomado fenomenológicamente.

Todo presente tiene sus problemas predominantes, pero también sus problemas fundamentales. Detectar esta diferencia entre los problemas predominantes y los problemas fundamentales es la tarea de todo presente. En el diálogo libre –en lo posible libre de relaciones de dominio y no planeado– son abordados tanto los participantes en él como su situación y sus preguntas. La respuesta de Heidegger a la pregunta por la forma y contenido del pensar hoy en día reza: *Diálogos en un camino de*

*campo*¹. Con la mirada puesta en el primero de los tres diálogos de este escrito de 1944/1945, deseo ocuparme de la relación entre diálogo y horizonte.

§ 1. El diálogo

“Diálogo” es la palabra para designar la estructura y la puesta en prueba más concreta de nuestra experiencia. Simultáneamente designa toda la amplitud de una tradición. En las verdaderas y auténticas relaciones, la participación en el diálogo conduce nuestras acciones y nuestra búsqueda de lugar en el mundo social y al interior de nuestro pensar. Heidegger confiere los rasgos fundamentales y decisivos del diálogo al hecho de “que algo viene al lenguaje” y al hecho de que el hablante “transforma su propia esencia”².

Las personas, por consiguiente, no se encuentran y a partir de esto organizan un diálogo, sino que participan en un diálogo y de esta manera aprenden en él lo que ellos son y lo que ellos pueden. El diálogo exige de nosotros esta disposición a la experiencia de sí mismo. La esperanza que tenemos de conocernos a nosotros mismos reside en nuestro deseo de dialogar y de hacerlo en forma continua. En un diálogo tratamos, obviamente, siempre de un asunto cualquiera. Lo fundamental, sin embargo, es el hecho de que hablamos con otros y de que esta relación no es solamente el telón de fondo, sino el acontecer que estimula que todo conduzca a discusiones. El telón de fondo, evidente al principio, se convierte en meta implícita o incluso en meta explícita, y el diálogo por el diálogo es experimentado como forma de vida en la que solamente yo puedo determinar mi rol. Lo que yo quiero son deseos siempre dirigidos al otro. Solamente en el diálogo me puedo acercar a él. Lo puedo hacer solamente en el camino en el que me muestro y descubro. Este es el riesgo de todo acercamiento. La pregunta “¿quién soy yo?” no se responde a través de una reflexión, sino que es el otro quien debe darme la respuesta. De esta manera puedo, entonces, hacer la experiencia de que puedo participar en un diálogo.

Una razonable reserva ante la posibilidad de comunicación puede convertirse en el comienzo de un encuentro en el que no solamente pierdo aquella timidez, sino que también pierdo supuestas certezas sobre mí mismo. De esta manera experimentamos el diálogo, tanto en lo personal como en lo histórico –el intercambio predestinado con el otro– como ámbito de nuestro deber y, de esta manera, como intermediario de la formación de mí mismo.

¹ Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959; *Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe*, vol. 77, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

² *Ibid.*, p. 57.

Traer a lenguaje lo que comparece ante nosotros es parte de nuestra tarea. No es una tarea especial, pues ya la hemos llevado a cabo en la medida en que estamos "aquí en el mundo". Solamente tenemos algo ante nosotros y para nosotros en la medida en que somos entes interpelados. En esto consiste nuestra existencia. Esta ayuda que nos presta el hecho de hablar es para nosotros evidente; es lo evidente. No podemos representarnos otra cosa diferente. Pero en algunas ocasiones encontramos dificultades en la elección del tono, en la elección del modo de hablar adecuado, de la palabra correcta y en algunas oportunidades sentimos la enorme participación del lenguaje en toda experiencia de mundo. Todo, incluidas las preguntas, parece haber sido preparado por él para nosotros. Todo lo que hacemos parece acontecer en esta dirección. Al mismo tiempo, no disponemos de algo mejor como para decir cómo es algo. La designación no es un aditamento; pertenece, por el contrario, a la cosa misma.

Heidegger no dice, sin embargo, que el diálogo consista en tener algo para discutir, sino que un diálogo es lo que hace "que algo venga a lenguaje"³. El diálogo no nos pone una tarea que debamos llevar a cabo y que debamos acatar. Se trata en primera instancia de "encontrar un asunto"⁴. En principio no se trata de nuestro proceder. En la reflexión deben convertirse nuestro proceder y nuestro desear en "un buscar". Esta "búsqueda" conserva su especificidad solamente si no olvida que ella se debe al "encontrar". Solamente el "encontrar" realiza y percibe el fenómeno (*Erscheinung*) como tal. Hacia esto se ha orientado la búsqueda desde su fundamento.

En consecuencia, que algo se muestre significa que algo viene a lenguaje; que en nuestros diálogos algo surge y sucede. Este "venir-a-lenguaje", como acontece en el diálogo, precede a nuestro nombrar y tematizar (*zur Sprache bringen*). Es un giro enorme del idioma alemán afirmar que las cosas 'vienen a lenguaje' desde sí mismas.

En el lenguaje se presenta algo más allá de nuestros propósitos y nuestras tentativas. Las cosas mundanas y el estado de las cosas pasan a los modos de hablar ya acostumbrados. En el lenguaje florece el mundo. El auténtico lenguaje es en sí mismo trato con las cosas del mundo en el lenguaje. El lenguaje aparece como la inclinación del mundo hacia nosotros. 'Hacia nosotros' en el sentido de que está determinado y marcado a través del lenguaje. Llevamos a cabo esto a través de nuestro hablar y de nuestros diálogos. Gracias al favor (*Gunst*) del mundo-lenguaje son posibles nuestros diálogos, nuestra poesía y la filosofía. Para este lenguaje originario halló Heidegger la palabra "historia acontecida del ser".

Debemos meditar en torno al hecho de tener-lenguaje, en torno al *lógon echéin*, como fundamento de una formación de la historia, que ve en el conocimiento y en la ciencia su meta principal. El alcance del lenguaje y de nuestra propia esencia debe ser recuperado. Para el logro de este fin la fenomenología debe ser liberada, para que de esta manera nos pueda liberar, a su vez, a nosotros.

³ *Loc. cit.*; *cfr.* p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

§ 2. El horizonte y sus relaciones

Un tema de los *Diálogos en un camino de campo* es el horizonte. La meditación en torno al diálogo conduce como desde sí misma al horizonte que rodea todas las cosas. El horizonte es en primer lugar un fenómeno por descubrir. Merece ser descubierto porque no solamente se constituye o encuentra, sino que ya debe estar en obra. Un horizonte aporta los elementos: lo ligero, quizás vivo, arriba; y lo sólido o acuoso, abajo. Todo iluminado desde el principio por el fuego, por la luz. Pero se puede hablar del horizonte solamente en referencia a "la extensión que se manifiesta". Él permanece oculto en la maleza del bosque o en la sobreabundancia de la ciudad. El horizonte supera desde la lejanía todas las cosas, pero está empeñado en la manifestación de ellas. El horizonte es la delimitación que en sí misma no se manifiesta de la misma manera que todos los fenómenos posibles. No hay horizonte si no entran en juego los elementos. Como fenómenos particulares estos están, sin embargo, en un horizonte.

En el horizonte se muestran los diferentes fenómenos –por ejemplo, sobre el horizonte se levantan fenómenos particulares, ante todo y en primer lugar el sol. El sol concebido como cosa (*Ding*) se muestra en su propia luz; se constituye en la claridad que él mismo estimula y produce. Lo que él es, sin embargo, lo es precisamente en esa claridad, en ese espacio. También el fenómeno mayor es un fenómeno. El paso del sol transcurre a través del cielo diurno; está determinado en este horizonte. Para esto deben entrar en juego los otros elementos. Solamente en el cielo totalmente azul no hay horizonte, de la misma manera como tampoco lo hay en la oscuridad de una noche carente de luz.

El horizonte, como delimitación o campo visual, no está solamente vinculado a todos los fenómenos particulares, sino siempre y simultáneamente al observador. En sentido estricto no puede haber un horizonte vacío, sin ningún fenómeno, como tampoco lo puede haber sin alguien que atentamente lo observe. El horizonte tiene lugar más allá de todas las cosas, pero siempre lo hace para la observación, pues sin cosas no habría nada que ver. Esto es un hecho, particularmente para la observación. La observación lleva a cabo lo que el horizonte hace posible. Por consiguiente, lo poco que se pueda alcanzar ante el horizonte, se podrá alcanzar ante la observación.

Esta doble relación fundamental debe mantenerse si se tiene en cuenta cómo los observadores pueden cambiar sus respectivos horizontes, pues indudablemente con el desplazamiento del observador cambia también el horizonte. Pero este cambio no se produce solamente a causa del observador que se mueve, sino también a causa de la propia capacidad de transformarse que tiene el horizonte. Solamente en un horizonte pueden hallarse motivos y caminos para llevar a cabo un movimiento y solamente en un horizonte, quizás nuevo, puede llevarse a cabo nuevamente una auto-orientación y un auto-aseguramiento.

Un horizonte puede también, desde sí mismo, extenderse o estrecharse. Esto es posible gracias a la participación de los elementos y de las cosas que se manifiestan,

pues así como todo se manifiesta en un horizonte, y en consecuencia no es posible nada sin horizonte, nunca puede manifestarse una pura vaciedad. No podemos decir nunca que "hay nada". El observador puede remitirse a otro horizonte, las cosas que se manifiestan pueden cambiar su horizonte –incluso hacerlo mal– o aportar otro horizonte. Todas estas son expresiones de la relación fundamental entre horizonte y observación.

En el contacto del espacio aéreo con la tierra o con el agua se manifiesta el horizonte, cuando él pone nuevamente en libertad las cosas presentadas en la tierra o en el agua. Evidentemente, un horizonte está vigente también en la abundancia o en la escasez de los detalles, pero de esta manera es más difícil notarlo. Un horizonte se presenta como frontera, como línea de demarcación. Las cosas se muestran en el horizonte. Hasta los límites del horizonte alcanza la mirada. Sin embargo, el horizonte visto como cosa no es nada más que el horizonte que delimita todo.

En este horizonte conocemos relaciones que nos son familiares. Donde se encuentran la tierra y el agua se han formado las orillas. Estas son fronteras propias pero superables. Las orillas son manifestaciones fundamentales de los límites, pues aun cuando ellas son superables, lo que es una superación se experimenta aquí como algo que pertenece a la tierra. La tierra conoce partes móviles que se mantienen en intercambio. Ese intercambio acontece en primer lugar y permanentemente con el aire. Podemos movernos hacia la tierra y pasar la orilla. En tanto seres vivientes somos los representantes de la tierra, provistos para relacionarnos a través del sentido (*Sinn*), provistos, como ya se dijo, de *lógos*.

Los cuerpos móviles y fijos de la tierra pueden tocarse entre sí. El contacto se mantiene como un límite de tipo particular. Es comparable con el horizonte, pues solamente en el contacto se ratifica el cuerpo. Lo que un cuerpo puede lo debe al contacto. Él llega más allá de sí mismo para entrar en intercambio con el otro –en su propio provecho. Detrás del horizonte no se conduce a camino alguno. Estar más allá de todo contacto no tendría sentido para ningún cuerpo. El contacto es la puerta de entrada a una relación, a un juego, semejante al horizonte.

Obviamente estas reflexiones acerca del horizonte parten de su mismo regir y, en consecuencia, de una determinada posición al interior de éste. El deseo de elevarse por encima de él sería inútil. Estando en el horizonte se puede, sin embargo, hablar acerca del horizonte. Este es un bello ejemplo para el "acerca de" (*über*) en la conversación, pues el horizonte también está vigente en el mundo histórico. Aquí está más fortalecido y más oculto, pues en este momento reciben las relaciones y los procesos naturales su espacio y su profundidad de significación. En torno a lo que es un horizonte se hallan experiencias e indagaciones, que permiten entrever solamente al final su propio punto de partida. Para la meditación histórica, la apertura del mundo de la experiencia es probablemente la ganancia fundamental e incalculable de este tipo de fenomenología.

Pero la experiencia natural, asimismo, se mantiene en su repetitividad como un don incalculable. El redescubrimiento del mundo, es decir, del mundo histórico, que en primera línea significa el mundo de los inicios griegos, sobrepasa todo descubrimiento. Pero parece como si este redescubrimiento se hubiera hecho solamente sensible a la experiencia del horizonte que nos permite nuevamente atender, antes que a cualquier tipo de contenido, al puro "estar-en-el-mundo".

§ 3. La crítica a una equivocada interpretación

En los *Diálogos en un camino de campo* aparece el horizonte como consecuencia de las reflexiones acerca del significado de la *téchne* griega⁵. En aquella técnica se llega a ver, ante todo, el aspecto de las cosas particulares del uso "y en tal sentido este es puesto adelante y producido"⁶. Pero este aspecto no es producido por nosotros, sino que ya lo hemos recibido en el uso. Se puede decir, entonces: "en la medida en que miremos hacia dentro del horizonte miramos y salimos fuera de nosotros"⁷. Esta discusión acerca del "salir fuera de" presupone que ya hemos estado encerrados en una visión de sí mismos. Ciertamente, "horizonte" –con ayuda del latín y del griego– es una palabra moderna y, como en el "horizonte" alemanizado alrededor del año 1600 (*Gesichtskreis*: campo visual), designa en primer lugar el alcance de nuestro mirar.

Pero precisamente cuando comenzamos con nuestro mirar, no comenzamos a dirigirnos a nuestro mirar como objeto. No estamos dirigidos al centro de nuestro campo visual, sino a lo que sucede, a lo que surge alrededor. Solamente a partir de lo que sucede podemos retornar a nosotros. Solamente en este rodeo experimentamos aquello de lo que somos capaces y quiénes somos. Por esta razón el horizonte, originariamente pensado, no puede ser solamente nuestro horizonte.

Lo que vale para nosotros vale aún más para las cosas. Cuando, en principio, miramos en el horizonte por encima de ellas, esto no quiere decir que éstas ya han sido definidas fijamente y que el alcance de la mirada ha ido más allá de ellas. Se trata más bien del surgimiento de las cosas. El manifestarse en el horizonte antecede a toda determinación de la cosa. El fenómeno originario no son las cosas particulares, sino su manifestación. En todo caso el ya citado "salir fuera de" es una pura descripción del camino sin información específica acerca del comienzo y del final de éste, aunque sí acerca de la manera como él acontece.

Es cierto que empezamos con las cosas. La experiencia se ha entregado, sin embargo, como todo sentido particular, también al mismo tiempo a su propio curso.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 83 ss.

⁶ *Ibid.*, p. 86; cfr. p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 87.

Esto sucede también más allá de las cosas. No hay una cosa última o una última experiencia. En principio estamos dirigidos a la multiplicidad de las cosas y solamente más allá de ellas vemos en un horizonte. El fenómeno "horizonte" surge en total concordancia con su "producir" desde su producto. Debido a que el horizonte ha puesto en libertad a los fenómenos, puede ser visto por encima de ellos. Pero, ¿por qué razón debe preguntar esta meditación acerca de un "origen esencial" del horizonte?⁸ Si se presta atención al acontecer del horizonte podemos observar que la pregunta por el "origen"⁹ se refiere precisa y exclusivamente a este mismo acontecer. Esto debe ser tenido en cuenta en la interpretación de lo que sigue –y en relación con la publicación de 1959, *Gelassenheit*.

Se debe mantener como experiencia fundamental del horizonte el hecho de que "su apertura no depende de que nosotros miremos dentro de él"¹⁰. Se trata, sin embargo, de sostener una doble relación fundamental, ya que no es posible hablar de apertura pasando por alto nuestro mirar hacia dentro. Por esta razón la definición acostumbrada del horizonte solamente en términos de "la cara vuelta hacia nosotros de lo abierto que nos circunda"¹¹ es por lo menos equívoca, pues lo abierto está fijado y se observa desde el acontecer del horizonte en relaciones entre cosas. Lo abierto intenta ser definido como "región" (*Gegend*)¹² y no en absoluto como "la región"¹³. El intento de aprehender "lo abierto que nos circunda en sí mismo"¹⁴ ha olvidado que la idea de un "horizonte carente de límites" ya fue, con razón, rechazada¹⁵.

En nuestro sentido, el horizonte abre la perspectiva en la medida en que deja que las cosas se manifiesten, que aparezcan. Su "transformabilidad" no se debe a una apertura que le sea externa, sino a su propia movilidad. Solamente en el horizonte puede manifestarse una región como (algo) abierto, que está determinado y estructurado. El horizonte se ha replegado tras la región abierta. La región destaca como un horizonte realizado; no puede, sin embargo, extenderse más allá del horizonte. Por esta razón también hacemos aquí uso de la antigua palabra "*Gegnet*"¹⁶.

En este momento es necesario tomar en consideración la siguiente exigencia: "No debemos hacer nada en absoluto, sino solamente esperar"¹⁷. Este modo de esperar no puede ser entendido como un esperar dirigido a metas, sino como un entregarse a

⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 113.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 114; *cfr.* Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, p. 41.

¹⁷ Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, p. 110.

lo abierto¹⁸. Éste es exactamente el origen del temple de ánimo de la "serenidad", que conduce a lo largo de todo el primer diálogo en el camino de campo hacia la correspondiente actitud que se ha venido buscando. Es cierto lo que Heidegger dice: "En el momento en que olvidemos con tanta precipitación nuestro camino, abandonaremos el pensar"¹⁹. Pero no se presta atención al camino cuando se le mira solamente a él, sino cuando se le presta atención a la región por la que él pasa.

TRADUCCIÓN DE ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 115-116.

¹⁹ *Ibid.*, p. 110.