

ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Heidegger y el pensar rememorante\*

*Luis Eduardo Gama Barbosa*

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia  
E-mail: legamab@unal.edu.co

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 8 de agosto de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a08>

**Resumen:** Dentro de la variedad de temas que aborda el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, la noción de ‘pensar’ se destaca por su constante presencia y por el lugar central que ocupa en buena parte de estos planteamientos tardíos. En efecto, como un camino hacia la superación de la metafísica y como un medio para replantear la relación del ser humano con el ser, distorsionada en el mundo de la técnica, Heidegger apuesta por el ejercicio de un pensar que no solo es patrimonio de los filósofos, sino que está latente en muchas de las prácticas habituales de los individuos. Este artículo pretende elaborar esta noción al hilo de los conceptos de olvido y el recuerdo, que son tanto experiencias humanas como elementos constitutivos del ser en su acontecer. Se perfila así la tesis de que, en un mundo dominado por el ente, Heidegger le adscribe a un ‘pensar rememorante’ la tarea de restaurar nuestra relación con el ser y ampliar así las posibilidades de sentido de nuestra existencia.

**Palabras clave:** Heidegger, pensar, olvido, recuerdo, temporalidad

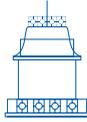
\* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Crítica y Hermenéutica de las sociedades contemporáneas”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia (código 37625), y desarrollado por el Grupo de Investigación “La Hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” (COL0064191).

## Cómo citar este artículo:

Gama Barbosa, L. E. (2019). Heidegger y el pensar rememorante. *Estudios de Filosofía*, 61, 107-124.  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a08>

OPEN  ACCESS





## Heidegger and the reminiscent thinking

**Abstract:** Within the variety of subjects considered by Heidegger after *Being and time*, the notion of 'thinking' stands out for its constant presence and for the central place it occupies in a large part of his later work. In fact, as a path towards overcoming metaphysics and as a means of rethinking the relationship between humans and being, distorted in the world of technique, Heidegger uses the exercise of thinking that is not only the heritage of philosophers, but is latent in many of the habitual practices of individuals. This article aims to elaborate this notion in line with the concepts of forgetting and remembering, which are both human experiences and constitutive elements of being in its happening. The outlined thesis is thus that, in a world dominated by the entity, Heidegger ascribes to the 'reminiscent thinking' the task of restoring our relationship with being and thus widening the possibilities of meaning of our existence.

**Key words:** Heidegger, thinking, forgetting, remembering, temporality

### Luis Eduardo Gama Barbosa

Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg (Alemania). Es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), del cual fue su director entre 2012 y 2014. Sus intereses filosóficos se concentran alrededor de temas ligados con la Hermenéutica Filosófica y la filosofía del Idealismo alemán (en especial Hegel), filosofía social y estética. Es fundador y director del Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia, así como fundador/codirector del Grupo de investigación y creación en filosofía y teatro Teatrofía (2015). Ha sido profesor invitado en el Departamento de Filosofía de la Université Paris-Nanterre (Francia). Su más reciente libro *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto* está próximo a aparecer.

ORCID: 0000-0002-0133-1966

La conferencia *Tiempo y ser* de 1962 comienza con un breve prólogo que el propio Heidegger califica como un ‘aviso para la escucha’. No se trata por ello de una introducción al tema de la conferencia sino más bien unas líneas que deben indicar al oyente/lector el tipo de disposición anímica con que debe asumir lo que el texto dice. Lo que en él se formula, en efecto, no debe ser tomado como una serie de proposiciones enunciativas sino como un estímulo para el despliegue de un pensar lento y meditativo que no busca de manera inmediata informaciones útiles para la vida, sino que se apresta a recorrer lo que se ‘resiste a ser explorado’ (Heidegger, 2000, p. 19; GA 14: 5).<sup>1</sup> Sin decirlo, lo que estas anotaciones plantean es la relación entre el tiempo y el pensar, esto es, tanto la pregunta por el tiempo del pensar como la tarea de pensar el tiempo, con ella vinculada. Solo de manera oblicua anuncia Heidegger aquí esta problemática. De cara a la pintura “Muerte y fuego” de Klee, o ante la escucha de un poema de Georg Trakl, nos dice, queremos quedarnos y permanecer absortos sin pretender comprender. En una exposición de un complejo teorema de física teórica, en cambio, es casi seguro que abandonaríamos la sala ante la dificultad de entender el asunto. La vivencia del arte se vincula pues con una aprehensión del tiempo que tiende a prolongar y demorar la experiencia; el encuentro con las ciencias especializadas, por el contrario, suscita una extrañeza enmarcada en una temporalidad vivida con inquietud, aburrimiento e impaciencia. El tiempo del pensar, por su parte, no es ni el tiempo del permanecer placentero del arte ni el de la impaciencia y la huida que nos genera la ciencia.

El pensar del que se habla en este prólogo constituye una noción particular que Heidegger comienza a elaborar después de *Ser y tiempo* y que se encuentra hasta en sus últimos textos como un hilo conductor que resulta transversal a la variopinta temática de su obra tardía. Se trata de un pensar que Heidegger cuida bien de distinguir del pensar representativo y lógico que, en distintas variantes, él ve presente en la metafísica, en la ciencia y en la técnica moderna. Se trata, como dice el prólogo referido, de un pensar que ni goza en la contemplación de lo que no necesariamente comprende, ni se afana ante la incompreensión, sino que más bien tiene lugar como una lenta y paciente actividad, que sigue cuidadosamente la marcha del asunto que busca elucidar, como en una escucha atenta de lo que este mismo le indica. Este pensar al que se refiere aquí Heidegger no es forzosamente el pensar de la filosofía, convertida hoy según nos dice en un mero oficio o en una mera ‘sabiduría mundana’ (Heidegger, 2000, p. 19; GA 14: 5), y sin embargo se encuentra en estrecha relación con ella, como su destino o como la tarea en la que esta se convierte luego de su final. No obstante, más allá de su vinculación con la actividad filosófica (o con lo que queda de ella luego de la superación de la metafísica), este pensar es en esencia una forma de praxis, esto es una acción humana fundamental presente, por ejemplo, en muchas prácticas

1 Cuando se ha consultado la versión en castellano, cito los textos de Heidegger indicando primero esta versión seguida por la referencia al tomo y página correspondientes en la Obra Completa en alemán (Gesamtausgabe [GA]).

elementales del cuerpo, y una praxis que en su simpleza da testimonio de la cercanía originaria del hombre con el ser.

Lo que me propongo aquí es explorar la naturaleza de este pensar pos-filosófico, sus raíces en un pensar más elemental propio del cuerpo y entrever desde allí su peculiar temporalidad. Para caracterizar esta noción recurriré a las nociones de olvido y recuerdo, las cuales permitirán atisbar el tiempo propio de este pensar que el prólogo de 1962 distingue de la temporalidad del arte o de la ciencia. Este escrito se articula así en tres partes. En **la primera** quiero perseguir el giro que luego de *Ser y tiempo* muestra al *Dasein*, ya no tanto como existencia proyectante, sino como un ente situado en la apertura de la totalidad de lo ente y en vecindad con el ser. En **la segunda** parte muestro cómo esa vecindad del ser puede ser determinada con ayuda de las nociones de olvido y recuerdo, que son experiencias humanas, pero también, y de manera más fundamental, elementos estructurales del acontecer del ser. La noción de recuerdo así elaborada permitirá comprender entonces la experiencia del pensar que Heidegger erige como contra-movimiento al olvido del ser. **Finalmente**, unas breves observaciones pretenden señalar la manera cómo debe ser comprendida la temporalidad inherente a ese pensar.

## 1. La vecindad con el ser del *Dasein*

Tiempo, pensar, recuerdo y la cuestión del final de la filosofía configuran una constelación de temas que resulta central para el Heidegger tardío. Para introducirnos en ella podemos sin embargo partir de las limitaciones que forzaron el abandono o la reorientación del proyecto emprendido en *Ser y tiempo*. Como se recordará, la analítica de la existencia que en esta obra se expone, no llega a vincularse allí claramente con la pregunta por el sentido del ser, a la que sin embargo debería servir de preparación. En efecto, esta analítica muestra que el ser humano menos que una conciencia subjetiva ensimismada se revela como un ser arrojado a un entorno de significaciones, es decir como un *ser-en-el-mundo* cuya praxis vital no gravita en torno a una esencia inmutable, sino que se despliega como ex-sistencia abierta a posibilidades. No hay pues algo así como una esencia genérica común a todo hombre; cada uno es un individuo que ex-siste siempre en situación, un *Da-sein* que debe asumir, en cada momento y desde su propio horizonte finito, los proyectos vitales que irán definiendo y moldeando su vida permanentemente. Arrojado siempre en medio de un mundo como un entorno de posibilidades vitales significativas que le conciernen, el ser humano es visto entonces como cuidado (*Sorge*): no vive enfrentado a una realidad circundante que le fuera opaca, sino que está implicado en ella, ocupado en medio de los entes y afectado por la trama de sentidos que ellos abren para su propio existir.

Evidentemente esta caracterización del ser humano como ser-en-el-mundo, ex-sistencia o cuidado, tenían la intención de polemizar contra la metafísica del

subjetivismo moderno y su visión del hombre como persona, conciencia racional, voluntad o autonomía. Y, sin embargo, el marcado énfasis de la exposición en el *Da-sein* y su existencia proyectante despertaban la sospecha de que *Ser y tiempo* no conseguía superar del todo esta metafísica. Para Heidegger se hizo entonces necesario encontrar el lenguaje y el modo de acceso adecuado que permitieran dar expresión a lo que en esta obra solo de manera oscura se formulaba e intuía, a saber, la pertenencia del *Da-sein* al ser, el ex-sistir humano en su condición de estar interpelado por el ser y no como mera proyección de la decisión del hombre. Con este nuevo lenguaje y forma de acceso a la problemática del ser se realiza entonces lo que Heidegger llamó el giro (*Kehre*) de su pensamiento.<sup>2</sup> En un texto como la *Carta sobre el humanismo* (1949) este viraje del *Da-sein* hacia el ser ya ha tenido lugar, y entonces podemos ver reformulados algunos de las nociones básicas de *Ser y tiempo*. De esta forma, en este texto, *mundo* ya no es simplemente el horizonte de la acción humana sino ante todo el ‘claro del ser’ (Heidegger, 2001a, p. 269; GA 9: 326); *ex-sistir* sigue siendo la esencia del hombre pero ahora enuncia sobre todo el hecho de que entre todas las criaturas el ser humano es el único que es ‘interpelado por el ser’ (Heidegger, 2001a, p. 267; GA 9: 323); y el *cuidado*, lejos de indicar la intencionalidad de la conciencia, sirve para caracterizar al ser humano como el ‘pastor del ser’ (Heidegger 2001a, p. 272; GA 9: 331), es decir aquel que guarda ‘la verdad del ser’ antes que ocuparse de su propio existir. Tenemos que ahondar en el sentido de estas formulaciones como preámbulo al abordaje del problema que nos concierne: la cuestión del tiempo del pensar o del pensar rememorante.

¿Cómo entender las afirmaciones que interpretan al ser humano como inmerso en el claro del ser, interpelado por este, y llamado a salvaguardar la verdad que allí despunta? La conferencia de 1930 *De la esencia de la verdad* ya había avanzado en esta caracterización. Retomando una determinación ya clásica, Heidegger entiende aquí la verdad como una relación de adecuación o de conformidad, pero contra la postura tradicional señala que esta conformidad no es tanto la que vincula al enunciado (o la representación) con la cosa, sino, de manera más originaria, la conformidad primaria y de antemano establecida entre el ser humano y su mundo u horizonte de significatividad. Así, el enunciado “el gato duerme sobre la alfombra” es verdadero si en efecto hay un gato dormitando en la alfombra, pero esta adecuación solo es posible hacerla porque el individuo que emite ese juicio vive ya inmerso en un espacio de sentido en el que hay entes llamados ‘gatos’ y ‘alfombras’, relaciones espaciales como ‘estar sobre’ o estados

2 Sobre este giro se pronuncia Heidegger en un célebre pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* que traemos a colación porque allí se vincula esta *Kehre* con la cuestión del olvido que es esencial para nuestro estudio. Dice allí Heidegger: “Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser” (Heidegger, 2001a, p. 270; GA 9: 328). En otras palabras, lo esencial en la *Kehre* no es un abandono de la perspectiva del *Dasein* central en *Ser y tiempo*, sino el hecho de que el *Dasein* se sitúa ahora en el medio de una experiencia del olvido a la que, como veremos, es inherente la experiencia del recuerdo.

de conciencia como ‘dormitar’. La verdad como propiedad del juicio resulta así posible sobre la base de una conformidad previa del ser humano con su mundo de sentido, de una vinculación de este en el campo abierto de significatividad que Heidegger comienza a llamar en este escrito el ‘claro del ser’. En su más profundo significado, la verdad es entonces el nombre para la apertura de sentido en la que se encuentra implicado y concernido todo ser humano en razón de su propio modo de ser. Se trata pues así de una noción más ontológica que lógica y que según Heidegger estaba ya presente en el pensamiento griego y su noción de *aletheia* (Heidegger, 2001, p. 160; GA 9: 188).

Todo esto es quizás bastante conocido, pero es necesario para entender por qué Heidegger puede asociar esta noción más genuina de la verdad con una ontología de la existencia humana que muestra a esta como esencialmente abierta al mundo (Heidegger, 2001, p. 157; GA 9: 184) y en conformidad con su trama de significatividad. Por supuesto que esta concepción del existir ya estaba presente en *Ser y tiempo* al caracterizar al ser humano como *ser-en-el-mundo*; pero mientras que allí esta indicación era el punto de partida para un análisis de las estructuras del existir humano que, en últimas, terminaba dilucidando los rasgos propios de una existencia auténtica, lo que cuenta ahora es más bien poner de manifiesto el tipo de relación del hombre con el ente que asegura esta autenticidad. Heidegger señala por ello que la conformidad del hombre con el claro de ser se hace manifiesta en tanto este ‘deja ser al ente’ (*Sein-lassen des Seienden*), donde este ‘dejar ser’ no implica indiferencia sino más bien un ‘dejarse involucrar o envolver en el ente’ (*Sich-einlassen auf das Seiende*) (Heidegger, 2001, p. 159; GA 9: 188) y un ‘meterse en lo abierto de su apertura’ (*sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit*) (Heidegger, 2001, p. 160; GA 9: 188). Este tipo de formulaciones no deben tomarse como enunciados prescriptivos que perfilarán un estado de cosas deseable al que los individuos deberían aspirar para superar, por ejemplo, la alienación y extrañamiento del mundo contemporáneo. Se trata más bien de formulaciones rigurosamente fenomenológicas, obtenidas desde una atención cuidadosa a las maneras como se manifiesta el existir en su cotidianidad. Por ello mismo, la situación de involucramiento o concernimiento con una totalidad abierta del ente, que aquí se describe como un rasgo esencial del ser humano, no puede concebirse al modo de una conducta teórica u observacional que ligara al individuo con su entorno solo por medio de una relación de tipo epistémica. Estar concernido o implicado en el ente no quiere por ello decir objetivarlo y conocerlo. Estar envuelto o involucrado en lo ente es más bien un comportamiento práctico, no en el sentido de una praxis que apunte a un objetivo, sino como la práctica inherente al actuar humano en su existencia concreta, que tiene lugar en todo momento, aún en las situaciones más anodinas. El carpintero que usa un martillo para construir una mesa, pero también el *flâneur* que simplemente deambula por la ciudad sin propósito alguno, o en todo caso sin un interés cognitivo frente al mundo, se encuentran concernidos e implicados en un horizonte abierto de significatividad, inmiscuidos en un claro de ser desde el que los entes concretos ganan su sentido particular.

Este carácter práctico de implicación con el mundo se acompaña por ello de un particular estado de ánimo (*Stimmung*) que es inherente, en todo momento, a la relación de cada individuo con la apertura de lo ente que le concierne, y que lo ‘acorda’ de una manera específica con esta (Heidegger, 2001, p. 163; GA 9: 192). El *flâneur*, por ejemplo, deambula por las calles de modo más bien ‘despreocupado’ o ‘festivo’, pero la tonalidad afectiva de quien corre al trabajo en las mañanas es sin duda de otra naturaleza. Al subrayar esta suerte de afectividad inseparable de la conformidad del ser humano con el ente, se quiere mostrar la distancia que separa a este comportarse originario en el mundo de conductas teóricas frente al ente que exigen distancia y neutralidad emocional. Al mismo tiempo, y con el fin de evadir de una vez por todas la sospecha de subjetivismo, Heidegger advierte que este estado de ánimo no es del orden del sentimiento individual, sino una estructura ontológica constitutiva del claro del ser en su apertura. Por ello si el individuo se ‘siente’ en un determinado estado de ánimo, es porque ya se ha implicado en una afectividad particular que descubre, de tal o cual forma, a lo ente en su totalidad (Heidegger, 2001, p. 163; GA 9: 192). En ese orden de ideas, esta afectividad (*Gestimmtheit*) no implica necesariamente un conocimiento teórico del ente, pero sí una forma de comprensión, un desvelamiento de lo ente en una determinada orientación de sentido.

Heidegger se referirá luego a este comportarse que hemos venido determinando, y que, como vimos, más que un comportarse subjetivo, mienta la relación originaria del hombre con el ser, como la ‘vecindad’ o ‘proximidad’ (*Nähe*) al ser (Heidegger, 2001a, p. 263; GA 9: 319).<sup>3</sup> Que el ser humano viva en la vecindad del ser o en la más cercana proximidad al claro no significa sin embargo que su existencia transcurra en una comprensibilidad plena y sin sombras, que lo fusionara sin fisuras con su mundo de sentido. Es en ese contexto que Heidegger señala que el ‘dejar ser’ o el inmiscuirse con el ente es a la vez un ocultamiento o encubrimiento (*ein Verbergen*) (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 193) del mismo. No se trata aquí de dos momentos sucesivos del acontecer del ser, ni de dos conductas distintas del ser humano, como si el ser en un momento se abriera y desocultara para encubrirse luego. Más bien justo en tanto se deja ser al ente y se le descubre, allí mismo se le oculta a la vez (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 194). Dejemos por lo pronto sin aclarar esta paradójica simultaneidad y detengámonos en este encubrimiento. Lo que este señala es que incluso en la más profunda conformidad del individuo con el ente, allí donde la compenetración del ser humano con su entorno de significatividad es más íntima, allí también yace desde siempre un misterio (*Geheimnis*) ‘que penetra y domina todo el *Da-sein* del hombre’

3 En este mismo texto se muestra más adelante que esta vecindad o proximidad del ser implica también una lejanía respecto al mismo: “El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre” (Heidegger, 2001a, p. 272; GA 9: 331). Volveremos luego sobre esta tensión entre vecindad y lejanía con el ser.

(Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 194) y que resulta del todo impenetrable. Con toda evidencia este misterio del encubrimiento constitutivo de toda apertura de sentido, este retraimiento o rehúso que acompaña a toda manifestación significativa de lo ente, hace referencia a lo que desde *Ser y tiempo* se llama la pregunta por el ser: el enigma fundamental del ser que en los textos posteriores a esta obra se formula como el misterio de que el ser acontezca, es decir se abra y se aclare para el hombre, como porque sí, sin fundamento ni propósito definido, y más bien como un darse o regalarse del sentido que se dona al ser humano.

Este encubrimiento constitutivo del ser, que se ofrece como mundo de sentido abierto a la experiencia, pero dejando en la oscuridad el fondo de su donarse como un 'ámbito aún no experimentado de la verdad del ser' (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 194), este encubrimiento dice Heidegger no debe confundirse con el encubrimiento solo a posteriori que resulta 'del conocimiento fragmentario de lo ente' (Heidegger, 2001, p. 164; GA 9: 193). Este segundo ocultamiento señala el hecho de que, en medio de una totalidad abierta de lo ente, el ser humano actualiza en su praxis inmediata solo un entorno limitado de sentido, dejando por necesidad a la espera de realizarse otras posibilidades de significación allí latentes. Ilustremos con un ejemplo este doble encubrimiento. Un paisaje que se extiende ante nuestra vista puede abrirse significativamente como una reserva natural que hay que proteger, como una locación ideal para construir una represa o como un lugar para recordar una batalla que allí tuvo lugar. Cada una de estas aperturas de sentido excluye en buena medida las otras, de manera que en este horizonte óptico siempre subsisten para el hombre 'ámbitos aún no experimentados de la verdad de lo ente'. Este es el segundo encubrimiento. El primero remite a algo más fundamental y es que aun en el caso imposible de que pudiéramos experimentar de alguna manera todas las formas posibles de abrir esa totalidad óptica que se manifiesta como paisaje, en todas sus capas y relaciones de significatividad, aun en ese caso yacería oculto el misterio elemental de ese claro, el enigma de que sea este claro y no otro el que ahora se nos dona: el enigma de que sea este *claro* la apertura de sentidos que es vigente para nosotros y no el claro que se ofreció, por ejemplo, a pueblos indígenas ya desaparecidos que ante el mismo paisaje abrieron sentidos y establecieron relaciones con el ente que hoy nos son totalmente insospechadas e irre recuperables.<sup>4</sup> Así, si por el segundo ocultamiento la experiencia de las posibilidades de sentido inscritas en una totalidad óptica nos resulta siempre fragmentaria, por el primero la experiencia de otros acontecimientos de ser, de otros destinos o envíos nos resulta imposible. El segundo encubre ámbitos no experimentados de la verdad de lo ente; el primero, ámbitos no experimentados de la verdad del ser.

4 El ejemplo se inspira en Schürmann quien en su lectura de Heidegger ilustra el principio que rige a un orden epocal dado, es decir a una apertura de ser, con el ejemplo de la ciudad puma de los incas cuyo fundamento y razón justificativa, o sea la manera como el ente entra allí a la presencia nos resulta hoy en día, es decir desde nuestra propia apertura, ininteligible (Cf. Schürmann, 2013, p. 40).

## 2. Olvido, recuerdo y la cuestión del pensar

Así pues, a la experiencia fundamental del existir humano como vecindad y proximidad al ser le es inherente el encubrimiento en las dos formas que acabamos de describir. En esa medida dicha experiencia no es la de una comprensibilidad e intimidad plena con el ser, sino que está atravesada por vacíos y sombras a los que Heidegger se refiere con la noción de olvido (*Vergessenheit*).<sup>5</sup> Con esto nos acercamos al problema que nos ocupa (el recuerdo y su relación con el pensar) si bien solo de manera indirecta. En efecto, la proximidad con el ser se transforma permanentemente en lejanía por la acción constante de un olvido (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 195). Este olvido se manifiesta como una potencia que, en primera instancia, nos rehúsa el encubrimiento originario haciéndonos ajenos al misterio elemental del ser y, por ello, haciendo accesible el claro como una apertura plenamente disponible. Heidegger afirma: “en la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones” (Heidegger, 2001, p. 165; GA 9: 195). La implicación originaria con el claro se transmuta entonces en un ‘sedentarismo que se instala en lo habitual y corriente’ y para el cual el misterio esencial del ‘darse del ser’ ya no se intuye o se banaliza tan solo como lo sobrenatural y lo fantástico. Este olvido inicial se impulsa por sí mismo hacia un nuevo olvido. El ser humano que instalado en el claro del ser olvida el misterio de su encubrimiento puede aún implicarse en la totalidad de lo ente, abierto y receptivo a todas sus posibilidades. Pero entonces acaece otro olvido, el olvido de ese primer olvido, con lo que aquello que se manifestaba como un ámbito de múltiples significaciones posibles se aquieta y se positiviza, de manera que los individuos abiertos antes a la totalidad de lo ente se conforman solo con una de sus maneras de apertura, que se hace pasar ahora por definitiva y última. El olvido, dice Heidegger, se parece a un remolino (Sog) que succiona un barco que se hunde: ‘lo que cae en el olvido, lo que se olvida, jala luego

5 El primer planteamiento significativo sobre el olvido en la obra de Heidegger no se enmarca sin embargo en la perspectiva ontológica del ‘olvido del ser’ sino en el contexto del análisis existencial de *Ser y tiempo*. En efecto cuando en la segunda sección de esta obra Heidegger reformula los existenciarios previamente elucidados desde la perspectiva de la *temporalidad*, el olvido aparece como la forma impropia o inauténtica de la *comprensión* del pasado (Cf. Heidegger, 1967a, §68). Con esto se gana una significación positiva del fenómeno pues el olvido no representa una simple carencia de recuerdo, sino un modo positivo de darse del pasado, y en realidad la forma más usual en que este comparece en nuestra cotidianidad. Por ello se afirma aquí que es el recuerdo el que se funda en el olvido y no al revés. En este planteamiento sobre la historicidad del *Dasein*, el olvido (y el recuerdo) ya ha perdido toda connotación psicológica o propia de un análisis sobre las facultades de la conciencia, y sin embargo al inscribirse en el marco de los modos de ser histórico del ser humano no ha adquirido aún su estatus ontológico más profundo. Este solo se ganará cuando los fenómenos del olvido y del recuerdo se muestren relacionados, más allá de su lugar en la cuestión de la historia, con el desencubrimiento y el encubrimiento mismo del ser. Es este segundo registro el que, en un esbozo aún muy básico, subyace a nuestro análisis. Podría en efecto reconstruirse la llamada *Kehre* heideggeriana al hilo de la transformación que sufren las nociones de olvido y recuerdo. Aquí nos limitaremos sin embargo al papel que ellos juegan en la determinación de lo que Heidegger llama el pensar.

precisamente ese ser olvidado hacia el olvido' (GA 46: 46).<sup>6</sup> En esa medida, para el ser humano, la experiencia del pleno concernimiento e implicación con el claro y su misterio solo tiene lugar en un instante infinitesimal que casi de inmediato deja de ser, pues ya se ha hundido en el olvido, en un olvido que continúa entonces sumiendo en la penumbra dimensiones abiertas de sentido, hasta dejar al ser humano conformado solo con una realidad aplanada desde una única proyección de sentido. Para Heidegger, el conocimiento científico y el proyecto de dominación técnica de la realidad que le acompaña se muestra por ello como el grado máximo de este olvido; para la ciencia y la técnica, en efecto, no resta del ser más misterio que el que atañe a aquellas regiones de lo ente aún no conocidas, pero además el horizonte óntico total proyectado por la ciencia resulta ser solo el de una realidad achatada en el lenguaje universal de la técnica, y que ha perdido todo el espesor de sus profundas dimensiones de sentido.

Como el remolino que succiona al barco, el olvido actúa como una fuerza que succiona al ser humano jalándolo hacia fuera del claro del ser donde ya siempre está implicado. De la experiencia de encontrarse involucrado con el todo de lo ente (incluso con su misterio fundamental) el ser humano pasa entonces por la acción del olvido a una conducta extrañada ante un mundo que ya no le interpela, al desarraigo y la alienación. El olvido, esto ya debe ser claro, no mienta aquí simplemente un estado psicológico o mental de los individuos. Se trata más bien de una potencia o fuerza ontológica que va de la mano del ser en su acontecer. Cuando el ser se da o se dona, se retira a la vez, y ese movimiento de retirada, que es en últimas el que permite que se abra el claro donde se sitúa lo ente, es el origen de la fuerza y el movimiento del olvido. Por supuesto que hay una experiencia humana del olvido, pero esta no tiene su raíz en una imperfección de la conciencia finita o en una desatención de los individuos que se pudiera de algún modo subsanar, sino que se funda en este olvido que acontece junto con el darse del ser.

Con esto podemos anticipar ya el camino que tenemos que seguir en nuestra exposición, porque si este olvido nos aleja de la vecindad del ser, más aún nos ha alejado de forma dramática de esta proximidad en la era de la técnica, entonces el reconquistar esta cercanía solo puede ser posible por la acción de un recuerdo, o, como veremos, de un pensar rememorante que es el contra-movimiento del olvido. Olvido y recuerdo resultan así experiencias humanas claro está, pero unas que responden en últimas a movimientos inherentes al acontecer del ser: por el recuerdo el ser humano se interna (*Er-innerung*) en la apertura del ser que se dona respondiendo a su apelación; por el olvido este es empujado fuera del claro al ocultársele tanto el abismo que lo rodea como

6 "¿Qué significa 'olvidar'? El hombre moderno que pone todo su empeño en olvidar lo más rápido posible debería saber lo que es el olvido. Pero no lo sabe. Él ha olvidado la esencia del olvido (...) La indiferencia existente con respecto a la esencia del olvido no descansa de ningún modo en la fugacidad del modo de vida actual. Lo que acontece en esta indiferencia proviene de la esencia misma del olvido. A este le es propio el retirarse a sí mismo y el caer en el remolino propio de su ocultarse" (Heidegger, 1967, p. 60).

las múltiples dimensiones que lo constituyen. Por lo demás, del mismo modo como el encubrimiento ocurre simultáneamente con el desocultamiento, de igual manera el recuerdo solo es posible en simultaneidad con el olvido. Así como ni el encubrimiento ni el desocultamiento pueden ser absolutos, así también solo hay recuerdo porque el olvido está aún presente, pero a la vez solo a la luz de lo recordado se experimenta el olvido. Por ello, para tener acceso al recuerdo que nos interesa detengámonos un momento más en el olvido.

La experiencia del olvido tiene lugar como una respuesta casi espontánea a un movimiento constitutivo en el acontecer del ser por el cual el ente irrumpe en un primer plano, llamando la atención sobre sí y dejando en la sombra el horizonte del claro que es la condición de su manifestación. Al olvido de la verdad del ser, a favor de la irrupción del ente *Ser y tiempo* lo llama 'caída' (Heidegger, 2001a, p. 273; GA 9: 332). En textos tardíos esta caída se muestra más bien como una suerte de pensar errante, que volcado a lo inmediatamente accesible, deambula sin orientación, 'desarraigado y sin patria' (Heidegger, 2001a, p. 277; GA 9: 338 s.),<sup>7</sup> tomado al ente como norma y por ello pasando de largo, no solo ante el misterio del ser (Heidegger, 2001, p. 166; GA 9: 196) sino también ante las múltiples realizaciones de sentido posibles que se abren a una existencia genuina. Este pensar errante, que se despliega en dirección opuesta al pensar rememorante, es el pensar propio del ser humano confrontado tan solo con la urgencia de su existir e implicado meramente en sus proyectos inmediatos, pero afecta por igual al pensar filosófico occidental que, como metafísica, piensa al ser desde lo ente justo por sucumbir a esta preponderancia del ente aislado sobre el todo del claro.

Pero ¿cómo entender este imponerse del ente sobre el claro que suscita el olvido? El siguiente pasaje nos puede dar pistas sobre esto. Heidegger nos dice: "Así como la apertura de la proximidad espacial rebasa cualquier cosa cercana o lejana, vista desde esta misma cosa, así el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo" (Heidegger, 2001a, p. 277; GA 9: 337). Más que una metáfora, lo que se expone aquí es una experiencia fundamental de la existencia humana, porque en efecto el espacio como tal no lo aprehendemos en sí mismo sino de manera indirecta,

7 "El desterramiento por pensar reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal (*Zeichen*) del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente" (Heidegger, 2001a, p. 278; GA 9: 339). Este pasaje resulta interesante porque presume dos acepciones distintas, aunque relacionadas, de lo que Heidegger llama el 'olvido del ser' (*Seinsvergessenheit*). Este olvido es primero que todo un elemento ontológico, un movimiento constitutivo del acontecer del ser que al develarse como apertura de sentido se oculta al mismo tiempo, o mejor que solo es des-ocultamiento por ser primaria y simultáneamente ocultamiento. Pero este olvido como retirada estructural del ser se muestra y se hace manifiesto, tiene 'señales' en la experiencia fenoménica. Se muestra, por ejemplo, en la metafísica tradicional, es decir en ese pensar filosófico que ciego para el misterio del ser, hace de este el fundamento siempre presente del ente. Pero también en esa experiencia del hombre común que Heidegger llama 'caída', 'desterramiento' o 'pensar errante', y que consiste en un deambular que se pierde en lo ente. Ese doble aspecto del olvido del ser, ontológico y fenomenológico, se encontrará también en el recuerdo, que será tanto el darse o donarse del ser como el pensar rememorante del mismo que este interpela.

por la lejanía o cercanía de este o tal otro ente, que es lo primero que se deja notar. No percibo la inmensidad del campo más que por la lejanía de un pueblo que se avista, del mismo modo como no percibo la luz más que por sus reflejos en los entes coloreados, o como solo tenemos noticia del silencio por los vacíos que dejan las palabras en su discurrir en el lenguaje. Y, sin embargo, el espacio es el horizonte previo donde se sitúa el ente, así como la luz es condición del color y el silencio la fuente de donde emanan las palabras. Todas estas experiencias son formas del olvido del ser, pues en todas ellas nuestra atención a tal o cual entidad nos hace desentender, y con ello desvincular, de un ámbito previo que es sustento del ente y condición de nuestra experiencia. Por lo demás, con ellas queda claro que el olvido no es un simple descuido o negligencia, ni un efecto de nuestras limitadas capacidades cognitivas, sino ante todo una condición del ser, un resultado de la manera de darse el ser en su acontecer y por ello mismo una condición ontológica y no un defecto humano que pudiera superarse eventualmente.

Ahora bien, el ser humano se hunde necesariamente en el olvido, pero no está condenado inevitablemente a él. El remolino del olvido nos puede hundir bajo capas sucesivas de olvido que se sobreponen y nos expulsan cada vez más del suelo envolvente que sustenta el existir y del mundo de sentido como norma y orientación de la praxis. Es precisamente esto lo que ocurre en la situación desarraigada y errante del ser humano en el imperio de la técnica, y en la condición alienada de ese individuo contemporáneo sometido a la lógica del consumo y la productividad e incapaz por ello de experimentar resonancias con su mundo circundante, y vecindades con otros seres humanos. Y, sin embargo, al ser humano le es posible resistir con el recuerdo al olvido que le presiona. Por supuesto este recuerdo que es contratensión al olvido no consiste en la simple operación mental del ‘tener presente’ o del llamar algo (como un dato o un número de teléfono) a la memoria. Si el olvido del que habla Heidegger es uno ontológico que nos sustrae del campo de sentido del claro del ser, el recuerdo que es su contramovimiento solo puede significar un permanecer allí: el habitar al interior (*Er-innerung*) del claro, manteniendo la proximidad del ser. Esta noción de recuerdo no es nueva en la historia de la filosofía. Se encuentra ya, por ejemplo, en el *Er-innerung* del *saber absoluto* hegeliano que menos que un acto psicológico cognitivo significa un reconocimiento o recuerdo del suelo de relaciones conceptuales que subyace y condiciona a toda la experiencia humana (Hegel, 1986, p. 590), y vuelve a aparecer en Nietzsche para quien un recuerdo similar es lo que distingue al ser humano del resto de criaturas animales encadenados a la ‘estaca del olvido’ (Nietzsche, 1999, p. 252). Con diferencias marcadas respecto a estos planteamientos, Heidegger hace también del recuerdo aquello que nos mantiene implicados y concernidos en el claro abierto del ser, y aquel elemento específico del ser humano más allá de la esfera de la *animalitas*.

A ese recuerdo ontológico Heidegger lo llama simplemente *pensar*, pero no se trata aquí por supuesto de la versión técnica del pensar (como operación mental que sigue leyes lógicas) sino del pensar que lleva a cabo el ‘dejar ser’ al ente: la actividad que nos involucra y nos mantiene concernidos con una totalidad de significatividades

(Heidegger, 2001a, p. 259; GA 9: 313).<sup>8</sup> Implicado en el claro de sentido se trata de un pensar cuyo elemento es el ser (Heidegger, 2001a, p. 260; GA 9: 315), que vive pues en el ser como el pez en el agua. Un pensar rememorante de este tipo no se realiza pues al modo del cálculo y la planificación, que ha llegado a ser su versión distorsionada de la época de la técnica, pues no homogeniza ni somete la totalidad del ente con el lenguaje representativo de las ciencias, sino que ‘deja reinar lo simple en sus múltiples dimensiones’, como una ‘callada fuerza’ receptiva a todo lo posible (Heidegger, 2001a, p. 262; GA 9: 316 s.). Tampoco se trata del pensar que es solo la facultad de la representación y que comienza a ser dominante en la modernidad. Todas estas no son más que formas de un pensar especializado y subjetivo que somete el ente al dominio de la voluntad humana en lugar de hacer a esta partícipe del darse del ser. De modo que si bien es cierto que Heidegger llama a este pensar la acción (*Handlung*) ‘más elevada’ (Heidegger 2001a, p. 259; GA 9: 313) que realiza la esencia del ser humano, esta acción no es un actuar guiado por objetivos, y la esencia humana no es la dominación del ente sino un responder a la interpelación del ser.<sup>9</sup>

Heidegger hace de ese pensar rememorante y de la experiencia de ser que conlleva, el pensar que ha determinado, aunque sea secretamente, a los grandes pensadores de la tradición que en occidente se llama filosofía. El ‘primer pensador’, al comienzo presocrático de la filosofía, fue aquel que hizo experiencia del desocultamiento y expresó este misterio con la pregunta por el ser de lo ente (Heidegger, 2001, p. 161; GA 9: 189). Este pensar y preguntar original es ya recuerdo en el sentido arriba señalado, esto es, un internarse (*er-innern*) y conformarse en la apertura del ente que presiente y mantiene vigente su carácter enigmático. Pero un pensar así no podía resistir el efecto contrapuesto del olvido. Ya Parménides es expresión de esta ambigüedad por la cual se habita al interior del claro y a la vez se está sustraído del mismo por la fuerza del olvido. Y de manera más decisiva fue la tradición posterior que se llamó filosofía y posteriormente metafísica la que padece de manera creciente de este olvido del ser. Como ya se ha advertido, sin embargo, no hay olvido sin recuerdo y por ello aún en el desarraigo más extremo toda humanidad histórica sigue sujetando con el delgado hilo del pensar el recuerdo de su pertenencia al ser. En ese sentido, para Heidegger, la historia de la filosofía, es decir la historia de la sucesión de los grandes pensadores y sus sistemas, está determinada por la historia del ser, o sea por el paulatino pero creciente

8 Como ha señalado Schürmann en *Ser y Tiempo* la noción de pensar resulta casi inexistente. Este aparece allí tan solo como un derivado muy lejano del comprender, que es la noción predominante en dicha obra. Según este autor: “en los escritos de Heidegger que suceden a la analítica existencial ‘el pensar’ toma el relevo del *Dasein*. Es el pensar ahora el que puede ser auténtico o inauténtico” (Schürmann, 2013, pp. 333).

9 La relación entre pensar y recordar es señalada por Heidegger en numerosos pasajes. En *Kant y el problema de la metafísica*, por ejemplo, Heidegger señala que la comprensión del ser, esto es el pensamiento hermenéutico de la ontología fundamental, representa un recuperarse del olvido o un recuerdo (*Wiedererinnerung*). Esta relación se funda además en el origen común de las palabras alemanas *Gedächtnis* y *Gedanken*, provenientes ambas del término alemán de la alta edad media *gedaht* o *gedanc* (Cf. Heidegger, 1954, p. 157; 1991, p. 233; Risser, 1997, p.98).

predominio del olvido que sustrae al hombre de manera progresiva del claro de sentido. No obstante, todo gran pensador, incluso sin que él llegue a ser consciente de ello, es testimonio de una lucha contra el olvido llevada a cabo con el poder rememorante del pensar. Ahora bien, el recuerdo de la filosofía no recupera de manera inmediata la pertenencia del ser humano al ser, como si la simple palabra del filósofo nos hiciera experimentar plenamente nuestra conformidad con el claro. Ocurre más bien que la filosofía solo indirectamente conserva en el lenguaje esa experiencia de la apertura y el enigma, de manera que no nos hace revivirla sin más sino que ‘preserva al ser en la memoria’ (*Andenken*) (Heidegger, 2001a, p. 295; GA 9: 362) del lenguaje, para que quizás un día con el esfuerzo de una larga meditación nos sea posible recobrar una relación de implicación con él mismo. La filosofía es pues pensar rememorante, es una experiencia del recuerdo, pero aquí recuerdo no es tanto *er-innern*, es decir el vívido internarse y mantenerse en el ser, sino más bien *Andenken*, o sea memoria que ha grabado en la palabra de los pensadores las huellas del ser como un recordatorio que lo preserva para algún día quizás hacerlo despertar de nuevo.<sup>10</sup> El pensar filosófico es pues ‘memoria de la historia del ser’, pero no como memoria de algo objetivo, sino que ‘pertenece a esta misma historia’, a la misma constelación de recuerdo y olvido en la que acontece el ser como un darse por sí mismo.

Recapitulemos. El olvido como potencia que sustrae al ser humano del claro vive siempre en contratensión con un recuerdo, o un pensar rememorante, que tiende a mantener el vínculo y la conformidad del hombre con el mismo. Olvido y recuerdo se viven como experiencias humanas, pero no son experiencias de un sujeto, sino más bien movimientos provocados por el acontecer del ser: por su donarse que pide ser acogido en el recuerdo, y su ocultarse simultáneo que es condición del olvido. A ese pensar rememorante Heidegger lo asocia con la filosofía ya pasada (que ha sido memoria del ser sin saberlo), o con el nuevo pensar que despuntará al final de la filosofía (y que será un ejercicio consciente de recuerdo de la apertura). Ahora bien, es evidente que este pensar, que es ante todo una acción y una experiencia, no puede ser monopolio exclusivo ni de los grandes pensadores del pasado, ni de los nuevos que les sucederán. Con su constante reflexión sobre la tarea del pensar al final de la filosofía, Heidegger mismo puede haber dado la impresión de que solo este rememorar, propio para iniciados en la tradición, podría ser la potencia que se opusiera al olvido. Pero es claro que un pensar que nos liga a la experiencia primaria del ser, constitutiva del *Da-sein*, aunque elusiva para el mismo, no puede hacer referencia a un ejercicio meramente racional ni a una memoria que solo guarda el ser en el lenguaje, sino que en tanto experiencia

10 La comprensión del pensar como *Andenken* aparece en Heidegger con las publicaciones sobre Hölderlin, con lo cual se trata de un pensar que se muestra en vecindad con la poesía. Se trata de una nueva noción del pensar recapituladora (*Andenken*) y anticipadora (*Vordenken*) porque retorna, no a un origen temporal, sino al origen que no ha cesado de hacerse presente, es decir al acontecer siempre originario del ser. Esta estructura del pensar se mantendrá hasta las últimas publicaciones de Heidegger, aunque el vínculo con la poesía ya no sea entonces tan evidente. (Cf. Heidegger, 1982).

fundamental permea todas las dimensiones del ser humano y determina todo nuestro estar en el mundo, mucho antes de que los pensadores puedan dar cuenta de él. En ese sentido, la filosofía o el pensar que le sucede, no inaugura un recuerdo del ser que hasta entonces yacía solo latente en las palabras no suficientemente escuchadas de los grandes pensadores. Más bien el rememorar filosófico es posible por ser la prolongación de un recordar más básico, de aquel que nos mantiene, aún en la situación de alienación más extrema, implicados y concernidos en la totalidad de lo ente.

Este pensar rememorante es por ello también y de manera más fundamental un pensar del cuerpo. Claro que cuerpo no mienta aquí lo contrario del espíritu o de la mente, como formula el dualismo metafísico, sino un ámbito del *Da-sein* tan entregado al claro y tan abierto a las posibilidades de este como lo que se llama espíritu. En tanto arrojado al claro, el cuerpo del hombre es necesariamente distinto al organismo animal y debe entonces considerarse no biológicamente sino ontológicamente (Heidegger, 2001a, p. 267; GA 9: 324). En algunos pasajes más bien oscuros, aunque significativos, Heidegger alude a este pensar rememorante del cuerpo. Al final de la primera lección de *¿Qué significa pensar?* por ejemplo, nos habla de la mano y de su diferencia esencial con los órganos prensiles de los animales. La mano no solo aprehende y coge, sino que también ‘ofrece y recibe, y no solo objetos sino también a sí misma, la mano mantiene, la mano designa, la mano sostiene’ (Heidegger, 1954, p. 51). Pero designar algo, sostener a alguien, dar la mano a alguien, son comportamientos exclusivos del hombre en el claro del ser, acciones que tienen lugar en el horizonte abierto de sentido donde nos implicamos significativamente con los entes y los otros seres humanos. Los movimientos de la mano dan testimonio de esa conformidad con el mundo que se sostiene con el recuerdo del cuerpo como experiencia de su pensar. Por eso dice Heidegger “cada movimiento de la mano en cada una de sus obras se mantiene, se gesta en el elemento del pensar. Toda obra de la mano se basa en el pensar” (Heidegger, 1954, p. 51).

El pensar rememorante del cuerpo se hace también evidente en una experiencia corporal tan elemental como el caminar. No retomo este ejemplo de Heidegger sino de un análisis de Paul Valéry que Claude Romano ha reproducido en su libro *L'événement et le temps* (Romano, 1999, p. 203). Caminar, señala Valéry, implica la puesta en marcha de un recordar que no es consciente y que no es tampoco memoria del instante en que aprendí a caminar. El recuerdo inherente al caminar no es un fenómeno de la conciencia ni la aplicación protocolaria de un esquema motor adquirido en la primera infancia. El caminar no es una simple acción fisiológica que comprometiera ciertos músculos y tendones, sino que implica un restablecimiento continuo del equilibrio, un reponerse permanente del caer, y por ello un constante estar respondiendo al mundo que se nos abre en su acontecer siempre de manera distinta. Al mundo físico, primero: a la topografía y relieve del suelo que pisamos, a su configuración espacial y a la posición de otros cuerpos allí presentes; pero también el caminar responde al mundo social e histórico compartido con otros, pues se camina de tal o cual forma, postura, ritmo o velocidad no solo según los propios propósitos sino también como respuesta a esquemas

de sentido vigentes en un todo social en un momento dado. El caminar denota también un estado de ánimo y una forma específica de comprensión del mundo y por ello alguien camina apesadumbrado mientras que otro camina despreocupadamente.

Por todo ello, al caminar tiene lugar un recuerdo que no es una operación de la conciencia sino un activo recordar del mundo, es decir un vivenciar en la ejecución de la acción nuestra pertenencia a él y nuestra conformidad con los posibles que desde el mundo acontecen. El recuerdo del caminar no es la traída al presente de un dato del pasado (uno que yo hubiera adquirido a los doce meses, por ejemplo), sino la puesta en evidencia de mi implicación en el claro del ser que desde siempre ha sido, y al que siempre respondo, pero que acontece y tiene lugar siempre de manera diferente. Por lo mismo el caminar no es tampoco la aplicación rutinaria de una disposición o hábito corporal, sino que tiene a la vista las posibilidades cambiantes que abre el mundo a mi paso y que exigen de mí determinadas formas de corresponder a ellas. Por eso se acelera al paso ante un riesgo inminente o se ralentiza si quiero concentrarme en algo. Caminar es testimonio pues de nuestra pertenencia al mundo, de esa forma de co-apropiación con el ser por la cual dejamos ser un acontecer y una apertura de ser que se nos destina e interpela. En tanto proximidad al claro del ser el caminar es ya un pensar rememorante, uno que por supuesto no sabe conscientemente del ser ni recoge en palabras filosóficas sus huellas; pero en cambio un pensar que tiene una experiencia simple, callada y poderosa de la cercanía con el mundo, y que por ello se contrapone al olvido.

### 3. El tiempo del pensar

Para concluir quisiera simplemente dejar esbozada la problemática del tiempo que deriva de las consideraciones anteriores sobre olvido y recuerdo, es decir la cuestión sobre la temporalidad que enmarca este recuerdo pensante y aquella que pregunta por la experiencia del tiempo que de este pensar deriva. El ejemplo del caminar nos brinda ya acceso a estas cuestiones. El recuerdo del caminar es, como veíamos, un entrar al interior (*er-innern*) del claro implicados en la totalidad de lo ente, y no la actualización de un dato adquirido en el pasado y hecho presente, como sacado a la luz desde el pozo oscuro de la memoria. Pues bien, a estas dos formas del recordar son inherentes experiencias particulares del tiempo que podemos ahora develar. El recordar que es simplemente un 'hacer presente' lo pasado es subsidiario de una representación que hace del tiempo una sucesión de horas, autónomos e indiferentes entre sí. Según esta representación usual, el tiempo es visto como un continuo indetenible de instantes/ahoras cuya concatenación determina las dimensiones del pasado (los horas ya-sidos), el presente (el ahora puntual) y el futuro (los horas-por-venir). La experiencia que acompaña a esta representación es la del tiempo como medida y cálculo, la del tiempo como materia objetiva que podemos contar con los relojes. Pero el recuerdo pensante del caminar es, como vimos, de otra índole. No ocurre como la actualización a posteriori

de un ahora ya-sido, sino que cada paso dado es como una nueva conformidad con el todo del mundo en todas sus dimensiones. En él, pues, el mundo de sentido no se concentra en la inmediatez del ahora presente, excluyendo y cancelando lo que ya pasó y lo por venir, sino que las tres dimensiones confluyen y configuran el horizonte complejo del mundo con el que el ser humano se va conformando en cada momento. Heidegger se representa la temporalidad de este caminar, o mejor la temporalidad del pensar rememorante que aquí se realiza, con el nombre del espacio-tiempo (*Zeitraum*) (Heidegger, 2000, p. 34; GA 14: 18). El espacio tiempo es un tiempo espacial, esto es, no el tiempo lineal unidimensional donde solo es real y efectivo el ahora presente, sino un tiempo denso y complejo de múltiples dimensiones que confluyen, y donde el pasado o el futuro no son datos muertos o apenas por nacer, sino que se extienden al presente y tienen allí realidad efectiva. A esta noción del espacio-tiempo le corresponde por ello una experiencia más genuina que la del mero pasar del tiempo en el reloj: en ella el tiempo no se concentra en un presente puntual absoluto que hace irreal el pasado y el futuro, sino que se amplifica en un presente espacioso de múltiples dimensiones y resonancias. Este tiempo es el tiempo originario, el tiempo que acompaña y hace posible la proximidad con el ser: la experiencia de implicación y de concernimiento del ser humano con el horizonte pleno de sentidos que constituye su mundo.

El recuerdo del pensar, ese pensar rememorante que habita tanto en el pensar especializado de los pensadores como en actividades elementales del cuerpo, es la única posibilidad de resistir al olvido que nos aliena del mundo y nos esclaviza en la ficción deshumanizante del control y del dominio del ente. Este recordar solo es posible desde una experiencia del tiempo que no hace de este una materia por controlar y medir, como ocurre en el régimen temporal de la eficiencia y productividad del capitalismo tardío, sino un don que debe recibirse y acogerse en sus múltiples dimensiones, solo desde las cuales el mundo puede volver a hablarnos.

## Referencias

- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1954). *Was heist Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1967). *Aletheia. Vorträge und Aufsätze*, Teil III. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1967a). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976). Gesamtausgabe, Band 9: *Wegmarken*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). Gesamtausgabe, Band 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*. En C. Ochwad (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). Gesamtausgabe, Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). De la esencia de la verdad. *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001a). Carta sobre el humanismo. *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). Gesamtausgabe, Band 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*. En H.-J. Friedrich (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). Gesamtausgabe, Band 14: *Zur Sache des Denkens*. En F.-W. von Hermann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Risser, J. (1997). *Hermeneutics and the Voice of the Other*. Albany: SUNY Press.
- Nietzsche, F. (1999). Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässige Betrachtungen II). G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Kritische Studienausgabe, KSA 1*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes.