

U A K A L · H I P E C U  
A K A L · H I P E C U  
A K A L · H I P E C U  
A K A L · H I P E C U

Felipe Martínez Marzoa

*Heidegger  
y su tiempo*



Felipe Martínez Marzoa

*Heidegger y su tiempo*



# Prólogo

Seguramente es demasiado pronto para escribir sobre Heidegger, al menos si «escribir sobre» significa tratar de entender, a pesar de todo, el fondo de la cuestión, tratar de ver que, sin embargo, hay cosa, va de algo, e intentar percibir de qué va. Quizá incluso el hecho de que el hablar de Heidegger sea mercancía más solicitada que algunas otras deba tomarse como señal de que falta posibilidad de concentración en el asunto. Aun así, se acaba por tener razones para pensar que uno no podrá eludir indefinidamente el riesgo. Y, puestos a ello, ciertamente la prioridad única es la de intentar contribuir a que se entienda eso a lo que acabamos de apuntar: de qué va, cuál es la cuestión. A esa intención se supedita todo.

Nadie dudará de que se estaría haciendo un burdo juego de palabras si por «el tiempo de Fulano» se entendiese aquellas tesis que el profesor o escritor Fulano enseñó acerca de cierta cosa llamada «el tiempo». Se estará de acuerdo en que el tiempo de alguien es el tiempo al que ese alguien pertenece. Pues bien, esto mismo impide, en el caso que ahora es el nuestro, seguir entendiendo por «el tiempo de...» algún determinado lapso de tiempo, que llegue desde aproximadamente tal momento hasta aproximadamente tal otro, o bien el conjunto de lo que ocurre en tal lapso o una parte de ello; se carece de toda posibilidad de hacer una delimitación tal, pues lo constitutivo del tiempo al que Heidegger pertenece, que es también aquel al que pertenecemos nosotros (lectores y autor), es que, por fin, eso a lo que se pertenece es ya en efecto el ámbito ilimitado y descualificado, de manera que eso mismo, al –finalmente– ser ya en efecto, ha pasado a ser también lo grave, lo que requiere ser pensado y asumido desde sus supuestos. Nuestra obligación aquí, y aquello a lo que responde el título *Heidegger y su tiempo*, es contribuir desde la lectura de Heidegger a exponer cómo eso es así.

Tenemos también (lectores y autor) en común con Heidegger el que todos hablamos y escribimos en lengua *moderna*. Esto quiere decir que pertenecemos a un ámbito lingüístico en el cual las «diversas lenguas» tienden a ser sólo variantes de realización de algo así como una misma y única. Los modos normativos del discurso moderno, como la ciencia y el derecho, son, en efecto, imposibles sin el postulado de la total transparencia entre esas «diversas» lenguas. Diacrónicamente cada una de esas «diferentes» lenguas «procede de» situaciones anteriores a la modernidad, pero cada una de ellas ha tenido que sufrir, para incorporarse al estatuto de lengua moderna, una transformación estructural profunda. Lo que Heidegger y nosotros pretendemos decir y escribir, esto es, la filosofía, está, por su propia naturaleza, siempre en dudosa avenencia con la situación lingüística, pero desde luego dentro de ella, pues fuera de ella nada se dice; por lo tanto, también la filosofía se dice y escribe en lengua moderna, aunque con dificultad y de manera problemática; entre los recursos de los que la expresión filosófica se valga para dar cauce a sus dificultades puede figurar el echar mano de peculiaridades que cierta lengua moderna conserve al margen de su condición de tal, pero esto no significa que se deje de estar escribiendo en lengua moderna, más bien al contrario, pues ese recurso vale precisamente por la relevancia que adquiere sobre el fondo constituido por el estatuto de modernidad. Quiere todo esto decir que entre el habla de Heidegger y la nuestra se parte de una situación de traducibilidad, pero también que la peculiaridad del tipo de discurso puede hacer que esta básica traducibilidad no siempre sea aplicable en concreto. Lo diremos todavía de otra manera: tiene que ser posible (otra cosa es que haya quien en efecto pueda hacerlo) el decir en castellano (moderno) cualquier cosa que se diga en alemán (moderno), pero esto, tratándose del tipo de decir del que se trata, no significa que siempre sea posible traducir, dado que el concepto «traducción» comporta más cosas que simplemente decir lo mismo en la otra lengua (comporta, por ejemplo, correspondencia de tramo de texto de un lado a tramo de texto del otro). Los aspectos teóricos de esta cuestión no son para ser desarrollados aquí, y, si la mencionamos, es sólo para establecer cierta línea de conducta que deriva del antes establecido carácter de prioridad única que concedemos a la pretensión, con la que hemos iniciado este prólogo, de que nuestra exposición de Heidegger consista en comunicar de qué va, cuál es el asunto o cuál es la cosa o la cuestión. No nos hemos empeñado en que nuestra exposición contuviese expresiones que fuesen «la traducción de» este o aquel giro de Heidegger. Tampoco hemos dejado las expresiones alemanas y explicado su significado, pues ya hemos dicho que, al tratarse pese a todo de una lengua moderna, tiene que poder decirse lo mismo en otra. Sencillamente hemos escrito en castellano (actual). *A posteriori* quizá encontremos en nuestro propio texto expresiones (castellanas) que *en este contexto resultan ser* algo así como traducciones de algunas palabras de Heidegger; pero no lo hemos pretendido, solamente habrá salido así.

# I

## La cosa misma

Cuando este libro, que ahora mismo empiezo a escribir, esté entero y terminado, es seguro que en más de un lugar de él (probablemente incluso en un prólogo) se dirán, acerca del trabajo sobre la obra de algún autor en general, cierto tipo de cosas desde luego muy dichas, pero, como veremos, tan comprometedoras que, si de verdad consiguiésemos hacerlas, estaría hecho todo. Es todo eso de que no nos ocuparíamos en absoluto de «el pensamiento de» alguien si no tuviésemos motivos de una u otra índole para pensar que, de alguna manera, lo que en ese «pensamiento» comparece es «la cosa misma». A partir de aquí pueden seguramente defenderse posiciones muy diversas acerca de qué es eso de «la cosa misma», y también pueden tenerse interpretaciones muy variadas de cómo y por qué ocurre en un caso concreto el que «la cosa misma» comparezca. Pero el concepto mismo de «la cosa» es inherente a (es la posibilidad misma de) todo leer, entender, comprender, interpretar. Todas las imprescindibles discusiones sobre todo cuanto es requerido para poder leer un texto (lingüística, filología, hermenéutica, etc.) derivan su imprescindibilidad de que, en definitiva, todas ellas no son sino la enormemente compleja discusión sobre cómo es posible que haya «cosa».

Lo que acabamos de llamar «la cosa» se dice en alemán *die Sache*, en latín *res* y, al menos eso parece de entrada, en griego *tò prágma*.

Cualquiera que sea la diversidad de posiciones al respecto, en todo caso el que haya cosa, el que la cosa comparezca, significa que también ha de haber la posibilidad de que no, de que la cosa se escape, se escurra, o de que en tal o cual caso no haya cosa; una vez más admítase cualquier pluralidad de interpretaciones de esto; en todo caso, no cabe cosa sin la posibilidad de que no la haya, o sin su escabullirse, tal como no habría día si no hubiese noche o no estaríamos vivos si no nos muriésemos. Quiere esto decir que la suposición de familiaridad con la cosa en cada caso concreto, su-

posición consistente en que la cosa es en efecto aquello con lo que en cada caso ya andamos y nos las vemos, podría en cualquier momento revelarse falaz, o, dicho de otra manera, que cualquier certeza está en principio sometida a caución. En cualquier momento puede ocurrir que eso de lo que tan seguros estamos no lo haya, no pertenezca a la cosa, no sea *in re*, o, lo que no es sino otra manera de decir lo mismo, que ello, lo que sea, no sea «de suyo» (*in re*) tal como parecía o habíamos creído que era.

De paso, con lo que acabamos de decir, hemos convertido también la caucionabilidad, la no absolutez, en un carácter constitutivo de la certeza; consiguientemente quedan en una posición especial aquellas certezas para las cuales no pueda haber lugar a caución, es decir, aquellas tales que ni siquiera cabe pensar que pudiese ser de otra manera, con lo cual, en efecto, es imposible la caución<sup>1</sup>. Que hay tales certezas, incluso que tiene que haberlas, está establecido en la noción kantiana de «la forma» o de «las condiciones de la posibilidad». Llamémoslas certezas formales, pero entonces estamos diciendo que «formal» no equivale a «vacío» (en kantiano: que no son «juicios analíticos»<sup>2</sup>). Tendremos ocasión de volver sobre la posición de estas certezas; de momento dejémoslo en que las –por así decir– paradigmáticas son las otras, aquellas en las que mora a la vez la incertidumbre.

Ahora bien, centrándonos precisamente en este último tipo de certezas, también llamadas «contingentes» o «verdades de hecho», lo hasta aquí dicho corre el peligro de parecerse demasiado a la afirmación de que *de facto* la certeza nunca es absoluta; y, si fuese esto lo que se estuviese diciendo, entonces no se estaría diciendo nada, se hablaría tautológicamente, porque el «de hecho» o «*de facto*» y el «absoluto» que aparecen en la fórmula son contradictorios entre sí. Pero, si lo que se estaba queriendo decir era algo más que una tautología, entonces estamos en una dificultad; pues eso de que la certeza que tenemos pudiera revelarse falaz no parece exponible sin aceptar decir también que pudiera ser que aquella certeza no estuviese justificada, no fuese acertada, no fuese cierta, o sea, *de iure* no fuese certeza, lo cual es lo mismo que decir que, si bien nunca estamos total y definitivamente seguros de si es o no de tal o cual manera, sin embargo ello mismo, «de suyo», *in re*, en cuanto a la cosa misma, es o no es de tal o cual manera y es precisamente lo que es y como es y no lo que no es o como no es; con ello estamos pensando una certeza absoluta, que desde luego no es certeza alguna que se tenga alguna vez, sino que es el discernimiento en la cosa misma, el que ello mismo sea así o asá. El problema es que ahora una noción de algo así como certeza absoluta acaba de surgir ante nuestra vista cuando ya no estamos

---

<sup>1</sup> No está en contra de esto el que la caución sobre estas verdades pueda establecerse o requerirse en un nivel metadiscursivo o metateórico, como ocurre en Descartes con la desconexión de las verdades del tipo de las matemáticas en cierto momento de la duda o, lo que en el fondo es lo mismo, con la doctrina llamada «de la creación de las verdades eternas».

<sup>2</sup> Y, en efecto, ni las «verdades de razón» de Leibniz ni las «relaciones de ideas» de Hume son «juicios analíticos» en sentido kantiano, aunque el propio Kant, que conocía imperfectamente la obra de los otros dos pensadores citados, no percibiese la diferencia.

hablando de certezas formales, sino de aquellas otras, llamadas «contingentes», en las cuales la absolutez, por principio, no puede consistir en que no quepa pensar que la cosa pudiese ser de otra manera; no puede consistir en eso, y, sin embargo, hay determinación, hay decisión, no hay indefinición. Esto último es la noción misma de «hay» o de «cosa». En el caso de verdades formales, la determinación, la fijación a uno u otro «ser A» o «ser B», consiste en que no podría ser de otra manera. Asumamos, en cambio, que podría ocurrir que esta partícula de polvo ahora mismo no estuviese aquí, ¿en qué consiste entonces la no indefinición, la no indecisión?, ¿qué es, ya que no posibilidad o imposibilidad, lo que constituye la fijación a que esta partícula de polvo esté en vez de no estar? Toda respuesta que cumpla las condiciones de la pregunta, esto es, que explique la fijación sin eliminar la contingencia, pasa por la siguiente tesis: esta partícula de polvo podría, ciertamente, no estar, pero sólo a condición de que también todo lo demás fuese otro que lo que es; en tal o cual detalle podría ocurrir algo distinto de lo que ocurre, pero ello comportaría que también en todo lo demás hubiese algo distinto de lo que hay. La pregunta que hemos formulado, a saber, qué es lo que fija, sólo puede desarrollarse como pregunta admitiendo como primer paso el que lo que fija tiene el carácter de la conexión de cada cosa con todo lo demás. Hegel califica de «tautológica en el fondo»<sup>3</sup> la afirmación de que el universo entero se hundiría si una partícula de polvo fuese destruida. Lo es «en el fondo» porque no lo es a la manera trivial, ya que no la noción de esta o aquella cosa que hay, sino la del haber mismo, es la que comporta «tautológicamente» el encadenamiento en cuestión. Ahora bien, si todo esto vale, entonces sólo a primera vista cada certeza lo es acerca de su propio tema o asunto, pues el que tal o cual detalle sea o no sea así o así es en definitiva una opción referente no a ese detalle, sino al todo, de manera que lo que se está postulando como inherente a la noción misma de certeza o de validez o de cosa no es sino la unicidad del «acerca de qué», el *ens unicum*, si por *ens* (monstruo lingüístico del latín escolar) entendemos (como es razonable atendiendo a la convención pseudogramatical que le dio origen) precisamente el «de qué» o «acerca de qué» o «a propósito de qué» de la certeza o del acontecer o del tener lugar. Nótese ahora también que de *ens* es sinónimo la palabra latina *subiectum*, también perteneciente a cierto latín escolar y también establecida para traducir cierta palabra griega que en griego no era nada escolar, sino palabra de la lengua común, con la cual, consiguientemente, no se ponía nombre a cierta cosa, sino que se la caracterizaba aplicándole el significado que la palabra ya tenía con independencia de esa particular y peculiar aplicación; estas matizaciones tendrán bastante importancia en su momento, pero lo que ya ahora nos interesa es que la palabra significa el «de qué», el «algo» que mencionamos en segundo lugar cuando decimos que siempre y en todo caso ocurre o se dice o tiene lugar «algo de algo» o «algo por lo que se refiere a algo»; la sinoni-

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Gesammelte Werke*, tomo 21 (*Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Die Lehre vom Sein, 1832), p. 73, o bien tomo 11 (*Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Die objektive Logik, 1812/1813), p. 46.

mia con *ens* queda establecida por el hecho de que la misma dualidad de términos se expresa también diciendo que siempre y en todo caso «algo es...» o «algo es algo», donde el «algo» que antes ocupaba el segundo lugar ocupa ahora el primero, es decir, el *subiectum* es aquello de lo que decimos que «es...» y, por lo tanto, lo que según la aludida gramática o pseudogramática está siendo llamado *ens*. Es, pues, el hecho de que se tenga que postular *ens unicum* lo que comporta que haya de haber *el* sujeto. Para entender esta implicación no ha hecho falta ni siquiera mencionar un «nuevo» sentido de la palabra «sujeto» que refiriese esta palabra de manera especial a algo así como «yo» o similar. Ha bastado con el sentido latino-escolar de *subiectum*, el cual desde luego no contiene referencia alguna a «yo» o cosa parecida, para que cierta consideración nos condujese a cómo *subiectum* se constituye en una especie de singular absoluto. Otra cosa es que, en efecto, del mismo movimiento, o de la misma exigencia, interna a la cosa, forme parte también e inseparablemente el que ese *ens unicum* se identifique de alguna manera con lo que pueda quedar en pie del significado de la palabra «yo» (lo cual nunca será el significado inmediato de esta palabra); de esto tendremos también que ocuparnos algo, pero aun entonces seguirá en pie que la singularización de «sujeto» es ni más ni menos que la singularización de *ens*, es decir, que no es que haya un cambio de significado de la palabra, sino que ciertas consideraciones hacen que la misma palabra, con el mismo significado, resulte ahora aplicada a cierta cosa en la que en algún momento anterior no se pensaba.

En efecto, lo que nos ha llevado a la noción de *ens unicum*, la cual –no se olvide esto– es ni más ni menos que el estar todo lo que hay implicado en cada detalle de lo que hay, por lo tanto ni más ni menos que la noción de totalidad o de todo o de uno-todo, lo que nos ha llevado a esa noción tiene por de pronto todo el aspecto de ser a la vez definitorio de algo así como un momento o un tiempo o una época. Completando la cita de Hegel hecha más arriba, digamos que a quien Hegel mismo atribuye la tesis que califica de «tautológica en el fondo» es a «la metafísica», pero digamos también que no puede referirse a cualquier metafísica. No es ahora nuestro problema en qué autores o textos podría estar pensando Hegel cuando escribió aquello; la tesis en sí misma nos remite a la órbita de Leibniz, y en todo caso se trata de metafísica «moderna». Es, pues, previsible que en su momento haya que matizar la inicial asunción acrítica de que *die Sache* pudiese traducir sin más *tò prágma*, pues las consideraciones que nos condujeron a la noción de totalidad surgieron de la exigencia misma de «cosa», de manera que la expresión «la cosa» ha adquirido entretanto cierto carácter de singular absoluto, cuando, por otra parte, quizá acabe por resultar importante el que esa noción de **totalidad** o de todo-uno no fuese posible en modo alguno en Grecia<sup>4</sup>. De momento, sin

---

<sup>4</sup> De hecho el empleo de nociones del tipo «uno todo» en alguna etapa del pensamiento moderno gusta de invocar sentencias griegas, pero en Grecia los giros en cuestión nunca tienen el sentido de uno-todo de lo ente o, si en algún momento lo adquieren, ello se constata allí mismo como una especie de pérdida de sentido.



embargo, nos limitaremos a hacer algunas observaciones sobre la noción de «la cosa» tal como hasta aquí ha quedado positivamente constituida.

La exigencia de totalidad ha surgido de la pregunta por la posibilidad misma de que haya cosa; ha surgido, en efecto, de la cuestión de en qué consiste el discernimiento en sí mismo, el cual por definición ha de ser independiente de la siempre posible erroneidad de cada asunción *de facto*. Aquello en lo que pudiese consistir la determinación o fijación, el «es así y no así», resultaba no poder ser otra cosa que la implicación de todo en esa opción; es en cada caso todo lo demás lo que se constituye en prenda o caución o fianza sobre cada detalle. Así pues, hemos contemplado, para la pregunta por la posibilidad del discernimiento mismo, un tipo de tratamiento que remite de una cosa a las demás cosas y así en todo caso a la totalidad. Ahora bien, se trata de un tratamiento de esa pregunta; sin la pregunta (es decir, si no se estuviese admitiendo –al menos implícitamente– la pregunta) no habría aquello (a saber, la exigencia de totalidad) que no es sino el modo de tratamiento de esa pregunta. Y el caso es que la pregunta misma comporta algo así como un desapego frente a la cosa y a las cosas en su conjunto; no es motivo de pregunta aquello en lo que sencillamente se está; es cuestión aquello que de alguna manera se escapa o se pierde. No tenemos en este momento ningún derecho a tratar todo esto del desapego, el escapar, etc., como cosas que ocurren en algún tipo de ámbito previamente definido, como por ejemplo una «mente» o un «sujeto» o algo así; tenemos, pues, que limitarnos a que ello acontece. Hay la cosa misma porque hay la distancia. La cuestión de la cosa misma remite de cada cosa a la totalidad de las cosas, pero esa misma cuestión sólo es posible ella misma porque hay algo así como una ruptura con las cosas, una distancia frente a las cosas o un hundirse las cosas.

## II

# Hacia la cuestión del «ser»

De la exigencia de totalidad, de uno-todo, esbozada en el capítulo precedente, sería una desfiguración ciertamente inepta el considerarla como algo parecido a la pretensión de reducir todo a alguna especie de pasta común uniforme. Las formulaciones pensantes de la exigencia han desacreditado con razón ese concepto o, mejor, esa ausencia de concepto, haciendo ver que precisamente eso es lo contrario del uno-todo, es la indefinida, neutra, aconceptual, meramente cuantitativa multiplicidad. Sin embargo, o quizá por esto mismo, la exigencia de uno-todo no puede producirse sin esa denostada figura (o más bien ausencia de figura) del continuo cuantitativo inerte e ilimitado; tiene que contar con ella al menos para poder decir que la pluralidad inmediata y ordinaria de las cosas, el «y» de éstas, su ser unas con otras, tiene precisamente ese carácter, por eso se lo menosprecia, y con ello se reconoce que, en efecto, es de esa índole. Esto se expresa en el carácter básico que tienen precisamente las nociones de continuo ilimitado, llámense «el tiempo» o con otros nombres o incluso con ninguno; decimos «ilimitado» en el sentido de que cualquier límite (cualquier corte) es en principio igualmente válido (y, por lo tanto, igualmente arbitrario) que cualquier otro; y decimos que ese tipo de noción tiene carácter «básico» queriendo con ello decir que cualquier límite o trecho o distancia (por lo tanto cualquier contenido, cualquier cosa) es entendido como delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado. En el ámbito en el que impera la exigencia de totalidad, ámbito que provisionalmente hemos convenido en designar como lo «moderno», la presencia de las cosas que se asume como la ordinaria y –por así decir– la normativa en un terreno prefilosófico, la constitutiva de validez «física» o «empírica», está definida por el postulado de compatibilidad con eso que acabamos de describir como el continuo ilimitado, descualificado, etc. Pues bien, tal como al final del

capítulo precedente dejamos indicado que la propia exigencia de totalidad sólo se daba como consecuencia de algo precisamente distinto de ella misma, tenemos ahora que apuntar que, correspondientemente, su –en cierta manera– correlato por el lado del «y» de las cosas, esto es, el continuo ilimitado, es también un resultado, veremos enseguida en qué sentido<sup>1</sup>.

Empecemos por insistir en cuáles son los notables términos en los que aquí, como condicionante de la noción de cosa, ha aparecido la de algo así como un desarraigo o pérdida o desapego. Cierta pregunta comporta el desarraigo, sólo por él es posible, y a la vez es esa misma pregunta la que constituye la reclamación del arraigo; ella se pregunta en qué consiste la certeza (el discernimiento, el ser precisamente así) en el caso de cada cosa, y ella entiende que eso es remitir al conjunto de las cosas, que la totalidad de las mismas se hace valedora de cada una de ellas. La implicación del desarraigo en la pregunta que, sin embargo, resulta ser la noción misma del arraigo, nos disuade de buscar nada que pudiera parecerse a un «antes» con respecto a la pérdida o el desarraigo o el desapego o la distancia; «antes» no habría la pregunta, la cuestión, es decir, sencillamente no habría la cosa. El único algo así como «paso atrás» consiste en instalarse en la distancia misma, en asumir la pérdida, lo cual precisamente no tiene nada que ver con situarse «antes» de ella; la pérdida misma es lo esencial. Veamos ahora esto en relación con el continuo ilimitado al que también acabamos de referirnos.

Claro que el continuo ilimitado sólo puede entenderse como pérdida. Cualquier reconocer, cualquier presencia, es límite, es «de... a...»; ser es límite; y el continuo ilimitado es que todo límite sea accidental, en definitiva gratuito, arbitrario; es la presencia de cosas, el «y» de las cosas, y a la vez es la imposibilidad de cosas, pues toda cosa es un «desde aquí hasta aquí» y siempre es en definitiva arbitrario el cortar por aquí y no por otra parte. Es, pues, en efecto, pérdida, desarraigo. Pero ¿en qué exactamente radica la pérdida?; veamos que no en otra parte que en la relevancia de eso mismo (el «de... a...», la distancia, el intervalo) que se pierde, en el hecho mismo de que ello se haga valer como lo que siempre ya tiene lugar. En efecto, que la distancia misma se haga relevante significa que el «de qué» y el «a qué» pasan a ser precisamente esto como lo cual acabamos de mencionarlos, a saber, un «de qué» y un «a qué», algo así como puntos, un A y un B, simplemente uno y otro, con lo que la distancia misma se convierte en algo descualificado, en cierta manera cuantitativo, en lo cual se pueden señalar con igual derecho puntos intermedios, cortes igualmente válidos en principio unos que otros, de modo que incluso el primer «de qué» y el primer «a qué» resultan ser ciertos cortes no más ni menos legítimos que otros, se valida la cuestión de qué antes y qué antes de antes, y después y después de después, etc. Quizá volvamos sobre este vuelco; de momento lo que más nos interesa de él

---

<sup>1</sup> Apuntemos ya que en Grecia el «y» no tiene el carácter del continuo ilimitado, lo cual precisamente se relaciona con el hecho de que allí el «y» sea irreductible, es decir, de que no haya uno-todo en el sentido de uno-todo de lo ente (cfr. nota al capítulo anterior).

es que la pérdida no es sino la propia comparecencia de aquello que se pierde; ello mismo acontece perdiéndose, su tener lugar es su escaparse.

Veamos ahora esto mismo por otro lado. Hasta aquí hemos hablado de «certeza» con alguna calculada ambigüedad. Estamos ciertos de algo, y ello mismo es cierto, ¿cuándo? En verdad sólo mientras no hay «de» o «acerca de», mientras la cosa «de la que» no es «de lo que». El zapato es en verdad zapato sólo mientras no es «aquello de lo que» se trata, es decir, mientras simplemente caminamos seguros; en cambio, se tematiza, se vuelve un «de qué», cuando en algún aspecto ya no está siendo de verdad zapato, por ejemplo cuando lastima o se estropea; aun este caso trivial permite ver que el tejido de remisiones o el juego en el que el zapato es zapato, en el que consiste el ser-zapato del zapato, sólo se vuelve relevante cuando se interrumpe, y que es entonces cuando el zapato se vuelve precisamente un «de qué», digamos: se tematiza; no se tematiza el juego mismo, sino la cosa (el zapato), pero ello ocurre siempre en relación con que el juego de alguna manera se interrumpe porque de alguna manera se hace relevante; el juego mismo no es nunca lo temático, el «de qué», sino siempre aquello «dentro de lo cual» o el «fondo sobre el cual»; pero aun la presencia «dentro de» o «sobre» ese «fondo» no es en principio temática, el zapato es zapato precisamente cuando no se trata de él, cuando él no es asunto, cuando uno pisa seguro; la presencia se vuelve temática, el zapato se tematiza, en la misma ruptura o interrupción en la que el juego, de alguna manera, se hace relevante. Y la detención, interrupción o ruptura no siempre ha de tener el carácter trivial o inocente de eso de que el zapato accidentalmente lastima o se rompe. Por el contrario, si hemos dicho que la detención es inherente a que el juego sea relevante, entonces lo que estamos diciendo es que la detención, por muy excepcional que sea y por más que signifique la pérdida, el escaparse el juego mismo, es con todo ello exigida, requerida, pues lo que en ningún modo –ni siquiera excepcionalmente– comparece o es relevante, eso sencillamente no acontece. Estamos, pues, de nuevo en aquello, ya aducido a propósito de la distancia, de que la relevancia es la pérdida o de que ello sólo acontece perdiéndose. Lo que era «la distancia» es ahora «el juego». Y, en efecto, hemos estado describiendo de dos maneras lo mismo: también eso que hemos llamado el juego resulta nivelado, aplanado, traducido a un «uno y otro y otro» en el que esto remite a aquello, aquello a lo otro y así *in infinitum*.

Cuando exponemos, como hemos expuesto, que la cosa es lo que es (que el zapato es zapato) precisamente mientras no es un «de qué», algo notable está siendo reconocido en nuestro decir. En efecto, al decir que la cosa es lo que es, estamos caracterizando la situación mediante el empleo de precisamente aquella palabra que significa el carácter de «de qué», la palabra «es»; «algo es algo» significa ni más ni menos que la estructura «algo de algo», donde el «algo» que va delante del «es» representa ni más ni menos que el «de qué»; y, sin embargo, a la vez hemos constatado que sólo cuando no tiene el carácter de «de qué» es ello propiamente lo que ello es. No se trata de dualidad alguna de significados en la palabra «ser», sino de que el

único significado de esa palabra está justamente en la bisagra –en el doblez– de eso de que la relevancia es la pérdida, de que la distancia o el juego tiene lugar en cuanto que a la vez se esfuma. En otras palabras: «ser» significa siempre a la vez e inseparablemente «ser» y aquello que en «ser» siempre ya ha quedado atrás. Por otra parte, ese doblez es, como ha quedado expuesto, el mismo por el que el punto o instante y la –a él inherente– serie ilimitada de puntos o instantes comporta que ya haya quedado atrás el «entre» o la «distancia» o el «de... a...»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No es casual el que, estando sin duda la importancia de la palabra «ser» en la historia de la filosofía vinculada al hecho de que esa palabra signifique la propia articulación «algo de algo», coincidentemente con ello ocurra que las primeras acuñaciones de la noción de esa articulación como noción de lo que siempre ya hay («algo de algo», *ti peri tinos* o *ti katá tinos* en Platón y Aristóteles) asuman el «de algo, algo» como un auténtico «de algo a algo», como trecho o distancia, incluso vinculando a ese carácter de distancia, de «de... a...», nociones, como «tiempo», que sólo luego, en el curso del análisis, llegan a significar algo así como el continuo de suyo ilimitado. En esas versiones, el «algo de algo» interpreta una presencia que todavía no se supone temática; se la interpreta en la línea de la tematicidad, por eso «algo de algo», pero lo que con esta fórmula se interpreta es algo que precisamente en la tematización queda atrás. Esto quiere decir que se está todavía en el doblez mismo, esto es, en la antes mencionada originariedad del desarraigo.

### III

## Más sobre «la diferencia»

Hemos llegado hasta cierta constatación que finalmente hemos resumido en la fórmula de que «ser» significa siempre a la vez e inseparablemente «ser» y aquello que en «ser» siempre ya ha quedado atrás. El que así ocurra es la clave de que «ser» sea una «cuestión», de que haya «cuestión del ser» o «pregunta del ser». En las primeras páginas de la primera obra importante de Heidegger, *Sein und Zeit*, el mencionado doblez, el que hemos resumido en la fórmula que ahora acabamos de recordar, comparece por de pronto en el hecho de que la que expresamente se presenta como la «pregunta del ser» o «pregunta por el ser» es, a la vez, designada como «la pregunta por el sentido de ser». Una de las maneras de que podamos decir que algo «tiene sentido» es que ese algo sea un significante, es decir, tenga un significado; pero esto es sólo un caso particular de aplicación del sentido, más general, de la palabra «sentido», el cual puede quizá describirse de la siguiente manera: que algo «tiene sentido» significa que hay el «fondo sobre el cual» o el «aquello dentro de lo cual» para la comprensibilidad (es decir, para la comparecencia) de ese algo; «tener sentido» equivale a «ser» en cuanto que ser incluye el que siempre ya quede detrás eso que hemos llamado el juego, o, lo que es lo mismo, en cuanto que el «esto» del caso, el «esto aquí y ahora», que, insistiendo en sí mismo y negando cualquier «detrás», no es sino un punto o instante del continuo ilimitado, a la vez, sin embargo, deja siempre ya atrás la distancia o el «entre» o el «de... a...».

Este empleo de la palabra «sentido» forma parte de la utilización, en las mismas páginas, de cierto tinglado de términos escolares. Heidegger habla allí de «ontología» y de «ontológico» precisamente en contraposición a lo «óntico», donde «óntico» es lo referente a qué cosas son y qué son esas cosas, mientras que «ontológico» es lo referente a qué es ser o en qué consiste ser. Por de pronto, esta manera de hablar

sirve para que allí mismo cierto acento quede puesto en varias consideraciones que presentamos a continuación.

En primer lugar, la pluralidad de ontologías; no cualquier cosa «es» o «no es» en el mismo sentido que cualquier otra, o, si se prefiere decirlo así, no en cualquier contexto exigimos de algo lo mismo que en cualquier otro para decir que ello «es» o que «no es». En el reconocimiento de esta pluralidad está incluido el del carácter irreductible de la misma, es decir, el de que ella no se deduce de algún principio ni se genera en algún proceso internamente necesario, sino que se describe; tal reconocimiento no es otro que el del carácter fenomenológico (descriptivo, no deductivo, no generativo) de la investigación ontológica misma, carácter que, como enseguida habremos de destacar, está ya implicado en la propia distinción de lo ontológico frente a lo óptico.

En el modelo conceptual de tipo escolar que estamos viendo empleado, se supone que cada particular ontología corresponde a un «modo de ser», y que éste define un «ámbito de lo ente», de manera que la distinción entre ámbitos de lo ente no es del tipo de una frontera material o de contenido, y nada en el modelo impide que una misma cosa (materialmente o «numéricamente» la misma) pudiese pertenecer a uno y por otra parte a otro de esos ámbitos. Se supone asimismo que a cada ámbito de lo ente corresponde un tipo de averiguación óptica, esto es, una «ciencia», cuya peculiar constitución o «conceptos fundamentales» sería clarificada como tal en la ontología del modo de ser correspondiente. El que todo esto sea, como hemos dicho, un modelo de tipo escolar comporta, entre otras cosas, que no se presupone que todas las casillas admitidas vayan a tener algún posible uso. De hecho, cosas que Heidegger escribirá bastante después de *Sein und Zeit* parecen descartar cualquier noción de «ciencia» que fuese lo bastante neutra para permitir esa diversidad de «ciencias» ontológicamente diferentes que se esboza en la Introducción de aquella obra; sobre esto volveremos.

Dentro del mismo modelo conceptual que estamos exponiendo, lo común a todas las ontologías, constitutivo de la investigación ontológica como tal, es la diferencia misma de lo ontológico con respecto a lo óptico. Aun estrictamente dentro del modelo conceptual de tipo escolar, esa diferencia tiene ya un significado que va mucho más allá de que un término se defina por su diferencia con respecto a otro. Abunda, por de pronto, en el ya mencionado carácter insuperablemente fenomenológico de la cuestión ontológica, ahora en el sentido que a continuación indicamos. Por definición, lo que hay es lo ente; por lo tanto, tautológicamente, la presencia es en principio óptica; así pues, es a partir de la presencia óptica como tiene lugar un cierto «encaminarse a...», a saber, un preguntar en qué consiste, para eso ente, el ser; y ese encaminamiento no tiene camino de vuelta, y no lo tiene precisamente porque lo ontológico no es nada en lo cual cupiese instalarse y de lo cual se pudiese partir; el camino es unidireccional en virtud de la diferencia, y es, siempre de nuevo, encaminamiento en esa misma dirección. Instalado se está en todo caso cabe lo ente; lo que

hay es lo ente, las cosas, y la cuestión «del ser» es cuestión, o sea, es desgarró, porque el hacer efectivo ese arraigo, el que la cosa en verdad sea, es posible sólo como desarraigo; así nos ha ido apareciendo ya a cada vuelta de nuestra todavía breve exposición: la cuestión de «la cosa» (cap. I), de lo ente, expresión de la exigencia de arraigo, sólo es posible en el desarraigo; reconocer que las cosas son equivale a reconocer que «ser» es a la vez «ser» y aquello que en «ser» siempre ya queda atrás. El «doble» o la «bisagra» de que hemos hablado. En los términos del modelo conceptual de tipo escolar que ahora examinamos, ese desgarró, doblez, bisagra, aparece en el carácter central que acabamos de atribuir a la diferencia de lo ontológico y lo óntico, en relación con el carácter insuperablemente fenomenológico y con la unidireccionalidad del camino.

Siguiendo con el modelo conceptual. La «diferencia» ha aparecido como lo común a todas las ontologías y lo que confiere el carácter de ontología. La cuestión es ahora si cabe definir desde el modelo un tipo de investigación que tenga que ver no con este o aquel modo de ser, sino con lo ontológico en cuanto tal, con «el ser» a diferencia de «lo ente», es decir, con la diferencia misma. Tal investigación sería ella misma ontología; no sería la ontología de este o aquel ámbito de entes o modo de ser, y sí sería, en cambio, la clarificación del rasgo por el que toda ontología es ontología. La noción de esta investigación es harto problemática<sup>1</sup>. Por de pronto, y siendo así que todo preguntar parte de la instalación cabe lo ente, lo ente concernido en la pregunta que ahora se esboza es todo lo ente, no en el sentido de un presunto «todo de lo ente», sino en el de que es concernido cualquier ente o tipo de ente o ámbito de lo ente. Pero esto precisamente no dice nada, no delimita nada y no proporciona orientación alguna a la investigación. Tampoco cabe pensar que la pregunta se refiriese a las ontologías mismas y «sobre» ellas tratase de aclarar en qué consiste su carácter de tales; pues hemos insistido (a propósito del carácter insuperablemente fenomenológico y de la unidireccionalidad) en que las ontologías nunca pueden tener la condición de punto de partida ni de algo en lo que se esté instalado en momento alguno; la instalación lo es siempre cabe lo ente.

La pregunta se refiere, pues, a ente sin exclusión de ente ni tipo de ente ni ámbito alguno de lo ente. Pero, a la vez, para ser en efecto alguna pregunta, ha de tener alguna orientación o dirección, y esto parece identificarse con la exigencia de se-

---

<sup>1</sup> No debe ignorarse la referencia aristotélica de todo el modelo. Términos del tipo de lo que llamamos «ámbitos de lo ente» son *tà phýsei ónta*, *tà tékhnei ónta*, *tà prohairései ónta*; algo así como «modos de ser» son *phýsis*, *tékhne*, *prohairesis*. Lo que aquí ha aparecido como «el ser» es *tò ón*, de acuerdo con las posibilidades de empleo del llamado «neutro singular» en griego. Y lo especialmente problemático es entonces la noción de una investigación referente a *tò ón hêi ón*, la cual, precisamente en virtud de esa problemática, no podrá quedar en una relación por así decir neutra con la pluralidad de las ontologías, sino que, en Aristóteles, acabará por ser en cierta manera la prolongación internamente necesaria de una de ellas (por lo cual, a la vez, esa una tiene ya desde su arranque una vocación de algo distinto de una ontología particular), etc.



lección de algo como lo que hemos llamado un «ámbito de lo ente», lo cual, recuérdese, no comportaría exclusión material de nada, pero sí la selección de un «modo de ser»; ahora bien, incluso esto último, seleccionar algo así como un modo de presencia de las cosas, parece estar en contradicción con la generalidad de la referencia óntica de la pregunta, ya que tal referencia lo es a lo ente no sólo sin exclusión de ente alguno, sino también sin exclusión de ámbito alguno. Parece como que lo que se está buscando es un ámbito de lo ente que, a la vez, no sea ningún determinado ámbito de lo ente, incluso, pues, algo así como un modo de ser que a la vez no sea un particular modo de ser. La fórmula que al respecto se adopta en *Sein und Zeit* sólo puede ser entendida desde un contexto más amplio.

## IV

# La ciencia

En algún momento del capítulo precedente se anunció que la remisión que allí aparecía a «la ciencia» o «las ciencias» no resultaría sostenible en todos sus términos. Precisaremos ahora algo en este terreno.

Mantenemos en pie el que «ciencia» significa presencia óptica o investigación óptica. Incluso añadimos que «ciencia» es aquella presencia en la que impera un especial cuidado por dejar la palabra a «lo ente mismo», a las cosas. Pues bien, precisamente esto significa que en la ciencia rige un criterio de qué se considera ente y qué no, de qué es y qué no. Con esto estamos diciendo algo así como que en la ciencia rige un previo «qué es ser» o «en qué consiste ser». Sería, sin embargo, equívoco decir que rige una ontología previa; ello estaría en contra de lo que dijimos de la unidireccionalidad del camino y el carácter insuperablemente fenomenológico de la ontología; ésta nunca puede ser aquello en lo que se está instalado, lo previo y fundamentante; si es previo, es que, de algún modo, ya no es ontología<sup>1</sup>. Esto concierta, por otra parte, con la fenomenología del fenómeno ciencia. A la ciencia, en efecto, es inherente eso que llamamos su «seguro camino», su certeza interna, que podemos describir también así: la ciencia *no* tiene el problema de en qué consiste ella misma o de en qué consiste su propia validez. Quizá tengamos que decir que la ciencia, por ese su carácter de presencia óptica cuidadosa de su onticidad, presupone una ontología, pero, si es así, habrá de ser en el sentido de que la deja atrás, la ignora como tal; lo que de alguna manera viene de una ontología, dentro de la ciencia ya no opera como el resultado de una ontología, sino como la vinculación a las cosas.

---

<sup>1</sup> Literalmente, la Introducción de *Sein und Zeit* permite pensar en una ontología previa y fundamentante con respecto de una ciencia. No así el conjunto de la obra de Heidegger.

Así pues, estamos hablando de algo en lo que la ontología como tal ha quedado atrás. Si ahora recordamos cómo (y, sobre todo, para decir qué) hemos llegado aquí a echar mano del término escolar «ontología», encontramos que, con eso de que ha quedado atrás, no sólo respondemos al fenómeno ciencia, sino que también hacemos justicia a lo que hemos entendido por ontología; pues esta noción ha surgido como la de algo de lo que ya antes habíamos hablado en los términos de la relevancia que es a la vez la pérdida, de lo que sólo tiene lugar escabulléndose, etc.; el haber quedado ya atrás eso que siempre ya ha quedado atrás deja –veámos por una parte– lo que describíamos como el continuo ilimitado resultante del reventamiento de la distancia, y deja –veámos por otra parte y veámos que en el fondo es lo mismo– cada cosa como en su caso el «de qué», resultado de la nivelación de lo que designábamos como el juego. Estos elementos, el continuo ilimitado, el enunciado<sup>2</sup>, configuran la adopción de una presencia óptica cuidada y rigurosa, porque ellos constituyen, en efecto, el haber quedado ya atrás inherente a la cuestión ontológica, esto es, el haber quedado ya atrás la cuestión ontológica, el cual es inherente a la ciencia.

Ahora bien, para que tengamos el concepto fuerte de ciencia falta todavía algo, a saber: falta que los elementos que acabamos de citar no sólo estén, sino que se erijan en criterio, en algo así como el concepto de la verdad o de la validez. Cuando esto ocurre, entonces el continuo ilimitado, es decir, lo que bajo tal nombre hemos visto surgir en el capítulo II, no sólo ocurre, sino que es condición definitoria de la presencia válida, de modo que, por ejemplo, no es posible que un sistema de referencia para la medición de movimientos sea más ni menos válido que otro, por cuanto matemáticamente es por definición posible trasladar los datos desde un sistema de referencia a otro y, por lo tanto, ninguna presunta prioridad de un sistema de referencia sobre otro podría expresarse en términos compatibles con la indiferencia del continuo ilimitado y descualificado<sup>3</sup>, etc. Aun entonces, esta erección de criterios o de algo así como un concepto de validez o de verdad no significa que algo parecido a una ontología vaya por delante y «fundamente»; pues es esencial el que en la ciencia esos criterios operan no como criterios y exigencias, sino como mera ausencia de prejuicios.

---

<sup>2</sup> En conexión con la nota al final del capítulo II, llamamos «el enunciado» al «algo de algo» cuando (y sólo cuando) la situación ya *no* es la que en aquella nota se describía mencionando a Platón y Aristóteles, es decir, cuando la articulación dual ya *no* es simplemente el recurso con el que se interpreta una presencia, sino que es ella misma la presencia. Nótese la coherencia que hay entre ver el vuelco de esta manera y verlo en los términos de la distancia y el continuo ilimitado; hemos expuesto, en efecto (nota citada), cómo en Platón y Aristóteles todavía el «algo de algo» tiene el carácter de «de... a...», distancia o «entre»; esto es lo que en el enunciado se ha esfumado, quedando meramente el punto, es decir, el continuo ilimitado, el cual no es sino la indefinida repetición del punto.

<sup>3</sup> El principio «de relatividad» al que aludimos opera como exigencia y, por lo tanto, como arma crítica desde muy cerca de los comienzos de la Modernidad (recuérdese la crítica de Leibniz a Newton) con independencia de que el disponer de un aparato matemático lo bastante potente para llevarlo a efecto sea (si es) cosa bastante reciente.

No es sólo que la alusión ilustrativa que incidentalmente acaba de aparecer en nuestra exposición mencione un fenómeno «moderno». Es también que la diseñada figura de la onticidad, esto es, el continuo ilimitado etc. como condiciones constitutivas de la noción de verdad o de validez, ya antes (cap. II) ha quedado vinculada a lo que, bajo la etiqueta de *ens unicum*, apareció en nuestro capítulo I como «moderno». La cuestión del uno-todo o de lo absoluto, la cuestión de cómo hay que entender y pensar para que se pueda estar en efecto reconociendo la exigencia de totalidad, es, en este espacio, la peculiar versión de la cuestión ontológica; claro que *no* es la cuestión ontológica, pero precisamente por eso en cierta manera sí, porque no es la omisión estéril de esa cuestión, sino justamente la marca de ausencia de la misma, a saber, el que la cuestión del ser ya es expresamente sólo posible como cuestión de lo ente uno y total, el que la cuestión ontológica ha derivado en cuestión óntico-total. Por eso, es decir, porque la cuestión óntico-total sólo es posible como derivación o marca de ausencia de la cuestión ontológica, es por lo que hemos insistido (final del cap. I) en que la exigencia de totalidad surge de (y, por lo tanto, presupone) algo que no es ella misma. Pues bien, si en eso es en lo que ha venido a parar la cuestión ontológica, lo que a eso corresponde por el lado de la presencia óntica normal, lo que en el mismo espacio constituye presencia «física» o «empírica», es, como ya quedo dicho, lo que aquí hemos caracterizado abreviadamente con las fórmulas del continuo ilimitado y la correspondiente verdad o falsedad de enunciados.

Ahora bien, con todo ello ha quedado también claro que el modo de presencia de las cosas normativo es a la vez un modo secundario, derivado. Para entenderlo así, ni siquiera hace falta llegar hasta establecer la correspondencia con la cuestión de totalidad; basta con observar lo ya reiteradamente expuesto de que el continuo ilimitado sólo puede describirse como el reventamiento-aplanamiento de la distancia y que el enunciado es lo que queda cuando el «algo de algo» de la interpretación se queda sin interpretando y constituido él mismo en el interpretando<sup>4</sup>. Ello debe sin duda tener sus consecuencias sobre la cuestión, que dejábamos pendiente al final del capítulo III, de la «dirección u orientación» de la referencia a lo ente que hay en la pregunta por el ser. Por «lo ente» o «las cosas» no cabe entender en primera y básica instancia los objetos de la ciencia. Ahora bien, ¿cuál es entonces la orientación o dirección adecuada? Formulemos la misma pregunta de otra manera, también muy provisional: asumiendo que sólo hay ente en relación con al menos la posibilidad de algo así como un decir, la referencia a lo ente en la pregunta por el ser se traduce en que quien hace la pregunta la hace escuchando siempre ya algún decir, y entonces el problema de la orientación o dirección se convierte en el de si (y por qué) en relación con la pregunta por el ser cabe escuchar en particular algún tipo de decir. Parece como que Heidegger pretende que quien más propiamente «dice» es «el poeta»; pero ¿qué es esto?; una vez más, nos encontramos con algo que no puede ser entendido sin un considerable rodeo.

---

<sup>4</sup> Cfr. notas en este mismo capítulo y al final del capítulo II.

## V

# Hacia la referencia a Grecia

La apelación de Heidegger al poema aparece asociada a la ocupación de Heidegger con la obra de Hölderlin, y cabe preguntarse si esto contribuye a aclarar las cosas o más bien al contrario, en particular por lo que se refiere a qué pasa según Heidegger con eso que llamamos el poema. No porque Hölderlin no fuese un poeta genuino, que lo es en grado sumo. Lo que ocurre es que Hölderlin, en conexión que habría que estudiar con su tarea poética, es también alguna otra cosa que tiene con el proyecto de Heidegger una relación no agotable en el hecho de que Hölderlin sea un gran poeta. Ciertamente esa «otra» faceta es parte esencial en el camino de Hölderlin hacia su propia poesía decisiva; la inocencia del poeta maduro es el fruto de un arduo trabajo; lo es toda verdadera inocencia, pero quizá no para toda el trabajo ha sido precisamente sobre el tipo de problemática y con el tipo de interlocutores del caso que ahora mencionamos. En otras palabras: de Heidegger con respecto a Hölderlin hay *también* cierta dependencia que *no* es la de un pensador con respecto a un poeta. Conciérne a algo de lo que de todos modos, con o sin Hölderlin, tendríamos que hablar aquí, y, por todo lo dicho, es expositivamente adecuado que hablemos de ello antes de retornar a la cuestión del poema.

Volvemos a la noción de totalidad o de uno-todo o de *ens unicum*, introducida en el capítulo I. Allí mismo se indicó por qué el *ens unicum* tiene que llamarse *el subiectum* incluso sin que esta palabra envuelva referencia alguna a «yo», esto es, tomando sin más el significado latino-escolar de *subiectum*, el cual no tiene nada que ver con «yo». Veremos ahora algunas de las consecuencias de la noción allí establecida. La exigencia de totalidad significa que lo verdadero es solamente el todo, que sólo es o sólo hay el todo; pero ¿qué quiere decir esto?, ¿en qué consiste la totalidad del todo?; precisamente no en que el todo sea, es decir, en que él mismo sea esto o aque-

llo, se afirme como tal o cual, sea sujeto de uno u otro enunciado; si fuese así, ya no sería el todo, sino una u otra cosa; es, pues, cada cosa –no el todo– lo que es; pero a la vez la exigencia de totalidad comporta que no, que lo que en verdad es es el todo; luego, en lo que en verdad consiste la totalidad del todo es en que, ciertamente, cada cosa sea, pero consistiendo su ser en ser suprimida porque lo que es es el todo. Ya cuando obtuvimos la noción de todo (cap. I) lo hicimos encontrando que es la totalidad lo que valida o es fiador de cada cosa; ahora hemos añadido que de eso mismo forma parte el que la totalidad, al poner o validar cada cosa, a la vez la suprime en la propia autoposición. Pues bien, por otra parte ocurre que esta última figura es también lo que el pensar moderno, si pretende hacer un uso riguroso de la palabra «yo», deja en pie como significado defendible de esa palabra; todo lo demás son cosas que pueden ser puestas enfrente, puestas-suprimidas (incluso cosas como «el individuo» y «la especie»); lo que queda es meramente el poner o reconocer mismo, el cual, por el hecho mismo de que pone o reconoce, a la vez está más allá o más acá de lo que él pone o reconoce, y, por lo tanto, reconociendo cada cosa, a la vez la suprime y reconoce sólo el reconocer mismo, es decir, poniendo cada cosa, se pone sólo él mismo. Es lo de menos el que se emplee o no (o incluso se rechace) la palabra «yo»; lo importante es que haya esa estructura.

Con lo que acabamos de exponer hemos continuado el esbozo del proyecto que en el capítulo I derivamos a partir de la exigencia de «la cosa». Ni Heidegger ni Hölderlin tienen duda alguna de que la argumentación (la cual incluye indivisiblemente lo de aquel capítulo y lo de ahora) es sólida e ineludible. Hölderlin es incluso uno de los primeros formuladores de ella. Y nunca la retiró. Simplemente tiene un problema, lo cual convierte la argumentación en todavía más inquietante. No es este el lugar adecuado para exponer cómo se presenta ese problema en Hölderlin. Tiene que ver en todo caso con lo que aquí mismo ha venido compareciendo en cada momento en que, para exponer la diferencia que aquí se expone por ser la de Heidegger, no por ser la de Hölderlin, hemos tenido que apoyarnos en algo parecido a una descripción de aquel proyecto. Hemos encontrado, en efecto, que la exigencia de lo ente-uno-todo sólo se justifica como el único camino de respuesta a una pregunta que, a la vez, sin embargo, significa un arrancarse frente a lo ente mismo, diferencia frente a lo ente. En términos de los que aquí nos hemos servido: ha aparecido que la cuestión del uno-todo de lo ente sólo es cuestión en cuanto la extrema ausencia (y, por eso mismo, sin embargo la presencia) de la cuestión del ser. Esta es la formulación del problema desde Heidegger, y hemos dicho que ciertas fórmulas filosóficas de Hölderlin, de las que no es este el lugar adecuado para ocuparse, tienen en el fondo este mismo significado; pero esto no lo dice Heidegger, que no examina en absoluto la posición de Hölderlin en relación con la historia de la filosofía. El papel que ese examen y reconocimiento podría desempeñar dentro del propio trabajo de Heidegger es desempeñado de hecho por otra labor hermenéutica muy próxima, a saber: una lectura de Kant en la que la diferencia frente al Idealismo tiende a ser in-

terpretada en los términos del mencionado problema. Con ese trabajo de lectura sucede, por cierto, todo lo contrario de lo que se suele tener ya preparado como probable actitud creíble cuando un filósofo (que —claro está— «no es historiador») lee a otro. Pues lo cierto es que la eficacia de la lectura en cuestión en cuanto a aclarar concretos pasajes difíciles es mucho más patente que la claridad del significado global de esa lectura y el aprovechamiento de la misma más allá de aquellos concretos pasajes. Este es un fenómeno algo generalizable y no limitado a la lectura de Kant: cuando Heidegger en verdad ejerce de lector, es el mejor lector que conocemos, pero ejerce de manera inconstante y sin aviso externo de cuándo está ejerciendo y cuándo no (sólo entrando en materia se percibe).

Hemos visto plantearse a propósito de cierto proyecto el problema de que él se basa en que en él siempre ya algo ha quedado atrás. El proyecto en cuestión ha sido designado ya aquí en varios momentos como «moderno»<sup>1</sup>. Presentando la noción de «modernidad», hemos dicho que algo que aquí estamos intentando entender como «haber quedado algo atrás» no sólo ocurre, sino que está erigido en principio constitutivo, en algo así como el concepto de la verdad. En expresión filosófica, ello es que sólo ahora es, en efecto, concepto de la verdad la exigencia de uno-todo, que constituye la extrema ausencia (con ello, ciertamente, la presencia) de la pregunta del ser. A ello, como hemos visto, corresponde en el nivel de la presencia común, «física» o «empírica», el que la exigencia de compatibilidad con la indiferenciación del continuo ilimitado (autointerpretada como mera ausencia de prejuicios) se erija en condición constitutiva del concepto mismo de verdad «física» o «empírica». Que todo eso tiene el carácter de cierto «haber quedado algo atrás» o de cierto «haberse perdido», ha quedado claro no sólo en el hecho de que la única presencia de la cuestión del ser sea ahora su extrema ausencia, sino también en que del continuo ilimitado vimos cómo él sólo puede describirse a partir de la nivelación o aplanamiento de la distancia, e incluso en que el enunciado es el «algo de algo» cuando esta estructura ya no interpreta algo, sino que es sencillamente ella misma. Ahora bien, el continuo ilimitado, el que las delimitaciones sean advenidas, es noción básica ya desde el Helenismo; sólo que entretanto había venido operando como no-verdad de las cosas, a saber: que, si toda delimitación es advenida, inesencial, entonces de alguna manera toda cosa es inconsistente, y la consistencia queda remitida a otra parte, etc.; cómo deba entenderse esa inconsistencia, cómo la remisión de y a la consistencia, cómo ésta y cómo otras nociones implicadas en lo mismo, es cosa de la historia del pensamiento helenístico y medieval. Igualmente, ya desde el Helenismo de lo que se trata es de verdad o falsedad de enunciados, sólo que la verdad o falsedad del enunciado viene consistiendo en la concordancia o no concordancia de él con algo; cómo haya que entender esta concordancia y sus términos es de nuevo cosa de la historia

---

<sup>1</sup> Cuando decimos «moderno» y «modernidad», nos referimos a algo que hoy mismo sigue siendo lo que hay, aunque en situación de la que está por decidir si es de crisis o simplemente de putrefacción.

del pensamiento de toda esa etapa. En cambio, lo propio de la modernidad en este orden de cosas es que el continuo ilimitado, el ámbito descualificado, la compatibilidad con él, es condición constitutiva de lo que se entiende por verdad de las cosas, por verdad física o empírica, y, correspondientemente, que la cuestión de en qué consiste la verdad es la cuestión de en qué consiste la legitimidad del enunciar mismo, la cuestión del *de-iure*-enunciar; es este tipo de planteamiento el que tiene como resultado filosófico el descrito proyecto del uno-todo de lo ente, y como resultado en cuanto a presencia de las cosas la ciencia en el que hemos llamado sentido fuerte de la palabra, esto es, la física matemática.

Vemos, pues, que lo «moderno» consiste en que funciona como principio lo que a su vez no es sino la ausencia (y, como tal, en cierto modo la presencia) de cierta pregunta, y que esa ausencia es consecuente con la pregunta misma, es algo así como el resultado de ella, en el aquí ya reiteradamente alegado sentido de lo que sólo escapándose acontece o comparece o se hace relevante; lo interpretado en el «algo de algo» se escabulle (y algo de eso dice el propio «algo de algo», como vimos -cap. II, incluida nota-) justamente en cuanto que se vuelve asunto de una interpretación, y entonces queda el enunciado; o bien: en cuanto la distancia se vuelve relevante, ya no hay la distancia, sino el continuo ilimitado. Lo que hemos identificado con lo moderno no es la ausencia, sino concretamente el que la ausencia se haga principio; los rasgos en los que hemos encontrado la ausencia están ya desde el Helenismo, y así lo hemos hecho notar. El que la ausencia sea algo así como el resultado de la pregunta misma, con el sentido que hemos dado a esto, parece, pues, remitir la pregunta, o la bisagra, o el doblez, a aquello que es en efecto la bisagra hacia el Helenismo; ello sería Grecia hasta Aristóteles inclusive. Pero no podemos seguir por aquí sin introducir algunas aclaraciones.

En primer lugar, es razonable esperar que ciertas formulaciones al respecto estén afectadas por las limitaciones que Martin Heidegger tuviese en su acceso al material griego. Este condicionamiento, y en particular el hecho de que él afecte de alguna manera a la concepción y el proyecto mismos, no hace sino confirmar dos cosas que podríamos declarar ciertas aun cuando no tuviésemos a mano tal confirmación. La primera es que la Grecia con la que aquí nos encontramos no es un modelo *a priori*; si lo fuese, en nada la afectarían las posibles deficiencias del acceso de Heidegger a los materiales. Antes de mencionar la segunda cosa, digamos que las tales limitaciones o deficiencias son, desde luego, mucho menores que las que en relación con el mismo tema es normal encontrar en la gente que habla o escribe de filosofía; Heidegger sabe mucho más griego que casi todos ellos; pero esto no impide que tenga sus limitaciones al respecto, las cuales quedan incluso pormenorizadamente reflejadas en aspectos concretos de su proceder (prueba -insistimos- de que éste no es apriorístico). La segunda cosa es que no se trata de una interpretación en términos de «doctrinas» («qué es lo que en verdad dice» Fulano, cuáles son sus tesis, los enunciados que él da como verdaderos), sino de algo mucho más próximo al decir mismo. Ello contribuye a que las aludidas limitaciones sean relevantes a la hora de encon-



trar los recursos adecuados para presentar lo que en verdad hay en el fondo del trabajo de Heidegger en estos asuntos. Recuérdese, por ejemplo, la apelación a «etimologías», desafortunada no sólo porque a veces las tales sean falsas, sino sobre todo porque distorsionan todavía más cuando son auténticas, pues hacen perder de vista que en el fondo no es en absoluto la etimología lo que se está invocando; así, por ejemplo, cuando se dice que *alétheia* tiene un «prefijo negativo» y la «raíz» del verbo que significa «permanecer oculto», esto es cierto incluso etimológicamente, pero lo que en esos mismos hechos de lengua para el proyecto de Heidegger importa sería igualmente válido si la etimología no lo fuese, y no es ni más ni menos válido por el hecho de que la etimología lo sea; pues lo que confiere realidad a esa «raíz» y a esos «prefijos» y «sufijos» no es nada etimológico, nada diacrónico-genético-evolutivo, sino el hecho, estrictamente sincrónico, de que en el mismo estadio de la lengua existen también otras palabras de la misma formación con otras «raíces» y otras palabras de la misma «raíz» con otras formaciones, todo ello visible de manera sincrónica e independiente de la etimología. Ciertamente que aun el decir esto es decir muy poco, porque con ello la discusión sobre cosas de la lengua sigue refiriéndose a elementos de léxico, cuando la cuestión verdaderamente grave late —y, desde luego, así lo piensa Heidegger— tras lo que llamamos las «categorías gramaticales»; la «gramática», que es aquello con lo que leemos el griego antiguo (con lo que leemos en principio cualquier lengua) es un fenómeno básicamente helenístico, es decir, pertenece a eso de lo que hemos dicho que Grecia es la bisagra o el doblez hacia ello y ello el resultado inmediato de la pérdida inherente a la pregunta o a la relevancia que Grecia es<sup>2</sup>.

Por otra parte, y tal como ya se habrá notado, la referencia es a Grecia, entendiendo por «Grecia» lo que llega hasta Aristóteles inclusive. La cuestión (o la relevancia) y la pérdida coinciden, son lo mismo; no hay momento alguno «anterior» en que ello aconteciese y todavía no se hubiese perdido; y, si la pérdida «culmina finalmente» en alguna parte y era menos neta antes, es porque lo mismo ocurre con la pregunta. Después, es decir, después de Aristóteles (todavía no en Aristóteles mismo), ya tampoco la pérdida acontece; simplemente lo que deriva de ella ha adquirido la condición de lo obvio. La referencia es a Grecia con la delimitación dicha; eso que a veces se lee por ahí de Heidegger y «los presocráticos» es desgraciadamente sugerido por algunas fórmulas empleadas alguna vez por el propio Heidegger, pero no se sostiene a la luz del conjunto de su trabajo<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> La gramática es lo mismo que la noción de «enunciado» tal como ésta ha venido constituyéndose en la exposición precedente (incluidas las notas). El enunciado es lo que en alemán se llama *Satz*, en inglés *sentence* y en castellano a veces «oración».

<sup>3</sup> Además de que eso de «los presocráticos» en rigor no es nada. Se trata de trozos de texto pertenecientes a géneros de decir diversos, y esos trozos son *a posteriori* arrancados a las diversas tradiciones a las que pertenecían, operación que tiene el anacrónico sentido de dar a la ulterior categoría «filosofía» una presunta aplicación a momentos en los que no es fenómeno delimitación alguna que se corresponda con esa categoría.

Cuando decimos «Grecia» y con ello nos referimos a cierta cuestión, a cierta relevancia, con ello a cierto doblez o bisagra, etc., todo ello en los términos en que lo hemos hecho, no estamos hablando de un conjunto de textos. Ciertamente, donde no hay palabras no hay nada; pero la «cuestión» no lo es aquí en el sentido de algo que se formule en enunciados, oralmente o por escrito, etc. Que el juego que siempre ya se está jugando pretenda hacerse relevante él mismo, eso es lo que llamamos la *pólis*, no doctrinas acerca de la *pólis*, sino precisamente la *pólis* misma; y el que esa relevancia sea a la vez la pérdida podría decirse exponiendo cómo la *pólis* parece no por el ataque de los bárbaros, sino precisamente porque se sostiene.

Finalmente, en lo dicho está ya que la referencia a Grecia no puede en modo alguno comportar pretensión alguna de «recuperar» algo. Puesto que la relevancia es la pérdida, puesto que la cuestión es el doblez o la bisagra o el vuelco, puesto que eso es Grecia, puesto que la pérdida produce su propia obviedad y con ella la ya-nisiquiera-pérdida, y puesto que nosotros consistimos en que esa obviedad se haya constituido en principio, Grecia no puede ser otra cosa que la manera de –quizá– ingresar en nosotros mismos. Si, como parece, la propia actitud fenomenológica nos ha llevado a ese tipo de camino, es decir, si no es que nos hayamos propuesto o alguien nos haya propuesto hacer ese viaje, sino que por el hecho de atender a las cosas nos encontramos embarcados en él, ello debe de ser, seguramente, porque nuestro propio estatuto se ha vuelto problemático, pero sólo eso: se ha vuelto problemático. Así, cuando de cosas como en algún momento «la ciencia» o en algún otro momento «la gramática» hablamos en el modo en que lo hemos hecho, no se trata en manera alguna de si creemos o no (o de si hemos de creer o no) en ellas, pues no hay ni por asomo tal opción.

## VI

# Aclaraciones sobre la cuestión del ser, Grecia y el poema

En dos ocasiones, a lo largo de la precedente exposición, nos hemos visto llevados, a través de la cuestión de cierta ontología que ya no lo sería de un particular ámbito de lo ente, sino que de algún modo se las habría con lo ontológico como tal y, por lo tanto, con cierta «diferencia», hasta la consideración de que, de todos modos, aun el preguntar de esa ontología seguiría partiendo de la instalación cabe lo ente, cabe las cosas, y, por lo tanto, seguiría siendo a las cosas a lo que el preguntar se dirigiese; ello, según ya vimos, plantea el problema de que, a diferencia de lo que ocurre con las ontologías particulares, en las que el tratarse de un ámbito específico de lo ente da una dirección a la investigación, ahora lo ente, las cosas, ciertamente sigue siendo aquello a lo que la pregunta se dirige, pero ya sin que esto constituya en verdad dirección alguna. El que haya alguna pregunta, siendo en todo caso lo ente aquello cabe lo cual se está, parece exigir que haya algo así como un ámbito de lo ente que tenga especial relación con ella, y, a la vez, precisamente la pregunta a la que nos hemos visto conducidos parece excluir la referencia a ámbito particular, con lo cual somos llevados a reclamar algo parecido a un ámbito de lo ente que, a la vez, no sea ámbito alguno. En una de las dos ocasiones (final del cap. III) la cuestión quedó formulada aproximadamente en estos mismos términos, y entonces se aplazó expresamente la discusión de la fórmula que al respecto se encuentra en la Introducción de *Sein und Zeit*. En la otra ocasión (final del cap. IV), partiendo de que sólo hay ente en al menos la posibilidad de algo así como un decir, la siempre-ya-instalación cabe lo ente se expresó reconociendo que el pensador siempre ya escucha algún decir, y, entonces, el mismo problema ahora recordado se formuló como el de si en relación con la pregunta del ser cabe escuchar en particular algún tipo de decir; también entonces dejamos aplazada la discusión de algo que al respecto parece encontrarse en

Heidegger. Recogemos ahora, en primer lugar, la segunda de las dos cuestiones aplazadas, porque la referencia a Grecia introducida en el último de los precedentes capítulos parece contener algo que pudiera contribuir a su tratamiento. El aplazamiento, en efecto, se produjo a raíz de que apareció en escena «el poeta», y es notable que, si tan frecuentemente nos referimos a cosas griegas para ilustrar qué es en verdad poesía, a la vez ocurra que en Grecia no encontramos noción o palabra alguna que se corresponda con nuestros «poesía» o «poema» o «poeta». Lo que en vez de esto encontramos allí significado son algo así como (diversos) modos relevantes o excelentes o señalados de *decir*. Ello en un contexto en el que: *a*) «decir» tiene que ver en general con la unión-separación (el «entre») de esto y aquello, en la cual consiste que esto sea esto y que aquello sea aquello, y *b*) no se trata del enunciado, sino de aquello que en el capítulo II describimos a propósito de cuándo el zapato es en verdad zapato, incluida en ello la ambigüedad (carácter de «bisagra» o de «doblez») de la que allí hablamos. En tales condiciones, la excelencia de un decir excelente incluye, entre otras cosas, también (y sin que allí sean «otras» cosas ni allí sea «también») el peculiar (peculiar a cada modo de excelencia en el decir) cuidado del ritmo, de la melodía, del gesto, del movimiento. Es característico de lo que queda después –de lo que hemos descrito como el enunciado, etc.– el que, precisamente desde el Helenismo, se conozcan, por ejemplo, las odas de Píndaro ya sólo como un texto, como algo que leemos; y esa es desde luego la situación, de manera (incluso materialmente) inapelable e irreversible<sup>1</sup>. Nosotros tenemos muy buenas razones para referirnos a los modos griegos de excelencia en el decir llamándolos «poesía», e incluso considerándolos como, en cierta manera, el modelo mismo de lo que es en verdad poesía, pero no deja de ser cierto que esta designación comporta una paradoja, pues «poesía» es para nosotros un decir entre cuyos caracteres está una nota de algo parecido a marginalidad, constituida por el hecho de que hay un decir normativo, vinculante, «objetivo», y la poesía precisamente *no* es ese decir. Ello nos obliga a emplear también, como fórmula correctora, la de que en Grecia propiamente no hay en absoluto poesía, porque eso, lo que solemos llamar «la poesía griega», es un conjunto establecido anacrónicamente por reunión de lo que allí no son sino diversos momentos o maneras en que el decir alcanzó relevancia y excelencia.

Con todo esto nos encontramos nuevamente en el aquí ya tan reiterado motivo de que la pérdida coincide con la relevancia y, por lo tanto, a la relevancia sigue siempre el que la pérdida misma ya no sea pérdida, sino situación obvia. En efecto, el he-

---

<sup>1</sup> No deja de ser cómico el que de vez en cuando alguien nos cuente haber oído «recitar» una oda de Píndaro o haber presenciado la representación «en griego» de una tragedia de Sófocles. Eso es algo por completo imposible (incluso materialmente, aunque aquí la imposibilidad material sólo nos interesa a título ilustrativo). Imposible es también que en la modernidad hubiese un decir en el que todos los citados aspectos volvieran a ser una sola cosa; es bien sabido cómo los diversos intentos de algo que se pareciese a esto fueron a parar siempre a resultados por completo diferentes de lo que supuestamente se pretendía.

cho de que el decir llegue a ser básicamente el enunciado es la consecuencia de eso que ahora hemos llamado la relevancia o excelencia en el decir. Tal excelencia no es sino el que cada cosa, el día y la noche y el árbol y las nubes de moscas y la leche llenando los cántaros, sea dicha de manera que aquello que precisamente *no* es dicho, porque siempre está ya y siempre ya queda atrás, precisamente *no* siendo dicho, de alguna manera suene; suene, como corresponde, quedando atrás, escapándose<sup>2</sup>; por eso la excelencia del decir comporta al menos como tentación el que lo que siempre ya queda atrás tienda a hacerse ello mismo relevante de alguna manera. En todo caso, la caracterización que acabamos de hacer de la excelencia en el decir puede formularse también diciendo que, en el decir excelente, el decir, diciendo en todo caso las cosas, esta y aquella y la otra cosa, a la vez permanece especialmente enganchado al decir mismo como tal; podemos formularlo así una vez que hemos recordado lo que, en efecto, en este mismo capítulo hemos rememorado acerca de «decir» y «entre». Lo que hay en la excelencia del decir excelente es un permanecer enganchado en el doblez mismo, y esto sólo puede haberlo por cuanto, de todos modos, lo que se dice son las cosas, esta y aquella y la otra cosa.

Habíamos empezado el capítulo recordando dos cuestiones aplazadas, ambas referentes a qué es o cuál es «lo ente» a lo que se dirige la pregunta del ser o, lo que resultaba ser lo mismo, si hay un decir al que el pensador en especial preste atención. Hasta aquí hemos recogido sólo la segunda fórmula; ahora introduciremos en el tratamiento también la primera, es decir, la que aparece en la Introducción de *Sein und Zeit*. Allí, ciertamente, no se demuestra que cierto ente tenga la prioridad en cuestión, ni siquiera se señala de manera precisa cuál es el ente de marras, ni se podría hacer lo uno ni lo otro. Que se señale de modo eficaz a ese ente sólo puede ocurrir en cuanto que se lo pone de manifiesto en su peculiaridad, lo cual tendrá que comportar, si en verdad hay la preeminencia de la que se habla, que el examen del peculiar modo de ser de ese ente se encuentre, a lo largo de su mismo desarrollo, con que no está tratando en verdad de un particular modo de ser, sino de la cuestión misma del ser, y con que no se está refiriendo a un particular ámbito de entes, sino que está arrancando frente a cualquier ente, marcando la diferencia que es la cuestión del ser; o, dicho de otra manera, deberá ocurrir que: lo que inicialmente podría parecer el examen de en qué consiste ser para un determinado ente, eso mismo, en su mismo desarrollo, manifieste no ser tal, sino la cuestión misma del ser. La manera en que en *Sein und Zeit* se pretende desarrollar este programa tiene que ver con la noción de «sentido» que hemos introducido en el capítulo III. En efecto, el vuelco que hay en lo que acabamos de prever se efectúa por el hecho de que, una vez producido cierto análisis de lo que en principio parece simplemente el peculiar

---

<sup>2</sup> Si, en efecto, lo que estamos describiendo en este párrafo como «el decir excelente» es lo que por alguna razón conviene llamar «la poesía», entonces «el poeta» es, por delante de cualquier otro que sepamos, Homero.

de ser de cierto ente, se intenta reconocer en ese ser un «sentido», es decir, se procura poner de manifiesto el «fondo sobre el cual» o el «aquello dentro de lo cual» que puede dar comprensibilidad (presencia, comparecencia) a eso que el análisis allí precedente ha encontrado; y se descubre entonces que el tal «sentido» no lo es del ser de cierto particular ente, sino sencillamente del ser. Y esto son las tres «secciones» de la prevista primera parte de *Sein und Zeit*. La primera sección es eso que todavía puede parecer el análisis del peculiar modo de ser de cierto ente; la segunda desarrolla la cuestión del «sentido» para lo descubierto en la primera; la tercera levanta acta de que el descubierto sentido manifiesta no ser sino el sentido de ser. De hecho el texto queda interrumpido al final de la sección segunda; el modo de exposición adoptado, y con él el *Sein und Zeit* realmente existente, se rompe ahí; a lo que sería la tercera sección corresponden trabajos que no se atienen a la estructura expositiva de aquella obra<sup>3</sup>. La quiebra del plan de *Sein und Zeit* es la de todo un modo de exposición, y no impide que, sin embargo, una vez adoptados, con todas las dudas y precauciones, ciertos elementos de ese modo de exposición, como lo es la terminología «ontológica», el concepto del modo de sucesión de las tres secciones sea un elemento imprescindible para entender la problemática de Heidegger, a quien, a fin de cuentas, sigue siendo imposible leer sin *Sein und Zeit*.

Así pues, en la expuesta cuestión de la dirección u orientación de la pregunta del ser, la opción por cierto ente sólo se justificará por cuanto ese ente (o eso ente) resultará no ser en verdad ente alguno o ámbito alguno de lo ente. Es eso que, si fuese algún ámbito de lo ente, sería «el hombre», o, dicho de otra manera, eso tal que, si cupiese una ontología particular de ello, esa ontología sería la «antropología filosófica». El camino que hemos identificado con el proyecto de *Sein und Zeit* es entonces el de la patencia de que no hay ninguna de las dos cosas que ahora acabamos de entrecomillar. Esto se anuncia ya en la evidencia de que cosas como «mi ser» o «mi existencia» o como se quiera llamar a eso, en efecto, son nada; todo lo que hay o acontece en eso que llamo «mi ser» es en todo caso el ser de cada cosa en su propio modo de ser, eventualmente de cualquier cosa, pero de *nada* más que unas y otras cosas, y *nada* más que el ser de esta y aquella y la otra cosa; si, por así decir, voy quitando todo lo que es el ser de una cosa o de otra cosa, *nada* queda.

En conexión con lo que en capítulos anteriores hemos caracterizado como la extrema ausencia (y, por ello, un genuino modo de presencia) de la pregunta del ser, esto es, con el proyecto del uno-todo o de lo absoluto (y no se pierda de vista que, como

---

<sup>3</sup> Por otro lado, una prevista segunda parte habría de explicitar lo que el conjunto del proyecto tiene de desmontaje hermenéutico de los conceptos de la tradición filosófica devenidos obvios y, por ende, opacos. A lo que habría de ser esta parte corresponden en cierta manera los trabajos interpretativos sobre Kant, sobre los griegos (en el plan expreso de *Sein und Zeit* figuraba expresamente Aristóteles) y sobre otros momentos de la historia de la filosofía, si bien en lo efectivamente realizado de estos trabajos no hay una línea divisoria neta (y es correcto que no la haya) entre lo que correspondería al proyecto de esa segunda parte y lo que pertenecería a la tercera sección de la primera parte.

tendencia, ese proyecto es inseparable de la Modernidad), ocurre un correspondientemente peculiar modo de asumir el «nada» al que acabamos de hacer referencia. Si, como expusimos, la marca de ausencia de la cuestión del ser, y por lo tanto de alguna manera el modo en que aparece esa cuestión, es la remisión a –en definitiva– un solo ente uno-todo, es decir, si la ruptura con lo ente es reinterpretada como remisión de cada ente al uno-todo de lo ente, entonces también el modo de asumir la nada de eso que de entrada parece ser cierto ente será el que corresponde, a saber, la noción filosófica de «yo», tal como la hemos reconocido en el capítulo V.

## VII

# El tiempo roto

Habíamos establecido para la palabra «sentido» un significado que últimamente nos ha permitido decir que la segunda sección de la primera parte de *Sein und Zeit* busca reconocer el sentido para aquello cuya exposición previa constituye la sección primera. Esto significa que a lo largo de la sección primera ha estado operando, aunque sólo por omisión de crítica al respecto, cierto fondo que, en efecto, opera en esas condiciones, es decir, que es el que funciona porque no hay pregunta por el sentido. Y, en efecto, en la primera sección el análisis ha consistido en poner de manifiesto estructuras que, en cuanto el ente en cuestión tiene lugar, están aconteciendo en cada caso y en cada momento, a saber: en cada momento en que ocurre el ente de marras, esto es, ahora y ahora y ahora. Se está, pues, aceptando como fondo el continuo ilimitado al que aquí ya reiteradamente nos hemos referido, si bien el que se lo esté aceptando sólo quiere decir que aún no se lo cuestiona expresamente; más que un sentido, el continuo ilimitado es lo que opera como ausencia de la cuestión del sentido. A la vez, sin embargo, se están introduciendo determinaciones que no se dejan insertar en ese fondo. El continuo ilimitado, en efecto, es la ilimitada continuidad del ahora; lo que no es ahora es o bien un ahora que ahora ya no, o bien un ahora que ahora todavía no; se trata en todo caso de ahora y ahora y ahora; y sobre ese fondo no parece entendible por de pronto lo que varias veces hemos dicho (y que, en efecto, está en la primera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*) del carácter secundario de la tematicidad; pues el ahora expresa la constitución o la noción de lo temático, de aquello de lo que se trata; en otras palabras: si decimos que el zapato es (o que es presente o que es reconocido) no en cuanto que es él mismo (o que él es lo presente y lo reconocido o que de él se trata), sino en cuanto que él mismo pasa inadvertido, etc., entonces estamos entregando la presencia (el ahora)



a un juego de referencias que con lo que tiene que ver es con *proyecto* (ando seguro en cuanto que voy a alguna parte, etc.) en el cual (en uno o en otro) uno en todo caso se encuentra *ya*; y, una vez que se ha reconocido que la cosa se vuelve tema sólo cuando su ser se interrumpe (caso trivial: el zapato cuando lastima o se estropea), no cabe ya interpretar esos *pro-* y *ya* como funciones de –a su vez– cosas en su respectivo «ahora»; lo son también, obviamente, pero sólo en la medida en que se prolonga la misma transformación indicada, la cual, tautológicamente, puede prolongarse *in infinitum*, porque es ella misma la noción de *in infinitum* (el ahora es precisamente eso: ahora y ahora y ahora y así *in infinitum*)<sup>1</sup>.

Así pues, el continuo ilimitado, el ahora y ahora y ahora, ha aparecido, en la sección primera de la primera parte de *Sein und Zeit*, funcionando como una especie de «fondo sobre el cual» no porque en verdad se lo acepte como sentido, sino por ausencia de la cuestión del sentido, o sea, porque se estaba hablando del ser del ente en cuestión en aquel modo y medida en el que en ese ser *no* se plantea la cuestión de captar ese ser mismo; el sentido, en efecto, es la comprensibilidad, el «fondo sobre el cual» de la comparecencia, tal como en su momento expusimos. El vuelco constitutivo de la sección segunda consistiría –habíamos anunciado– en que ahora la cuestión del sentido pasará a ser lo central; así es, pero debemos subrayar que no lo es sólo porque el fenomenólogo se la plantee; si algo se ha formulado inicialmente acerca del ser del ente en cuestión, es su referencia a pura y simplemente el ser, lo cual comporta referencia a su mismo ser, si, como hemos dicho, su ser no es el de un ámbito de lo ente, sino el arrancarse frente a cualquier ente, el arrancarse de la diferencia<sup>2</sup>; para ese ente es, pues, constitutiva algo así como la posibilidad de captar o asumir su mismo ser. Y, dicho esto, una manera de llegar a algo muy viejo, a saber, que ser significa límite, que ser significa término, es recordar ahora que no hay captar si no hay algún modo de límite o acabamiento; entender o asumir implica límite. Porque ser significa límite, al ser del ente en cuestión es inherente terminar. Que esto, en efecto, introduce por primera vez el problema de lo que hemos llamado el sentido precisamente en cuanto que quiebra la noción del continuo ilimitado, que éste, pues, es en efecto la mera ausencia de la cuestión del sentido, se confirma cuando vemos qué pasa al asumir el límite. El asumir la muerte es asumir algo que, no por insuficiencia alguna, sino pura y simplemente, no puede ser pensado ni contemplado ni representado como presente, como ahora. Convencionalmente consideramos la muerte como algo que ocurre en algún momento, y, en efecto, adoptada

---

<sup>1</sup> Digámoslo todavía de otra manera: el continuo ilimitado no puede ser primario, porque, si lo fuese, no habría en absoluto cosas, ya que cosa implica algo así como límite, como un desde aquí hasta aquí, y el continuo ilimitado es la negación –por definición– de que pueda haber razón consistente para cortar por aquí en vez de por allí.

<sup>2</sup> La referencia «a su mismo ser» o «al ser de él mismo» *no* es referencia «a sí mismo»; esto último sería el «yo» que en conexión con el uno-todo de lo ente ha aparecido anteriormente en nuestra exposición.

la noción del continuo ilimitado, no hay más remedio que hacerlo así; ahora bien, con ello estamos cometiendo la falacia de aceptar un fenómeno que, a la vez, no por insuficiente alcance nuestro ni por ninguna otra insuficiencia, sino por la naturaleza misma de eso mismo que se acepta, y por lo tanto en términos absolutos, no podría jamás ser observado<sup>3</sup>. El asumir la muerte es, pues, incompatible con el tiempo del ahora y es, por lo tanto, idéntico con la quiebra del continuo ilimitado, con que se haga valer la secundariedad de éste, su carácter de caída a partir del «entre» o de la distancia o de la «luz» (en el sentido en que hablamos de la luz de una puerta o de un túnel). Sólo en el mismo acto fenomenológico en el que se cumple este vuelco, en el que comparece, pues, que «tiempo» no puede ser primariamente el «tiempo» continuo ilimitado, sólo ahí aparece «tiempo» como un nombre para el «entre» o la «luz», es decir, para el «sentido». El «tiempo» que en principio es el que opera normativamente, el continuo ilimitado (con independencia de que éste pueda llamarse también de otras maneras que «tiempo»), expresa la ausencia de la cuestión del sentido, y a una con la quiebra de ese «tiempo» llega «tiempo» a ser un nombre para el sentido. La palabra «tiempo» se emplea, pues, aquí para significar ni más ni menos que la ruptura de lo que en principio cualquiera entiende y seguirá entendiendo bajo esa misma palabra; se emplea precisamente esa palabra porque se trata de la ruptura de precisamente eso; y tal elección en el uso de las palabras es correcta porque la ruptura es esencial, es interna.

Aun así, alguno de los elementos de ambigüedad que afectan a lo expuesto es susceptible de algún desenmarañamiento. El continuo ilimitado apareció como cierto fondo (o ausencia de fondo) que se mantenía en ausencia de un explícito planteamiento de la cuestión del sentido. Ahora bien, del mismo continuo ilimitado habíamos dicho (cap. II y posteriores) que él es el modo de presencia ordinaria válido allí donde, por su parte, la cuestión del ser está precisamente en el modo de su más radical no-estar, a saber, como cuestión de lo ente-uno-todo. En otras palabras: cuando la cuestión ontológica ya sólo ocurre en el modo de su absoluto rehusarse, a saber, como cuestión óntico-total, entonces la presencia óntica tiene el carácter (más exactamente la ausencia de carácter) del continuo ilimitado. Y esta figura, como hemos visto, es la Modernidad y, con ella, el «tiempo» que subyace a lo que hemos llamado «ciencia» en sentido fuerte. Esto nos obliga a matizar la anterior referencia

---

<sup>3</sup> Puede expresarse la misma aporía empleando (como expresión que es del tiempo del ahora, es decir, del continuo ilimitado) el sistema de las «categorías de modalidad» (posibilidad, existencia, necesidad). Lo posible es ni más ni menos que lo que puede existir y lo necesario ni más ni menos que lo que necesariamente existe. La prioridad que esto confiere a la existencia (o presencia o actualidad), a saber, el que nada puede ser pensado como posible o necesario sin ser a la vez *pensado como existente*, a saber, como existente *en su caso* o bien como existente *en todo caso*, no es sino la prioridad que la presencia o actualidad tiene en el tiempo del ahora (siempre sigue siendo ahora). Pues bien, la muerte significa algo que *no* puede en manera alguna ser pensado como existente, como presente, algo que escapa absolutamente al ahora, o, si se quiere decirlo así, significa una posibilidad que es a la vez necesidad sin ser en ningún modo (ni siquiera «en su caso») presencia o actualidad o existencia.

nuestra al continuo ilimitado en la que éste apareció como la asunción prefenomenológica. Tal caracterización no sería válida para desde ella entender, por ejemplo, los análisis de Platón y Aristóteles; ellos no tenían como terreno de partida, como suelo sobre el que pisaban, el continuo ilimitado; parten, por el contrario, de la cuestión del «entre» o la distancia o la «luz», y es, como hemos visto, por el hecho de que esa cuestión lo sea por lo que se genera el continuo ilimitado y la ulterior pérdida de la distancia por reinterpretación de ella como delimitación sobre la base del continuo ilimitado; en todo caso, ese punto de llegada, que no de partida, sigue siendo, en Platón y Aristóteles, siempre punto de llegada, nunca el suelo sobre el que se pisa. Dicho de otra manera: la ciencia (y con ella el «tiempo» de ella) no es sencillamente y en general lo preontológico o prefenomenológico, aunque sí lo es en el sentido de que es lo, sin interrogación ontológica alguna, normativo allí donde se está constituido por un haber tenido lugar y haber sido ya olvidada la cuestión del ser, finalmente con la doble, pero única consecuencia (véase cap. IV) de la onticidad estricta como constitución de la ciencia y de la cuestión de uno-todo como la interpretación –a saber, la ausencia– de la cuestión ontológica<sup>4</sup>.

En este último punto, sin embargo, nos falta por hacer una precisión que ahora se ha vuelto especialmente relevante. El que el proyecto del uno-todo logre formularse no puede sino ser a la vez el sacrificio del propio uno-todo. Significa, en efecto, que el uno-todo, precisamente porque lo es, ya no tiene nada frente a lo cual ser lo que es, no puede dejar fuera nada, ni siquiera como algún modo de presencia o de saber que fuese en verdad irreductiblemente distinto. Y si nada deja fuera y a nada se contrapone, entonces sencillamente no tiene lugar. En otras palabras: la tarea de reconocer el uno-todo resulta ser la tarea de *no* reconocerlo en manera alguna, de guardarse de darle reconocimiento alguno; es el «Guardémonos» del parágrafo 109 de *La gaya ciencia*, en el cual están contenidos el eterno retorno y la voluntad de poder. Todo el problema es ahora (y es un arduo problema) el de cómo es posible un decir y tratar en el cual no resulte explícita o implícitamente afirmado ello, el uno, el todo. Eso es todo el problema, y, por lo tanto, sigue siendo todo uno, sigue tratándose en todo caso de ello, sigue habiendo siempre un mismo y único «de qué se trata», por lo tanto *ens unicum*, concepto del cual la inversión que ahora hay es la última y definitiva consecuencia. Especialmente interesante para nosotros en el presente con-

---

<sup>4</sup> Es quizá el momento de recordar el modo en el que «la diferencia» comparece en el pensar de lo absoluto, modo que, en efecto, mantiene el que la diferencia sigue siendo allí lo protagonista y aquello de lo que se trata, concretamente en el sentido de que todo el proceso no es sino la continuada sustracción de la diferencia. Esto último es, en efecto, la negación-de-la-negación, posibilitada por el hecho de que ya la negación sea idéntica con la comparecencia de la determinación en cuestión como determinación del todo. En cuanto cierta figura comparece en efecto como la figura del todo, lo cual es su verdadera comparecencia, pues ya hemos visto que toda determinación lo es *de iure* del todo, ocurre que su comparecer es su hundimiento, la negación, la cual, por ser eso que acabamos de decir, habrá de comparecer no de otra manera que en la negación de su propio carácter de negación, negación-de-la-negación.

texto es observar cómo la correlación entre *ens unicum* y continuo ilimitado se mantiene; el eterno retorno, siendo en efecto una formulación del problema que acabamos de definir (y apareciendo de hecho por primera vez en el mencionado párrafo), es a la vez e inseparablemente el último intento filosófico de dar consistencia al tiempo del «ahora» y ello, en efecto, mediante una fórmula inversora. Después de eso, el tiempo (el tiempo del ahora, que sigue siendo el que hay) ha quedado, por así decir, listo, tal como ha sucedido, a la vez e inseparablemente, con el «todo», esto es, con «la cosa». Heidegger no ha hecho sino leer la situación. La situación no consiste en que Hegel haya pensado esto o aquello y Nietzsche lo de más allá, ni tampoco en que el uno y/o el otro hayan influido mucho o poco o nada, o hayan estado muy o poco o nada influidos por... (por lo que fuere). La situación, si a la vez hemos leído bien a Hegel y a Nietzsche, la percibimos también en el Estado y en todo lo demás, y decimos exactamente lo mismo si la exponemos interpretando textos de Hegel y de Nietzsche que si lo hacemos hablando del Estado y de lo demás.

## VIII

# Ambigüedades y precisiones

Lo dicho al final del capítulo precedente reclama, por de pronto, un «leer bien» que implica renunciar a las coartadas explicativas. Sigue, por otra parte, en pie el que eso que llamábamos «la situación» tiene que poder exponerse hablando, por ejemplo, del Estado, de la sociedad civil y de lo demás, y, sin embargo, difícilmente podríamos hacer tal cosa en un libro centrado temáticamente en la obra de Heidegger, porque lo que en ella textualmente encontramos al respecto no está ni mucho menos a la altura de lo que su autor hace cuando lee a Aristóteles o a Kant o a Nietzsche. Ante tal evidencia, nuestro propio postulado de renuncia a las coartadas explicativas exige averiguar si hay en la propia actitud fenomenológica y hermenéutica de Heidegger, tal como la encontramos en su leer a Aristóteles y en su hablar de la cuestión del ser y de la diferencia, algo con lo que tenga que ver su manifiesta incapacidad para un discurso que tuviese similar nivel empleando el otro tipo de términos que hemos mencionado. El que la pregunta se plantee en esa dirección está apoyado por el hecho de que, para Heidegger tratando del ser, de la diferencia y del tiempo, de Aristóteles, de Kant, etc., la crítica interna es posible, esto es, cabe someter unos u otros giros a una confrontación con el conjunto de la obra de Heidegger y con el proyecto que de ella resulta, mientras que en uso del otro teclado la pobreza y escasa consistencia del material no permite una operación similar. La cuestión que con lo que acabamos de decir queda esbozada excede con mucho las posibilidades del presente libro, pero no estará de más que en lo que sigue se perciba al menos un reconocimiento de ella. Volvemos, pues, al trabajo de Heidegger en torno al ser, la diferencia, Aristóteles y Kant, aunque ahora lo hagamos teniendo un motivo más para estar atentos a lo que en él ocurre.

En los capítulos precedentes hemos encontrado reiteradamente cómo la pregunta, en principio incluso en aquellas formas de ella que no son sino su misma relevante omi-

sión, irrumpe en todo caso sobre algo que está ya operando como la obviedad, esto es, como la ausencia –pero ahora en el sentido de ausencia común y ordinaria– de la cuestión. A la cuestión la hemos llamado «la ontología» o «la cuestión del ser», lo cual significa el reconocimiento (por otra parte explícito) de que cierto propósito hermenéutico es esencial a la pregunta misma. Ahora acabamos de decir que la cuestión irrumpe sobre una situación dada de algo así como obviedad. La mención de eso dado, «de lo cual» se arranca, está aquí afectada de cierta ambigüedad por la que ahora vamos a interesarnos. Lo «dado» o la obviedad, como vimos, tiene en cierta manera el carácter del continuo ilimitado en relación con el preguntar de Heidegger, lo tiene también, de manera distinta, en relación con el de Hegel, y *no* lo tiene, en cambio, en relación con el de Platón y Aristóteles; en el caso griego la entidad de lo ente con la que el pensador rompe es la que tiene lugar en un decir que, excelentemente, es el decir de Homero, quien, por otra parte, como hemos recordado, no es «el poeta», delimitación que no opera allí, sino sencillamente el maestro en decir (véase cap. VI). La ontología no tiene (en ninguno de los casos) carácter «fundante» con respecto a la presencia óptica a la que se refiere. Si en algún caso tiene tal carácter, lo tiene con respecto a algún otro modo de presencia óptica y, además, no lo tiene en cuanto ontología, sino en cuanto que la ontología como tal queda atrás. Así, Platón y Aristóteles no «fundan» en modo alguno la presencia óptica que hemos relacionado con Homero; para ser exactos, no «fundan» nada, pero ya hemos visto que la noción de una presencia óptica normativa (un primer y débil concepto –helenístico– de ciencia) se basa en que la interrogación ontológica ha tenido lugar y, como interrogación ontológica, ha sido olvidada, ha quedado atrás. Ni en Platón ni en Aristóteles impera de entrada la noción del continuo ilimitado; mejor: no impera ni de entrada ni de salida, pero se constituye en la marcha del análisis y como consecuencia del hecho mismo del análisis, e imperará después, cuando el análisis mismo haya quedado olvidado. En cuanto al preguntar de Heidegger, la noción de una presencia óptica dada, de un «a qué» al que se dirige la pregunta, esto es, de un «de qué» del que la pregunta es un arrancarse o distanciarse, está afectada por la inevitable ambigüedad que nos ha hecho dedicar a esa noción buena parte de nuestra exposición precedente (comenzando en el final del cap. III, en especial los caps. IV y VI); resumámoslo en un breve recuerdo: como ausencia de la cuestión del sentido no puede sino actuar el continuo ilimitado, que representa aquí lo constitutivo de la presencia óptica en el modo de la ciencia, y, a la vez, se tiene que enfatizar que por «lo ente» o «las cosas» no puede entenderse en primera y básica instancia los objetos de la ciencia. Esta ambigüedad pertenece al fondo de la cuestión, y no cabe «superarla»; lo que hemos tratado de hacer es expresarla con alguna precisión, y eso ha sido lo que nos ha hecho reconocer como inherente a la pregunta misma cierta dualidad que ha resultado ser a la vez la de Grecia y la Modernidad.

Así pues, la propia marcha del preguntar de Heidegger exige mantener nítida la dualidad –o incluso ambigüedad– a la que acabamos de referirnos. Cabe preguntarse si esta exigencia se cumple en todos los momentos de la obra de nuestro autor.

La demostración del carácter ontológico de la pregunta de Kant, tal como es efectuada en *Kant und das Problem der Metaphysik*, no contiene todavía recursos para mostrar la esencial diferencia entre lo que tal carácter significa en Kant y lo que significa en Aristóteles, diferencia que podemos resumir en que, tratándose ciertamente de la misma pregunta, ello es relevante precisamente en relación con el hecho de que esa *misma* pregunta tenga que definirse en Kant como la de en qué consiste la legitimidad del enunciado y, en cambio, en Aristóteles el «algo de algo», que sin duda hay en «ser», no sea todavía el enunciado, sino que éste haya de surgir como consecuencia de lo expresado en aquel análisis, pero ya fuera de él<sup>1</sup>; que es lo mismo que el que en Kant la presencia lo sea en el tiempo (continuo ilimitado), mientras que en Aristóteles la cuestión del «tiempo» es la del «de algo, algo» en cuanto «de algo a algo», por lo tanto la de «entre», y sólo dentro de esa cuestión se genera la noción del continuo ilimitado. Claro que es precisamente Kant quien, en el desarrollo de la cuestión definida como hemos dicho, sin saberlo apunta desde dentro del planteamiento moderno una especie de flecha hacia otra parte, y que para entender esto así es decisiva la aportación de Heidegger como intérprete de la *Crítica de la Razón pura*, pero no es menos cierto que el entender una flecha hacia otra parte exige mantener nítida la distinción entre la otra parte y esta parte<sup>2</sup>.

Cuando hemos hablado, unas líneas más arriba, de cierta ambigüedad en la suposición de una presencia óptica dada y, por así decir, obvia, ello nos llevó a distinguir entre el modo y carácter de tal suposición para el preguntar griego y para el moderno. Lo ópticamente dado moderno resultaba, desde el punto de vista del lector Heidegger, tener tras sí la pregunta ontológica, pero precisamente ya no reconocida como tal. De este motivo nos habíamos servido ya antes (cap. IV) para desde él entender el continuo ilimitado y la legitimidad del enunciado como constitutivos de cierta presencia óptica. Pongamos por un momento que de esta misma onticidad o presencia óptica, específicamente moderna, forma parte también el Estado, o, mejor todavía, la sociedad civil junto con el Estado. Si es así, entonces, en virtud de algo que en su momento (cap. V) dijimos de la *pólis*, sucede que Estado y *pólis* no solamente no son variantes de lo mismo ni especies de un mismo género, sino que ni siquiera son homólogos ni, por lo tanto, comparables. La posición del Estado en relación con la cuestión ontológica es la que hemos atribuido a «la ciencia» en sentido fuerte; por así decir: él es un problema ontológico, e incluso se basa en que haya quedado atrás la cuestión ontológica, pero no es él mismo ontología. De la *pólis*, en cam-

---

<sup>1</sup> Véase capítulo II con nota al final del mismo y referencia a ella en nota al capítulo IV.

<sup>2</sup> ¿Tiene que ver con esto el que Heidegger, al menos en su interpretación fuerte, se quede en la *Crítica de la Razón pura*? Trabajos de Heidegger sobre Kant posteriores al que citamos, por ejemplo *Die Frage nach dem Ding* o *Kants These über das Sein*, son mucho más conscientes de la diferencia del planteamiento moderno frente al griego, pero no van más allá en el empleo de la «finitud» kantiana para la dilucidación de esa diferencia, ni prolongan a otros textos de Kant, manifiestamente conexos, la parte más relevante de *Kant und das Problem der Metaphysik*.

bio, dijimos que no un pensar sobre ella, sino ella misma, el propio fenómeno o acontecimiento *pólis*, no es sino el que pretenda hacerse relevante (de alguna manera comparecer) aquello en lo que siempre ya se está, el juego que siempre ya se está jugando; el que haya tal pretensión acaba, como ya sabemos, en la pérdida incluso de la pérdida misma, de donde el espacio ilimitado o continuo ilimitado, que, una vez erigido en principio, será lo moderno, es decir, el Estado y la sociedad civil; hemos descrito eso empleando otro teclado, no en términos de *pólis* y, por la otra parte, tampoco en los de sociedad civil y Estado; pero hay razones por las cuales no hemos podido dejar de mencionar este otro modo posible de exposición de la misma cuestión.

Hemos reconocido una conexión entre el continuo ilimitado y la verdad del enunciado. El «es» del enunciado es el ahora, el punto, indefinidamente otro y a la vez indefinidamente repetido, precisamente no el «entre». Cuando el «de algo, algo» ha perdido su carácter de modelo con el que se interpreta una presencia, un «*de algo a algo*», y ha pasado a ser él mismo lo que hay, entonces es cuando hay el enunciado. Todo lo expuesto significa, pues, que también la verdad del enunciado se está remitiendo a algo que en ella habría quedado atrás y olvidado incluso en su quedar atrás, a algo que no podría tener el carácter de la permanencia del ahora, sino el del «de... a...», el de la presencia y el acontecimiento<sup>3</sup>. Pero nos movemos de manera obvia en el ahora y ahora y ahora; por eso cualquier pretensión de designar más de cerca el acontecimiento, de relacionarlo o identificarlo con algo, al menos parecerá tanto situarlo en un punto –igual en principio a cualquier otro– del continuo ilimitado como –lo que no es sino otra cara de lo mismo– mencionar el acontecimiento en el modo de una tipificación o categorización (conceptos como «arte», «pensar», «poema») que se estaría empleando como si se pensase (aunque no se piense) que pudiese ser la misma (o, por el contrario, no pudiese serlo) para cualquier punto del continuo. Así surge una especie de vacilante lista de algo como modos del acontecer de la verdad. La cuestión de cuáles sean éstos es manifiestamente idéntica con la –ya desde bastante pronto importante en nuestra exposición– de dónde o cuándo o en qué ámbito o contexto o modo ocurre de manera primaria, no derivada, que haya ente, que haya cosas, una vez que hemos visto cómo ciertos modos de presencia vinculantes son, sin que por ello dejen de ser vinculantes (más bien al contrario), en todo caso secundarios, derivados, modificados. Es, en efecto, la cuestión de cuándo o dónde o en qué modo o contexto acontece el doblez. Y ya (por ejemplo, cap. VI) se vio cómo, en

---

<sup>3</sup> Ha habido al respecto un argumento previo, formulado dentro del párrafo sobre la «verdad» que hay al final de la primera sección de *Sein und Zeit*, es decir, antes de la irrupción expresa de la cuestión del sentido. El núcleo argumentativo consiste allí en recordar que la verdad del enunciado siempre será adecuación a algo y que esto sólo puede pensarse mediante referencia al caso o situación o estado en que la adecuación misma comparezca o sea ella misma fenómeno, lo cual implica una situación de no ya adecuación, sino sencillamente patencia (no puede comparecer adecuación a la cosa sin que comparezca precisamente la cosa). Ahora bien, este argumento no excluye expresamente y por sí mismo (ni podría hacerlo, dado el lugar de la obra en el que se encuentra) que la patencia pudiese ella misma tener el carácter de la permanencia del ahora.



efecto, ocurría algo de eso de la categorización o tipificación que ahora acabamos de formular de manera más general; decíamos, por ejemplo, «el poema» y enseguida caíamos en la cuenta de que en Grecia no hay «el poema», que lo que anacrónicamente llamamos así es allí el decir, puesto que su especificidad consiste ni más ni menos que en que sea el decir excelente, el del experto en decir; pero ni siquiera podemos quedarnos entonces con «el decir» en vez de «el poema», porque no es posible evitar que ya «el decir» implique una reducción a cierta dimensión que allí ni siquiera está delimitada como una frente a otras. En el lugar de «el poema», no substituyéndolo por otra cosa, sino remitiéndose expresamente a él, aparece en *Der Ursprung des Kunstwerkes* el «arte» o la «obra», y entonces cabe hacer consideraciones que son en el fondo las mismas ya hechas a propósito de «el poema» (lo que pudiéramos encontrar en Grecia como designación de «el arte» resulta ser la noción que hay de «saber», y no se diferencia ni de un saber enunciativo que allí no hay ni tampoco de una pericia no «artística»). Ahora bien, otros aspectos de la vacilante lista parecen contener cierta confusión producida tanto por lo que acabamos de decir de la tipificación o categorización como por la propia indefinición, ya antes apuntada, en la cuestión Grecia-Modernidad. De al menos lo primero es un ejemplo el que en la misma lista aparezca «el pensar» o «el preguntar del pensador», cuando tan claro queda en el conjunto de la obra de Heidegger –y tan central papel ha tenido en nuestra propia exposición– que ese preguntar, el cual ciertamente pertenece a lo que en el texto ahora citado se está llamando «el acontecer de la verdad», no forma enumeración con «el poema», sino que, por así decir, atraviesa la misma distancia (el doblez) en la dirección opuesta, presta atención a lo ente en cuanto que se arranca de ello para investigar en qué consiste ser; por eso hemos tenido que investigar qué es propiamente prestar atención a lo ente y de ahí nos ha surgido la noción de eso a lo que se apunta mencionando «el decir» y «el poema» y ahora «el arte» o la «obra», que es el que el juego que siempre ya se está jugando, aquello en lo que consiste ser, en cuanto que ello mismo se oculta, deje ser las cosas; y por eso nos ha resultado que el pensador es el que escucha el decir, y por eso es precisamente él no el dicente, sino el hermeneuta. Hasta aquí lo referente a la categorización y a que aparezca «el pensar» junto con «el poema». Testimonio a la vez de lo mismo y de cierta indefinición en la dualidad de lo griego y lo moderno es el que otro miembro de la aludida enumeración de «modos del acontecer de la verdad» sea «el acto que funda Estado». Como posible palabra del pensar, y de acuerdo con lo que en este mismo capítulo hemos indicado, «Estado» significa un modo de onticidad, que es el mismo significado por «ciencia» en el sentido que hemos llamado fuerte; ese modo de onticidad es el moderno, que hemos descrito siguiendo precisamente a Heidegger; y ese modo de onticidad es precisamente aquel del que es principio el que haya quedado atrás o, mejor, el que ya ni siquiera haya quedado atrás todo acto o acontecimiento «fundante», o mejor: sencillamente todo acto o acontecimiento.

## IX

# Hermenéutica y diferencia

Es conocido que por de pronto una buena parte de la obra de Heidegger consiste en trabajos de exégesis sobre textos de eso que solemos llamar «los filósofos». Dejamos para un poco más adelante la discusión de si la expresión que acabamos de entrecomillar designa en efecto alguna categoría empleable y cómo se la definiría. Antes queremos dejar constancia provisional de algunas particularidades.

En primer lugar, ese trabajo de exégesis, tal como materialmente se encuentra impreso y publicado, es de rigor y profundidad variables; tales variaciones se cruzan además con aquellas otras que derivan de la diferente ubicación en cuanto a momento y contexto, y todo ello hace que cada texto sea un problema diferente. Esta consideración no es sino lo previo para otra más importante, a saber: que el mejor patrón para una diversa valoración de esos trabajos no brota de ninguna otra parte que del atento seguimiento de todos ellos, en el cual se aprende un «saber leer» que vuelve de manera diversamente crítica sobre los propios trabajos que Heidegger mismo presente como lectores. Y aun las dos constataciones precedentes siguen siendo, sin embargo, lo previo para una tercera. Ésta, la verdaderamente importante aquí, es que en el fondo no son algunos, sino todos los trabajos de Heidegger, toda su obra, lo que tiene precisamente carácter exegético<sup>1</sup>. Ello puede no ser constatable en cada escrito tomado por separado, pero sólo en la medida en que no siempre un escrito así tomado es entendible. Explícita o implícitamente, Heidegger está

---

<sup>1</sup> Significativo a este respecto es el hecho de que el arranque de *Sein und Zeit*, la «cuestión del ser», sea, en efecto, exegético en el doble sentido de examinar por qué cierta palabra resulta ser tan importante en el *corpus* filosofía y por qué cierta estructura, la *apóphansis*, resulta desde hace tiempo ineludible en nuestro decir. Nadie podría sin esta doble referencia entender por qué la cuestión se llama precisamente «ser».

siempre, en cada página, embarcado en una discusión hermenéutica sobre textos, generalmente sobre varios textos a la vez; puede decirse que no ha hecho ninguna otra cosa que leer esforzadamente a esos que estamos llamando «los filósofos». La relevancia de esta afirmación, una vez que a estas alturas ya no sería serio salir con lo de «ocuparse de textos» y «ocuparse de las cosas», viene más bien de que ella en efecto establece cierta novedad o peculiaridad, es decir, de que, en cambio, el trabajo de «los filósofos» mismos *no* ha tenido ese carácter de dilucidación hermenéutica por cada uno de ellos de los textos de los anteriores, y no lo ha tenido porque no le ha hecho ninguna falta tenerlo. El que haya ido formándose una «historia de la filosofía» convencional no sólo no ha resultado ser incompatible con que de alguna manera cada uno de los «grandes pensadores» haya tomado en verdad el relevo de los anteriores y en el fondo haya dialogado con ellos, sino que incluso los términos en los que esa «historia» convencional se constituye, si bien no son ellos mismos pensamiento, desempeñan un papel en relación con él. Esto parece haberse terminado. La «historia de la filosofía» convencional es, por una parte, aunque boyante, ya sólo un producto cultural<sup>2</sup>, que en cuanto tal no interesa al pensar, el cual, por otra parte, sí que necesita ahora escuchar las palabras, y, en cuanto que al escucharlas encuentra también el constituirse de la «historia de la filosofía» convencional, tiene frente a esa constitución un carácter de análisis, es decir, de desmontaje o destrucción, investiga, por ejemplo, cómo el «platonismo» y el «aristotelismo» consisten en la ya-ni-siquiera-ausencia de lo que en Platón y Aristóteles, escapándose, sonó. Lo nuevo ahora no es, pues, el que, tras haber habido (o a la vez que sigue habiendo) «la filosofía de Aristóteles», «la filosofía de Kant», «la filosofía de Nietzsche», hubiese ahora «la filosofía de...», por ejemplo la «de Heidegger»; en todo caso, lo nuevo se parece más al hecho de que precisamente no haya tal cosa; lo nuevo es idéntico con eso que acabamos de anotar de que resulte ocioso tratar de distinguir cuándo se está en particular leyendo y cuándo no, de que lo hermenéutico y lo fenomenológico sean una sola y misma cosa, ni siquiera aspectos diferentes, sino sencillamente lo mismo. Ello es, en efecto, nuevo no sólo en el sentido de que se diferencie frente a lo que antes era el caso en materia de lectura y fenomenología; es nuevo también en distanciarse de lo mismo que lee, porque, en efecto, entender comporta distancia. Esto último tiene a su vez el reverso de que ha de ser sólo la distancia que hay en el hecho de entender, pero ese «sólo» no tiene nada de minimización, porque tal distancia es justamente la distancia enorme, inmensurable; en todo caso ha de ser esa y ninguna otra.

Dicho de otra manera: el pensar de «los grandes pensadores», el pensar «sido», es «venidero». Todo lo que él comporta, todo el comparecer vinculado a un auténtico «saber leer» esas palabras, es justamente lo «por venir».

---

<sup>2</sup> En esto se incluyen todos los aderezos, tanto de índole explicativa (entender las doctrinas a partir de esto o aquello) como de carácter metódico o sistemático.

En todo lo que acabamos de decir se incluye el que aun términos como «cuestión del ser», «diferencia», «ontología(s)», «doble» y similares tienen precisamente el carácter de útiles hermenéuticos y no otro; sirven para el trabajo interpretativo, y es eso lo que les da sentido. Aun el que el uso de esos términos comporte el apuntar a un «no-pensado», que sería «no-pensado» precisamente en la obra de «los grandes pensadores», está en la misma línea; ese «no-pensado» no es algo que ahora (por ejemplo en Heidegger) se pretendiese convertir en pensado, ni tampoco algo que quizá alguna vez (por ejemplo en algún «antes») hubiese sido pensado; el problema es, por el contrario, el de cómo reconocer lo no-pensado en su condición de tal; sólo se está siendo capaz de percibir ese «no-» cuando, en el trabajo de interpretación, el «no-» aparece como la grandeza del pensador interpretado, como la trabajosa insoportabilidad del pensar; no se atribuye ningún defecto (ni siquiera uno necesario), ni se «supera» nada; lo no-pensado no se encuentra en ninguna otra parte que allí donde es no-pensado. No estamos diciendo aquí nada distinto de lo que dijimos cada vez que en uno u otro capítulo precedente hemos aludido a cierto «comparecer sólo en cuanto abstraerse», o a que la relevancia, la comparecencia, el tener lugar, fuese a la vez el abstraerse y la pérdida.

Eso que ahora ha aparecido como «los grandes pensadores» o «los filósofos» había aparecido antes en nuestra exposición con nombres algo diferentes y varios. Había aparecido, en efecto, como «el pensar» nítidamente distinto de (aunque relacionado con) «el poema», y esta especie de contraposición y copertenencia había asomado ya varias veces bajo otra fórmula, a saber: que la cuestión del ser arranca de un encontrarse ya en todo caso cabe ente, cabe las cosas, que esto es sinónimo de que siempre ya escucha un decir, lo cual nos exigía (en capítulos precedentes) alguna discusión sobre el significado de «decir», y que ello comportaba (por motivos que allí se expusieron) cierta pregunta sobre algo así como modos diferentes de «decir». Incluso se vio cómo toda esta problemática no podía sino ponernos ante algo así como un decir «excelente» o decir del «experto en decir». Lo que entonces averiguamos sobre en qué consiste la excelencia del decir excelente tuvo, entre otras consecuencias, la de hacernos reconocer que, al menos como tentación, en la proximidad del decir excelente y, por así decir, en su audiencia, mora la posibilidad de aquella pretensión, la de que se haga relevante o comparezca o acontezca lo que siempre ya ha quedado atrás, que es a la vez la pérdida de eso mismo que sólo en ella acontece; tal pretensión es lo que, en los modelos conceptuales que hemos empleado, está representado por «el pensar» o por «la cuestión del ser» o por «la cuestión ontológica». Ahora bien, ya en todo lo que en capítulos anteriores constituyó nuestra exposición de estas dependencias se vio que esa misma exposición no era sino exégesis de cierto acontecimiento; a la vista quedó, en efecto, que no conseguíamos claridad sobre todo eso del decir, el poema, la cuestión ontológica, etc., sin plantearlo a la vez como la cuestión de Grecia, el Helenismo, la Modernidad. Ello, además, de manera que en nada podía parecerse a que, con el uso de estas últimas nociones, estuvié-  
se-

mos situando «en el tiempo» lo expuesto también con las otras, interpretación esta que podía descartarse aun sin esperar a decir, como luego hemos dicho, que toda la problemática es hermenéutica; pues ya aquella misma exposición era también e inseparablemente, de manera expresa, el romperse del «tiempo», es decir, la comparecencia del carácter secundario –fundado– del continuo de suyo ilimitado, con todo lo que al respecto se expuso, de modo que lo primero resulta ser el «entre», el «de... a...» o el acontecimiento, a la vez que vamos cayendo en la cuenta de que ese hablar del «de... a...», del acontecimiento y del «entre» nunca ha sido otra cosa que exégesis y, por lo tanto, estamos en efecto desde el comienzo hablando de acontecimiento, de «entre» y de «de... a...» y es el mismo ya considerado tránsito a la noción ordinaria de «tiempo» el que convierte ese «entre» en un indiferente segmento de «el tiempo»<sup>3</sup>.

El general carácter hermenéutico que atribuimos al trabajo de Heidegger tiene también otra consecuencia que afecta al significado de nuestra propia exposición. Pudiera parecer que se reseña aquí algo así como tesis referentes a asuntos como «Grecia», «la Modernidad», «Grecia y la Modernidad»: No hay tales tesis. Las fórmulas aquí empleadas son sólo globalizaciones convencionales cuyo único significado es remitir a un trabajo interpretativo que sólo tiene lugar allí donde lo tiene en todo su detalle. Tomadas en sí mismas, esas fórmulas no significan nada. Aun las globalizaciones convencionales pueden, dentro de su carácter, ser unas mejores o peores que otras, a saber: en la única pretensión que legítimamente pueden tener, que es la de remitir a aquel trabajo cuya detallada comparecencia las hará superfluas e incluso tal vez ridículas. Quizá nadie pueda librarse de emplear en algún momento de sus exposiciones unas u otras fórmulas de ese tipo, y, desde luego, de no otro valor que ese; en todo caso, Heidegger no se libró de ello, y sus propias expresiones globalizadoras, además de estar incursas por su mismo carácter en lo que ya hemos dicho, tienen la adicional desventaja de, justamente por ser del propio autor, responder siempre a momentos parciales de su propio trabajo y no poder contemplar el conjunto del mismo; por otra parte, las fórmulas globalizadoras, una vez adoptadas, pueden influir en la elección de los medios con los que se exponen fases determinadas del trabajo, e incluso pueden configurar una especie de autointerpretación del autor. Cuando aquí hemos elegido determinadas fórmulas, es porque creemos que corresponden al conjunto de la obra del autor que estudiamos, pero cabe ciertamente preguntarse si en las expresiones de similar tipo elegidas por el propio Heidegger ha estado siempre

---

<sup>3</sup> También en un segmento de «la historia», con la matización de que esta otra manera de decirlo debe considerarse a dos niveles. Por una parte lo mismo que en el texto decimos con «el tiempo», a saber: «la historia» es lo que siempre vendría ya de antes y siempre seguiría después, un nombre del continuo ilimitado. Por otra parte ya dijimos en qué sentido a la obvia del continuo ilimitado corresponde como problemática ontológica el proyecto del uno-todo, y entonces «la historia» (*die Geschichte, die Weltgeschichte*) puede ser un nombre del uno-todo, en cuyo caso el «entre» ya no se traducirá en un segmento, sino en alguna articulación conceptual básica en el proyecto.

claro eso de que no se está pretendiendo, frente a las «posiciones» de unos u otros de «los grandes pensadores», proponer ahora otras nuevas y alternativas frente a unas u otras de aquéllas, o si está en efecto claro eso de que no se trataría de, por ejemplo, frente a lo «moderno» o quizá también frente a lo «griego» o tal vez frente a lo «moderno» pasando por lo «griego» o como quiera que sea, propugnar de alguna manera o avanzar hacia o sugerir una nueva ubicación. Aun antes de preguntar si está siempre claro esto, convendría preguntarse qué es lo que esta claridad u oscuridad implica. Que de lo que se trate sea de entender, y no de proponer alguna «nueva» fórmula, es, desde luego, lo único verdaderamente nuevo que queda como posible, pero significa, por de pronto, excluir por completo que todo eso que hemos dicho caracterizando determinado espacio pudiese contener cosa alguna que se pareciese ni remotamente a «tomar posición» al respecto, o, lo que es lo mismo, a que pudiésemos disponer de alguna otra-parte-desde-la-cual para poder desde ella en efecto referirnos a cosas como lo que hemos llamado el enunciado o el continuo ilimitado. La posible falta de claridad de algunas de las fórmulas del tipo autointerpretatorio antes aludido puede ser tanto más peligrosa por cuanto es precisamente la propuesta de una «nueva posición» lo que permanece en la indefnida y acrítica prolongación de eso mismo cuyo carácter es ser, siempre de nuevo, nuevo y, por lo tanto, siempre de nuevo igual. Por el contrario, el entender es la distancia, lo es ni más ni menos que en el hecho de ser entender, es decir, precisamente ya no si es «la nueva propuesta»; el carácter de distancia que hay en el entender se hará valer, pero sólo si en efecto es distancia, es decir, si es ni más ni menos que entender.

# X

## Indicaciones bibliográficas y cronología

I.—La *Gesamtausgabe*, que se viene publicando en Frankfurt/M. desde 1972 y que constituye la fuente principal para el estudio de la obra de Heidegger, no es una edición crítica, sino lo que llaman «edición de última mano». Este hecho en sí mismo no tendría por qué suscitar mayor comentario, pues el que una edición crítica no pueda hacerse hasta bastante tiempo después de la muerte del autor es cosa normal y se debe a razones (referentes a la situación de los materiales y a otras circunstancias) que, al menos en cuanto al tipo de las mismas, son bastante generales y en nada específicas del caso Heidegger. Por eso mismo, lo que sí suscita comentario es el que, aun reconociendo expresamente lo que acabamos de decir, a la vez se haya querido dar a todo ello una connotación de apartamiento con respecto al «aparato filológico», etc. Parece como que estamos una vez más ante el problema de las faltas de claridad sobre si la distancia inherente al entender autoriza a imaginarse que uno tiene alguna otra parte en la que estar, en este caso en el sentido de si el reconocimiento de los supuestos de la filología pudiera estarse haciendo desde algo por lo que fuese sugerida alguna otra manera de editar un texto. Dejémoslo, pues, en que, en efecto, una edición crítica de Heidegger no es posible hoy ni lo será en bastante tiempo, y en que por eso y sólo por eso es bien venida la edición «de última mano».

La ubicación de los textos en la *Gesamtausgabe* se indica, a una con la cronología de los mismos y con otras ubicaciones, en el apartado III de este capítulo.

II.—La situación en materia de traducciones de Heidegger al castellano presenta algunas características que invitan a extremar la cautela no sólo en relación con la calidad de las traducciones en sí mismas, sino también con algunos modos de pro-

ceder como, por ejemplo, el agrupar textos en conjuntos originalmente inexistentes para los que el editor o traductor idea un título, el que textos que resultan más fáciles de traducir o más vendibles se difundan por esa razón con evidente detrimento de la coherencia de la obra, etc. Sin por ello decir que todas las demás estén incur-sas en esos u otros vicios, citemos, sin embargo, las viejas traducciones de *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*, J. Gaos) y *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant y el problema de la metafísica*, G. I. Roth), y las recientes de *Holzwege* (*Caminos de bosque*, H. Cortés y A. Leyte), *Identität und Differenz* (*Identidad y diferencia*, bilingüe, mis-mos autores), *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y artículos*, E. Barjau), *Unterwegs zur Sprache* (*De camino al habla*, Y. Zimmermann) y *Der Satz vom Grund* (*La proposición del fundamento*, F. Duque y J. Pérez de Tudela).

III.—La siguiente ordenación cronológica concierne exclusivamente a textos; el autor de los mismos vivió desde 1889 hasta 1976. La sigla GA seguida de un núme-ro significa tomo de la *Gesamtausgabe* (cfr. I). La inclusión de los textos en compila-ciones producidas por el propio autor se señala mediante las siglas siguientes: *Hw* para *Holzwege* (1950, posteriores ediciones revisadas, GA 5), *EHD* para *Erläuterun-gen zu Hölderlins Dichtung* (1951, posteriormente aumentado, hoy en GA 4), *VA* para *Vorträge und Aufsätze* (1954), *US* para *Unterwegs zur Sprache* (1959, GA 12), *Wm* para *Wegmarken* (1967, posterior edición revisada y aumentada, GA 9), *SD* para *Zur Sa-che des Denkens* (1969). Las siglas WS y SS significan, respectivamente, «semestre de invierno» y «semestre de verano» y preceden siempre a títulos de cursos uni-versitarios. Citamos sólo textos que están de hecho publicados.

1913: Tesis doctoral *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (en GA 1).

1915: Escrito de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (en GA 1).

1916: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (en GA 1).

1919: Semestre «de guerra» *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* y *SS Phä-nomenologie und transzendente Wertphilosophie* (ambos en GA 56/57).

1919-1920: WS *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58).

1920: SS *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Be-griffsbildung* (GA 59).

1920-1921: WS *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (en GA 60).

1921: SS *Augustinus und der Neuplatonismus* (en GA 60).

1921-1922: WS *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phäno-menologische Forschung* (GA 61).

1923: SS *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63).

1923-1924: WS *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17).

1924-1925: WS *Platon: Sophistes* (GA 19).

1925: SS *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20).

1925-1926: WS *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21).

1926: SS *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22).



- 1927: *Sein und Zeit* (GA 2)./ SS *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Conferencia *Phänomenologie und Theologie* (hoy en *Wm*, GA 9)
- 1927-1928: WS *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25).
- 1928: SS *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26).
- 1928-1929: WS *Einleitung in die Philosophie* (GA 27).
- 1929: Lección inaugural *Was ist Metaphysik?* (hoy en *Wm*, GA 9). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). *Vom Wesen des Grundes* (hoy en *Wm*, GA 9). SS *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28).
- 1929-1930: WS *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30)
- 1930: Conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* (hoy en *Wm*, GA 9). SS *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31).
- 1930-1931: WS *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32)
- 1931: SS *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33).
- 1931-1932: WS *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34).
- 1933: Discurso rectoral *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.
- 1934-1935: WS *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (GA 39).
- 1935: SS *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (hoy en *Hw*, GA 5).
- 1935-1936: WS *Grundfragen der Metaphysik* (posteriormente publicado como *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41).
- 1936: SS *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 42). Conferencia *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (hoy en *EHD*, GA 4).
- 1936-1937: WS *Nietzsches Der Wille zur Macht als Kunst* (GA 43, después de que una versión revisada se publicó en *Nietzsche*).
- 1937: SS *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (GA 44, después de que una versión revisada se publicó en *Nietzsche*).
- 1937-1938: WS *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (GA 45).
- 1938: Conferencia *Die Zeit des Weltbildes* (hoy en *Hw*, GA 5). Final cronológico (habiendo empezado en 1936) de los textos que constituyen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65).
- 1938-1939: Textos que constituyen *Besinnung* (GA 66).
- 1939: SS *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (GA 47, después de que una versión revisada se publicó en *Nietzsche*). Conferencia *Wie wenn am Feiertage...* (hoy en *EHD*, GA 4). Redacción de *Vom Wesen und Begriff der Phýsis. Aristoteles, Physik B, 1* (hoy en *Wm*, GA 9).
- 1940: Trimestre *Der europäische Nihilismus* (GA 48, después de que una versión revisada se publicó en *Nietzsche*). Final cronológico (habiendo empezado en 1938) de los textos que constituyen *Die Geschichte des Seyns* (GA 69).
- 1941: Trimestre y SS *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen (1809)* (GA 49). SS *Grundbegriffe* (GA 51).
- 1941-1942: WS *Hölderlins Hymne «Andenken»* (GA 52).

- 1942: SS *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (GA 53). Primera publicación de *Platons Lehre von der Wahrheit* (hoy en *Wm*, GA 9)
- 1942-1943: WS *Parmenides* (GA 54). Exposición oral de *Hegels Begriff der Erfahrung* (hoy en *Hw*, GA 5).
- 1943: SS *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)* (en GA 55). Conferencia *Heimkunft – An die Verwandten* (hoy en *EHD*, GA 4). Escrito *Andenken* (hoy en *EHD*, GA 4). Exposición oral de *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* (hoy en *Hw*, GA 5). Epílogo a *Was ist Metaphysik?* (hoy en *Wm*, GA 9).
- 1944: SS *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (en GA 55).
- 1946: Conferencia *Wozu Dichter?* (hoy en *Hw*, GA 5). *Brief über den Humanismus* (hoy en *Wm*, GA 9). Redacción de *Der Spruch des Anaximander* (hoy en *Hw*, GA 5).
- 1949: Introducción a *Was ist Metaphysik?* (hoy en *Wm*, GA 9).
- 1950: Conferencia *Das Ding* (hoy en *VA*). Conferencia *Die Sprache* (hoy en *US*, GA 12).
- 1951: Conferencias *Bauen Wohnen Denken y ... dichterisch wohnet der Mensch...* (ambas hoy en *VA*).
- 1951-1952: WS *Was heißt Denken?*, primera parte.
- 1952: SS *Was heißt Denken?*, segunda parte. Conferencia *Was heißt Denken?* (hoy en *VA*).
- 1953: Conferencias *Die Frage nach der Technik, Wissenschaft und Besinnung y Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (las tres hoy en *VA*)/ Conferencia *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes* (hoy, con el título *Die Sprache im Gedicht*, en *US*, GA 12).
- 1955: *Über «die Linie»* (hoy, con el título *Zur Seinsfrage*, en *Wm*, GA 9).
- 1955-1956: WS *Der Satz vom Grund* (hoy en GA 10).
- 1956: Conferencia *Der Satz vom Grund* (hoy en GA 10).
- 1957: *Identität und Differenz*. Trío de conferencias *Das Wesen der Sprache* (hoy en *US*, GA 12).
- 1958: Conferencia *Hegel und die Griechen* (hoy en *Wm*, GA 9). Conferencia *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht «Das Wort»* (hoy, con el título *Das Wort*, en *US*, GA 12).
- 1959: Conferencia *Der Weg zur Sprache* (hoy en *US*, GA 12). Conferencia *Hölderlins Erde und Himmel* (hoy en *EHD*, GA 4).
- 1961: Conferencia *Kants These über das Sein* (hoy en *Wm*, GA 9).
- 1962: Conferencia *Zeit und Sein* (hoy en *SD* junto con el *Protokoll* de un seminario del mismo año sobre la misma conferencia).
- 1964: Conferencia *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (hoy en *SD*).
- 1966-1967: WS, junto con E. Fink, seminario *Heraklit* (en GA 15).
- 1968: Conferencia *Das Gedicht* (hoy en *EHD*, GA 4).

# Índice

Prólogo .....	5
I. La cosa misma.....	7
II. Hacia la cuestión del «ser» .....	12
III. Más sobre «la diferencia».....	16
IV. La ciencia .....	20
V. Hacia la referencia a Grecia .....	23
VI. Aclaraciones sobre la cuestión del ser, Grecia y el poema .....	29
VII. El tiempo roto .....	34
VIII. Ambigüedades y precisiones.....	39
IX. Hermenéutica y diferencia.....	44
X. Indicaciones bibliográficas y cronología.....	49

Mostrar que, a pesar de todo, hay un «fondo de la cuestión», hacer ver que, sin embargo, hay algo así como cosa, algo está en juego, e intentar percibir qué es ello, cuál es la cuestión; ésa es la línea en la que se mueve este libro. Lo que en la obra de Heidegger comparece a propósito del «tiempo» no ocurre con un tema de la meditación del pensador ni por obra de él, sino que ocurre precisamente con el tiempo, y este ocurrir es definitorio del tiempo de Heidegger, que es también el del autor y el del lector de este libro.

**Felipe Martínez Marzoa** es Catedrático de la Universidad de Barcelona y autor de trabajos hermenéuticos cuyos dos bloques de mayor peso están referidos, respectivamente, a la Grecia antigua y a la Modernidad. Algunas de sus publicaciones son: *De Kant a Hölderlin* (Madrid, 1992), *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid, 1995), *Historia de la filosofía antigua* (Madrid, 1995), *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Madrid, 1996).

