

# HEIDEGGER

UNA INTRODUCCIÓN

DINA PICOTTI

| Pensamientos Locales |



MARTÍN HEIDEGGER

EL OTRO COMIENZO DEL PENSAR Y  
LAS EXIGENCIAS DE NUESTRO TIEMPO

Dina V. Picotti C.

EDITORIAL QUADRATA - Biblioteca Nacional

Picotti, Dina  
Heidegger: una introducción / Dina V. Picotti C.; dirigido por  
Mariano Arzadún. - 1a ed. Buenos Aires: Quadrata, 2010.  
160 p. ; 21 x 14 cm. (Pensamientos locales)  
ISBN 978-987-631-008-6  
1. Filosofía. 2. Existencialismo. I. Título  
CDD 142.78

Colección *Pensamientos locales*

Dirigida por: Ariel Pennisi - Adrián Cangí

Diseño de cubierta: Kovalsky

Ilustraciones: Micaél Queiroz

Diseño de interiores: Natalia Brega

Corrección: Malena Rey

Esta obra se edita en el marco de la cooperación con las  
ediciones de la *Biblioteca Nacional*.

© Editorial Quadrata de Incunable SRL

Av. Corrientes 1471 - (C1042AAA)

Buenos Aires - Argentina

info@editorialquadrata.com.ar

www.editorialquadrata.com.ar

Dirección comercial: Mariano Arzadún

marzadun@editorialquadrata.com.ar

Dirección Editorial: Pablo Giménez

Impreso en Argentina

*Printed in Argentine*

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso escrito  
de la editorial. Todos los derechos reservados.

**ADVERTENCIA**  
**ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE**  
**EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA**  
**LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

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

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

*—Thomas Jefferson*



**Para otras publicaciones visite**

**[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)**

**Referencia: 4341**

## PENSAMIENTOS LOCALES

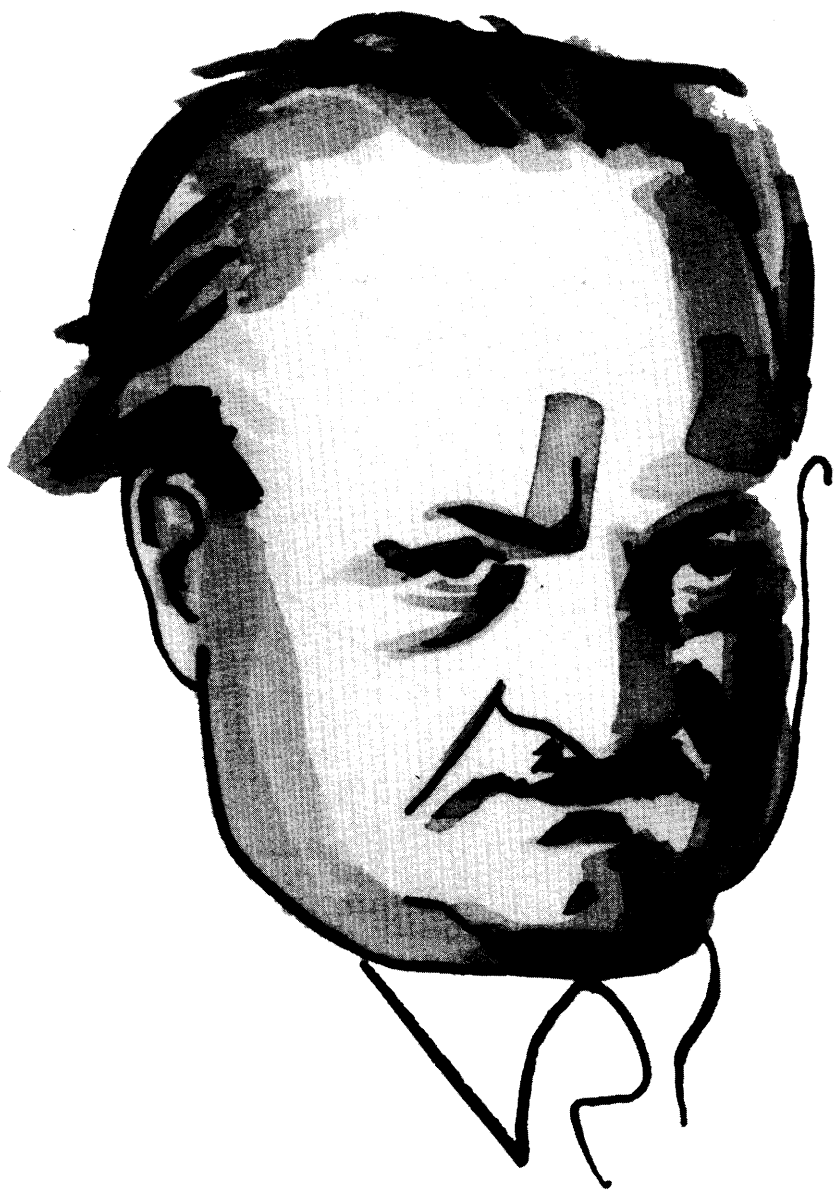
Imaginamos una colección popular de filosofía en la tradición del ensayo. Tradición que ha mantenido vivas las voces de la crítica y el compromiso irrevocable con la insistencia y resistencia vitales. Reconocemos tanto las impresiones indecisas como las expresiones conceptuales, tanto la silueta o el contorno en el que viven ritmos y figuras como la fuerza de creación de conceptos que renuevan el sentido e imponen nuevas circunscripciones a las cosas y acciones. Ambas tradiciones son parte del ensayo filosófico argentino y del cono sur, que no carece ni de ritmos locales ni de colores de época que definen una atmósfera en la que viven movimientos del pensamiento. Valoramos el ensayo de intervención que no sólo se contenta con la precisión de los saberes sino que discute experiencias existenciales y modos sensoriales frente a la apropiación y uso del conocimiento para la vida.

Confiamos en el pensamiento local de autor que, ocupándose de otros pensamientos al parecer lejanos, crea de improviso un giro en la lengua, un silencio capaz de provocar tempestades o una constelación proclive a traer del afuera potencias amputadas en el interior. Creemos valiosa la composición en nuestro medio de tradiciones que avanzan hacia la construcción de conceptos o hacia impresiones personales voluntariamente fragmentarias. Para el conocimiento y para la vida una mirada exhaustiva nos parece tan intensa como la primera impresión. Nos interesa lo singular bajo la figura estilística del nombre propio y creemos que es posible hacer convivir miradas dispares, tanto las que captan el mundo de cerca, comprometidas con el detalle, como las que permiten entrever de lejos, tramadas por los ojos entornados. No proponemos aquí un estéril debate entre objetividad y subjetividad, sólo creemos que, por parcial que fuera una mirada, hay caminos hacia el concepto y los hay hacia la opinión. Nos interesa la posibilidad de hacer convivir en el ensayo filosófico local los mil ojos de la diferencia sin que el prodigio del pensamiento se desvanezca. Por ello nos provocan a pensar tanto las miradas directas como las oblicuas, las que creen atesorar una verdad y aquellas otras que se disponen en el ángulo que entorpece menos el movimiento del objeto. Nos aventuramos en una tradición de polemistas y estilistas en la que las "ideas propias" yacen en el magma indiferenciado de voces entremezcladas, haciendo convivir la fidelidad a las obras que interrogan y el punto de vista que recrea los vínculos con las fuentes. Tradición en la que el intérprete con criterio y movimiento afectivo personal inaugura pensamientos anunciadores de una época aún no avistada en todos sus términos conceptuales. Como si dijéramos que en ésta conviven el ímpetu expositivo instruido y la intuitiva y áspera incuria

espontánea, la apropiación fundada en citas de autoridad y el desvío creativo, los modos cultivados en tiempos de calma y otros imprecisos amasados en tiempos de convulsión, los gestos serenos de una técnica filosófica y la intuición inaugural encarnada en la experiencia, la evocación de una ontología definidora de un sentido y un modo de autogobierno práctico para la vida. Nos interesan los escritores a contrapelo que, hablando idiomas singulares y estableciendo posición crítica, hacen de los problemas que plantean una dramaturgia. La filosofía es, para nosotros, una posición singular de un singular, y por lo tanto, requiere ritmos, figuras y estilos también singulares. Filosofía inseparable de un modo de escritura, de apropiación y de transformación de una tradición a la que se valora, pero no como última palabra, ya que nos interesan, en el conjunto, los puntos de inestabilidad que sirvan de enlace con un futuro distinto. Cuando imaginamos esta colección, un solo acto de conciencia y emoción acompañó el entusiasmo. Sabíamos que nos dirigíamos a un público amplio. Pero la constatación abrió la pregunta: quién será el destinatario de una colección popular y local de filosofía.

Un texto de filosofía vive en nuestra contemporaneidad como una botella lanzada a las aguas movedizas de un mar indiferente; sin embargo, esta colección no se reduce, para nosotros, a un conjunto de libros-botellas ajustados de antemano a un público acotado, en la medida en que alcance la forma de una intervención, de una cierta capacidad para evocar la palabra de pueblos por venir. Una intervención apela a la reserva virtual frente a la actualidad de un estado de cosas dado porque enfrenta, al mismo tiempo, al nihilismo según el cual “no hay mucho en que creer” y a la política revocable que piensa de antemano todo lazo social como precario. Ante una sociedad como la nuestra, constituida por identidades efímeras –amenazada por vínculos sociales fragilizados, modelos laborales deleznable y por una única velocidad de vencimiento de las mercancías– elegimos imaginar una intervención capaz de hacer de la inestabilidad de nuestro tiempo una apertura del sentido que resiste abierto y vigilante.

Adrián Cangi - Ariel Pennisi







MARTÍN HEIDEGGER

EL OTRO COMIENZO DEL PENSAR Y  
LAS EXIGENCIAS DE NUESTRO TIEMPO

Dina V. Picotti C.

EDITORIAL QUADRATA - Biblioteca Nacional



## INTRODUCCIÓN

En medio del debate del pensar contemporáneo no han pasado desapercibidos los planteos de M. Heidegger y su propuesta de otro comienzo del pensar, en confrontación con la tradición metafísica, desde las exigencias de nuestros tiempos.

A través de toda su obra ha ofrecido un planteo histórico, en el sentido originario de historia del ser –*Geschichte*–, mediante un viraje del ámbito entitativo desplegado por la filosofía, al nivel originario del ser como evento –*Ereignis*–, que se explicitará cada vez más. A pesar de que este planteo, o al menos la orientación hacia él, ya podía percibirse en sus primeros escritos, la publicación de *Ser y tiempo*<sup>1</sup> en 1927 sacudió al mundo filosófico y en general de la cultura occidental que reposa en él, al asumir el ser en relación con el tiempo, como propuesta de horizonte para formular la pregunta por el ser mismo, que afirma olvidada, reivindicando para el *Dasein*, considerado ya no como *animal rationale* sino como ahí del ser, un pensar más originario.

La perspectiva de planteo se ha desplazado del ámbito entitativo al más originario del ser como acaecer, que en *Aportes a la Filosofía*<sup>2</sup> explicita como ‘el otro comienzo del pensar’, requeridor de toda otra lógica, con actitudes y características consecuentes que replantean su modo de darse y nociones fundamentales, así como otra comprensión de los entes y entre ellos del hombre en tanto *Dasein*.

Nos interesa señalar, en medio del mencionado debate filosófico contemporáneo y de la discutida recepción del pensamiento heideggeriano, la trascendencia de este planteo, en tanto permite desde ‘el otro comienzo’ no sólo una confrontación positiva con la metafísica y su despliegue tecno-científico hoy globalizado, localizadora de sus logros y límites, sino la apertura de una dimensión más originaria del pensar, desde la cual es posible ‘devolver’ ser y sentido a los entes y al hombre en el ‘cuarteto del mundo’, y reconocer otras configuraciones de ser y de pensar existentes en las demás culturas, que coconstituyen la historia humana y por lo tanto del ser.

De allí que, sin pretender ser exhaustivos, sea a causa de la extensión de la obra heideggeriana, aún en proceso de publicación en su edición de Obras completas –*Gesamtausgabe*–, como por la complejidad e inacabamiento de la problemática misma, procedamos a analizar aspectos fundamentales del planteo y a exponerlos en sendas secciones y temas reuniéndolos de las

---

1 *Sein und Zeit*. *Ser y tiempo*, ver Referencias bibliográficas.

2 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Aportes a la filosofía – Acerca del evento*.

obras publicadas, a fin de destacar su singularidad y sentido ante las exigencias actuales.

Por lo menos desde la aparición de *Ser y tiempo* el pensamiento de M. Heidegger ha tenido gran resonancia en los medios filosóficos, y aún en general culturales, no sólo alemanes y europeos sino mundiales. La confrontación con la metafísica y sus grandes planteos desde el ámbito originario de la olvidada pregunta por el ser mismo y a partir de éste la posibilidad de un tratamiento también más originario de las grandes cuestiones que siempre la animaron como la verdad, el hombre, el pensar, pasando por el lenguaje, el tiempo, la historia y la política, movilizaron no sólo a la filosofía sino a las expectativas de diálogo con otros modos de pensar y centros históricos, de allí la no casual gran resonancia en ámbitos no europeos, como el asiático del este, africano y latinoamericano. A su vez, la posibilidad de tratar desde tal ámbito originario del ser como acaecer las grandes preocupaciones de nuestro tiempo, como la pregunta por la técnica, el desafío del fin de la metafísica hacia otro comienzo del pensar y la habitación de un mundo, lo convirtieron en el pensamiento actual más vigente, junto con el de Nietzsche.

Es innegable la gran influencia de Heidegger en el pensamiento contemporáneo, no sólo filosófico, sino teológico, histórico, lingüístico, estético, etc., aunque a menudo se empleen sus planteos sin dar cuenta de su procedencia ni de su pleno sentido. También ha sido fuertemente criticado y malentendido, a pesar de su permanente cuidado por explicitar el sentido de sus propuestas y de su lenguaje con respecto a la tradición filosófica o a la comprensión vigente y habitual, y de reclamar la actitud meditante del pensador, así como la exigencia de andar los propios caminos. Sobre todo ha sido criticado y en buena parte malentendido su compromiso político y el silencio guardado a partir de su retirada en pleno auge del sistema, si bien ciertas voces, al inicio muy críticas supieron luego dar testimonios más favorables fundados en la totalidad de la vida y obra de este pensador. Sin embargo, ello no ha impedido ni aminorado su gran influjo y capacidad de continuar suscitando profundo interés, precisamente en la tarea actual del pensar, con referencia a la cual ha merecido el nombre de 'maestro de Alemania'.<sup>3</sup>

En todo caso, es imposible permanecer indiferentes, al menos por dos grandes razones: 1. su magistral diálogo con la tradición filosófica, en el que resalta los grandes planteos como 'cumbres' que marcan el paisaje,<sup>4</sup> en sus modos, logros y límites, para retomar la tarea pensante en verdadera síntesis histórica. 2. La posibilidad que el otro comienzo abre, desde el ser como acaecer, de un planteo más originario de las grandes cuestiones y de

---

3 Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und Seine Zeit.*

4 Como expresa en *Beiträge...*, 93. *Die großen Philosophien*, al explicitar la noción de confrontación. *Aportes a la filosofía...*, 93. Las grandes filosofías.

diálogo con otras acuñaciones de ser y modos pensantes, es decir con toda la historia.

Justamente ‘el otro comienzo’ del pensar, desde el ser como acaecer, significa pensar desde lo abierto de la historia, que es ante todo historia del ser mismo. Comienzo abismoso, en tanto carece de fundamento, no admite ser fundamentado sino sólo fundado, es decir acogido en su apertura espacio-temporal y también en su sustracción, no permite ser precedido ni menos calculado y determinado, sino sólo ser auscultado en sus signos, interpretado y también callado, requiriendo la actitud de retención. Rompe la primacía moderna del sujeto, de las estructuras y sistemas. Pues lo primero es inaugurante, es juego espacio-temporal, en tanto no obedece a principios, fundamentos, determinaciones. Es la libertad del ser, como expresaba Schelling,<sup>5</sup> pero significa también para el hombre la libertad de la apertura infinita del espíritu que se funda en aquélla, y libertad infinita de posibilidades que se abre en la infinitud de cada ente por el hecho de ser.

Si por una parte significa tener que ver con lo que esencialmente trasciende, en tanto su darse es primero e inaugurante de toda posibilidad de ser y de respuesta, y con la carencia de apoyos y seguridades, por otra significa siempre nueva positividad, aún en y a través de la sustracción. Significa devolver el ser a las cosas y al hombre, y al ser mismo su plenitud y primacía; mantener abierta la expectativa porque la ausencia no es una nada sino también donación, y tal vez más presente que toda presencia; poder percibir la historia como acaecer de ser en la síntesis siempre renovada del pasado como espacio de experiencia, actualizable en el presente, desde las posibilidades abiertas por la proyección de futuro. Significa asimismo abrir nuestra capacidad de percepción-de y de diálogo-con otros modos de ser y de pensar, con las diferentes configuraciones históricas, sin que ninguna pueda proponerse o imponerse como normativa. Se trata, en fin, de un pensar liberador.

---

5 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände* (1809).



## I. LA CONFRONTACIÓN CON LA TRADICIÓN METAFÍSICA

En *Ser y tiempo* (1927) Heidegger llama la atención del pensamiento contemporáneo al reclamar la necesidad de plantear la pregunta por el sentido del ser, afirmando que la filosofía a lo largo de la historia de la metafísica la habría olvidado, manteniendo y trivializando lo que los inicios del pensar occidental habían ganado, a través de desplazamientos y variaciones en lugar de seguir inquiriendo en su cuestionabilidad, declarando más bien superflua su pregunta y sancionando su omisión. Habla ya en este momento, pero sobre todo en posteriores, de una historia del pensar, en la que la metafísica se ubica como una época, cuyo surgimiento y despliegue persigue.

La misma denominación ‘metafísica’ es representativa y su conformación indica la esencia y destino metafísicos: la expresión *μετά τὰ φυσικά*, que tiene primero una significación bibliotecológica en cuanto designa aquellos tratados de Aristóteles ubicados después de la *Física*, se habría convertido luego en una interpretación de la metafísica aristotélica como ‘trans-fisicam’, es decir, más allá del ente, hacia el ser como su determinación más general y hacia el ente como fundamento y causa. Heidegger considera que esta perplejidad de la comprensión de la filosofía primera aristotélica instaura la de la filosofía sin más, puesto que deja infundado a ese conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad, al no preguntar por el ‘ser’, es decir, por aquello a partir de lo cual se juega.

Sin embargo, *φύσις*, esta palabra fundamental del pensamiento griego, nombraba al ser mismo, su surgir y permanecer en la desocultación, no un proceso entitativo, sobre la base de una experiencia poético-pensante; a esta palabra, como a algunas otras trascendentales, veremos a Heidegger volver una y otra vez a través de su obra, en calidad de reflexión conductora.<sup>6</sup> La pregunta por el ser como tal es de otra esencia y procedencia.<sup>7</sup> La metafísica posaristotélica no divisó la cuestionabilidad y apertura en las que Platón y Aristóteles habían dejado los problemas centrales, en lugar de ello se formó el concepto escolar que Kant halló en el siglo XVIII en la definición de Baumgarten, “metafísica es la ciencia primera que contiene los principios del conocimiento humano”, con el concurso de la concepción cristiana del mundo y la reivindicación de rigurosidad según el modelo matemático para la ciencia más digna. En el mismo siglo se acuña la denominación ‘ontolo-

---

6 Ver sobre todo “Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristóteles Physik “B, 1, en *Wegmarken*. “Sobre la esencia y el concepto de *φύσις*. Aristóteles, *Física B, I*” (1939), en *Hitos*.

7 *Einführung in die Metaphysik, Introducción a la metafísica*.

gía', que convierte a la doctrina tradicional del ente en una disciplina de la filosofía y en una parte del sistema filosófico, es decir, en la articulación y ordenamiento escolar de lo que para Platón, Aristóteles y Kant había quedado cuestionable y abierto. La metafísica, identificada de este modo, aparece entonces como un trascender al ente sin que sea interrogada la comprensión de ser que le sirve de base; sin embargo, la pregunta por el ser es condición de su posibilidad, puesto que toda ontología permanece en el fondo ciega y trastorna su objetivo más propio cuando no asume como tarea fundamental aclarar el sentido de ser que emplea.<sup>8</sup> Con ello Heidegger puede poner en cuestión la metafísica, en medio de ella, por primera vez en la historia de la filosofía, puesto que en la pregunta por el ser obtiene el suelo y el horizonte entre los cuales habría crecido.

Intentaremos perseguir esta puesta en cuestión a lo largo de sus obras.

### El planteo fundamental ontológico de *Ser y tiempo*

La comprensión de ser se revela como determinación esencial del ser humano, que es *Da-sein*, ahí del ser, y por lo tanto un ente que no sólo se encuentra entre otros sino a quien como 'ser-en-el-mundo' le va su propio ser. A causa de esta distinción ontológica, se convierte en condición de posibilidad de toda ontología, por lo que Heidegger habla de una 'ontología fundamental', que ha de buscarse en el análisis existencial del 'ser-ahí', en sus caracteres, que denomina 'existenciarlos' para distinguirlos de las categorías o determinaciones de ser de los demás entes<sup>9</sup>. Se trata de una analítica, que llama aún ontológica, como despejamiento del horizonte para una interpretación del ser en general, emprendida a través de un método fenomenológico, dado que el ser-ahí debe mostrarse en sí mismo y desde sí en su cotidianidad media, para que pueda ser ganado un sentido de ser previo a cualquier idea de realidad y a categorías prefiguradas. De allí la tarea incluida de una 'destrucción' de la tradición metafísica, pero en el sentido positivo liberador de abrirse paso a través de ella apropiándose en sus logros y sus límites, de aflojamiento de la misma, disolución de los encubrimientos producidos, al hilo conductor de la pregunta por el ser, hacia las experiencias originarias que orientarán para establecer las posibilidades positivas de dicha tradición en sus límites, quedando entonces su función negativa como implícita e indirecta, procedimiento que luego llamará *Erörterung*, localización.

La ontología se vuelve entonces posible sólo como fenomenología, en tanto lo que en un sentido excepcional permanece oculto, recae en el encubrimiento o se muestra modificado, no es ya este o aquel ente sino el ser del ente. Y tal ontología fenomenológica es también hermenéutica en el

---

8 *Sein und Zeit*, p. 11. *Ser y tiempo*, p. 34.

9 *Sein und Zeit*, p. 11-14, 44, 134, 142-143. *Ibid*, p. 34-37, 69-70, 158 y sig., 166 y sig.



sentido originario de esta última palabra, porque se trata de la comprensión del auténtico sentido del ser y de las estructuras fundamentales del ser-ahí. A su vez surge con ello la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.

### La analítica fenomenológica del ser-ahí

El ser-ahí se muestra al análisis fenomenológico como un “ente que comprendiéndose en su ser se relaciona con este ser”;<sup>10</sup> a este qué del ser-ahí Heidegger llama ‘existencia’. Ante un posterior análisis fenomenológico aparece en él una estructura originaria y total permanente, ‘ser-en-el-mundo’, que en su unidad incluye una pluralidad de momentos y ofrece de hecho una triple perspectiva: 1) ‘el mundo’, un existenciarío, que se muestra como el lugar, como “el ‘en donde’ del comprender, que remite a sí como hacia el donde del dejar salir al encuentro del ente, en el modo de ser del acondicionamiento”;<sup>11</sup> 2) el ente que es en el modo del ser-en-el-mundo, es decir, el ‘ser-con’ y el ‘ser-sí mismo’;<sup>12</sup> 3) el ‘ser-en’ como tal, expresión formal existenciaría del ser-ahí, que significa habitar en, estar familiarizado con.<sup>13</sup> Tal estructura responde a la cotidianidad media, pues el ‘ser-ahí’ debe ser descubierto en su indiferente generalidad y proximidad y no ser interpretado en la diferencia de un existir determinado; por tratarse de una totalidad, no es accesible fenoménicamente a través de un montaje de elementos sino como fenómeno originario unitario, de tal modo que cada elemento se funda ontológicamente en su posibilidad estructural.

El modo de exploración del ser-ahí ha de ser tal, que pueda ser accesible en cierto modo simplíficadamente, su totalidad estructural venir a luz de forma elemental. Correspondiendo a estas exigencias metódicas, analiza el fenómeno de la angustia, por cuanto ofrece una destacada posibilidad de apertura del ser-ahí. Se trata de un angustiarse ante- y por el ser-en-el-mundo como tal, no por un ente intramundano sino ante la nada de él, caído en la plena insignificancia, por ningún modo determinado de ser sino por su verdadero poder ser; de allí que la angustia haga acceder originaria y directamente al mundo como tal y al ser-en del ser-ahí como poder ser aislado, puro, arrojado, que como comprendiente se proyecta esencialmente a las posibilidades. La angustia recoge al ser-ahí de su caída, absorción por el mundo, se quiebra la familiaridad cotidiana, el ser-en adviene en el modo existenciarío de lo ‘extraño’, que es originario, y del cual el apaciguado familiar ser-en-el-mundo se acusa como un modo. La angustia aísla, manifiesta

---

10 Idem, p. 52-53. *Ibid.*, p. 79.

11 Idem., p. 86. *Ibid.*, p. 113.

12 Idem, p. 113-130. *Ibid.*, p. 139-154.

13 Idem., p. 54. *Ibid.*, p. 80.

al ser-ahí sus posibilidades fundamentales de autenticidad e inautenticidad, en cuanto éstas pueden mostrarse al descubierto en sí mismas a través de un ente intramundano; al ser angustia ante el arrojado ser-en-el-mundo y por el poder ser-en-el-mundo, manifiesta al ser-ahí como un ser-en-el-mundo fácticamente existente.<sup>14</sup>

Se muestran como caracteres ontológicos fundamentales del ser-ahí la ‘existencialidad’, la ‘facticidad’, el ‘estar-caído’ o modo que sale a la inautenticidad. Entre ellos se da una conexión originaria que determina la totalidad estructural del “anticipándose-ser-ya-en- (el mundo) como ser-junto (a un ente intramundano que sale al encuentro)”,<sup>15</sup> ser del ser-ahí que Heidegger llama *Sorge*, ‘cuidado’ y comprende la unidad de aquellas tres determinaciones. Un sentido tiene que soportar a esta pluralidad estructural en la unidad de su despliegue, que no puede ser un otro y fuera del ser-ahí sino él mismo en tanto se comprende, la temporalidad que se descubre como tal: el anticiparse, o sea, el proyectarse es un carácter esencial de la existencialidad y el futuro mienta el venir a sí del ser-ahí en su más propio poder-ser; en el pasado se halla el primer sentido de la facticidad, del encontrarse siempre como *factum* arrojado, como ente que siendo aún ya era, continuamente es sido; el presente posibilita el ser-en y de modo primario la caída entre los entes intramundanos. Heidegger caracteriza la temporalidad como “el originario fuera-de sí en y para sí mismo”, el simple *ekstátikon*. Los fenómenos del ‘hacia-sí’ del futuro, del ‘retorno-a’ del pasado y del ‘dejar-salir al encuentro’ del presente la revelan, en esta triple temporalización, como la unidad del ‘futuro sido presente’, en la que lo sido se origina en el futuro y el futuro sido hace surgir el presente, en la igual originariedad de los tres éxtasis. Sin embargo, los modos de temporalización son diferentes y el auténtico se da desde el verdadero futuro, de manera que el futuro sido despierta ante todo al presente.<sup>16</sup>

El destacar la constitución ontológica del ser-ahí descubriéndose en la temporalidad como sentido del cuidado, era sólo un camino para la elaboración de la pregunta por el ser, la obtención de un horizonte. Al cabo de la analítica de la existencia, Heidegger pone todo en cuestión interrogándose si la pregunta por el sentido del ser puede tener un horizonte en ella, que a su vez requiere ser iluminada por la antes aclarada idea del ser en general, y si desde el tiempo originario conduce un camino.<sup>17</sup> *Ser y tiempo* se interrumpe, la tercera sección no aparecerá, aunque las obras sucesivas seguirán dando pasos decisivos hacia la superación de la metafísica desde un nuevo comienzo del pensar.

Ya la analítica existencial se encuentra en esta perspectiva: previa a toda teoría del conocimiento, una ontología de la comprensión se enraza en el

---

14 Idem, p. 184-191. *Ibid*, p. 206-213.

15 Idem, p. 92. *Ibid*, p. 118.

16 Idem, p. 329. *Ibid*, p. 346.

17 Idem, p. 437. *Ibid*, p. 451.

mismo ser del ser-ahí, el cual aparece no como subjetividad fundante al modo metafísico trascendental, sino a su vez enraizado en el mismo ser como el ahí de su acaecer, por lo cual se revela también como temporalidad e historia. El pensar, partiendo de la comprensión de ser, ya no será fundamentador sino interpretativo de lo que acaciendo se muestra y a la vez se oculta, la verdad se jugará en su originariedad no como correspondencia sino como des-ocultación y el lenguaje como nombramiento de lo que es, sea en tanto discurso o silencio, correspondiendo a un previa disposición y escucha. A partir de la tradición metafísica, abriéndose paso a través de ella, se van bosquejando las dimensiones de ser del pensar.

## La pregunta por la metafísica

El planteo fundamental ontológico de la metafísica en *Ser y tiempo* es proseguido por Heidegger y abierto a otras posibilidades. En *¿Qué es metafísica?* (1929), asumiendo expresamente el problema de su fundamentación plantea la pregunta por la nada, con lo que se traslada a la misma metafísica y crea la posibilidad de que se presente a sí misma en lugar de hablar sobre ella, trascendiendo la relación metafísica habitual de sujeto-objeto.<sup>18</sup>

La nada es experimentada en el estado fundamental de angustia como nada de ente y se caracteriza como “un remitir rechazante al ente, que se escurre en su totalidad”, o como “anonadamiento”, con lo que “el ente se manifiesta en su plena y hasta ahora oculta extrañeza, como lo simplemente otro frente a la nada”.<sup>19</sup> A través de esta experiencia el ser-ahí, quien en medio del total escurrirse del ente queda solo, alcanza la posibilidad de relacionarse con éste, dado que el encuentro con la nada significa trascender al ente en totalidad.

Porque la metafísica considera al ente como tal y en su totalidad, descansa en la nada y la pregunta por ella se despliega bajo la pregunta por ésta. Pero no se trata de una pregunta lógica, puesto que la negación y con ella el entendimiento y la posibilidad misma de la lógica se muestran dependiendo de la nada; se trata de una pregunta metafísica porque comprende toda la problemática metafísica y pone en cuestión al mismo que pregunta. Tan sólo cuando la nada se vuelve de algún modo problema surge el verdadero cuestionamiento metafísico por el ser del ente, porque ella no se presenta como una indeterminada oposición al ente sino se descubre como perteneciendo al ser de éste: “en el ser del ente acaece el anonadamiento de la nada... porque el ser mismo es en esencia finito y se revela sólo en la trascendencia del ser-ahí persistiendo en la nada”. De este modo, la nada abarca y atraviesa a la metafísica, “en tanto nos fuerza a ponernos ante el problema del origen de la

---

18 *Was ist Metaphysik?* 8ª ed., p. 24. Public. también en *Wegmarken*. “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 93.

19 Idem, p. 34. *Ibid*, p. 102.

negación, es decir, en el fondo ante la decisión acerca del legítimo dominio de la 'lógica' en la metafísica".<sup>20</sup>

El ser-ahí pregunta por fundamentos en cuanto está por anticipado en la nada y se encuentra entonces con la plena extrañeza del ente, que suscita asombro. El trascender al ente de la metafísica acontece por lo tanto en la esencia del ser-ahí, en su encuentro con la nada. En este sentido Heidegger afirma que la metafísica pertenece a la naturaleza humana, tesis que luego será superada con la misma superación de la metafísica. Filosofía es la puesta en marcha de la metafísica y la cuestión fundamental que se plantea en ésta reza, "¿por qué es en general ente y no más bien nada?"<sup>21</sup>

En el Epílogo (1943) que sucedió a este Curso, la metafísica aparece bajo otro planteo, la pregunta por ella ya no es metafísica sino que surge de un pensar que ya ingresó en su superación, o más propiamente, en el otro comienzo del pensar, en el ser como acaecer. Ello ya está presente, en nuestra opinión, desde los primeros escritos de M. Heidegger, pero se irá cumpliendo en pasos paulatinos. Él mismo se expresa en este sentido: "este preguntar tiene que pensar metafísicamente y a su vez desde el fundamento de la metafísica, es decir, ya no metafísicamente. Tal preguntar permanece ambiguo en un sentido esencial".<sup>22</sup> El tan discutido tema de la *Kehre*, viraje, entre los intérpretes del pensamiento heideggeriano, sólo puede ser entendido como un tránsito a través de la tradición metafísica hacia un nuevo comienzo pero no como cambio repentino, tal como lo expresa el mismo pensador: "a la esencia de tales transiciones pertenece el que ellas en ciertos límites tengan que hablar aún el lenguaje de lo que ayudan a superar...el pensar intentado en *Ser y tiempo* se pone en el camino de preparar la así entendida superación"<sup>23</sup> y lo explicita en *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938).<sup>24</sup>

El planteo se ha transformado: la metafísica ya no es caracterizada como perteneciente a la naturaleza del hombre sino como una época en la historia del ser y del pensar; la filosofía tampoco es ya sólo la puesta en marcha de la metafísica. Ésta "es la historia de la verdad (del ente)..., dice lo que el ente es en cuanto lleva al concepto la entidad del ente", en la que "...piensa al ser sin poder, sin embargo, en el modo de su pensar, considerar la verdad del ser", mas en tanto se considere que "la verdad del ser se esencia como el ser de la verdad...es necesaria la pregunta, ¿qué es la metafísica en su fundamento?". Pregunta, asevera el autor, que no será levantada simplemente a través de una respuesta, porque ésta sólo podrá ser el puente hacia una ulterior

---

20 Idem, p. 40. *Ibid.*, p. 106.

21 Idem, p. 42. *Ibid.*, p. 108.

22 idem, Nachwort p. 44. *Ibid.*, "Epílogo a" *¿Qué es metafísica?*, p. 252.

23 Einleitung (1949) zu *¿Was ist Metaphysik?*, p. 9-10."Introducción a" *¿Qué es metafísica?*, p. 301.

24 *Beiträge zur Philosophie*.

interrogación; en esta insistencia en lo que llama ‘pregunta esencial’ frente a la ‘pregunta conductora’<sup>25</sup> por el ser del ente se desplegará todo su pensar. La cuestión de la nada es retomada en tanto no sólo trae al ente como tal sino reivindica al ser en sí mismo; en la experiencia esencial de la angustia nos brinda la abismosa y aún no desplegada esencia del ser como de lo otro con respecto a todo ente: el ser es “lo que surgió como lo por pensar para el pensar occidental desde su inicio y sin embargo quedó olvidado...Pero el ser no es un producto del pensar. Bien por el contrario es el pensar un acaecer del ser”; la lógica y con ella la metafísica son sólo una determinada realización del pensar, que descansa en la experiencia griega del ser. Pero el pensar esencial, “en lugar de... contar con el ente, se prodiga en el ser para la verdad del ser”.<sup>26</sup>

Seis años más tarde en una *Introducción* (1949) que se agregará en la publicación al *Curso*, tratará expresamente el problema de la fundamentación de la metafísica. Su representación de los entes se juega a la luz del ser, pero no llega a él; cuando piensa al ente es a la luz de una desocultación de ser pero éste no es pensado en su esencia desocultante, es decir en su verdad *-ἀλήθεια*. Ésta es el fundamento desde el que la metafísica, como raíz del árbol de la filosofía, expresa Heidegger asumiendo la figura cartesiana, es nutrida, pero no se vuelve al suelo sino que se prodiga al árbol, y de este modo abandona continuamente su fundamento.

Por ello, cuando un pensar intenta experimentar el fundamento de la metafísica, en cierto modo ya la ha abandonado, se refiere a algo otro, aún no dicho; aunque ello no signifique tampoco una negación, sino su ubicación como acaecer de la desocultación del ente, a favor de la cual el ser permanece oculto. Heidegger continúa caracterizándola como un pensar que se mueve en la ambigüedad entre ser y ente, dado que cuando nombra al ser en realidad se refiere al ente como ente, confusión que sin embargo no ha de ser considerada error sino acaecer de la misma verdad del ser. Aquí se aclara también el sentido de la ya mencionada cuestión metafísica fundamental desplegada en la pregunta ¿por qué en general ente y no más bien nada?, que se traduce como ¿por qué el ente alcanza por doquier primacía mientras el ser queda olvidado?, es decir, se trata de la pregunta por el acaecer mismo de la metafísica.

La pregunta permanece como tal y desemboca en lo abismoso. Heidegger no continuará en esta dirección sino más bien se internará en el camino hacia el otro comienzo del pensar, en que ya no se busca fundamentos sino se trata de seguir la reivindicación del ser. El intento de fundamentación de la metafísica conduce a su superación: “cuando, evidentemente, el pensar que procura pensar la verdad del ser y, a saber, procediendo de la extendida

---

25 Idem, I. Vorblick., Ibid, *Aportes a la filosofía*, I Prospectiva.

26 *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, p. 49., “Epílogo a” *¿Qué es metafísica?*, p. 256.

costumbre de representar al ente como tal y hasta enredándose en este representar, entonces es probable que no se haga más necesario a una primera determinación, como también para ocasionar el tránsito del pensar representativo al memorante, que la pregunta: ¿qué es metafísica?”.

En *Introducción a la metafísica* (1935), Heidegger había considerado la pregunta metafísica fundamental en sí misma, en sus supuestos y significado. Aparece como primera, no en el tiempo, en cuanto surge de una madurez existencial, en momentos trascendentales como los de la desesperación en la que las cosas pierden todo su peso, de jubileo cuando están como por primera vez en torno nuestro, de tedio en que un desierto parece expandirse sobre las mismas. Tal vez no pueda ser expuesta, atravesar desconocida nuestro ser, asediarnos más o ser apartada por nosotros con cualquier excusa y reprimida. Sin embargo es la primera en rango: la más amplia en tanto abarca al ente como tal y en su totalidad, la más profunda en tanto pregunta por el fundamento del ente, sea un fundamento originario que obtiene fundamentación, o algo abismoso que la causa o la negación de fundamento, tal vez sólo una necesaria apariencia de fundamentación. La idea misma de fundamentación resulta cuestionada desde más allá de la metafísica.

Por ello la pregunta metafísica fundamental es también la más originaria, porque saltando al propio fundamento lo obtiene; se trata de un saltar por encima del ámbito entitativo y del fundamento que la metafísica había puesto en un ente máximo, por encima de toda anterior seguridad del ser ahí real, o presunta, un preguntar por el preguntar que salta por encima de lo preguntado instituyéndose de este modo en origen –*Ursprung*. De allí que Heidegger hable de un poder originario de la pregunta, que concierne al hombre como tal y que incluye al creyente, en cuanto si bien en tanto cree la pregunta le es extraña por disponer ya de una respuesta, sin embargo no sería tampoco creyente si como hombre no estuviera siempre expuesto a la falta de fe; el auténtico preguntar nunca es suprimido por una respuesta, aparece como lo humano, el ahí del ser-ahí, el estar a orillas del abismo, de lo que se oculta en tanto se desoculta y en tanto oculto atrae. Heidegger afirma también que nunca es posible determinar si realmente preguntamos, si saltamos o solamente quedamos suspendidos a una manera de hablar; le pertenece asimismo a lo humano el habitar en la dialéctica ser-ente, en la que oscila durante toda la vida: la desocultación del ente, la ocultación y fuerza de atracción del ser y la confusión de ambos. El auténtico preguntar se ubica en lo oculto por un salto, desde el ente, a través de la tradición y dificultado por aquella situación dialéctica.<sup>27</sup>

Preguntar ¿por qué es en general ente y no más bien nada? significa atreverse a lo inagotable de esta pregunta, que es metafísica en cuanto se refiere

---

27 *Einführung in die Metaphysik*, p. 5. *Introducción a la metafísica*, p. 45.

a un más allá del ente. Pero “la pregunta por el ser como tal es por cierto de otra esencia y procedencia..., pregunta por la apertura de ser... por lo que el olvido del ser cierra y oculta”.<sup>28</sup> La pregunta metafísica fundamental interrogaba al ente por su fundamento frente a la posibilidad de no ser y por su dominio, en el fondo era preguntado por su ser; sin embargo esta pregunta fuerza a una interrogación previa por el ser mismo, en tanto supone una determinada comprensión de ser y de su diferencia con el ente. Ello significa nada menos que repetir el comienzo de nuestro ser-ahí histórico espiritual para convertirlo en otro comienzo, “con todo lo extraño, oscuro, inseguro que un verdadero comienzo trae consigo”. “¿Es el ser una mera palabra y su significación un vaho, o abriga lo nombrado con la palabra ‘ser’ el destino espiritual de Occidente?”<sup>29</sup> La pregunta plantea históricamente la destruida referencia al ser en la que nos encontramos, que “es la verdadera razón de nuestra malograda relación con el lenguaje”.<sup>30</sup>

De este modo, la pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje. La consideración gramatical de la palabra ‘ser’ muestra que se ha tornado un nombre que designa algo indeterminado, y la consideración etimológica revela una mezcla homologadora de tres significaciones radicales diferentes; ambas aclaran el hecho de que la palabra se encuentre vacía y con significación oscilante. A pesar de ello, entendemos la palabra y sus modificaciones, aunque ese entender parezca indeterminado; es decir, la palabra ‘ser’ tiene un sentido. En *Ser y tiempo* Heidegger planteó explícitamente por primera vez en la historia la pregunta por tal sentido, al que califica de evento: el “que en todo tiempo el ser (en la manifestabilidad que le pertenece) deba obtenerse nuevamente. Sólo en este acontecer se inaugura la verdad filosófica”<sup>31</sup>. De modo que la pregunta por el sentido del ser parte de éste hacia lo cuestionable de su manifestación y tiene que mantenerse ella misma en la historia del ser para poder desplegar y conservar su propio alcance histórico.

En la historia de la filosofía la esencia del ser ha sido determinada a través de cuatro distinciones: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber. Un planteo más originario tiene que reconducirlas a su propia verdad: el permanecer en contraposición al devenir, lo siempre igual frente a la apariencia, lo que está en la base en relación con el pensar, lo debido con respecto al deber, dicen en el fondo lo mismo, continua presencia; ello prueba, según Heidegger, que el concepto vigente de ser no alcanza a nombrar todo lo que ‘es’, si las mencionadas contraposiciones no son una nada. “Por ello el ser tiene que ser experimentado radicalmente de nuevo y en toda la amplitud de su esencia posible...; el ser, que es envuelto por ella, tiene que convertirse

---

28 idem, p. 15. *Ibid*, p. 57.

29 idem, p. 32. *Ibid*, p. 75.

30 idem, p. 39. *Ibid*, p. 88.

31 idem, p. 65. *Ibid*, p. 123.

él mismo en círculo que rodea y en fundamento de todo ente. La división originaria, cuya intimidad y originaria separación la historia soporta, es la distinción de ser y ente”.<sup>32</sup>

Se renueva aquí el planteo fundamentalontológico para la exploración del ser, en cuanto “en la esencia del ser-ahí como un tal lugar de la apertura de ser tiene que fundarse originariamente el camino visual” hacia ella. Al comienzo de la filosofía occidental la vía conductora fue el tiempo, pero de modo que como tal quedó oculta y tenía que quedarlo; el tiempo permaneció no descubierto en el fondo de la esencia de la estabilidad y la presencia; en la metafísica el ser como presencia se convierte en perspectiva para la determinación del tiempo, pero no se convierte éste en vía expresamente seguida para la interpretación del ser, como Heidegger lo intenta desde *Ser y tiempo*.

El problema de la fundamentación de la metafísica termina con la pregunta por el ser en la pregunta por el tiempo, que se acusará abismoso; la cuestión del sentido del ser toma su punto de partida en la situación histórica del ser-ahí como lugar de apertura; la filosofía pende de una fuente oculta cuya atracción hace que la metafísica compruebe su indigencia y experimente la reivindicación de otro comienzo. Se podría objetar que tal reivindicación opera al interior de la metafísica como exigencia lógica, sin embargo, no se trata de un proceso lógico en el sentido usual de la palabra de ley del pensar, sino de experiencia de ser, que a favor de su aclaración en el ente como tal quedó olvidada y en el agotarse de tal aclaración exige un salto al ser mismo.

Nos hallamos entonces con un planteo histórico –en el sentido originario de historia del ser- y hermenéutico, que ubicándose en el ser como acaecer, intenta asumir lo que de él surge a la luz en su juego de oculta desocultación. Ello equivale a la superación de la metafísica o del pensar por el fundamento, en cuanto desemboca en un punto de partida y ámbito no explicable por fundamento alguno sino sólo aclarable por su propio darse o sustraerse. Asimismo se da un replanteo del *logos*, en cuanto visto y comprendido desde el *Logos* del acaecer de ser, como correspondencia al mismo y rasgos diferentes al metafísico.

### La repetición kantiana

El planteo fundamentalontológico de Heidegger es continuado por uno trascendental en *Kant y el problema de la metafísica* (1929)<sup>33</sup> y otras obras, intentando desplegar la fundamentación de la metafísica antes planteada. En el Prefacio a la primera edición expresa que su interpretación de la *Crítica* creció en conexión con la primera elaboración de la segunda parte de *Ser y tiempo*. La obra kantiana es presentada como una fundamentación de la me-

---

32 idem, p. 154-156. *Ibid*, p. 236-240.

33 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 21. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 19.



tafísica; en el Prefacio a la segunda edición se defiende de posibles objeciones calificando su interpretación como “una conversación pensante entre pensadores”, sometida a leyes más vulnerables que las de la filología histórica, y a una amenaza mayor de yerro y defectuosidad.

Kant había expresado la necesidad imperiosa de una fundamentación del conocimiento metafísico, ya que mientras las demás ciencias habían ido alcanzando su propio camino, la metafísica sólo andaba a tientas entre meros conceptos.<sup>34</sup> Tanto para Kant como para Heidegger, en su conocimiento racional puro de lo general en el ente y de la respectiva totalidad de sus regiones especiales se cumple un sobrepasar de lo que la experiencia ofrece de particular y parcial, un trascender no legitimado de lo sensible a lo supra-sensible. Una fundamentación de la metafísica cobra entonces el sentido de la delimitación de su posibilidad interna, lo que a su vez plantea la pregunta por la posibilidad interna de la manifestación del ente como tal; significa la aclaración de la esencia de una relación con el ente, en la que éste se muestra a sí mismo, de tal modo que todo enunciado sobre él se legitima desde aquí; en consecuencia, lo que posibilita la relación con el ente o conocimiento óntico es la previa comprensión de la constitución de ser o conocimiento ontológico. Según el ejemplo kantiano del investigador de la naturaleza, para quien la razón sólo divisa lo que ella misma produce conforme a su proyecto, el verdadero sentido que este giro copernicano, continuamente malinterpretado, tiene para la filosofía es que la verdad óntica se rige por la ontológica. Con ello, afirma Heidegger, Kant dio desde Platón y Aristóteles el primer paso decisivo para una fundamentación explícita de la ontología. Se conmovió la metafísica tradicional, desaparecieron la indeterminación y evidencia en las que se movía y la metafísica se convirtió en problema. Heidegger se pregunta si Kant alcanzó la plena aclaración del mismo, aunque baste el hecho de haberlo reconocido y presentado, asume la fundamentación kantiana para su ontología fundamental, la sigue críticamente y prosigue.

### **La subjetividad finita**

Kant conduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, concibiendo el conocer según la tradición como un juzgar y considerando que la comprensión ontológica no puede darse sino a priori, antes de toda experiencia óntica y para ella; a tal tipo de conocimiento lo llama ‘sintético a priori’ y ‘razón pura’ a la facultad de conocer desde principios a priori. La crítica de la razón pura equivale entonces a la fundamentación de la metafísica como desocultación de la esencia de la ontología; crítica porque la delimitación de la esencia de la

---

34 Immanuel Kant, *Kritik de reinen Vernunft*, Einleitung, B 25, A 11. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción, B25, A 11.

razón pura es al mismo tiempo la determinación de su no esencia y con ello la limitación y restricción de sus posibilidades esenciales.

Identificado el problema conductor de la fundamentación, se hace preciso determinar la 'síntesis', puesto que Kant emplea esta expresión con diferentes significados, que se entrelazan en la formulación de aquél. Todo juicio es sintético en tanto enlaza sujeto y predicado, síntesis que Heidegger llama 'apofántica'; los juicios sintéticos lo son en un segundo sentido, porque la legitimidad del enlace representativo –síntesis– es aportada desde el ente mismo al que se juzga; y en los juicios sintéticos a priori se trata de un tercer tipo de síntesis, cuya posibilidad se tiene que aclarar: un previo relacionarse –síntesis– no experimentable con el ente, que conforma el sobre qué y el horizonte en el cual un ente en la síntesis empírica es experimentable en sí mismo.<sup>35</sup>

Kant califica de 'trascendental' a la investigación de la esencia de la síntesis a priori<sup>36</sup> y por ello 'filosofía trascendental' es la metafísica general u ontología, donde trata la problemática de la ontología tradicional. Por otra parte, la *Critica de la razón pura* es un tratado del método, en tanto determinación del contorno y de la articulación interna de la ontología y todo el bosquejo se convierte en un sistema de la metafísica. De allí que Heidegger afirme que no pueda verse en esta obra una teoría del conocimiento, sino la pregunta por la posibilidad interna de la ontología, por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica, dado que tal verdad pertenece a la esencia de un conocimiento. Heidegger tematiza los caracteres esenciales del campo originario de la fundamentación kantiana, que en ella aparecen más bien como presupuestos evidentes. Puesto que la razón pura humana es fundamento fontanal, su finitud se torna esencial. Tal finitud reside en la constitución esencial del mismo conocimiento, de modo que la limitación fáctica es sólo una consecuencia. Conocer es para Kant primariamente intuición y el pensar se ordena a ella<sup>37</sup>; si ambos se relacionan esencialmente tienen que detentar un parentesco interior y tal es la 'representación' como género, en el sentido de percepción objetiva, es decir, un relacionarse con lo que se presenta en el representar como tal.

El conocimiento humano es intuición pensante. El representar intuitivo se relaciona inmediatamente al objeto y es singular, mientras el representar conceptual se relaciona a través de la mediación de una característica común a varias cosas, a lo que Heidegger agrega que el pensar, o sea, representar en general, sirve únicamente para hacer accesible al objeto singular, es decir al ente concreto mismo en su inmediatez y para todos.<sup>38</sup> La intuición es lo que

---

35 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 24. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 21.

36 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25, A 11.

37 *Ibid.*, A19, B23.

38 *Kant und das Problem der Metaphysik*, op.cit., p. 30. *Kant y el problema de la metafísica*, p 28.

determina la verdadera esencia del conocimiento y sólo teniendo en cuenta esto es posible captar la finitud del conocimiento humano, que Kant aclara distinguiéndola del *intuitus originarius* del conocimiento infinito divino, que en la misma representación inmediata del ente singular lo lleva a su ser, lo que conformaría su absolutez, mientras la intuición finita se dirige a un ente ya presente y a causa de este carácter receptivo requiere la representación del pensar a fin de no quedar aprisionada en lo singular y ser comprensible para todos. Lo general proviene en su contenido de lo intuible mismo y el entendimiento conduce el modo en que tal contenido en tanto unidad abarcadora vale para muchos, en lo cual revela algo de la esencia del conocimiento infinito; esa determinación intelectual no representa lo general temáticamente, sino como visión para dirigirse a lo singular y determinarlo, como representación conceptual de una representación intuitiva, un enunciar algo de algo o predicación, juicio, conocimiento mediato de un objeto, un hacer comprensible a la intuición, porque la facultad de juzgar es el entendimiento.

Heidegger asume esta interpretación del conocimiento que se apoya en la espontaneidad de la imaginación, la que para él equivaldrá a temporalidad; una raíz común desconocida, asevera Kant en la primera edición de la *Crítica*, de la que surgen los dos troncos de la sensibilidad y el entendimiento. Kant señala concientemente hacia lo desconocido, advierte Heidegger, considerando así su fundamentación filosofante, y perseguirá tal raíz.

Puesto que la intuición finita es derivada, no crea a su objeto sino lo asume a través de una afección sensible, acceso a las cosas que Kant llama 'fenómeno'. La doble función del ente como 'cosa en sí' y 'fenómeno' corresponde a la diferente manera en que se relacionan el conocimiento infinito y finito: al ente en su surgimiento y al mismo ente como objeto.<sup>39</sup>

## La imaginación como fundamento de la trascendencia

Kant afirma la existencia de una comprensión de ser apriórica, que posibilita el conocimiento y que por ser humana consta de intuición y pensamiento. En tanto el ente experimentado es sensible, la intuición apriórica tiene que ofrecer las formas de la sensibilidad, esto es, el espacio al sentido externo y el tiempo al sentido interno, y el pensar las determinaciones generales. Intuición pura del espacio, el todo único reducible, la magnitud que posibilita las magnitudes y la captación de lo espacialmente presente; intuición pura del tiempo, pura sucesión, intuición universal en tanto se relaciona también con el sentido externo y por lo tanto abarca todas las representaciones. El pensar puro se muestra en el acto fundamental de la formación de conceptos, es decir, en la reflexión; los conceptos puros, de contenido y forma a priori, son

---

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 37. *Ibid*, p. 35.

unidad en la que convienen varios objetos y lo que adviene es representado; su diversidad se da en el entendimiento puro como predicados ontológicos, si se considera a éste en su esencia, o sea, en su referencia a la intuición.

El conocimiento puro posee gracias a la síntesis veritativa u ontológica una unidad esencial, de tal modo que intuición y pensamiento puros surgen de la misma síntesis y son mantenidos en unidad; como un entre ambos tiene que compartir su carácter fundamental de ser representación. Según Kant es mero producto de la imaginación, la cual ocupa un centro estructural en el que la sinopsis pura de la intuición pura y la síntesis reflexiva pura del pensamiento se encuentran y ensamblan. Pero lo que se hace visible como unidad esencial del conocimiento puro, afirma Heidegger, está muy alejado de la vacía simplicidad de un último principio, se muestra más bien como una acción multiforme oscura; de allí que tal unidad esencial del conocimiento ontológico no pueda ser el término sino el comienzo de una fundamentación, que intentará conducir.<sup>40</sup>

Kant trata el problema de la formación de la síntesis en ‘la deducción trascendental de las categorías’, de tal modo que la delimitación esencial de éstas es al mismo tiempo la aclaración de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. La consideración del problema no puede ser ni lógico-trascendental ni estético-trascendental, porque la síntesis pura no puede corresponder ni a la intuición pura ni al pensamiento puro, tampoco las categorías, porque la esencia del pensamiento reside en su subordinación a la intuición. Kant otorga, sin embargo, primacía a la lógica y trata el problema en la ‘analítica de los conceptos’.

Dado que el conocimiento humano no crea al ente, tiene que poder encontrarlo. Para Kant este poder encontrar equivale a la constitución de ser del ente, un estar en la nada según Heidegger, una oposición de ser, un presentar unidad, a cuya concordancia es forzado anticipadamente todo el que sale al encuentro. Pero el representar unificador es la esencia del concepto y Kant llama ‘regla’ a la representación de una condición general, según la cual puede plantearse cierta diversidad. La posibilidad de objetos está constituida por la totalidad apriórica de intuición y entendimiento puros y desde ambos tiene que poder mostrarse la síntesis pura. Por lo que se refiere al segundo camino, lo que sale al encuentro es dispersado por el sentido y asumido singularmente, se requiere un enlace y ello acontece en el tiempo, que contiene la afinidad pura de los fenómenos, a la que tiene que dirigirse la apercepción pura. El primer camino lo muestra: la representación de unidad se funda en la apercepción trascendental como en una facultad, la del entendimiento puro, se cumple uniendo y como tal es imaginación pura productiva; lo que ella tiene que ser dado a priori y puesto que el tiempo lo proporciona

---

40 *Ibid.*, p. 65. *Ibid.*, p. 60.

tiene que estar esencialmente relacionada con él, descubriéndose como mediadora entre aperccepción trascendental y tiempo; el entendimiento puro se muestra como la unidad de la aperccepción en relación con la síntesis de la imaginación. Intuición, aperccepción e imaginación puras posibilitan la unidad esencial del conocimiento puro, es decir, el dejar enfrentarse puro de, esto es, el conocimiento ontológico.

La desocultación de la trascendencia toma en Kant, observa Heidegger, la forma de una *quaestio juris*, es decir, la mostración de la posibilidad legal para los conceptos puros de un conocimiento óntico a priori, de una referencia a priori a objetos a través de la aclaración de su esencia, es decir, de su esencial referencialidad al tiempo, como representaciones puras, conceptos puros, de unidades de un representar finito; su realidad objetiva, en el sentido kantiano de contenido, se acusa como ensambles de la trascendencia. De este modo, la *quaestio juris* se plantea no como de validez sino como analítica de la trascendencia, fenomenología del sujeto finito. Su núcleo descansa en el 'esquematismo de los conceptos puros', al hilo conductor de la pregunta por la posibilidad de la subsunción de los fenómenos bajo las categorías. O sea, el horizonte trascendental sólo puede formarse a través de una sensibilización de los conceptos puros: el ente finito tiene que darse a sí mismo el aspecto de ofrecimiento y la imaginación lo procura de doble modo con la perceptibilidad intuitiva del horizonte y la imagen; proporciona al concepto su imagen, su esquema, que no es un aspecto inmediato intuitivo del concepto sino la representación del modo de regulación, de su proceder, y no la unidad misma. Tal esquema posee una esencia propia pero también un carácter de imagen, por lo cual Kant lo llama 'esquema imagen'. El tiempo lo es como única posibilidad pura de visión. Los esquemas de las visiones se dan como un regularse en el tiempo, como determinación temporal apriorica según reglas y constituyen de este modo la trascendencia, el dejar enfrentarse de lo objetivo que se ofrece. La determinación trascendental del tiempo media la subsunción de los fenómenos bajo las categorías.

La posibilidad del conocimiento finito presupone dos condiciones: el previo dirigirse que acontece en la síntesis ontológica y es condición de la experiencia, y el horizonte a través del cual se alcanza el acuerdo de un conocimiento verdadero con el objeto. Ambas se refieren a la posibilidad del objeto con respecto a su poder enfrentarse, delimitan la plena esencia de la trascendencia y Kant las formula en el 'principio supremo de los juicios sintéticos': "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia".<sup>41</sup> Es decir, el dejar enfrentar que se dirige, como tal, conforma el horizonte de

---

41 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A158, B197.

la objetividad en general, “un experimentar posibilitante posibilita al mismo tiempo lo experimentable, o bien, experimentado como tal”.<sup>42</sup>

La imaginación se muestra como posibilidad del conocimiento ontológico. Conformar por anticipado el aspecto de horizonte de objetividad como tal, previo a la experiencia del ente. Lo óntico actúa de manera creadora, pero como un libre formar imágenes en el tiempo. Se revela como facultad fundamental, síntesis, posibilitamiento de la unidad originaria de intuición pura o tiempo y pensamiento puro o conceptos; en ella se enraízan las estructuras de la facultad de intuir y pensar. La imaginación trascendental, como unidad originaria de espontaneidad y receptividad, constituye en su posibilitamiento de la trascendencia, a la misma subjetividad finita.

De ella surge también la razón práctica como receptividad pura, “inmediata sometida entrega a”, y espontaneidad pura, “el libre darse previo de la ley”, originariamente unidas. De este modo, la esencia de la razón práctica, el ser sí mismo operante, en el proyectarse que se somete queda determinada sobre la entera posibilidad fundamental del existir verdadero, que da la ley. En el respeto a la ley se manifiesta el uno mismo como operante y en tal respeto la ley y el uno mismo operante no son captados objetivamente sino en su modo originario no objetivo ni temático como deber y operar, conformando al ser sí mismo operante desinteresado.

Kant retrocede ante la imaginación trascendental, afirma Heidegger. En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación es interpretada a favor del entendimiento: ya no rige como facultad propia sino como producto de la facultad de entender y ésta es ahora el origen de toda síntesis, “la síntesis trascendental es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad”;<sup>43</sup> la síntesis se llama imaginación en tanto se relaciona con la intuición, pero en el fondo es entendimiento y sin tal referencia es síntesis intelectual. Kant no llevó a cabo la deducción subjetiva, observa Heidegger; por una parte permanece en la concepción tradicional de la subjetividad, por otra el resultado de la deducción trascendental y del esquematismo, es decir el examen de la esencia trascendental de la imaginación no era por sí suficientemente fuerte para permitir ver la subjetividad en una nueva luz. Kant, a través de la radicalidad de su cuestionamiento llevó la posibilidad de la metafísica ante un abismo y retrocedió ante lo desconocido. Entre tanto, la razón pura le atrajo más intensamente: el problema personal-ontológico debió apartar la imaginación para encubrir realmente su esencia trascendental; en tanto la esencia de la subjetividad del sujeto reside en su personalidad y ésta equivale a la razón moral, el carácter racional del conocimiento puro y del obrar tenía que afirmarse; toda síntesis pura y síntesis en general tiene como espontaneidad que corresponder a la facultad que en verdadero sentido es libre, la razón operante. La oscuridad y extrañeza

---

42 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 111. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 104.

43 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B152.

de la imaginación trascendental y la clara fuerza de la razón pura concurrieron; es así como la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* se decidió, en la fundamentación trascendental subjetiva, por el entendimiento puro como facultad de síntesis para salvar el dominio de la razón pura. De este modo, se hace superfluo remontar el entendimiento puro a fuerzas cognoscitivas más originarias; pero dado que el conocimiento humano consta de concepto e intuición, la finitud específica de la subjetividad humana es un problema, es decir, la razón pura tiene que ser en sí sensible.<sup>44</sup>

### La imaginación como tiempo originario

La intuición pura del tiempo tiene su origen, como el pensamiento puro, en la imaginación trascendental. Ese “puro uno tras otro de la sucesión temporal” es contemplado por la intuición pura inobjetivamente, en cuanto ésta en el asumir se da a sí misma lo asumible. Según Kant la imaginación, en tanto reproducción o *facultas formandi* configura las representaciones del tiempo presente, en tanto imitación o *facultas imaginandi* da lugar a las representaciones del tiempo pasado y como formación previa o *facultas praevidendi*, conforma las representaciones del tiempo futuro;<sup>45</sup> es decir, la intuición pura, como tiempo, resulta ser el intuir que conforma lo que intuye, y que debe conformar antes que todo al tiempo; la imaginación trascendental hace surgir la sucesión de ahora y por ello es el tiempo originario.

La imaginación se muestra como facultad de síntesis y su interpretación como raíz de los dos troncos del conocimiento se apoya en el carácter interno de los tres modos de síntesis: aprehensivo en la intuición, reproductivo en la imaginación, reconocente en el concepto. La síntesis como tal presenta siempre uno de los tres caracteres, pero como síntesis pura aprehensiva está siempre en la intuición, imaginación y pensamiento puros y actúa constitutivamente; una pertenencia interior y esencial los liga en su esencia. Kant dice, todas “nuestras representaciones están sometidas al tiempo,<sup>46</sup> es decir que la síntesis posee carácter temporal. En la síntesis pura como aprehensión pura la intuición comprende una diversidad que supone una sucesión temporal; tal síntesis conforma el aspecto inmediato del ahora y surge según Kant de la imaginación, por lo tanto tiene que ser un modo de la imaginación trascendental y puesto que conforma tiempo ésta tiene que poseer carácter temporal. La síntesis pura reproductiva forma el pasado como tal, en cuanto el ‘no más ahora’ es nuevamente aportado antes de toda experiencia y es unido al correspondiente ahora, con lo que se constituye la posibilidad de

---

44 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 146-156. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137-145.

45 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 98-110.

46 *Ibid*, A 99.

la reproducción; la reproducción pura está esencialmente unida a la síntesis pura de la intuición. La síntesis pura reconociente es síntesis de 'lo mismo' en el concepto, reúne lo que se va intuyendo y luego también la reproducida diversidad en una representación; se acusa como la síntesis conductora y en cierto modo precede a las demás, Kant la llama acertadamente *recognitio*; manifiesta el horizonte de proyección, conforma el futuro, ofrece la posibilidad de identificación.

De este modo, la imaginación se revela como el tiempo originario, portadora y conformadora de la originaria unidad y totalidad de la finitud humana, de una razón pura sensible. El tiempo es afección propia pura, constituye el 'referirse a sí mismo' y con ello la estructura esencial de la subjetividad, constituye de tal modo a la mismidad finita que el uno mismo puede ser algo como conciencia de sí. Tiempo y yo pienso se identifican. El tiempo como afección propia pura es la intuición pura finita, que lleva y posibilita al concepto, en cuanto el concepto puro descansa en una intuición asumidora. La imaginación, raíz de los dos troncos del conocimiento, está enraizada en el tiempo originario; éste posibilita la síntesis pura y con ello la unificación de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia. Los tres elementos, conformando tiempo, constituyen la temporalización del tiempo; por ello, lo uniente originario, la imaginación trascendental, no es otra cosa que el tiempo originario.

El fundamento de la metafísica se reveló como tiempo, y la pregunta por el sentido del ser, dice Heidegger, la cuestión principal de una fundamentación de la metafísica, se acusó como problema de 'ser y tiempo'. Bajo este título plantea la idea de su propia interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica y ofrece el bosquejo de la cuestión de una ontología fundamental, intentando asimilar originariamente lo esencial de una fundamentación de la metafísica, es decir, proporcionar a través de una repetición su posibilidad propia originaria.<sup>47</sup>

### La fundamentación de la metafísica como problema de ser y tiempo

La razón humana se muestra esencialmente humana y su más íntimo interés se remonta a la finitud, que Heidegger caracteriza como 'Sorge', cuidado, por el poder-ser-finito.<sup>48</sup> La razón pura plantea tres preguntas, a través de las cuales delata su finitud: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?; es tan finita que en su ser le va su finitud: las tres preguntas equivalen a una cuarta: ¿qué es el hombre?, ¿qué es la finitud en el hombre? En tal finitud se funda la fundamentación de la metafísica, que es la analítica

---

47 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 146-156. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137-145.

48 *Idem*, p. 196. *Ibid*, p. 181.



del conocimiento finito en sus elementos. La esencia del conocimiento y su finitud fueron señalados al comienzo de la interpretación como los supuestos inexpressos de Kant y plantean el problema decisivo. “Tan sólo la finitud y la peculiaridad de la pregunta por ella deciden radicalmente sobre la forma interior de una ‘analítica’ trascendental de la subjetividad del sujeto”.<sup>49</sup>

La problemática de la fundamentación de la metafísica tiene que contener en sí la indicación de la dirección de la pregunta por la finitud humana, y la repetición de Heidegger tendrá que desarrollar la pregunta por el ser como problema, es decir su conexión esencial con la finitud humana. La noción de ser como tal es supuesta en la metafísica, que desde Aristóteles pregunta por el ente como tal y en su totalidad, por ello la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión de ser decide sobre la relación problema del ser y finitud del hombre. La comprensión de ser se revela, para Heidegger, como el fundamento más íntimo de la finitud humana, en tanto domina a la existencia del hombre en su amplitud, permanencia, indeterminación y cuestionabilidad. La existencia es, en su modo de ser, finitud y como tal sólo posible sobre el fundamento de la comprensión de ser; existencia significa dependencia del ente como tal y ser se da sólo y tiene que darse donde la finitud se tornó existente.

Por ello, no se trata de una cuestión antropológica, pues toda antropología, aún la filosófica, ha ya presupuesto al hombre como tal. La fundamentación de la metafísica descansa sobre “la metafísica que necesariamente acontece como ser-ahí”.<sup>50</sup> Como primer grado rige la ontología fundamental, que como desocultación de la constitución del ser-ahí ofrece el fundamento de la posibilidad de la metafísica.

El modo decisivo del ser-ahí se expresa en la ‘cotidianidad’, cuya analítica existencial debe mostrar qué y cómo la trascendencia, el ser-en-el-mundo, del ser ahí está en la base de todo trato con el ente. “Con ella acaece el proyecto oculto y en general indeterminado del ser del ente en general... Todo proyecto... está arrojado, es decir, determinado a través de la dependencia, no dueña de sí, del ser-ahí con respecto a lo ya ente en totalidad”;<sup>51</sup> tal arrojamiento domina al ser-ahí como tal y se expresa en el existencial que Heidegger llama ‘caída’. El ser-ahí se manifiesta a sí mismo en la trascendencia como necesitado de comprensión de ser, por lo cual en el fondo está preocupado acerca de que en general algo como ser-ahí pueda ser: la estructura trascendental de su más íntima necesidad recibe el nombre de ‘cuidado’, la más íntima finitud; como estado fundamental decisivo aparece ‘la angustia’, la experiencia de encontrarse ante una nada de ente que hace comprensible al ser, condición en la que se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia.

---

49 Idem, p. 198. *Ibid*, p. 183.

50 Idem, p. 208. *Ibid*, p. 192.

51 Idem, p. 212. *Ibid*, p. 195.

La puesta en relieve del cuidado como constitución fundamental trascendental del ser-ahí determinó el primer estadio de la ontología fundamental. La aclaración concreta del cuidado señala el paso posterior, decisivo, de la analítica existencialista.<sup>52</sup> Mientras la metafísica antigua determinó al ente como estabilidad y permanencia, incluyendo en tal comprensión un proyecto de tiempo, como estabilidad en la presencia, por lo que la esencia es lo que siempre ya era, tiene el carácter de pasado, la tarea de la repetición kantiana es hacer visible la temporalidad como estructura originaria trascendental del ser-ahí. La ontología fundamental debe despertar la idea de que el filosofar acontece como expresa trascendencia del ser-ahí. De este modo, se muestra como la problemática del ser y del tiempo. Éste gana en la *Crítica de la razón pura*, en unidad esencial con la imaginación trascendental, la función metafísica central, en tanto la comprensión de ser debe proyectarse desde el fundamento de la finitud del ser-ahí al tiempo.<sup>53</sup>

Heidegger concluye la interpretación de esta obra en *Kant y el problema de la metafísica* con cuestionamientos que dejan abierta su interpretación: “tal vez, a través de la interpretación orientada fundamental-ontológicamente de la *Crítica de la razón pura* se ha agudizado la problemática de una fundamentación de la metafísica, aunque no sea más que porque se detiene ante lo decisivo. De este modo, queda sólo mantener abierta la investigación a través del preguntar”.<sup>54</sup> Cuando por ejemplo, la esencia de la trascendencia se funda en la imaginación pura, o bien, más originariamente en la temporalidad, entonces justamente la idea de la lógica trascendental es inconcebible, sobre todo cuando contra la intención originaria de Kant es planteada en sí misma y tomada absolutamente. Heidegger se pregunta si no hay en todo este esfuerzo, al fin, un oculto apartarse ante algo que, y no casualmente, ya no vemos.<sup>55</sup> A la Analítica trascendental en sentido amplio, a la que se limitaba la interpretación, le sigue una Dialéctica trascendental, y Heidegger se pregunta si en su carácter, aparentemente negativo, de apariencia trascendental, no hay también una problemática positiva. Kant dice que la apariencia trascendental, posibilitada por la metafísica tradicional, es necesaria. Heidegger se continúa preguntando si esta no verdad trascendental con respecto a su originaria unidad con la verdad trascendental no debe ser fundada positivamente en el ser-ahí desde la más íntima esencia de la finitud. Y afirma que si bien parece absurdo e injusto concebir al hombre, íntimamente finito –requiriendo ontología, es decir, comprensión de ser–, como creador y con ello infinito, la finitud del ser-ahí no se puede desarrollar ni siquiera como problema sin una presupuesta infinitud.

---

52 Idem, p. 215. *Ibid*, p. 198.

53 Idem, p. 215-218. *Ibid*, p. 198-201.

54 Idem, p. 221. *Ibid*, p. 203.

55 Idem, p. 220. *Ibid*, p. 203.

La fundamentación de la metafísica, que al hilo conductor kantiano descubre la imaginación, conformadora de tiempo, como fundamento de la comprensión de ser, es decir, de la subjetividad humana finita, se topa con una irrupción de la infinitud como apariencia trascendental, que Kant acoge en la Dialéctica trascendental, y como presupuesto de la misma finitud en la subjetividad humana.

Consideramos al respecto que si en el planteo kantiano no puede estar presente sino como apariencia y ser considerada sólo en la Dialéctica trascendental, dado que la experiencia se limita al orden sensible, desde los nuevos cauces que abre a la experiencia la fenomenología husserliana en tanto recuperación de la experiencia inteligible, es posible hablar de cierta experiencia de infinitud que se daría en la comprensión de ser como exceso con motivo de la experiencia de entes finitos, que parecieran remitir siempre a una presencia de ser que determina su concreción pero también los desborda, tal como la experiencia que el ser-ahí tiene de su propia finitud. Esta cierta experiencia de infinitud no sólo se manifestaría en la comprensión de ser sino fundaría la imaginación, cuya posibilidad no puede explicarse sino desde la apertura del ser-ahí a la infinitud de ser, que en el orden práctico fundamenta también al deseo. Por otra parte, la historia de la filosofía, aún después de haber asimilado la crítica kantiana, testimonia sobradamente tal experiencia en su pensar.

Heidegger registra en su repetición de la fundamentación kantiana la síntesis de finitud e infinitud en la subjetividad humana y deja su fundamentación abierta. Habrá que ver en qué dirección la proseguirá.

## Metafísica y ser

Lo que es dejado abierto a menudo es retomado, aunque en una perspectiva más amplia. En *La tesis de Kant sobre el ser*<sup>56</sup> (1962) analiza la relación ser-subjetividad nuevamente al hilo conductor kantiano por un doble motivo: haber dado Kant en su discusión del ser un gran paso y haber logrado en su confrontación con la tradición que ésta alcanzase nueva luz. La tesis kantiana sería una cima, desde la cual mirando hacia atrás se llega a la determinación del ser como *ὑποκεισθαι* y hacia delante indica la interpretación especulativa dialéctica del ser como concepto absoluto. Kant afirmaba en el último tercio de la *Crítica de la razón pura*, en la sección “Acerca de la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios” y también dos décadas antes de manera semejante en el escrito *El único posible argumento fundamental para una demostración de la existencia de Dios*, que ser no es evidentemente ningún predicado, es decir, un concepto de algo que

---

56 *Kants These über das Sein*, también en *Wegmarken*. “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos*.

pudiera añadirse al concepto de una cosa, sino sólo la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas.<sup>57</sup>

El pensar occidental europeo había planteado la pregunta por el ser en forma doble, onto-teológicamente: 1. ¿Qué es en general ente? y 2. ¿cuál y cómo es el ente en el sentido de máximo ente? El ser del ente se mostraba en ambos casos con el carácter de fundamento, que en el pensar ontológico tiene el sentido de suelo sobre el que se mueve toda otra consideración, y en el pensar teológico el sentido de lo que permite que surja todo ente al ser. Heidegger observa que se ha considerado hasta ahora como evidente que el ser sea determinado como fundamento, siendo lo más cuestionable, y sospecha un parentesco entre la determinación kantiana del ser como *positio* y lo que se llama 'fundamento', dado que *positio* significa sentar, depositarse, encontrarse, existir, servir de base.

Kant niega al ser el carácter de un predicado real, dado que *Realität* no significa para él realidad sino *Sachheit*, contenido, asunto, y es evidente que entonces 'ser' no pueda ser un concepto que sobrevenga, que no sea nada objetivo; por el contrario, le otorga el carácter de mera posición, es decir, de sentabilidad de algo en un representar que pone. No se trata aquí de un uso lógico del pensar, o sea, de una posición relativa, la relación en un enunciado entre sujeto y predicado, sino de un uso objetivo, o sea, de una posición absoluta, de la relación yo-sujeto y objeto, de tal modo que en cierta manera la relación sujeto-predicado entremedio se conmuta. Tal determinación habría sido alcanzada por Kant después de larga meditación, apareciendo apenas en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Lo sentable de la posición es dado para Kant a través de la intuición sensible, o sea, de la posición de una afección, que tiene el carácter de proposición, juicio, por el cual es sentido como algo, un predicado es adjudicado a un sujeto a través del 'es'. Este sentar como síntesis lleva la diversidad de la afección a estar y con ello a objeto, es decir, conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción, en la que se funda el sentar el predicado con respecto al sujeto. La cópula recibe un sentido objetivo en esta referencia a la unidad de enlace, que no surge recién de éste expresado por la cópula, sino de la síntesis originaria de la apercepción, que posibilita la objetividad del objeto y al entendimiento mismo, no como un mero estar juntos sino como lo unidor-reuniente en sentido inicial. De este modo, 'yo pienso' significa: yo enlace una diversidad sensible dada de representaciones desde la previa mirada a la unidad de la apercepción, que se articula en la limitada multiplicidad de los conceptos puros del entendimiento o categorías. Dado que posibilita al objeto como tal, Kant la llama 'apercepción trascendental' y 'filosofía trascendental' a la ontología transformada como consecuencia de la

---

57 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626.

*Crítica de la razón pura*, que reflexiona en el ser del ente como objetividad del objeto de la experiencia y funda a la lógica ya no formal sino determinada desde la unidad originaria sintética de la apercepción.<sup>58</sup>

Heidegger considera que el sentido griego de ser como presencia permanente, en la interpretación kantiana como posición, objetividad, no sólo se mantiene sino que reaparece en forma destacada, mientras que en la interpretación filosófica dominante como ‘sustancialidad’ es encubierto y hasta desplazado.

Ser no es un predicado real, óntico, sino trascendental, ontológico. Bajo la unidad de la apercepción como principio supremo de todo uso del entendimiento, puesto que ella significa la posibilidad de éste, sigue la interpretación del ser en axiomas. Entre ellos, los postulados del pensamiento empírico aclaran las modalidades del ser en tanto relación con la facultad del conocimiento, no acrecientan la determinación del objeto, son posiciones de ser, predicados de la correspondiente relación exigible con la existencia de un objeto de la experiencia, que Kant formula de la siguiente manera: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia –intuición y conceptos–, es posible”, “Lo que se conecta con las condiciones materiales de la experiencia –sensación–, es real”, “Aquello cuya conexión con lo real es determinado según las condiciones generales de la experiencia, es –existe– necesario”. Este diferente modo de sentar: posibilidad, realidad y necesidad, es determinado desde la fuente del sentar originario, que es la síntesis pura de la apercepción trascendental. Heidegger ve cumplir un paso más en la determinación kantiana del ser como posición en el apéndice a su interpretación de la experiencia titulado “Acerca de la anfibolia de los conceptos de la reflexión”; la determinación del ser había sido hecha en una reflexión sobre la fuerza cognoscitiva, mientras aquí se trata de una reflexión sobre la reflexión, o sea, de una manera destacada del pensar; la posición y la ponibilidad del objeto es aclarada a partir de las diferentes relaciones con la potencia cognoscitiva. Es una reflexión trascendental, es decir, que atiende a aquellos estados y relaciones del representar a través de los cuales se posibilita la delimitación del ser del ente. Es una localización, dice Heidegger en el sentido originario de esta palabra, o sea, una reflexión sobre la red local en el lugar del ser: desde dónde ser es determinado como posición, o sea, ésta misma por su parte.<sup>59</sup>

La relación reflexiva es determinada con auxilio de los conceptos de reflexión. Con los de materia y forma se cumple la aclaración de las modalidades del ser como posición. Éste es ubicado, localizado, en la estructura de la subjetividad humana –la espontaneidad de la acción del entendimiento en su referencia a la receptividad de la percepción sensible– como lugar de su procedencia esencial.

---

58 *Kants These über das Sein*, p. 16-20. “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos*, p. 371-375.

59 *Ibid*, p. 29. *Ibid*, p. 382.

En la interpretación del ser como posición Heidegger considera que habla la tradición, en cuanto existe una conexión entre la existencia de la tradición, el *actus quo res sistitur-ponitur extra statum possibilitatis* y la posición; y porque ser fue determinado como presencia puede en Kant la referencia al ente como existente convertirse en poner, depositar, colocar, representar. En la tesis kantiana sobre el ser como posición, pero también en todo el ámbito de su interpretación del ser del ente como objetividad y realidad objetiva, domina el ser en el sentido de presencia que perdura.

Pero ser en el sentido del pensar griego inicial es presencia de lo respectivo que se aclara y dura y no sólo ponibilidad a través del entendimiento. Para este ser acuñado inicialmente el pensar representativo no puede constituir el horizonte, aunque este ser puesto permanezca emparentado con aquella presencia en tanto le debe su procedencia esencial.<sup>60</sup>

La lógica, como horizonte de la interpretación de ser y como *organon*, se torna cuestionable. Aquella reflexión “intercede a favor de una determinación suficiente del *logos*, es decir, de aquel decir en el que el ser viene al lenguaje como lo digno de ser pensado del pensar..., en el inaparente ‘es’ se oculta todo lo digno de ser pensado del ser, ...como lo más digno de ser pensado queda, sin embargo, si el ‘es’ mismo puede ser”; pero no puede ser, de lo contrario se reduciría a un ente, sino que es otorgador de presencia. Dado que en *εἶναι*, estar presente, habla *ἀλήθεια*, el descubrir, *ἔστι* dice el dejar estar presente. Heidegger se pregunta si en ‘presencia’ no se oculta un impensado carácter de una esencia encubierta del tiempo, por lo que la pregunta por el ser debe alcanzar a ponerse bajo el título conductor de ‘ser y tiempo’. Y si el estar puesto, la objetividad se acusa como una modificación de la presencia, entonces la tesis kantiana sobre el ser pertenece a lo que queda impensado en toda metafísica.<sup>61</sup>

## Metafísica y fundamento

Otra cuestión esencial en la fundamentación de la metafísica es, precisamente, la del fundamento. En el año 1929 Heidegger publicó, además de la mencionada obra *Kant y el problema de la metafísica*, también *Acerca de la esencia del fundamento*, surgido en 1928, al mismo tiempo que el curso *¿Qué es metafísica?*

“Éste piensa la nada, aquél la diferencia ontológica”,<sup>62</sup> dice en el Prefacio a la 3ª. Edición. No son lo mismo: uno se refiere al ser, en tanto siendo experimentado a partir del ente, se manifiesta como la nada de éste. El otro

---

60 Idem, p. 35. *Ibid.*, p. 387.

61 *Ibid.*, p. 36. *Ibid.*, p. 388.

62 *Vom Wesen des Grundes*, p. 5, también en *Wegmarken*. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, p. 109.

piensa lo mismo, desde otra perspectiva, la del 'entre' ser y ente, que Heidegger llama 'diferencia ontológica' y caracteriza también como una nada. No se trata, sin embargo, de una mera distinción del entendimiento, ambas 'nada' no son igual sino lo mismo en cuanto se corresponden "en lo esencial del ser del ente", y esto 'mismo' es lo digno de ser pensado. Es la cuestión que se hace presente en el pensamiento heideggeriano al menos desde *Ser y tiempo* en diferentes perspectivas, así también en la del 'fundamento'.

El problema del fundamento aparece en la metafísica occidental relacionado con cuestiones nucleares. En la metafísica aristotélica se encuentra en una triple articulación de principios: el qué es, el que es y el ser verdadero, procediendo de un primer comienzo y bajo una cuádruple articulación de causas: formal, material, agente y final; si bien Aristóteles habría atendido a su convergencia, para Heidegger permanecen oscuros su conexión interna y la esencia del fundamento. En Leibniz el problema del fundamento se expresa en la pregunta por el principio de razón suficiente. En Kant, aunque no expresamente, está en el centro de la *Crítica de la razón pura*. En Schelling revisten importancia al respecto las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos conectados con ellas*. El ámbito en el que el problema debe ser tratado es, para Heidegger, la trascendencia, la que a su vez recibe a través de la consideración del mismo una determinación más originaria y abarcadora. En relación con ello hace una consideración sobre el pensar humano, como es frecuente en su obra, ubicándolo en su naturaleza y límites: "...toda aclaración esencial debe, como *filosofante*, es decir, como un esfuerzo íntimamente *finito*, atestiguar también siempre la inesencia que el conocimiento humano lleva con toda esencia";<sup>63</sup> en su esfuerzo por aclarar lo esencial topa con sus propios límites, bajo los cuales cae también la esencia como proyecto del pensar, de tal modo que cuando es alcanzada se abre sobre lo abismoso del ser, donde ya no se sostiene, de allí que deba hablarse también de 'inesencia' –*Unwesen*. Ello apelará, como en otros trabajos, a un nuevo comienzo del pensar, a partir de ese ámbito abismoso del ser como acaecer, que requerirá otro modo y actitudes.

Entre las variadas interpretaciones del principio de razón suficiente, Heidegger analiza la versión leibniziana, pues su derivación de la verdad le procurará un hilo conductor para aclarar la conexión interna del problema del fundamento con el de la verdad ontológica, de la trascendencia, en cuyo ámbito hallará el fundamento. Leibniz<sup>64</sup> deriva el principio de razón de la naturaleza de la verdad; de no sostenerse el primero, tampoco la segunda. Se trata de una verdad enunciativa, cuya esencia consiste en el acuerdo de sujeto y predicado en tanto convienen en algo sobre cuyo fundamento están

---

63 *Ibid.*, p. 9. *Ibid.*, p. 111.

64 Heidegger cita la edición. de Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 515.

acordes; referencia esencial que Heidegger perseguirá. La verdad enunciativa se manifestará como una determinación esencial pero derivada de la verdad, dado que el ente debe ya estar manifiesto antes de y para la predicación, cuya posibilidad reposa entonces en esa manifestación antepredicativa del ente que Heidegger llama verdad óntica. Entre los diversos tipos de ésta según las regiones del ente, se destacan dos principales: la verdad del ente que no es ser-ahí –*Dasein*–, o descubribilidad, y la verdad del ser-ahí o resolución. Como verdades antepredicativas no pueden tener primariamente el carácter de un mero representar, intuir, sino que la manifestabilidad óntica se juega más bien existencialmente en un encontrarse según la disposición y el impulso en medio del ente y en las actitudes con éste, de inclinación y volitivas, aquí confundadas, como ya fuera analizado en *Ser y tiempo*.<sup>65</sup> Pero tal manifestación óntica no se podría dar si no fuera posibilitada por una manifestación de ser, que Heidegger llama ‘verdad ontológica’; comprensión de ser en la que no se trata de una captación del ser como tal como si fuera un objeto, ni de un concebir lo así captado, sino de una comprensión preontológica, si se toma *logos* en el sentido estricto de concebir y no en el sentido amplio de dirigirse a algo como algo, a lo que se refiere cuando habla de verdad ontológica. Verdad óntica y verdad ontológica se corresponden esencialmente sobre la base de la correspondencia entre ser y ente o diferencia ontológica. Desocultación de ser es siempre desocultación de ser de un ente y viceversa, en la desocultación del ente está siempre incluida la del ser. La esencia de la verdad es en general siempre óntico-ontológica, descansa en la diferencia ontológica y ésta se enraíza en la esencia del ser-ahí, que Heidegger en este respecto llama ‘trascendencia’. Ésta posibilita la intencionalidad del ser-ahí, en la que consiste todo comportamiento.

La derivación leibniziana del *principium rationis* de la esencia de la verdad enunciativa supone una determinada idea de ser, y sin embargo sólo en Kant se mostrará expresamente la conexión entre fundamento y ser.<sup>66</sup>

Puesto que la verdad descansa en la trascendencia, ésta es ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento. Trascendencia significa excedencia, y ello es propio del ser-ahí como su constitución esencial, estructura fundamental de la subjetividad, ser-en-el-mundo. Lo que el ser-ahí excede es al ente en general, el mundo; existe de tal manera que siempre le es manifiesto el ente en su totalidad, manifestación a la que Heidegger caracteriza como una ‘comprensión abarcadora anticipante de la totalidad’,<sup>67</sup> es decir, ningún verdadero concebir. Tal exceder al mundo es el a-*causa-de-qué* del existir del ser-ahí, en cuanto éste se da a significar desde su mundo y así el mundo, como la respectiva totalidad del a-*causa-de-qué* de un ser-ahí, es llevado por

---

65 *Sein und Zeit*, p. 134-140. *Ser y tiempo*, p. 158-164.

66 *Vom Wesen des Grundes*, p. 17. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, p. 119.

67 *Idem*, p. 37. *Ibid*, p. 134.



éste ante éste. En este proyectar mundo hay siempre un sobreproyecto del mundo por sobre el ente, que posibilita que éste se manifieste como tal; a este proyectante sobreproyecto Heidegger llama ‘ser-en-el-mundo’, que es también la trascendencia del ser-ahí.

Un ‘fugaz recuerdo’ de la historia todavía encubierta de la trascendencia menciona a Platón, en el que la trascendencia como *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*<sup>68</sup> oscila entre dos polos insuficientemente fundados de posible interpretación; el concepto griego de *κοσμός*, que no mienta al ente mismo sino al previo ‘cómo’ en el que es y que aparece previa y relativamente al hombre; la acuñación cristiana del mismo concepto, que se observa especialmente en San Agustín y Santo Tomás, o sea, el cómo, según el cual el hombre se refiere al ente; la metafísica escolástica en la que el mundo aparece como el título regional para la más elevada unidad de enlace de la totalidad de los entes creados, un ‘cómo’ subordinado también aquí a la ontología y a la teodicea; Kant, cuyo concepto de mundo es una inclusión –*Inbegriff*– trascendental de las cosas como fenómeno, una idea, o sea, la representación de una totalidad incondicionada o trascendencia que se presenta para él como un exceder a la experiencia en dos grados: en un caso, a la diversidad de los fenómenos en medio de la experiencia, como acontece con la idea de mundo, en el segundo caso al conocimiento finito en general en una representación de la totalidad posible de todas las cosas como objeto del *intuitus originarius*, el ideal trascendental, a cuyo respecto la idea de mundo es una restricción y se convierte en título del conocimiento finito humano en su totalidad.<sup>69</sup>

A este fugaz recuerdo Heidegger añade la advertencia de que la trascendencia no puede ser descubierta y captada huyendo a lo objetivo, sino únicamente a través de una interpretación ontológica, continuamente renovada, de la subjetividad del sujeto, que se opone tanto al subjetivismo como al objetivismo. Desde la trascendencia del ser-ahí se aclara la esencia del fundamento. El ser-en-el-mundo es el ‘a causa de’ del ser-ahí como proyecto originario de sus posibilidades. La excedencia acontece en una voluntad que se proyecta a posibilidades de sí misma; no se trata de un determinado querer, porque todos los comportamientos están enraizados en la trascendencia, sino de formar ‘como’ y ‘en el exceder’ al mismo ‘por voluntad de’, lo que determina en su esencia la ‘libertad’. Ésta se opone al ‘por voluntad de’ y en este oponerse acontece el ser-ahí en el hombre. Todas las otras determinaciones de la libertad son insuficientes y derivadas; libertad es “el proyectarse sobreproyectante dejar reinar mundo”.<sup>70</sup>

---

68 Platon, *República* vi, 509B citado por M. Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*, p. 40. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, p. 137.

69 *Vom Wesen des Grundes*, p. 33. *Ibid*, p. 131.

70 *Idem*, p. 44. *Ibid*, p 140.

La libertad como trascendencia es el origen del fundamento en general. A la relación de la libertad con el fundamento Heidegger la llama 'fundar' y en su diversidad menciona tres modos principales que se corresponden esencialmente: el fundar como donar, como tomar-suelo y como fundamentar. Por el primero entiende 'el proyecto del por voluntad de', en el que se anuncian ya los otros dos modos, porque remite al todo del ente descubrible en este horizonte mundano, aunque el ser-ahí proyectante está ya como tal en medio del ente que ya domina y por lo cual ya ha tomado suelo en él, ganado fundamento. Así surge al mismo tiempo esta segunda manera del fundar, como coperteneciente a la trascendencia. Ésta, correspondiendo a ambas maneras, es el mismo tiempo excesiva-sustrayente, es decir que la proyección de posibilidades es en sí más rica que las que se encuentran en posesión del ser-ahí, porque a través de su propia facticidad determinadas otras le son sustraídas. Pero justamente tal sustracción manifiesta al ser-ahí las posibilidades realmente asibles de la proyección de mundo como su mundo: es la finitud de la libertad. Las dos maneras del fundar posibilitan trascendentalmente la intencionalidad del ser-ahí, de modo que coterporalizan una tercera, el fundar como fundamentar, que significa verdad ontológica y posibilitamiento de la pregunta ¿por qué? Ésta surge en relación con el exceso de posibilidades y en el dominio del ente que asedia en la situación; en sus formas fundamentales —¿por qué así y no de otro modo?, ¿por qué esto y no aquello?, ¿por qué en general algo y no nada?— se encuentra una precomprensión del 'qué es', 'cómo es' y 'ser-nada' que posibilita al 'por qué', da la primera respuesta a todo preguntar y con ello la primera-última fundamentación. Porque entonces ser y constitución de ser son desocultados, el fundamentar trascendental se llama verdad ontológica.

De este modo, la esencia del fundamento se muestra como un despliegue, surgido trascendentalmente, del fundar en proyección de mundo, ser tomado en el ente y fundamentación ontológica del ente. La proposición del fundamento, "todo ente tiene fundamento", se hace comprensible, porque éste es en general un carácter esencial trascendental del ser, que sólo se da en la trascendencia como el fundar situado proyectante de mundo.

Porque el fundamento surge de la libertad finita, trae consigo también su inesencia, en tanto libertad, como unidad fundante del despliegue trascendental del fundar, es el abismo del ser-ahí, puesto que como trascendencia lo pone en posibilidades que ante su elección finita, esto es, en su destino, se abren. Tal inesencia es superada en el existir fáctico, pero no apartada. En la trascendencia como libertad de fundamento se descubre la esencia de la finitud del ser-ahí.

En 1955-1956 surge un ulterior tratamiento del tema en una serie de cursos y una conferencia bajo el título *La proposición del fundamento*. Aquí la problemática es asumida ya no desde la trascendencia del ser-ahí sino desde 'el otro comienzo del pensar' en el ser mismo como acaecer. El análisis del contenido y modo de la proposición conduce a un ámbito más originario que el de un

enunciado sobre el ente, a un decir sobre el ser. Una ‘localización’ la pensará no orientándose hacia sus campos de aplicación sino a su procedencia, al lugar desde donde habla; en el camino hacia éste consiste precisamente tal localizar.

La proposición “nada es sin fundamento” pasó por un largo tiempo de incubación de 2300 años hasta alcanzar desde su forma habitual la estricta como *principium reddendae rationis sufficientis* en Leibniz. Si bien en su forma habitual, en la que no se distinguía como una proposición especial sino aparecía como obvia, dado que el entendimiento humano siempre requiere fundamentos, necesitó de un largo tiempo para llegar a su expresión propia como proposición suprema; fue necesario que se abriera su ámbito propio objetivo y ello aconteció en la modernidad, en la que el ente, que para el pensamiento griego significaba lo que surge y permanece, se aclara como ‘lo que está enfrente’, ‘Gegenstand’; con el ‘representar’ en el sentido de ‘representación reflexiva’ se abrió el ámbito para la notificación de fundamentos del ente.

La *ratio sufficiens*, el fundamento suficiente, significa el fundamento “que ofrece y alcanza al ente, lo que lo pone en posición de cumplir su plena esencia, es decir, la *perfectio*”.<sup>71</sup> Con ello la proposición se convirtió en el *principium grande, magnum, nobilissimum*, determinó una nueva época del pensar, la moderna, que en él halló su marcha profunda. En Kant, cuyo pensamiento posibilitó, alcanzó elevación propia, en tanto las tres *Criticas* investigaron la posibilidad a priori de naturaleza y verdad, su razón suficiente, y la razón pura tanto teórica como práctica planteó el fundamento de toda fundamentación, esta razón suficiente.

La exigencia de suministro de fundamento suficiente no sólo se convirtió en una regla del pensar, sino determinó todo el comportamiento humano. La naturaleza se convirtió en objeto del representar, que destacó y aseguró los procesos como existencia calculable. Bajo el dominio de esta exigencia estaba no sólo la figura moderna de la ciencia sino también la filosofía; su ilimitada vigencia se mostró en la perfección de la técnica que surge como resultado de la calculabilidad general de los objetos, llamándose ‘atómica’ a la época signada por su interpretación. El lenguaje rige como instrumento de información, expresando la actitud fundamental del hombre actual de trabajar en el aseguramiento de la vida. “Pero en el destinamiento del ser como objetividad comienza la máxima sustracción del ser”, dice Heidegger, después de delinear este panorama;<sup>72</sup> su procedencia esencial ni siquiera puede llegar a ser considerada como pregunta, porque en el ámbito completamente recorrido del fundamento como razón y subjetividad, al mismo tiempo se decide y cierra la completa fundamentación del ente. Aunque justamente en esta sustracción extrema también se da el destino del ser de manera especial, puesto que en el agotamiento del enunciado sobre el ente el hombre se siente

---

71 *Der Satz vom Grund*, p. 124. *La proposición del fundamento*, p. 119.

72 *Ibid*, p. 150. *Ibid*, p. 143.

reivindicado a mirar el ser como tal: está en el orden de lo humano, continúa reflexionando Heidegger, que sólo ante la pérdida aparezca lo que a uno le pertenece. Ello lo mueve a intentar una localización de la proposición fundamental del fundamento, pensándola en dirección a su procedencia.

Ello requerirá un salto, porque no el mero tránsito ni el progreso pueden alcanzar el lugar de la proposición, sino el acceso a otro ámbito, el dicho *-Sage-* del ser. Salto desde la historia del pensamiento occidental, a la que no se trata de dejar atrás sino de apropiarse de modo más originario a través del recuerdo de lo sido, o sea, “la reunión de lo que no pasa sino se esencia, es decir, dura, en tanto otorga al recuerdo nuevas miradas”.<sup>73</sup> Por historia del ser entiende Heidegger, “el destino del ser, que se nos envía, en tanto sustrae su esencia”, según el sentido originario de la palabra *‘schicken’*, preparar, ordenar, llevar cada cosa adonde pertenece, y por lo tanto también colocar en su sitio, instalar, mentando entonces por ‘destino del ser’ que éste “se nos adjudica y se aclara y aclarándose dispone el juego-espacio-temporal donde puede aparecer el ente”.<sup>74</sup> El salto no salta al ámbito de lo presente sino a lo digno de ser pensado, que lo sido ofrece en tanto quedó abierto al pensar; el salto lleva al pensar desde el ámbito de ‘la proposición del fundamento’ como proposición máxima sobre el ente, a un ‘decir del ser’ como tal.

Con ello el tono de la proposición ‘*Nada es sin fundamento*’ cambia a ‘*nada es sin fundamento*’, apareciendo en consonancia ser y fundamento en lugar de nada y fundamento, a partir de lo cual la proposición dice ahora ‘ser es fundamento’, ambos se pertenecen, son lo mismo. Lo que no significa uniformidad, sino el corresponderse en esencia, como ya fuera pensado entre los griegos. Heidegger investiga tal pertenecerse: ser se aclaró de diversas maneras en la historia del pensamiento occidental, en la modernidad como objetividad; ‘fundamento’ tiene la significación fundamental de *basis, fundus*, sobre lo que algo está y se encuentra; en esta palabra ‘fundamento’ habló en la tradición la *ratio*, que al mismo tiempo significa ‘razón’; pero ni fundamento ni razón mientan inmediatamente al ser y la pertenencia de ambos sólo puede ser tratada según la historia del ser. Al comienzo de la tradición occidental Heráclito ofrece una indicación en la sentencia *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, “lo mismo es ser que pensar”: *εἶναι* dice en griego ‘estar presente’, es decir brillar en y hacia la desocultación y brillando durar y permanecer; *λόγος* dice, sobre todo, dejar existir como dejar concernir; *φύσις*, dejar ser y existir como presentar, conformar suelo, fundar; *λόγος* nombra la correspondencia de ser y fundamento, pero la distinción entre ambos y con ello su pertenencia como tal queda oculta en la palabra. En lo sucesivo de la historia del pensamiento occidental tampoco se aclarará, más bien sucede lo contrario, se muestran como diferentes en el

---

73 *Ibid.*, p. 107. *Ibid.*, p. 105.

74 *Ibid.*, p. 109. *Ibid.*, p. 107.

sentido de separados, en tanto ‘fundamento’ ya no aparece como ser sino referido al ente y evidencia el enunciado “todo ente tiene un fundamento”; al representar le es propio preguntar por fundamentos y remontarse a principios, en tanto como representación del ente tiene en vista al ser y con ello inconcientemente algo como fundamento. De este modo, se oculta el ser como tal en su correspondencia inicial histórica con el fundamento como *logos*. Esta sustracción no se agota, sin embargo, en tal ocultación, sino que en tanto oculta su esencia deja manifestarse otra cosa, a saber, el fundamento en la figura del *ἀρχαί, αἰτίαι, rationes, causae*, principios, causas y fundamentos racionales: como logos el ser es lo primero, a partir de lo cual lo presente está presente. De este modo, *λόγος* se despliega en *ἀρχή, principium* en la tradición latino romana. Estas formas del fundamento quedaron desconocidas en su procedencia bajo la evidencia del fundamento y no se vió en esto nada extraordinario.

Sólo en la proposición del fundamento como dicho del ser –*Seyn*– alcanza la pregunta por el fundamento su ámbito competente. El fundamento recibe su esencia de su correspondencia con el ser y éste reina como ser desde la esencia del fundamento. Abandonando el pensar el ámbito del ente se transforma también el modo de hablar, pues el vigente hasta ahora no concierne al ser, no lo alcanza en lo suyo propio. El ‘es’ pertenece a la representación del ente y para corresponder al ser Heidegger dice ahora: “lo mismo, ser: el abismo –*Abgrund*–”. La proposición del fundamento ya no es proposición. La transformación del pensar sólo puede ser alcanzada en tanto “nos pongamos en un camino, construyamos un camino, que conduzca a la cercanía del mencionado estado de cosas”.<sup>75</sup>

El pensar por el fundamento, propio del ámbito metafísico entitativo, se ha mudado en la escucha y nombramiento del acaecer de ser, abismoso, sin fundamento, dado que él mismo lo es.

## Metafísica e historia del ser

Ya en *Ser y tiempo* Heidegger se había ocupado del problema de la historicidad. Allí se trataba de la historicidad del *Dasein* y dió de ella una exposición existencial-ontológica. Determinaba el acaecer del ser-ahí como “la específica movilidad del extendido extenderse” y el problema ontológico del acaecer como “la pregunta por la cohesión del ser-ahí”, su totalidad, su extensión entre nacimiento y muerte. La obtención de una comprensión ontológica de la historicidad fue concebida como “el despejamiento de la estructura del acaecer y de sus condiciones de posibilidad existenciales-tem-

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 94. *Ibid.*, p. 93.

porales”, porque ya en el ser del ser-ahí se encuentra el ‘entre’ en relación a nacimiento y muerte, el ser-ahí como cuidado es ya ese entre y la totalidad constitutiva del cuidado tiene el fundamento posible de su unidad en la temporalidad. Porque el ser-ahí en el fundamento de su ser es temporal, es también histórico; entonces la aclaración ontológica de su acaecer debía ser planteada en el horizonte de la constitución temporal de ese entre, acusándose sólo como una más concreta elaboración de su temporalidad, desocultando lo que ya estaba en ello.<sup>76</sup>

De este nivel originario de la historia –*Geschichte*–, Heidegger distingue la ciencia de la historia –*Historie*– y la comprensión vulgar de la historia. La ciencia histórica, como toda ciencia fáctica pero de modo destacado y propio, presupone la historicidad del ser-ahí y no le es accesible el fenómeno fundamental de la historia porque en su cuestionamiento es planteada siempre sólo como objeto. Con respecto a la comprensión vulgar de la historia, que Heidegger persigue en sus varias significaciones y sintetiza como “el darse en el tiempo del acaecer específico del ser-ahí existente, de tal modo que el acaecer pasado en el ser uno con otro y al mismo tiempo transmitido y aún obrante rige como historia en sentido acentuado”,<sup>77</sup> ésta se muestra también derivada, incompleta y necesitada de una interpretación originaria.

El verdadero acaecer del ser-ahí se encuentra en el preceder de la resolución –*Vorläufen der Entschlossenheit*–, que Heidegger aclara expresando: “Sólo un ente que como futuro es con igual originariedad pasado puede, transmitiéndose a sí mismo su heredada posibilidad, asumir su propio estar arrojado y ser en el momento para su tiempo”.<sup>78</sup> Esta temporalidad finita posibilita a lo que llama ‘destino’ –*Schicksal*–, “el originario acaecer del ser-ahí, que se encuentra en la verdadera resolución, en el cual, libre para la muerte, se transmite a sí mismo en una posibilidad heredada pero igualmente elegida”. A tal resolución que se transmite y por lo cual el ser-ahí existe expresamente como destino, llama ‘repetición’, la que, distinguiéndose de la ciencia histórica no es “ni un volver a traer el pasado, ni un reenlace del presente con lo superado, sino la repetición de una posibilidad existencial sobreviniente del ser-ahí en la resolución que vuelve a sí, se transmite”; se trata de la tradición expresa, retorno a las posibilidades del ser-ahí sido, fundándose la verdadera repetición en la resolución que precede, en tanto lo repetible es elegido.

El acaecer pleno del ser-ahí es constituido por su destino destinal –*schicksalhafte Geschick*–, es decir, por el acaecer en la comunidad, el pueblo, dado que el ser-en-el-mundo del ser-ahí es esencialmente un ser-uno-con otro<sup>79</sup>.

---

76 *Sein und Zeit*, p. 375. *Ser y tiempo*, p. 391.

77 *Ibid*, p. 379. *Ibid*, p. 395.

78 *Ibid*, p. 385. *Ibid*, 401.

79 *Ibid*, p. 384. *Ibid*, p. 400.

Todas estas nociones –acaecer, repetición, destino– se transformarán luego junto con el mismo planteo de la historia desde otra perspectiva, ya no la del ser-ahí sino la del mismo ser –*Sein*. Heidegger asume en *Ser y tiempo* la relatividad de su planteo, expresando que cuanto más perseguía el problema de la historia en su enraizamiento originario, más insuficientes se mostraban los medios categoriales y el horizonte ontológico y, por otra parte, no desenredadas las posibles dimensiones del preguntar; se contentaba con indicar el lugar ontológico de la cuestión de la historicidad. Al final de la primera parte publicada de *Ser y tiempo*, que había subrayado la constitución temporal del ser-ahí como camino para la elaboración de la pregunta por el ser, se interroga si el tiempo es un posible horizonte de ésta, con lo cual quedaba también en cuestión la pregunta por la historia, hasta ser retomada luego en ‘el otro comienzo del pensar’ en relación con el ser como acaecer –*Sein*.

Ya en esta obra y aún en los primeros escritos, tomando distancia del pensamiento vigente, una concepción histórica del pensar lo guía en su propio camino, asoma explícitamente aquí y allá en observaciones como las recién mencionadas con respecto a su propio planteo, en nociones que emplea como la de ‘destrucción’ de la ontología, en la ‘confrontación histórica’ de temas esenciales de la tradición como ‘metafísica’, ‘ser’, ‘fundamento’, ‘pensar’, ‘lenguaje’, no como informe y ordenamiento historiográfico de opiniones sino preguntando “qué acontece aún...y si permanecemos a la altura de este acontecer, de modo que éste se pueda desplegar”. Aún empleando el lenguaje metafísico usual, atraviesa el agotamiento de éste y de la instancia fundamentadora y abandonando su ámbito encara ‘el otro comienzo’ del pensar que se impone desde el ámbito originario del ser como acaecer. Habla ya expresamente de ‘historia del ser’ –*Seinsgeschichte*– y ubica sus propios planteos como preparación de una nueva relación fundamental con el ser.

Caracteriza la ‘historia del ser’ por una parte negativamente distinguiéndola de una concepción objetiva, óptica de la misma, en tanto no se trata del desarrollo de un proceso de transformaciones de un ser existente por sí, del cual pudieran contarse historias<sup>80</sup>; distinguiéndola asimismo de la ciencia histórica –*Historie*–, al no ser objeto de ella ni mera realización humana, ciencia histórica que revela un carácter derivado en tanto objetivación metafísica de la historia y por lo tanto determinada por el destino del ser, así como la historia misma –*Geschichte*–. Y cuando la filosofía intenta ofrecer una ontología del acaecer histórico, lo hace en el ámbito de la interpretación metafísica del ente como tal, permaneciendo impensada la historia como esenciarse del mismo ser. La ciencia histórica pregunta a veces y adicionalmente qué es historia, como si las generalizaciones de representaciones dadas pudiesen determinar su esencia; su pretensión de dar una representación competente es para Heideg-

---

80 *Der Satz vom Grund*, p. 157. *La proposición del fundamento*, p. 151.

ger el signo de lo ahistórico: toma la historia como pasado y aclara a éste en su surgir como una conexión de efectos demostrables causalmente, cree saber lo que son los hechos, lo que es un ente sido, pero lo así objetivado, sin embargo, no alcanza lo que ‘es’. Éste es lo que acaece, que ya ha acaecido, lo que no significa pasado sino lo sido, reunido en la esencia del ser, desde y como lo cual es la venida del mismo ser; lo que acaece es la historia del ser, es el ser como la historia del faltar.<sup>81</sup> La consideración científica de la historia se ha convertido hoy, bajo las exigencias de la era técnica, es decir, de la máxima objetivación, en periodismo, entendido no en sentido peyorativo sino propio, como el aseguramiento y organización metafísica de la época, en la figura de la ciencia histórica elaborando segura y en lo posible rápida y fidedignamente, a través de lo cual cada uno es servido con la aprovechable objetividad del día. Ello no hace sino reflejar la progresiva objetivación del ente en su totalidad.<sup>82</sup>

Aunque justo es observar también que por lo menos desde la segunda mitad del reciente pasado siglo xx se ha dado una amplia discusión epistemológica-metodológica en las ciencias sociales y entre ellas en las históricas, que trasunta una profunda transformación de este panorama, al que no es ajena la situación posmoderna de la filosofía en la que se puede registrar, mas allá de las deconstrucciones, la asunción de una noción eventual de ser y configurativa de verdad, cuyo antecedente más claro se encuentra precisamente junto con Nietzsche en M. Heidegger.<sup>83</sup> La caracterización positiva, como historia del ser, surge siempre de nuevo y con más frecuencia que la negativa en el proyecto del ‘otro comienzo del pensar’, de tal modo que se torna una cuestión dominante en sí y en lo que posibilita. Heidegger habla de ella bajo diferentes caracterizaciones que, sin embargo, obedecen a una unidad, refiriéndose todas a la esencia originaria de la historia. Por ejemplo, la de ‘destino del ser’ –*Seinsgeschichte*: “historia del ser es el destino del ser, que se nos remite en cuanto sustrae su esencia”.<sup>84</sup> Destino no en el sentido habitual y derivado de lo que es determinado por el hado –*Schicksaal*–, ni en el mencionado en la analítica del *Dasein*, sino atendiendo al sentido originario del verbo alemán *schicken*, que equivale a preparar, ordenar, llevar algo adonde pertenece y por lo tanto también acomodar, instalar; de este modo ‘destino del ser’ mienta aquí “que el ser se nos adjudica y aclara y aclarando acomoda el margen espacio-temporal en donde puede aparecer un ente”.<sup>85</sup> Su remitirse y sustraerse no son dos cosas sino dos maneras del mismo otorgar; por ello, ser significa cada vez algo diferente en las diversas épocas de su destino y a la vez domina en la totalidad de éste un algo

---

81 *Nietzsche II*, p. 388. *Nietzsche II*, p. 315.

82 *Ibid*, p. 386-387. *Ibid*, p. 313-314.

83 Una lectura filosófica de este debate se refleja entre otras obras en P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

84 *Der Satz vom Grund*, p. 108. *La proposición del fundamento*, p. 106.

85 *Idem*, p. 109. *Ibid*, p. 107,



mismo, que ciertamente no es representable a través de un concepto general, ni tampoco se deja extraer como un hilo rojo del complejo curso de la historia. No se trata del transcurrir de un proceso, ni de algo que nos enfrente, sino antes que una relación entre hombre y ser, es el destino mismo. En tanto adjudicación y reivindicación es el dicho *-Sage-*, desde el cual todo ser humano habla. Citando a Heráclito, “El destino del ser es un niño, un niño que juega a los dados; de un niño es el reino” (frag. 52), lo presenta como un juego: hay en él algo enigmático sobre lo cual descansa el hombre y el tiempo de su vida, su esencia, no tiene un porqué, es lo más elevado y profundo.<sup>86</sup> Aunque hablando de destino del ser no pretende ofrecer una respuesta, sino más bien una pregunta, entre otras, por la esencia de la historia, pensándola a partir del ser; ya no se trata del ser en sentido ontológico como comprensión de ser, según aparecía en *Ser y tiempo*, sino del ser que se otorga, dando a luz toda comprensión suya; la esencia de la historia se determina a partir de aquí, de ese mostrarse del ser que lleva al hombre a un camino de descubrimiento, que es también *ποίησις*, producción.

En sentido análogo aparece otra caracterización de la historia del ser como evento *-Ereignis-* de la verdad del ser. “La historia es el informe siempre lejano de una entrega de la esencia de la verdad”, en la que el ser mismo acaece; nada acaece, dado que no hay nada que acaezca, el evento acaece; la historia del ser es sólo el ser mismo, acaeciendo su verdad y en ello esenciándose. Se sustrae a toda explicación, no se deja probar nunca a partir del ente y está fuera del ámbito del actuar, que pertenece al óntico, “el principio, que acaece, es la dignidad como la verdad misma, que en su despedida se eleva... La dignidad es lo noble, que acaece sin requerir el actuar”.<sup>87</sup> ¿Cómo entender el despedirse, para que la verdad se eleve? No en sentido hegeliano, como un proceso necesario, porque son otras aquí las concepciones de ser y verdad, afirmando la supremacía del ser, su acaecer de oculta desocultación, y con ello su historia, que siendo originaria incluye toda otra.

La historia del ser se muestra también como acaecer de la libertad. “Lo noble del digno evento del principio es la única liberación como evento de la libertad, el develamiento es del ocultamiento –y ello porque propiedad del abismo”.<sup>88</sup> El acaecer del ser lo es también de la libertad, porque no obedece a necesidad alguna, como el actuar en seguridad y sobre todo porque en su claro libera. La libertad de lo libre no consiste ni en la falta de vinculación de la arbitrariedad, ni en el ligarse a través de meras leyes, sino es el ámbito del destino que siempre trae un desocultamiento. A su vez todo desocultamiento pertenece a un entrañar y ocultar y ocultándose está siempre lo liberador, el misterio; todo desocultamiento procede de lo libre, va hacia él y lleva a

---

86 Idem, p. 188. *Ibid.*, p. 178.

87 Nietzsche II, p. 485. *Nietzsche II*, p. 401.

88 Idem. *Ibid.*

él. De este modo, el destino del ser es lo libre en sí y lo liberador, sea que se aclare en el desocultamiento, sea que en el claro él mismo se oculte, puesto que como misterio lo libre está de nuevo en sí y se devela gracias a su ocultamiento. Tal juego de oculta desocultación es la historia del ser.

Ésta es también indicada a través de la antigua palabra alemana *Gegnet*, con el sentido de región, libre amplitud. La historia no consiste en los acontecimientos y hechos del mundo, tampoco en las obras culturales del hombre, sino que "...lo histórico descansa en la región, y en lo que acaece como la región, que remitiéndose al hombre, lo regionaliza en su esencia"<sup>89</sup>. Es la apertura que permite el pensar y los entes. En *Carta sobre el humanismo* Heidegger, refiriéndose a la concepción aludida en ella del pensar como compromiso, afirma enraizándolo aquí, que "el pensar es no sólo el compromiso en la acción por y a través del ente en el sentido de lo real de la situación presente... sino a través y por la verdad del ser"<sup>90</sup>, añadiendo que la historia del ser, que nunca es pasada sino está siempre delante, soporta y determina toda condición y situación humana.

### El recuerdo de la historia del ser

Así como con respecto al acaecer del ser-ahí en *Ser y tiempo* la actitud auténtica era la 'repetición', tratándose de la historia del ser, lo inicial no puede ser alcanzado por un remontarse histórico-científico al pasado, sino por el 'recuerdo'<sup>91</sup>, que piensa sobre todo en el ser esenciante –lo sido– y en la historia de la verdad del ser. No es un informe sobre opiniones y representaciones pasadas del ser, ni persigue sus relaciones de influencia o relata acerca de sus puntos de vista en medio de una historia de conceptos, no se refiere al progreso o regreso de una serie de problemas que debieran trazar una historia; no se trata de historia alguna de ese tipo, que además resultaría forzosamente parcial y defectuosa. "El recuerdo de la historia del ser se remonta a la reivindicación de la silenciosa voz del ser y a la manera de su disposición"<sup>92</sup>. No corresponde asumir una actitud objetivante, sino un estar en medio de la historia misma del ser, bajo la reivindicación de su voz en lo impensado de los pensadores. Se distingue esencialmente del posterior hacer presente de la historia entendida como el transcurrir pasado: "la historia no acaece en primer término como un suceder, y éste no es un pasar."<sup>93</sup> Por ello el recuerdo no considera el pensar de los pensadores como un proceso mental, ni como la obra de tal proceso, sino en su realidad originaria

---

89 *Gelassenheit*, p. 58-59. *Serenidad*.

90 *Brief über den Humanismus*, p. 54. "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*, p. 260.

91 Aquí 'recuerdo' traduce a *Andenken*, en el sentido de pensar-en, mientras cuando el autor habla de *seinsgeschichtliche Erinnerung*, que también traducimos por 'recuerdo' de la historia del ser, se refiere a la interiorización de la misma.

92 *Nietzsche II*, p. 484. *Nietzsche II*, p. 402.

93 *Brief über den Humanismus*, p. 81. "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*, p. 276.

como “la oyente respuesta que acaece ante la reivindicación del ser y, a saber, como determinada por la voz de la reivindicación”<sup>94</sup>. La ciencia histórica puede hacer consideraciones más o menos correctas en el sentido del logro y el rol calculable de un pensador en un determinado tiempo según la circulación pública, pero de esta manera no se toma el pensar en su esencia. La historicidad de un pensar consiste más bien en “cómo es reivindicado por el ser para la historia y cómo corresponde a ello”<sup>95</sup>; por lo cual tal historicidad del pensar no se refiere a éste sino al ser. Tiene su medida en la originaria fidelidad a su frontera interior, su límite reside en el hecho de que el pensador no pueda nunca decir lo que le es más propio, no en el sentido de estar coartado sino como condición misma del pensar, “porque la palabra que puede ser dicha recibe su determinación de lo indecible”<sup>96</sup>; lo que mueve a un pensador y lo lleva a hablar no puede ser dicho y pertenece a la esencia del pensar esta dialéctica interna que descansa en el ser del *Da-sein*, abierto a la mostración o a la sustracción del ser: Por ello, “lo más propio de un pensador no es, por cierto, posesión suya sino propiedad del ser, de cuyo arrojo depende el pensar en sus esbozos...”<sup>97</sup>

El recuerdo según la historia del ser –*die seinsgeschichtliche Erinnerung*– se cumple a través de un pensar previo en el comienzo acaecido por el ser mismo, es decir, a través de una meditación –*Besinnung*– que es ya capaz de vislumbrar la historia del ser, acaecido por el ser mismo, no mera obra del pensador. Se encuentra en medio de la historia del ser, no sólo en relación con su objeto, sino también en sí mismo; el ser le otorga el espacio de tiempo en el cual se abre y del cual la historia toma la garantía de un tiempo; espacio de tiempo que jamás puede ser hallado a partir del cálculo historiográfico, sino sólo se muestra a una meditación según la historia del ser, “aunque ella sólo se logre en la forma de una indigencia esencial que sacuda silenciosa e inconsecuentemente todo lo verdadero y real”<sup>98</sup>. Se podría pensar aquí en el propio camino heideggeriano, surgiendo del acabamiento metafísico, en diálogo con lo no dicho de los pensadores, exigido hacia un nuevo comienzo del pensar.

Acerca del propio determinarse de la historia del ser, dice Heidegger con motivo de su interpretación del poema *Wie wenn am Feiertage* (*Como en un día de fiesta*) de Hölderlin: “Historia es escasa. Historia hay sólo cuando la esencia de la verdad es inicialmente decidida...El ahora nombra el advenimiento de lo sagrado...Este advenir indica el ‘tiempo’ en que es ‘tiempo’ que la historia se proponga decisiones esenciales. Tal ‘tiempo’ no es datable ni medible por número de años o secciones de siglos. Las fechas históricas... sólo alcanzan el primer

---

94 *Nietzsche II*, p. 484. *Nietzsche II*, p. 398.

95 Idem. *Ibid.*

96 Idem. *Ibid.*

97 Idem. *Ibid.*

98 Idem, p. 490. *Ibid.*, p. 405.

plano de la historia, que sólo es accesible a la exploración – *ιστορεῖν*”.<sup>99</sup> Pero “el acontecer de la historia se esencia como el destino de la verdad del ser, desde éste”.<sup>100</sup> Toda la obra de Heidegger es una permanente referencia a la historia del ser. Sea dado aún un ejemplo: en la conferencia *¿Qué es eso – la filosofía?* se remite a través de la palabra griega ‘filosofía’ a una tradición, que abre un camino en el cual se puede preguntar por aquélla. Porque la tradición, en su sentido originario, no nos entrega a la coacción de un pasado irrevocable, como podría ser para la ciencia histórica, sino que nos permite la libertad del diálogo con lo sido, en este caso con el pensamiento griego. Podríamos preguntarnos por qué Heidegger se refiere a la historia del ser, por qué no a la cuestión misma. Porque el pensar no puede sino referirse al acontecer del ser, que reivindica desde lo no dicho de lo sido. “Cuando nos aventuramos en el sentido pleno y *originario de la pregunta ¿qué es eso – la filosofía?*, entonces nuestro preguntar ha encontrado, a través de una procedencia histórica, un futuro histórico”;<sup>101</sup> no es una cuestión historiográfica que persiga a la filosofía en su surgir y desarrollo, o se interese por las caracterizaciones que se han hecho de ella, antes bien es un camino que se abre “desde el ser-ahí de lo griego hasta nosotros, si no más allá nuestro”. Y la respuesta a esta pregunta consistirá en corresponder en dirección hacia donde la filosofía está en camino, esto es, hacia el ser del ente, escuchando lo que la ‘filosofía’, entendida en sentido griego, nos ha adjudicado. Pero como toda pregunta del pensar, no será levantada por una respuesta, sino que, por el contrario, cada respuesta será un renovado preguntar, una búsqueda del camino. Todavía hace Heidegger la advertencia de que no tenemos ninguna garantía de estar inmediatamente en condiciones de andar el camino de manera adecuada, ni podemos siquiera determinar en qué punto estamos hoy. El camino a la respuesta de la pregunta, al interior de la tradición en el sentido mencionado, no significa una negación de la historia, sino apropiación y transformación de lo transmitido, mentadas en *Ser y tiempo* bajo el título de ‘destrucción’. Como se aclaraba allí, no en el sentido negativo de destruir, sino según el verbo latino *destruo*, de abrirse paso a través de, explorar, desmontar, poner de lado las afirmaciones sólo historiográficas. En el ejemplo mencionado, se trata de “abrir nuestro oído, liberarlo para lo que en la tradición se nos adjudica como ser del ente. En cuanto escuchemos esta adjudicación, alcanzaremos la correspondencia”.<sup>102</sup>

La historia del destino del ser llega a la palabra de los pensadores esenciales, por ello el pensar que piensa la verdad del ser es histórico. Frente a esta concepción originaria, toda otra aparece impropia. No hay un pensar sistemático y al lado, como ilustración, una historia de las opiniones pasadas;

---

99 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 95.

100 *Brief über den Humanismus*, p. 81. *Carta sobre el humanismo*, p. 276.

101 *Was ist das, die Philosophie?*, p. 10-11. *¿Qué es la filosofía?*, p. 40.

102 *Idem*, p. 22. *¿Qué es filosofía?*, p. 55.

tampoco hay sólo, como piensa Hegel, una sistemática que pueda hacer de la ley de su pensar la ley de la historia y al mismo tiempo abolir a ésta en el sistema. Pensándolo más inicialmente, se da la historia del ser, a la que pertenece el recuerdo de esta historia, por ella acontecido.<sup>103</sup>

### La metafísica como época necesaria

Según Heidegger la metafísica se presenta como una cierta alusión al ser a partir de la filosofía de los primeros filósofos griegos, a lo cual seguiría un desarrollo en determinada dirección desde los problemas dejados abiertos, hasta alcanzar su acabamiento en Nietzsche. Se da de este modo como una época necesaria de la historia del ser. Considera su esencia y trascendencia a través de un 'recuerdo' de ella, es decir, bajo la perspectiva de la historia del ser, que es pensada como "el cada vez lejano advenimiento de una distribución de la esencia de la verdad, esencia en la que el ser mismo inicialmente acaece".<sup>104</sup> La esencia de la metafísica no puede ser alcanzada por representaciones metafísicas, que conciernen a lo entitativo, y en tanto se trata de un acaecer del ser, debe ser experimentada desde éste mismo. Entendiendo por esencia, no la representación de esencialidades, sino el esenciarse, de modo que la pregunta es cómo se esencia la metafísica, cómo impera su referencia al ser. "El recuerdo de la metafísica como una época necesaria de la historia del ser da a pensar que y cómo el ser determina cada vez la verdad del ente, que y cómo el ser abre un ámbito de proyección para la explicación del ente, que y cómo una tal determinación tan sólo dispone a un pensar a la reivindicación del ser y desde tal disposición urge a un pensador a un decir del ser"<sup>105</sup>. La metafísica es la historia del ser como continuación del comienzo, en el que el ser se despide en la entidad y rehúsa el claro de ese comenzar; piensa al ente en su ser, sin interrogar nunca a éste como tal, quedando entonces en ella necesariamente, no por omisión del pensar, impensado, "...es la historia, en la que con el ser es esencialmente nada", por ello Heidegger la denomina "el verdadero nihilismo".

Analiza detalladamente este quedar impensado, de tipo destacado y único, que ilumina a la esencia misma de la metafísica. Ésta piensa al ente como tal, pero sin poder pensar este 'como', que nombra a la inocultación impensada en su esencia del ente en su ser, porque el ser mismo queda afuera: "el ser mismo se esencia como la inocultación en la que el ente está presente. Pero la inocultación misma queda oculta"<sup>106</sup>. Ese quedar fuera del ser es su propio acaecer y no una separación del pensar, que es más bien siempre determinado por el ser.

---

103 *Brief über den Humanismus*, p. 81. "Carta sobre el humanismo", en *Hitos* p. 276.

104 *Nietzsche II*, p. 481. Nietzsche II, p. 397.

105 Idem, p. 481-482. *Ibid.*, p. 398.

106 Idem, p. 353. *Ibid.*, p. 287.

Esta falta de referencia a sí mismo queda en su entrañamiento, muestra el rasgo de encubrimiento que pertenece a su acaecer, tiene siempre lugar en relación con el ente y está en el ser mismo; se esencia un sustraerse del ser pero de tal modo que queda en una visibilidad: el ser mismo se sustrae como ser del ente, que es abandonado por el ser, acaeciendo desde entonces la desocultación del ente o metafísica. En el quedar fuera del ser se esencia la referencia a algo así como lugar, alejándose del cual acaece el quedar fuera de la inocultación como tal. “El ser mismo se dio en tanto se dirige a la inocultación de sí mismo –y sólo así es el ser– con la localidad de su advenimiento como alojamiento de su no aparecer”.<sup>107</sup> La localidad del ser es la esencia del hombre, en tanto éste está en la referencia del ser mismo a él y “el extático estar interno en lo abierto de la localidad del ser es, como relación con el ser, sea con el ente como tal, sea con el ser mismo, la esencia del pensar”<sup>108</sup> De allí que la metafísica sea, en la referencia del ser al hombre, un acaecer del ser. Esta caracterización de la metafísica como pensar del ente, a favor del cual el ser en sí mismo quedaría olvidado, a la vez que como época necesaria en la historia del ser, fue a menudo objetada. Algunos críticos rechazándola totalmente, por considerar que el ser como tal fue siempre de alguna manera pensado,<sup>109</sup> otros por juzgar que en la historia del pensamiento occidental no todo es metafísica, o por no aceptar el planteo heideggeriano de la historia del ser y del pensar humano; otros, por fin, distinguen de una metafísica clásica una metafísica renovada, en el horizonte del acaecer del ser y de otras experiencias del mismo.<sup>110</sup>

## La Metafísica como continuación

Es para Heidegger de la esencia de la metafísica el que acontezca una continuación del comienzo, en la que el ser se despidе en lo entitativo y rehúsa el claro del comienzo: “Pero la metafísica es historia del ser como continuación del comienzo –*Fort-gang aus dem Anfang*–, continuación que convierte en urgente necesidad el retorno un día a la indigencia y el recuerdo del comienzo...”<sup>111</sup> A tal continuación entendida según la historia del ser y no como un informe acerca de la historia del concepto de ser, persigue meditativamente a lo largo de toda su obra. La seguiremos atendiendo de modo sintético a sus determinaciones esenciales. Tal presentación de la historia de la metafísica podrá ser discutida como arbitraria, parcial, defectuosa, como de hecho ocurrió, pero nos

---

107 Idem, p. 358. *Ibid*, p. 291.

108 Idem, p. 358. *Ibid*, p. 291.

109 Entre ellos p. Ricoeur (*La métaphore vive*, p. 396 y sigs.), quien consideraba una mera construcción poner todo el pensamiento occidental bajo el rubro de ‘metafísica’, no pudiéndose negar a pensadores dignos de tal nombre el haber perseguido la misma tarea de pensar el ser, aunque desde otras experiencias.

110 Así Max Müller, *Existenz-Philosophie inm geistigen Leben der Gegenwart*.

111 *Nietzsche II*, p. 486. *Nietzsche II*, p. 401.

parece trascendental su planteo en relación con el acaecer de ser, porque permite una interpretación originaria de los pensadores, en confrontación histórica. El inicio esencial de la metafísica se da, según Heidegger, con la aparición de la distinción en el ser entre lo-que-es –*Was-sein*– y el que-es –*Daß-sein*; queda por preguntar cómo *εἶναι*, ser, puede separarse en esta distinción y qué esencia del ser se manifiesta en ella. Al comienzo del pensar occidental, en la filosofía griega, el ser se alumbra como *φύσις*, el surgir desde sí, y *ἀλήθεια*, desocultación. Son dos nociones fundamentales en el camino del pensar del propio Heidegger, a las cuales vuelve siempre, y que soportan el otro comienzo, en cuanto pertenecientes al sentido originario de ser y verdad.<sup>112</sup>

Desde allí el ser alcanzaría la acuñación de presencia y estabilidad en el sentido de *οὐσία*, permanencia. Con ello comenzaría la verdadera metafísica, desarrollándose en un despliegue de conceptos, que perderán el enlace con su origen, guardando una significación propia en cierta dirección, hasta la actual época técnica. Lo presente se muestra en Aristóteles como lo que llegado a estar se encuentra estable, o llevado a su situación, existe y es a veces esto, a veces aquello, un *τόδε τι*. En su *Física* concibe lo estable y existente como algo que de alguna manera reposa. El reposo se muestra como un carácter de la presencia, el cumplirse del movimiento; lo movido es llevado a la posición y situación de un estar presente, a un producir que puede suceder en el modo de la *φύσις*, es decir, del surgir algo desde sí, o de la *ποίησις*, del hacer o representar algo. En relación con este último aparece lo presente en reposo como *ἔργον*, obra, que así está expuesto en lo descubierto de su aspecto y permanece estando; estando reposa en ese aspecto y el reposo de lo hecho es la concentración de todos los movimientos del hacer, la terminación de los mismos en el sentido de acabada delimitación, *πέρας*, *τέλος*, y no del mero cesar. Por eso la *οὐσία* se llama *ἐνέργεια* y el *ἔργον* caracteriza el modo de presencia que se esencia en la obra como obra. También se llama *ἐντελέχεια*, el tenerse en el fin del que deja todo producto detrás suyo. De allí *τὸ ἔσχατον*, la presencia, en la que lo presente detiene lo extremo y último: se trata del modo más elevado de presencia, que otorga la primera y más próxima actualidad del *τόδε τι*.

Aparece una doble presencia. En sentido destacado y de primer rango, el permanecer del respectivo ente, la *οὐσία* del *καθ' ἑκάστον*, del singular, *ὅτι ἔστιν*, el que-es, existencia; en segundo rango, el mostrarse del aspecto, *τί ἔστιν*, el qué-es, la esencia. Ambos se desocultan como modos del estar presente, cuyo rasgo fundamental es la *ἐνέργεια*. Heidegger se pregunta hasta qué punto la presencia lleva en sí esta distinción y encuentra que la

---

112 Ver sobre todo “Vom Wesen und Begriff der Physis”, “Platonlehre von der Wahrheit”, “Hegel und die Griechen”, en *Wegmarken*; “Aletheia”, en *Vorträge und Aufsätze III*. “Sobre la esencia y el concepto de la *φύσις*”, Aristóteles, *Física B,1*”, “La doctrina platónica de la verdad”, “Hegel y los griegos”, en *Hitos*, “Aletheia”, en *Conferencias y artículos*.

procedencia esencial de ésta es oscura y queda indeterminada su correspondencia con la distinción inicial ser-ente. Analiza los pareceres de Platón y Aristóteles. Éste otorga primacía a la existencia sobre la esencia: ser es la *ἐνέργεια* del *τόδε τι*, y a partir de ella puede ser pensado el *εἶδος* como un modo de estar presente, siendo el singular para él el tipo destacado de presencia del *εἶδος*, el *ἄτομον εἶδος*. Para Platón la verdadera y única entidad es la presencia en el modo de la *ιδέα*, la esencia de ser se manifiesta en el *κοινόν* de la *ιδέα*, en el uniente uno, a partir de la *φύσις* y el *λόγος*, es decir, a partir del reuniente dejar surgir. Heidegger considera que en tanto Platón no puede admitir nunca al ente singular como verdadero ente, mientras Aristóteles lo incluye en la presencia, éste piensa de modo más griego, es decir, más adecuado a la esencia de ser decidida inicialmente, aunque ello no signifique que se acerque más al pensar inicial del ser.<sup>113</sup>

Estos dos modos de presencia, *οὐσία* como *ιδέα* y *ἐνέργεια* constituyen, en el juego alternado de su distinción, el andamiaje fundamental de toda metafísica, de toda verdad del ente como tal: ello significa, pensado desde la historia del ser, que éste en su historia como metafísica limita su verdad –descultamiento– a lo entitativo en esos dos modos. Estas dos determinaciones de la presencia cambian durante su continuación desde su fundación en Platón y Aristóteles y finalmente desaparece su distinción en una mezcla. Desde antiguo la metafísica distingue en el ente lo que es y el ser o no ser, en el lenguaje escolar *essentia* y *existentia*; *essentia*, la *quiditas* es determinada como *γένος* en el doble sentido de procedencia y género, es decir, como el *ἔν* con respecto a los *πολλά*, el uno como el desde donde y lo común –*κοινόν*– de los muchos, lo que posibilita a algo como un tal. La realidad, en la que se había mostrado la verdadera esencia del ser, es distinguida ahora de la posibilidad, en la esencia se da una oposición a la determinación de la existencia que se eleva; Heidegger observa que la distinción de ningún modo es evidente como aparece a toda metafísica y queda sin fundamento cuando ésta sólo se esfuerza siempre en una delimitación de lo distinguido y en una enumeración de modos, y cuando fundamenta su esencia en tal distinción; entonces nunca podrá aportar a partir de sí misma un saber de esta distinción, cuya procedencia queda olvidada. Este comienzo de la metafísica rehúsa al ser y posibilita su inicio esencial en el modo de la preparación y el despliegue de esta distinción, la que entonces no contiene sólo una parte doctrinal del pensamiento metafísico sino señala un acacimiento en la historia del ser.

A partir de este comienzo Heidegger analiza la continuación de la metafísica a través de diferentes etapas de transformación de las determinaciones metafísicas iniciales. Tal continuación abandona el comienzo esencial, pero conserva del pensamiento platónico-aristotélico una estabilidad fundamental.

---

113 *Nietzsche II*, p. 409. *Nietzsche II*, p. 335.



Sin embargo, Heidegger advierte que esta tradición, conocida por la metafísica, que más tarde informa historiográficamente, insinúa que la transformación inicial es la conservación de su auténtico estado fundamental y su progresivo despliegue. Había un convencimiento general de que los conceptos metafísicos fundamentales se habían modificado sólo desde un punto de vista lingüístico, pero que en el fondo eran los mismos. Heidegger persigue su real cambio a través de prolijos análisis históricos pensantes: la transformación de la *ἐνέργεια* en *actualitas*, de la verdad en certeza, del *ὑποκείμενον* en *subiectum*, la correspondencia de realidad y representación, concluyendo con una caracterización general a través de la palabra 'subjetividad': "el nombre subjetividad debe acentuar que el ser ha sido determinado, por cierto, a partir del *subiectum*, pero no necesariamente a través de un yo".<sup>114</sup> Con ello quiere caracterizar la historia unitaria del ser como metafísica, desde la *ιδέα* hasta la voluntad de poder, remitir al mismo tiempo al *ὑποκείμενον*, o sea, al inicio de la metafísica y señalar previamente la continuación de la metafísica moderna, en la que aparecen como rasgo esencial de la verdadera realidad la yoidad y mismidad del espíritu. La subjetividad ingresa como un modo de subjetividad, puesto que ésta finalmente dice, "el ente es *subjectum* en el sentido del *ὑποκείμενον*, que como *πρώτη οὐσία* se distingue en la presencia del respectivo ente".<sup>115</sup>

El *ego* alcanza primacía desde Descartes, ser es voluntad desde el inicio pleno de la metafísica moderna, el antropomorfismo se abre paso de diferente manera en Schelling y Nietzsche, exigido y asumido como verdad hasta el acabamiento de la metafísica. Se da una diversidad en la metafísica moderna. Apenas el ser alcanza la esencia de la voluntad se torna en sí sistemático; sistema, *σύστασις*, significa la estructura esencial de la realidad de lo real desde que la realidad rige como voluntad y la verdad se convirtió en certeza.

## El acabamiento de la metafísica

En *Ser y tiempo* Heidegger se había puesto explícitamente en el camino de un pensar del ser, hasta entonces olvidado por la metafísica. Planteaba allí la pregunta por éste y la ponía de relieve a través de un análisis fundamental ontológico del ser-ahí, puesto que "...algo como ser está abierto en la comprensión de ser, que como comprensión pertenece al ser-ahí existente"<sup>116</sup>. La temporalidad se mostró como fundamento de la constitución existencial ontológica de la totalidad del ser-ahí y surgió entonces el tiempo como horizonte de la pregunta por el ser. La investigación se interrumpió allí, aunque Heidegger prosiguió con un intento de fundamentación de la metafísica, que la mostró como una época

114 *Nietzsche II*, p. 451. *Nietzsche II*, p. 367.

115 *Ibid. Ibid.*

116 *Sein und Zeit*, p. 437. *Ser y tiempo*, p. 450.

del ser y del pensar, es decir, la del claro del ente, que se encamina a su fin precipitándose en el abismo del ser y evidenciando la necesidad de otro comienzo del pensar, desde el mismo ser. Este viraje del ente al ser estaba ya sin duda de algún modo presente desde el inicio, motivando el camino mismo del pensar heideggeriano y conduciéndolo a través del ‘recuerdo de la metafísica’ hasta su acabamiento, para poder ser intentado explícitamente.

Si bien no faltan planteos superadores a lo largo de la historia de ésta, en el caso del planteo heideggeriano nos encontramos con algo radical y decisivo, que considera la verdad originaria como acaecer del ser, lo que permite localizar –*erörtern*– el pensamiento vigente, es decir, conducirlo a su propio lugar, reconocer su indigencia y la necesidad de un nuevo comienzo. La superación de la metafísica, cuando aún utiliza este término que luego abandona para no quedar apresado en la propia metafísica, es postulada como *Verwindung* del ser, es decir, como un sobreponerse y un acaecer de la verdad inicial, urgida por el acabamiento de la metafísica.

Para ésta, ella pertenece a la naturaleza humana, al *animal rationale*, quien siempre tan sólo se encuentra en un mundo metafísicamente construido, como un ente provisto de facultades. No se pregunta por su naturaleza, por la metafísica misma; privado de la experiencia de la diferencia ontológica entre ser y ente no puede percibirla como acaecer de ser, como su olvido.

Heidegger la persigue a través del recuerdo de la historia del ser, desde el comienzo griego hasta la actualidad, en que habría ingresado en su *Verendung*, agotamiento. Éste, de mayor duración que su historia hasta el presente, tan sólo ahora estaría ejerciendo un dominio incondicional sobre el ente mismo y como tal en la figura sin verdad de lo real y los objetos. La metafísica ha pasado, en el sentido de transcurrir y surgir al pasado, pero ello no significa que desaparezca como mera opinión, una teoría ya no creída y representada, sino que vuelve transformada y permanece dominando como la diferencia aún reinante de ser y ente; el ocaso de su verdad sólo significa que la manifestación del ente pierde la unicidad de su decisiva reivindicación. Tal ocaso acontece necesariamente, afirma Heidegger, dado que esa verdad se acaba y por acabamiento –*Vollendung*– entiende que ya ha pasado revista al circuito de las posibilidades designadas, desde la inexperimentada distinción inicial entre ser y ente, a través de las ya mencionadas épocas de transformación, hasta el extremo olvido del ser en la voluntad de la voluntad, que como acabada nulidad debe derrumbarse.

Éste comienza con la metafísica hegeliana del saber absoluto como voluntad del espíritu. Si bien la certeza incondicional ofrece la posibilidad de trascenderse, todavía no se cumple el ingreso incondicional a sí mismo como voluntad de la vida, voluntad de voluntad. Por ello Hegel sólo puede ser un inicio; con él comienza la preparación, irreconocida y esencialmente inalcanzable para la metafísica, de un primer aparecer del pliegue –*Zwiefalt*– de ser y ente, dado que el creciente aislamiento de este último lo llevará hasta

su nulidad y en ella acaecerá entonces trágicamente dicho pliegue. Se oculta aún en este primer aparecer la primera resonancia de la verdad del ser, que retoma la primacía de éste con respecto a su dominio. Lo distinguible debe mostrarse todavía en el extremo olvido del ser.<sup>117</sup>

La metafísica de Nietzsche presenta en la voluntad de poder el penúltimo grado del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad. El predominio de la psicología en Nietzsche, que impide el rigor y cuidado del concepto, omite el último grado. En medio de la incompreensión de su verdadera filosofía al tomársela como filosofía de la vida con desdén del pensar, Heidegger reconoce en aquélla el señorío incondicional de la razón calculadora, las vías de la metafísica moderna, en la que la verdad se hizo certeza. Reconoce en los dos valores constitutivos del concepto de voluntad de poder, verdad y arte, sólo perífrasis de la técnica, considerando a ésta en el sentido esencial “de estabilización planificadora-calculadora como realización y para la creación de lo creativo”. La esencia de la voluntad de poder tan sólo puede ser captada desde la voluntad de voluntad y ésta tan sólo puede ser experimentable cuando la metafísica haya ingresado en la transición, es decir tan sólo en un pensar histórico deviene posible tal saber. La esencia de la voluntad de poder habría quedado oculta para Nietzsche.

Con él la metafísica acaba, los acontecimientos de este siglo (s.XX) sólo aportan la expiración de lo ya agotado; en ellos la voluntad se despliega hasta la voluntad de voluntad. Heidegger caracteriza como antropología a la filosofía en esta época de acabamiento de la metafísica, en tanto lo humano es considerado fuerza originaria. Convertida en antropología, la misma filosofía parece junto a la metafísica. El hombre en ésta –*animal rationale*–, a cuya naturaleza pertenece, se quiere como el voluntario de la voluntad de voluntad, mas para él toda verdad se convierte en error y no puede desear sino la nula nada, ante la cual cree poder afirmarse, sin llegar a saber su acabada nulidad.

Heidegger analiza las características de la voluntad de voluntad hasta su despliegue extremo. La voluntad de voluntad plantea como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de la estabilidad –que equivale a verdad desde que ésta se convirtió en certeza–, verdad y extremamiento de los instintos o arte. Es decir, la voluntad de voluntad rige como ser y de acuerdo a ello organiza al ente. Dominan la técnica, que Heidegger en el sentido de aseguramiento de la estabilidad constata como la forma más elevada de conciencia racional, y la incondicional falta de sentido o vivencia, la organizada incapacidad cerrada a sí misma. Ambas se corresponden en relación con lo cuestionable.

En la propia seguridad de la voluntad de voluntad se pierde la esencia inicial de la verdad. La corrección es sencillamente lo no verdadero, que en

---

117 “Überwindung der Metaphysik”, p. 68, en *Vorträge und Aufsätze* I. “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege*. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, p. 67-68. “El concepto hegeliano de experiencia”, en *Caminos de bosque*.

este circuito tiene una irresistibilidad propia, y como no verdadero queda oculto. Lo que puede acaecer en el trastorno de la verdad es lo más inquietante, domina lo verdadero y aparta a la verdad.

La carencia de meta aparece como su característica más fuerte, que acabó su esencia. Se había ya anunciado como voluntad pura en el concepto kantiano de la razón práctica; se quiere a sí misma, ella misma es el único contenido como forma, es el ser. A causa de su carencia de meta debe legitimarse para no aparecer como la anarquía de las catástrofes, tal como es. De este modo, halla el discurso de misión –*Auftrag*–, desde el punto de vista del destino y naturalmente no de lo inicial y su salvaguarda, porque el ser fue reemplazado por la voluntad aislada y ésta intenta justificarse y apoyarse en la palabra vacía y aparentemente más elevada de misión. Y de este modo se despliega en la lucha por el poder entre los que están en el poder y los que lo quieren. Ella sola autoriza estas luchas y se adueña de las humanidades de un modo que “expropia al hombre la posibilidad de salir en tales caminos del olvido del ser”<sup>118</sup>. La lucha es necesariamente planetaria, es decir, la metafísica acabada es el fundamento del modo planetario de pensar en tanto erige al sistema; ofrece el andamiaje para un orden de la tierra presuntamente de larga duración, que ya no necesita de la filosofía, porque ya se encuentra en su base. La lucha es indecible también en su esencia, porque excluida de toda distinción ser-ente y con ella de la verdad, no tiene otra cosa por decidir más que la misma voluntad de voluntad; por su propia fuerza es expelida a lo no destinal, al abandono del ser. Ésta es la esencia del nihilismo, según la historia del ser, en tanto acaece que el ser se suelta a la maquinación. El desasimiento lleva al hombre a una incondicional servidumbre. El ente es consumido para el hacer de la técnica, es decir, no es acogido en su verdadera entidad, y el hombre como sujeto de todo uso se convierte en materia prima importante, objeto del abandono del ser. Tal consumo es determinado como tal y en su transcurso por la representación del hombre como señor de lo elemental. La guerra se convirtió en un uso del ente, que se continúa en la paz; guerra y paz se convirtieron en la negación de su esencia y habiéndose hecho incognoscibles con respecto a una distinción, desaparecen en el mero transcurrir de una creciente haceduría.

El mundo se trueca en su negación como consecuencia del abandono del ente por parte de la verdad del ser. “Mundo, en el sentido de la historia del ser (comp. ya *Ser y tiempo*) significa el esenciarse inobjetivo de la verdad del ser para el hombre, en tanto éste está esencialmente transferido al ser”. En la negación de mundo “el ser, por cierto, se esencia, pero sin el propio dominio. Por doquier se da efecto y en ninguna parte un mundar de mundo... Pero en lugar de ello se desarrollan orden y seguridad completamente armados del respectivo planeamiento en cada distrito”.<sup>119</sup> En el círculo de los distritos los

---

118 “Überwindung der Metaphysik”, p. 82. “Superación de la metafísica”, p. 81.

119 Idem, p. 85. *Ibid*, p. 83.

ámbitos particulares de armamento humano se convierten necesariamente en sectores, por ejemplo, de la poesía, de la cultura. “El ente pasó al modo del yerro, en el que se difunde el vacío que exige un único orden y seguridad del ente. Del vacío del olvido del ser surge la uniformidad del mundo de la voluntad de voluntad, puesto que la realidad consiste en la equiformidad del cálculo planificador y el hombre debe también ingresar en ella para permanecer a la altura de lo real. La voluntad de voluntad admite sólo una dirección en la que puede ser querida, en la que se muestra la unicidad del ser. Pero tal uniformidad está tan alejada de la simpleza de lo inicial, como la inesencia de la esencia, si bien ella pertenece a ésta.

Con el aseguramiento de la estabilidad aparece la necesidad de conducción, es decir, del cálculo planificador en el aseguramiento de la totalidad del ente. Para ello hombres tales como los conductores, que sirven con instinto a la conducción, o sea, concordando todas las posibles tendencias con la totalidad del planeamiento y aseguramiento”, tienen que estar organizados y preparados con la correspondiente excedencia del intelecto y la incondicional puesta en cuenta de todos. Al poder incondicional de lo sobrehumano corresponde la plena liberación de lo infrahumano, del instinto animal, que en su circuito vital constituye y persigue lo a él útil o dañino, sin aspirar a nada más; impulso y *ratio* se identifican. El ente, como materia de lo real, pende en el completo vacío de ser y la técnica aparece como la organización de la carencia, en cuanto el vacío de ser no puede ser llenado por la abundancia de ente, sobre todo al no poder ser experimentado como tal. Sólo queda, para escapar de él, la interrumpida organización del ente sobre la continua posibilidad del ordenar como forma de aseguramiento del hacer sin meta, bajo el principio sin rango del rendimiento. La tierra fue forzada por encima del crecido círculo de su posible como tal, lo que es imposible. Fue devastada. Se trata de la haceduría de la técnica, que aquí significa tanto como metafísica acabada.

El hecho de que el hombre metafísico sea constatado como animal que trabaja confirma la extrema ofuscación con respecto al olvido del ser. En esta constatación tienen lugar el hundimiento del mundo metafísico y la devastación de la tierra procedente de la metafísica. Al hombre le es rehusada la verdad del ser, es abandonado, expresa Heidegger, al vértigo de sus intervenciones, para que se desgarré y aniquile en la nula nada<sup>120</sup>.

### La superación –*Überwindung*– de la metafísica

En este ocaso de la verdad del ente la metafísica se dirige a su fin y “tan sólo entonces acaece, en más prolongado tiempo, el abrupto momento del

---

120 Idem, p. 65. *Ibid.*, p. 65.

comienzo”, el ser en su verdad inicial, es decir, la verdad del mismo ser, de la cual se había despedido en la metafísica.

La metafísica, como época necesaria del pensar, es entonces para Heidegger también una fatalidad, puesto que deja suspendido al hombre en medio del ente sin que nunca el ser de éste en tanto pliegue de ambos pudiera ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad desde la metafísica y a través de ella. La distinción debía acaecer a través del aislamiento del ente en el extremo olvido del ser, con lo que en cierta manera se presenta lo distinguible, aunque todavía se mantenga oculto.

Heidegger presenta la superación de la metafísica como “el trazado del inicial sobreponerse –verwinden– del olvido del ser”.<sup>121</sup> Tal trazado no significa, como podría parecer a una representación metafísica, el dibujar de alguna otra cosa, sino que en él se muestra el acaecer mismo del ser antes y aún más ocultamente que su trazar. La superación se refiere al sobreponerse del ser. Ofrece la tradición metafísica en su verdad, en tanto el ‘recuerdo’ experimenta el acaecer de la expropiación del ente, “donde se aclara la indigencia de la verdad del ser y, de este modo, lo inicial de la verdad y la esencia humana resplandece sobremanera despidiéndose”.

Con respecto a su realización, Heidegger examina los posibles intentos. En primer lugar, puede pensarse desde la misma metafísica como un elevarse por encima de sí misma a través de ella; es tal vez, en cierto modo, el camino recorrido por él mismo en su intento de fundamentación de la metafísica, el cual, si bien fue cumplido en una actitud de viraje –*Kehre*– en relación al pensamiento vigente, sin embargo, habla aún el lenguaje metafísico, hasta que la fundamentación se sumerge en el abismo –*Abgrund*– del ser. En segundo lugar, puede ser tomada en el sentido de superación de una determinada metafísica, como Nietzsche en relación con el platonismo, pero tal *intentio* queda enredada en ella. Una real superación exige el salto a un nuevo comienzo del pensar, trascendiendo las actitudes y categorías metafísicas.

---

121 Idem, p. 70. *Ibid*, p. 70.

## II. LA PREGUNTA POR EL PENSAR Y LA VERDAD

### Todavía no pensamos

El pensar occidental, según Heidegger, desde su aparición griega y a través de todo el despliegue metafísico hasta su acabamiento, no alcanzó aún su elemento propio, “lo más grave se muestra en que todavía no pensamos”.<sup>122</sup>

Su rasgo fundamental se ubica en el percibir, que se despliega en el representar. Percibir, como traducción de la palabra griega *νοεῖν*, “significa observar algo presente, advirtiéndolo atenderlo y asumirlo como presente”.<sup>123</sup> Este percibir que atiende es representar en sentido esencial, en tanto dejamos a algo presente estar y encontrarse ante nosotros tal como está y se encuentra, y en tanto percibir nos lo ponemos en relación, de retorno a nosotros, de tal modo que lo presente en su presencia se torna representación.

Para Parménides, quien habría influido decisivamente a la esencia del pensamiento occidental, el pensar mismo queda determinado por lo que como percibir percibe, a saber, el ente en su ser, y no por el mero pensar. Ser, significa para los griegos y luego para todo el pensamiento occidental, presencia de lo presente y esta respuesta es para Heidegger un salto a la oscuridad, una respuesta a la pregunta nunca planteada hasta ahora, porque demasiado simple, ¿qué significa ser del ente?

Al menos desde *Ser y tiempo* y a lo largo de toda su obra vuelve siempre a esta reflexión. Presencia es el durar interno en la inocultación, que acaece donde ésta ya reina, es decir, es presente *-gegenwärtig-*; entonces a la presencia pertenece no sólo inocultación sino también el presente, un carácter del tiempo, cuya esencia, sin embargo, nunca es asible a través del concepto tradicional de tiempo. Inocultación y presencia *-Anwesen-* permanecen ambas igualmente impensadas, y con ello también la procedencia esencial del ser del ente. Lo propiamente por pensar queda retenido, no devino aún digno de ser pensado y por ello nuestro pensar, expresa Heidegger, no ha alcanzado aún su elemento a pesar de toda la lógica.

Esta afirmación no es un juicio estimativo, en el sentido de ausencia reflexiva, ni quiere expresar omisión, porque lo pensable, o sea, lo que es en sí por pensar, no procede de nuestro representar, de nosotros, sino de lo pensable mismo, que a partir de sí se nos da a pensar. El hecho de que toda-

---

122 “Was heißt denken?”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*.

123 Idem. *Ibid.*

vía propiamente no pensemos no sucede porque no nos dirijamos suficientemente a lo por pensar, sino porque esto mismo se aparta del hombre; se ha apartado hace tiempo, no en algún tiempo historiográficamente datable, sino desde antiguo. Sin embargo, apartamiento supone donación; en todo apartamiento lo por pensar se ha ya adjudicado a la esencia del hombre, por eso éste en nuestra historia ha pensado siempre de modo esencial y hasta profundamente, pero en el extraño modo de que, sin embargo lo por pensar al mismo tiempo se sustrae.

Nos encontramos aquí ante determinaciones que proporcionan otra noción del pensar y que significan un indudable aporte para asumirlo originariamente y desde allí poder apreciar sus formas históricas, su historicidad en tanto acaecer del ser, el afirmarse de la verdad como oculta-desocultación y el pensar mismo como correspondencia a la reivindicación del ser.

Lo por pensar se sustrae al hombre en tanto se le retiene, pero lo retenido le está siempre delante, no desaparece, no es nada, es evento. Lo que se sustrae está presente atrayendo, y aunque lo advirtamos o no; puede interesar al hombre más esencialmente y reivindicarlo más íntimamente que todo presente que le salga al encuentro y le alcance, y como evento serle más presente que todo lo actual. Lo por pensar tiene que acaecer, ante lo cual sólo nos cabe aguardar a que se nos adjudique. Pero así como la sustracción del ser no significaba nada negativo, tampoco este comportamiento del pensar equivale a nada pasivo, ningún aplazamiento sino un “estar a la expectativa y, a saber, dentro de lo ya pensado hacia lo impensado que se oculta en aquél”.<sup>124</sup> La determinación heideggeriana del pensar se cumple en el ‘recuerdo’ –*Andenken*–, un camino del pensar memorante. “A través de tal aguardar estamos ya, pensando, de camino a un andar hacia lo por pensar”.<sup>125</sup>

## La pregunta por el pensar

Frente a la tradición metafísica, para la cual el hombre es aquel viviente que puede pensar porque es racional, *animal rationale*, Heidegger se orienta hacia la impensada esencia del pensar y plantea expresamente la pregunta por él, bajo cuatro puntos de vista:

1. Ateniéndose a la adjudicación del leguaje, pregunta ¿qué se nombra con la palabra pensar?

2. En tanto nos movemos en la tradición cuando nos aventuramos a pensar, ¿qué entiende la teoría vigente del pensar, la lógica, por pensar?

3. Con respecto al pensar mismo, ¿qué se requiere para pensar adecuadamente? De esta cuestión apenas se hablará, dice Heidegger, en cuanto

---

124 Idem, p. 13. *Ibid*, p. 122.

125 Idem. *Ibid*.



pregunta por nosotros, por lo que tenemos que aportar para poder pensar, entonces debemos llegar a saber de qué manera podremos responder.

4. En cuanto el pensar es en su esencia algo mandado, sostenido y contenido en ella a partir del mandato, ¿qué es lo que nos manda –*befiehlt*– pensar? Este último modo aparece como determinante, a saber, como la estructura en la que las cuatro preguntas se corresponden. Acontece cuando el pensar se torna cuestionable, de tal modo que llegamos a preguntar por él.

*Heißen* significa aquí, en medio de la plurisignificancia de esta palabra, el gótico *haitan*, llamar, en el sentido originario de ‘llegar a’, significa entonces exigir hacia aquí, ordenar. Heidegger emplea la palabra *Geheiß* en el sentido de ‘llamada que apela’, *anrufender Herbeiruf*.

Lo que nos manda, llama a pensar, en el sentido de que nos remite a pensar, exige a éste para sí, porque da a pensar desde sí y no ocasionalmente sino desde siempre. Es lo máximamente pensable y asumimos esta donación en cuanto lo consideramos. El mandato encomienda nuestra esencia al pensar, no como violencia sino fundando la libertad misma, puesto que la lleva a lo libre. A lo mandado se le denomina ‘pensar’.

En las palabras alemanas *denken*, pensar, *das Gedachte*, lo pensado, *Gedank*, pensamiento, advierte Heidegger que ha llegado al lenguaje algo que, sin embargo, no ha pasado por él sino retrocedido a lo inexpresado. A tales palabras es necesario atender convenientemente. Atendiendo a la adjudicación del lenguaje, intentará “...procurar al camino del pensar fundamento y suelo”.<sup>126</sup> La antigua palabra *Gedank* significa ‘el fondo del corazón’, es decir, la reunión de todo lo que nos interesa, nos toca como hombres, lo que nos está presente.

La pregunta ¿qué significa pensar?, en este planteo, se ha desplazado como lo mandado por el ser; en razón de ello se abre a lo incalculable, como una tarea por realizar. De este modo, la pregunta se torna, tal vez, única y singular: al plantearla nos encontramos al comienzo de un largo y apenas abarcable camino. Es sólo aparentemente conocido lo que ella realmente pregunta, ella misma aparece aún ininterrogada. Por ello, no se orienta a producir una respuesta para despachar la pregunta, en lo posible sin rodeos; más bien se trata de llevarla a lo cuestionable y ya sólo hasta aquí el camino es largo. Es incluso dudoso, afirma Heidegger, de que nos estemos encaminando a ello; tal vez, los hombres actuales no lo podamos todavía, sin contar con que el camino de la pregunta se pierde en las sombras ilusorias de las elevadas pretensiones del pensar vigente, que sobrevalora y exige en demasía. Sin embargo, piensa también Heidegger, que el camino de la pregunta será inevitable en el paso a la próxima época de la historia. No es posible, por cierto, predecir su contenido, aunque sí reflexionar acerca de las señales de su procedencia y llegada.

---

126 *Was heißt Denken?*, p. 156. ¿Qué significa pensar?, p 133.

La pregunta es un intento de alcanzar ese inevitable camino, que conduce a lo más provisional, porque "...el pensar es lo más provisional de todo hacer provisional del hombre, en la época en que recién comienza la modernidad europea a extenderse por la tierra y completarse".<sup>127</sup>

La pregunta ¿qué nos manda pensar? conduce a lo cuestionable. No considera al pensar como un proceso psicológico o una actividad que se rija según normas y valores. Es una proposición interrogativa y no una afirmación, y la respuesta es un decir que se mueve fuera del ámbito del enunciado y al interior de una correspondencia que sigue al mandato y mantiene lo preguntado en su cuestionabilidad. Por ello, la pregunta no se deja resolver nunca, sino que se torna cada vez más cuestionable y pensamos cuando partimos de esta cuestionabilidad.<sup>128</sup> Heidegger mismo intentará emprender el camino de la pregunta.

### La otra dimensión del pensar

Bajo este planteo esencial el pensar aparece en toda otra dimensión con respecto a la meramente representativa, en la originaria, que Heidegger caracteriza en diversos aspectos: como la apertura que permite el pensar y condiciona las cosas, como el don de lo pensable, como el mandato que nos ordena pensar. La interpretación vigente es la de la representación trascendental – horizontal.

Horizonte y trascendencia son experimentados a partir de los objetos y del representar, y de ninguna manera se considera lo que hace ser al horizonte. Justamente hacia allí, hacia la apertura, hacia lo abierto que nos circunda se dirige el pensar meditante, que para Heidegger se diferencia del pensar representativo, en tanto como *Be-sinn-ung* se orienta hacia el sentido –*Sinn*–, de lo que es. Llama a tal apertura –*Offenheit*–, la región –*die Gegend*–, según la forma antigua de la palabra *Gegnet* que mentaba ‘la libre amplitud’. Es el “congregante volver a abrigar hacia el amplio reposo en el momento...la permanente amplitud que, reuniéndolo todo se abre, de tal manera que en ella lo abierto es tenido y exhortado a dejar surgir cada cosa a su reposo”.<sup>129</sup>

Fuera de toda efectuación, puesto que no se trata de una relación óptica ni ontológica, regionaliza –*vergegnet*– al pensar, en cuanto lo admite y condiciona a las cosas, que por la ‘región’ son tales. El ser del ente es la apertura en la que cada cosa retorna a sí, halla su esencia y permanece; asimismo el pensar. En este respecto Heidegger lo caracteriza como ‘reunión’ –*Versammlung*–, y así traduce la sentencia de Heráclito *Ἐν Πάντα* por ‘el ser es el ente’, donde ‘es’

---

127 Idem, p. 161. *Ibid.*, p. 154.

128 Idem. *Ibid.*

129 *Gelassenheit*, p. 42. *Serenidad*.

habla transitivamente y significa tanto como ‘reúne’; el ser reúne al ente en ser tal y es *λόγος*, reunión, también en relación con el pensar.<sup>130</sup>

De este modo, la esencia del pensar no es determinada a partir de éste sino de la ‘región’, que se esencia en tanto ‘regionaliza’. Le corresponde, en tanto así determinado, lo que Heidegger llama con una palabra de Heráclito, *Ἀγγιβασίν*, ir a la cercanía, acercarse a lo lejano, que no es un representar sino un nombrar algo a cuya esencia es preciso aguardar para ser admitido a ella. Tal espera no tiene un objeto, sino que es un aventurarse a lo abierto, a la amplitud de lo lejano, en cuya cercanía se encuentra el momento en que se permanece, se vuelve. Este aguardar, al cual Heidegger llama serenidad –*Gelassenheit*–, se muestra en relación con la ‘región’, en tanto se aventura a su abierto y en este aventurarse permite el dominio de aquélla. Este movimiento de espera o serenidad procede también de la región, porque consiste en que el hombre permanece abandonado a ella y a través de ella misma, en tanto pertenece a lo que espera, puesto que como esencia pensante está inicialmente apropiado a ella. El pensar meditante reposa en la serenidad con insistencia, perseverante, significando serenidad, acogimiento de la región. Por ello, el pensar es también recuerdo y noble, en cuanto se detiene en el origen de su esencia. Siendo la región la oculta esencia de la verdad, el hombre es transferido a ésta, lo cual significa que es admitido a la región y utilizado por ella, en tanto no dispone por sí mismo de la verdad, que permanece independiente.

El pensar es donación de lo considerable, de lo que es en sí lo por considerar; “desde sí nos reivindica a que nos volvamos a él y a saber, pensando. Lo considerable de ninguna manera es puesto recién por nosotros...él nos da a pensar”.<sup>131</sup> Lo considerable es el ser del ente, la presencia de lo presente, el pliegue de ente y ser, *ἐὸν ἐμμεναι*. Presencia nos dice lo que está presente –*Gegenwärtiges*–, el permanecer al encuentro; dominaba en el pensamiento griego como el surgir de la inocultación y el ingresar en un momento de ésta, significando la permanencia aparecer, mostrarse, reposar. Reposo, significa aquí, la reunión de surgir y ausentarse, en cuanto sólo lo presente aparece, mientras la inocultación permanece oculta. Presencia significaba una cercanía, un aparecer otorgado desde la inocultación; pero no se tornó cuestionable, los griegos no la consideraron, no se preguntaron dónde descansaba. Todavía menos el pensamiento europeo posterior, perdiendo además la presencia progresivamente sus rasgos a favor de otros como la objetividad, realidad, etc.

---

130 *Was ist das, die Philosophie?*, p. 13. “Logos (Heraklit, Fragment 50)”, en *Vorträge und Aufsätze. III. ¿Qué es la filosofía?*, p. 44. “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”, en *Conferencias y artículos*.

131 “Was heißt denken”, p. 6, en *Vorträge und Aufsätze II. “¿Qué quiere decir pensar?”*, en *Conferencias y artículos*, p. 115.

Heidegger reflexiona siguiendo la indicación de una sentencia de Parménides, que se habría convertido en tema fundamental de todo el pensamiento occidental: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, pues lo mismo es ser que pensar. Pensar, *νοεῖν*, es decir, *λέγειν τε νοεῖν τε*, el dejar existir como el prestar atención, y ser, *εἶναι*, es decir, *ἐὸν ἔμμεναι*, presencia de lo presente, dos entidades diferentes pertenecen a lo mismo, en cuanto *νοεῖν*, el pensar, para Parménides tiene su esencia en estar instalado en el ser, *εἶναι*, el *ἐὸν* guarda al *νοεῖν* en sí, en el *ἐὸν* habla el mandato que llama a pensar, el pliegue de presencia y presente entraña el mandato a partir del ocultamiento de su unidad.

La más grandiosa variación de esta sentencia aparece en Kant en el principio supremo de los juicios sintéticos a priori: “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia”, que Hegel traslada al absoluto y transforma al decir “ser es pensar”. Ambos filósofos dicen cosas diferentes pero se mueven en el mismo ámbito que Parménides.

De este modo, el pensar se convierte en un recuerdo del *ἐὸν*, de aquello que esta palabra nombra de manera inexpressa, el pliegue de ente y ser. Lo que así se da a pensar es el don de lo más cuestionable, y tarea del pensar es la acogida de este don, el prestarle atención, para en un *λέγειν*, en un decir, confiarlo al habla originaria del lenguaje. Heidegger afirma algo más: el *ἐὸν* atraviesa al lenguaje y lo sostiene en la posibilidad del decir, y se pregunta si el pensar es capaz de acoger este don para encomendarlo en un decir al habla originaria del lenguaje.<sup>132</sup> La reivindicación de lo considerable se nos manifiesta como un apartarse que se nos dirige. Aparece desde sí en cuanto al mismo tiempo se oculta, pero no desapareciendo sino reteniéndose y lo retenido está siempre delante del hombre, es evento, se esencia atrayéndolo, sea que lo advierta o no. Lo que así se sustrae le interesa de modo más esencial y actual que cada presente que le sale al encuentro. Como así atraído su esencia queda acuñada en dirección hacia lo que lo atrae. Puede corresponderle sólo señalándolo, indicando de este modo un dejarlo aparecer en su propia inocultación. Este señalar no es algo ocasional en el hombre, sino su misma esencia: es quien señala a lo que se sustrae, es un signo; un signo sin interpretación, *ein Zeichen sind wir, deutungslos...*, dice Heidegger con Hölderlin, en cuanto que dirigiéndose hacia lo que se sustrae no puede interpretarlo inmediatamente; sólo puede recordarlo *-an-denken-*, pensar en él. El recuerdo *-Μνημοσύνη-*, es en su sentido esencial la reunión del pensar en lo por considerar antes que todo, que se entraña y oculta en él.

Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que desde antaño se da al hombre a pensar. Por ello, la localidad del pen-

---

132 *Was heißt denken?*, p. 149. *¿Qué significa pensar?*, p. 234.

sar es enteramente diferente a la de la ciencia, no hay entre ambos un puente sino un salto; la demostración le sería una medida inadecuada, le pertenece el señalar. Éste significa franquear el advenimiento a través de la indicación, lo que sólo se deja hacer escasa y raramente.

No sólo lo por pensar es una donación, sino el pensar mismo. Somos mandados a pensar, y Heidegger se pregunta, ¿qué nos manda? *Heißen*, mandar, gótico *haitan*, significa llamar –*rufen*– en el sentido originario de llegar a –*hingelangen*–, como ya fue mencionado; significa entonces reclamar y ordenar. Heidegger emplea la palabra *Geheiß*, mandato, para nombrar el llamado que llama. El mandato ordena a nuestra esencia pensar, confía en nuestra esencia como tal, que es en tanto piensa. En calidad de mandato sólo a partir de él el pensar es sostenido en su esencia y en cierto modo retenido.

Heidegger persigue el mandato del pensamiento occidental bajo la guía de una sentencia de Parménides: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἔμμεναι*, que más allá de la traducción habitual “es preciso decir y pensar que el ente es” vierte por “es preciso el dejar existir como también el prestar atención: ente siendo”. En el *εὖν ἔμμεναι* se ocultaría el mandato que ordena en el pensar occidental, nombraría aquello que ordena al pensar en su esencia, en la estructura de *λέγειν* y *νοεῖν*. El mandato nos ordena pensar. A los primeros grandes pensadores griegos asombraba el *εἶν πάντα*, todo ente es en el ser, o el ser reúne al ente, donde *εἶναι* significa presencia.

El pensar descansa en un desear lo por pensar, en una inclinación hacia éste, al que somos afectos puesto que antes nos desea y sostiene en nuestra esencia. Somos capaces de pensar en tanto admitimos en nosotros lo por pensar y guardamos encarecidamente esta admisión. A través de dicha inclinación nuestra esencia es reivindicada mientras la mantengamos, no la dejemos fuera del recuerdo, es decir, mientras reunamos el pensar en lo por considerar.

Entendemos lo que significa pensar –*denken*– desde el *Gedanc*, antigua palabra alemana que mienta ‘fondo del corazón’, la reunión de todo lo que nos interesa en tanto somos hombres; lo que importa –*das Anliegen*– es empleado aquí en el sentido de presencia –*Anwesen*–; ya estamos reunidos en él por esencia y le correspondemos con el recuerdo. La palabra memoria –*Gedächtnis*–, mentaba inicialmente ese concentrado no desistir de lo que importa. Nos atenemos, pensando, a lo más considerable, recordamos a lo que importa. Este recordar –*andenken*– es el gracias –*Dank*– originario, que no significa un retribuir sino un ir al encuentro a través del que, a aquello que propiamente se da a pensar permitimos expresamente en su esencia, lo despedimos –*verabschieden*– según el antiguo sentido de esta palabra en alemán. Cuando un pensar fuera capaz de esta despedida de lo más digno de ser pensado, entonces, dice Heidegger, se daría también el supremos gracias de los mortales, pero nadie

de nosotros pretenderá aún lejanamente un tal pensar, ni siquiera su preludio; en el mejor de los casos se logra una preparación al mismo.<sup>133</sup>

El pensar es un camino hacia ello; Heidegger lo caracteriza a menudo. Exige primero un paso atrás desde el pensar representativo metafísico al pensar memorante ya mencionado, lo que no significa un mero cambio de posición, que quedaría apresado en el ámbito representativo, sino la correspondencia a la reivindicación del ser. “El corresponder procede de la reivindicación y se despidе –*entläßt*– hacia ella. El corresponder es un retroceder ante la reivindicación y de este modo un ingresar a su lenguaje”.<sup>134</sup> No es un logro del pensador, sino que procede de la reivindicación del ser en tanto es llamado por ella y se despidе hacia ella, admite escuchar su voz.

Tal correspondencia al ser del ente constituye el rasgo fundamental de nuestra esencia, de tal modo que no estamos en ella sólo de facto sino esencialmente; siempre y en todas partes nos detenemos en ella, permanece siempre como nuestra estancia. Heidegger la indica como “un estar expuesto, iluminado y a través de ello trasladado en referencia a lo que es”.<sup>135</sup> Nuestro corresponder está determinado por la voz del ser que nos adjudica, está siempre predispuerto y en base a ello recibe su determinación, exactitud; como predispuerto –*gestimmt*– y determinado –*bestimmt*– está esencialmente en una disposición –*Stimmung*–. Por ejemplo, el asombro sería la disposición en la que a los filósofos griegos les habría sido otorgada su correspondencia al ser del ente como un atenerse, un retroceder ante el ente con respecto a que es, es así y no de otra manera, y como tal retroceder y atenerse un estar arrebatado y cautivado por aquello ante lo cual retrocede.

A pesar de que estamos esencialmente en correspondencia con el ser, sin embargo tenemos que alcanzarla, dado que raramente atendemos a la adjudicación de éste; sólo a veces se convierte en una actitud asumida, que se despliegue; tan sólo cuando acontece correspondemos realmente. Esto es para Heidegger la filosofía. Tal correspondencia se da de diversas maneras, según que se escuche o se pase por alto, se diga o se calle lo escuchado; todo comportamiento con respecto a la reivindicación de ser es ya una correspondencia. Se trata de la historicidad del pensar, del necesario destino del ser. Y Heidegger se pregunta a qué disposición hoy la voz del ser, a la que intentamos escuchar, lleva al pensamiento. “Probablemente reine una disposición fundamental, pero nos permanece aún oculta. Ello sería una señal de que nuestro pensar actual no ha hallado todavía un camino claro. Lo que encontramos son sólo diferentes disposiciones del pensar”.<sup>136</sup>

---

133 Idem, p. 159. *Ibid*, p. 142.

134 “Das Ding”, p. 56, en *Vorträge und Aufsätze II*. “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 160.

135 *Was ist das, die Philosophie?*, p. 23. *¿Qué es la filosofía?*, p. 57.

136 Idem, p. 28. *Ibid*, p. 63.

La reivindicación de ser, a la que la correspondencia escucha, acaece en medio del destino sido adviniente del ser; a tal reivindicación pertenece lo sido recientemente desocultado –*ἀλήθεια, λόγος, φύσις*–, así como el oculto advenimiento de lo que se anuncia en el posible viraje del olvido del ser hacia la guardia de su esencia.<sup>137</sup> Tal destino no es una sucesión sino el pasar por y la contemporaneidad de lo temprano y lo tardío. Es así como, por ejemplo, en *La fenomenología del espíritu* hegeliana está presente la *ἀλήθεια* aunque transformada. El ser reivindica históricamente a través de diferentes adjudicaciones, de las que cada una significa un descubrir que algo oculta, y que a favor de otras no desaparece sino queda instalado en el camino del pensar. “Esta construcción de camino es extraña. Lo construido no queda atrás y echado, sino es incluido en el paso siguiente precediéndolo”.<sup>138</sup>

A causa de este carácter histórico, el camino del pensar está siempre de camino. Éste no está ya presente, tan sólo el andar lo deja surgir. De allí que el pensar sea el hacer humano más provisional. Para alcanzar el estar en camino es preciso abrirnos a la perspectiva y dirección que se ofrecen y dar los pasos a través de los cuales el camino deviene tal. Retorna aquí la noción de donación, en tanto aún el alcanzar el de-camino es un ser admitido por el camino determinado por la adjudicación del ser.

La provisionalidad del pensar descansa, a su vez, en una enigmática soledad. “Todo pensar habla de modo oculto sólo desde su soledad al siguiente o al que le precede..., ningún pensar ingresó a la soledad de otro”.<sup>139</sup> La ocultación propia a todo pensar es la que habla a otro, en tanto se trata siempre del destino ocultante-desocultante del ser. De allí que no se pueda representar o constatar efectos en un pensar, sería un mero malentendido, sino abrir el oído, liberarse para lo que en la tradición se nos adjudica.

El camino actual del pensar debe correr sobre un nuevo arraigo. Como Hebel expresaba, una verdadera obra humana asciende desde la profundidad del suelo patrio hacia el éter, a la libre atmósfera del elevado cielo, al ámbito abierto del espíritu. Heidegger considera que este tipo de arraigo está actualmente perdido, no por circunstancias externas, descuido o superficialidad, sino por el espíritu de la época en que hemos nacido. Una revolución de las representaciones determinantes ha trasladado al hombre a otra realidad, el mundo aparece como un objeto al que se dirige el pensar calculador, ya no resistible; surgió en Europa en el siglo xvii, permaneciendo por largo tiempo desconocido a los demás continentes. El hombre actual no está preparado para tal transformación de mundo, dado que los poderes de la técnica, no hechos por hombres, crecieron muy por encima de la voluntad y de la capacidad de

---

137 “Das Ding”, p. 56, en *Vorträge und Aufsätze II*. “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 160.

138 *Was heißt denken?*, p. 165. *¿Qué significa pensar?*, p. 163.

139 *Idem*, p. 164. *Ibid.*, p. 163.

decisión; ninguna organización sólo humana es capaz de dominar la época. El hombre de esta época estaría librado a la indefensión, perplejo ante la incontenible superioridad de la técnica, si sólo permaneciera en el pensar calculador, puesto que éste no puede trascender su propio ámbito. Es tarea del pensar meditante confrontarse con lo que surge en este tiempo, constatar la pérdida de arraigo, preguntarse si podrá darse al hombre un nuevo fundamento y suelo, desde los que pudiera prosperar la esencia humana y su obra de otro modo. Heidegger parece visualizarlo en la actitud procedente de un pensar meditante: la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio. La primera equivale a una afirmación con respecto al inevitable empleo de los objetos técnicos, y a la vez una negación a que requieran con exclusividad y de este modo tuerzan, confundan y devasten a la esencia humana. La segunda significa un mantenerse abiertos al sentido que rige en todos los procesos técnicos, reivindicar al hacer y dejar que no encontró ni hizo originariamente el hombre, que se oculta en cuanto viene a nosotros permaneciendo misterio. Ambas otorgan al hombre actual la posibilidad de estar en el mundo de un modo totalmente diferente, prosperan sólo a partir de un pensar valiente, perseverante, no tocan nunca en suerte por sí mismas. Pero el hombre actual, cautivado y ofuscado por la arrolladora revolución técnica, se encuentra en el peligro de que un día el pensamiento calculador quede como el único válido en ejercicio; entonces se tornaría indiferente a la reflexión, negaría y rechazaría su esencia reflexionante; se trata de salvarla manteniéndola despierta.

El pensar meditante se mueve en toda otra dimensión que el calculador. No descansa en un querer sino más bien en un desacostumbrarse al mismo, porque cae en el ámbito de la representación. Exige un tránsito del querer a la serenidad, que no obtiene el hombre a partir de sí sino más bien es admitido a ella; se trata de un obrar más elevado que todas las hacedurías, fuera de la distinción actividad-pasividad, no alojable en nada conocido.<sup>140</sup> Requiere elevado esfuerzo, largo ejercicio, fino cuidado, saber esperar si se logra y llega a madurez, prestar atención desde una prolongada concentración y en continuo examen del oído, para poder oír una reivindicación del ser. Pero justamente allí puede malentender, la posibilidad de yerro es en él la mayor. No puede legitimarse como la ciencia, porque es sólo una indicación del misterio, un ir a lo cuestionable; no es obligante como enunciado, más bien sólo posible motivación a andar el camino de la correspondencia. Pero tampoco es arbitrario, sino está ligado al destino esencial del ser, a su donación. “El pensar como corresponder es algo muy errante y además muy indigente”.<sup>141</sup>

---

140 *Gelassenheit*, p. 11-28. *Serenidad*, p. 109-119.

141 “Das Ding”, p. 57, en *Vorträge und Aufsätze II.* “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 161.



## El otro comienzo del pensar

A partir de la experiencia contemporánea de honda crisis de las sociedades en los diversos ámbitos de la vida y la cultura, precisamente en una época en que parecieran haberse desplegado grandes posibilidades de conocimiento y manejo de la realidad y extendido globalmente, se advierte la exigencia no de meras modificaciones, que no bastarían para poner remedio, sino de repensar las cosas y asumirlas desde lo que Heidegger llama su dimensión originaria de ser. Desde aquí se advierte también la importancia trascendental de lo que en *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis* llama y también bosqueja explícitamente ‘el otro comienzo del pensar’, presentándolo como exigido e impulsado por la indigencia del olvido del ser y sentido en la época de acabamiento de la metafísica, a la que a la vez califica de ‘sistematización total’.

M. Heidegger ha ofrecido a través de toda su obra un planteo histórico del pensar, histórico en el sentido de historia del ser –*Geschichte*–, desde un viraje –*Kehre*– del ámbito entitativo desplegado por la metafísica al ámbito originario del ser como evento –*Ereignis*. Los *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis* (*Aportes a la filosofía – Acerca del evento*) presentan ya en los años 1936-1938, lo que denominan ‘un pensar inicial’, en tanto ha de preparar el tránsito desde lo que consideran el fin o acabamiento de la historia de lo que llama ‘el primer comienzo’ del pensar, es decir, de la metafísica como ‘pregunta conductora’ por el ser del ente, al ‘otro comienzo’, o sea, a la ‘pregunta fundamental’ por la verdad del ser –*Seyn*. Si bien, expresa, en calidad de transitorio no pueda aún determinarse desde la esencia misma del ser, se trata ya de un pensar según la historia de éste, que se configura en una estructura de seis ensambles: en la experiencia indigente del abandono del ser en el ente ‘resuena’ –1. la resonancia –*der Anklang*–, sin embargo, la verdad de aquél, desde lo cual el pensar alcanza ‘el pase’ –2. *der Zuspiel*–, en tanto la historia del primer comienzo pone en juego al otro comienzo y prepara ‘el salto’ –3. *der Sprung*– a la verdad del ser, en pertenencia al esenciarse del mismo como acaecer, desde la que el pensar ‘funda’ –4. *die Gründung*– como ser ahí –*Da-sein*– la verdad *del* ser y su juego espacio-temporal; verdad que se abriga en el ente según diferentes vías, en las que acaece la devolución de éste, en medio de la contienda entre la aclaración del mundo y el cierre de la tierra. Los que osan andar por el ocaso son proyectados en su esencia como los encarecidos fundadores de la verdad del ser, ‘los futuros’ –5. *die Zukünftige*–, quienes se ubican bajo las señas del ‘último dios’ –6. *der letzte Gott*–, el más largo precurso de un profundo comienzo.

Este planteo, que a mi modo de ver, recoge y lleva a culminación una línea histórico-hermenéutica de la tradición metafísica, hasta desembocar en la superación de ésta a través de un paso atrás hacia lo originario, hacia la fuente impreguntada del ente y del pensar, cobra nueva vigencia en la conciencia posmoderna, así como también ha interesado claramente a pen-

sadores no europeos,<sup>142</sup> quienes desde sus propias identidades histórico-culturales han visto la posibilidad real de un diálogo desde el único ámbito en que se hace posible, el del ser como evento, entre diferentes experiencias que responden a diversas acuñaciones del mismo. Nuestro propio interés se ubica particularmente aquí, aunque comparta el destino metafísico a través de la extensión planetaria de la ‘civilización’, y por ubicarse de este modo deberá seguir explicitando este otro comienzo, no sólo en un paso atrás desde la tradición metafísica hacia el ámbito originario del ser como acaecer, sino en éste desde las propias raigambres culturales y su interrelación.

Tal como lo señalan los *Beiträge*,<sup>143</sup> que tienen la virtud de ofrecer ya tempranamente un esquema y visión reuniente de dicho planteo, desplegado a lo largo de toda la obra de Heidegger en una diversidad de aspectos fundamentales, ellos preguntan sobre una vía que se abre a través del tránsito al ‘otro comienzo’, en el cual ingresará el pensar occidental; vía que lleva a lo abierto de la historia y que fundamenta dicho tránsito, quizás, como una larga estancia, en la que ese otro comienzo permanecerá sólo como lo vislumbrado, aunque ya decidido. Por ello, si bien ya hablan de la esencia del ser en su acaecer, no son aún capaces de un libre ensamblaje de su verdad desde él. En su intento, precisa el autor, nada describen, aclaran, enuncian o enseñan; su decir no se enfrenta a lo por decir, sino que es éste mismo en tanto esenciarse del ser; reúne al ser en una primera reminiscencia suya y resuena sin embargo sólo desde ella; es un preguntar que no procede de un individuo, ni de una comunidad, sino que responde a un hacer señas por parte de lo máximamente digno de ser cuestionado, asignándose a éste. Sólo desde una tal pertenencia es posible liberarse de toda maquinación personal y ninguna fundación de verdad es otorgada sin ello. Ha transcurrido la época de los sistemas, pero todavía no ha llegado el tiempo de la edificación de la figura esencial del ente a partir de la verdad del ser, para cuya realización no hay antecedentes ni apoyo, porque las meras variaciones de lo vigente subsisten en la negación de la cuestionabilidad; mientras tanto, la filosofía habrá de sostenerse en la dignificación de lo cuestionable, aunque Heidegger también dirá desde el otro comienzo, que “el preguntar no es el verdadero gesto del pensar, sino el escuchar la promesa de lo que ha de llegar a la pregunta”,<sup>144</sup> porque ya no se trata del preguntar metafísico por el fundamento, sino de ingresar en el ámbito de lo que antes ha de ser adjudicado.

Hablar de otro comienzo no significa otra forma de pensar entre las vigentes, sino otro comienzo en relación con el único primero, expresado

---

142 Según se advierte en las bibliografías acerca del pensamiento de M. Heidegger, por ejemplo, en las numerosas publicaciones japonesas. Ver ya en H. Martin Sass, *Materialien zur Heidegger. Bibliographie 1917-1972*.

143 *Beiträge zur Philosophie.*, Vorblick. *Aportes a la filosofía*, Prospectiva.

144 *Unterwegs zur Sprache*, p. 176. *De camino al habla*, p. 157.

desde la tradición metafísica. De la recíproca asignación de ambos se determina el tipo de reflexión que funda la verdad del ser en calidad de reflexión histórica, entendiendo por historia –*Geschichte*– no el objeto ni el circuito de una consideración, sino lo que suscita el preguntar y otorga el sitio –*Stätte*– de sus decisiones. Se pone en diálogo lo primero sido del ser de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser. El primer comienzo queda decididamente como tal y sin embargo superado como comienzo; el más claro respeto lo abre en su singularidad y a la vez convive con el apartarse de otro preguntar y otro decir.

### **El fin de la metafísica y el salto hacia el otro comienzo**

Heidegger parte de la experiencia indigente de lo que llama ‘el abandono del ser’ en esta época de máxima determinación entitativa, de ‘sistematización total’, en tanto acabado despliegue de las posibilidades metafísicas; de nihilismo, como expresaba Nietzsche, en tanto caída de sus estructuras y valores; experiencia hölderliniana del ocaso de Occidente y del llamado hacia lo originario, clamor de los negados y excluidos por los intereses de la ‘civilización’. Época de indigencia, sustracción del ser y abandono del ente a sí mismo, abuso, maquinación, total incuestionamiento, que se extiende con amplitud hacia el pasado y hacia el futuro, en el que nada es imposible o inalcanzable para una voluntad entregada de antemano a lo representable y calculable y por lo tanto producible, en el que el obstáculo y el límite sólo aparecen como materia de posterior trabajo, problema para ser resuelto, oportunidad de extensión y engrandecimiento. Todo se convierte en subjetiva vivencia, siempre mayor, más excitante, inaudita, accesible a cualquiera; queda suprimida la soledad y por ello ha de hablarse de los creadores como solitarios para que todos tengan conocimiento de ellos, sean informados. El ente, a través de la historia de la metafísica, fue deviniendo lo más habitual y evidente, lo más cierto, producto del creador, y en general, de la relación causa-efecto. Tal abandono aparece encubierto por el cálculo, la rapidez, lo masivo, a lo que tal vez haya que agregar el mero registro de una multiplicidad de centros históricos, paradigmas y juegos de lenguaje, que los medios masivos de comunicación ponen en evidencia, sin que haya un intento de verdadero diálogo con los mismos, ni de reconocimiento de aquéllos como sujetos políticos para la organización de las sociedades y la configuración de un orden mundial más auténtico y justo. .

Y sin embargo el ser ‘resuena’, porque ocultación no equivale a aniquilamiento. Esta es también época de ‘las señas del último dios’, “el totalmente otro con respecto a los sidos, sobre todo al cristiano”,<sup>145</sup> en cuanto significa

---

145 *Beiträge zur Philosophie*<sup>29</sup>, VII. Der letzte Gott. *Aportes a la filosofía*, VII.

el fin metafísico y el nuevo comienzo. Un pensar memorante deberá recoger la gran enseñanza del primer comienzo del pensar y su historia, y reconocer el rehúso del ser. Ello moviliza ‘el pase’ al otro comienzo. La pregunta conductora por el ente ha de ser llevada a la pregunta fundamental por el ser; el pensar representativo, que constituía el hilo conductor y el horizonte de toda interpretación es revocado por la fundación de la verdad del ser en el *Dasein*; la lógica, como teoría del pensar correcto, se convierte en meditación acerca de la esencia del lenguaje, nombramiento fundador de la verdad del ser; el ser del ente, la noción más común e incuestionable, en el ser –*Seyn*–, que en tanto acaecer es por el contrario lo singular y extraño; el *animal rationale* en ser-ahí. Tal ‘pase’ cumple una separación, sin ámbito común de distinciones, sin comprensiones y entendimientos sino largas soledades; está ya decidido, afirma el autor, aunque aún se lo ignore; negación, no en el sentido habitual de denegación y denigración, sino de separación del primer comienzo hacia el segundo. Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche son, en este sentido, voces inspiradoras<sup>146</sup>. Heidegger habla de confrontación –*Auseinandersetzung*– con el primer comienzo, que distingue de toda oposición, tanto en el modo del rechazo como en el de la sobreasunción –*Aufhebung*–, por cuanto permanecería enredada en el mismo, no lograría transformar esencialmente; en tanto otro comienzo, está fuera de la oposición y de la inmediata comparabilidad; desde nuevo origen proporciona al primero la verdad de su historia y con ello su otredad más propia que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores; de este modo, la confrontación con las grandes filosofías, como posiciones metafísicas fundamentales, es encarada de manera que cada una de ellas, en tanto esencial, “llegue a estar como montaña entre montañas y así lleve a posición lo más esencial suyo”.<sup>147</sup> Este pase del primer al segundo comienzo, en que todas las relaciones con el ente cambian a partir del ser como evento fundador, conduce a lo que ya Kierkegaard llamara ‘salto’, dado que ninguna mediación puede llevar a lo totalmente otro. Es para Heidegger lo más osado del pensar inicial, un primer abrirse paso en el ámbito de la historia del ser, que deja todo lo habitual tras de sí. No se trata de otro período sino de todo otro ámbito. El final del primer comienzo se extenderá todavía largo tiempo en el traspaso al otro. Largos espacios de tiempo, que en realidad son sólo instantes, raros eventos; un ocaso en el que se da la más íntima cercanía al rehúso del ser. El salto requiere decisión, vigilancia, como fundamento de toda otra historia, ya no un mero tener ante los ojos algo presente ante la mano.

---

146 O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 482, señala la lectura de los *Beiträge* desde sí mismos y desde experiencias fundamentales que marcan la obra del autor como tarea que ha de volverse ocasión de común entendimiento.

147 *Beiträge zur Philosophie*, 93. Las grandes filosofías. *Aportes a la filosofía*, 93. Las grandes filosofías.

## Los ensambles y las disposiciones

Se trata del ser, acaciendo como la fundación de su verdad en el *Dasein*. Heidegger aclara que ello no equivale a una fórmula, que siempre es pensada y dicha desde un determinado nivel y perspectiva. La expresión emplea un genitivo objetivo, el ahí del ser como esenciarse de la verdad en su fundamento, el viraje y la pertenencia de la verdad –claro del ocultarse– a la exigencia del ser, desde el que ella y el ente se determinan. Ello exige la disposición fundamental de contención o retención –*Verhaltenheit*–, que a su vez implica las de espanto –*Erschrecken*– ante la experiencia de abandono del ente por el ser, en contraposición al asombro, disposición fundamental del primer comienzo, y de temor –*Scheu*–, en tanto en esta situación de abandono se experimenta también la más lejana verdad del ser, a la que pensando se acerca.<sup>148</sup>

“Sólo viniendo de lejos, desde el comienzo de la historia “del” ser –*Seyn*– libre de toda historiografía, es capaz *el pensar* de preparar la disposición para la fundación de *una decisión* y sólo esto: si la maquinación del ente predomina sobre el hombre y se suelta hacia la esencia del poder sin barreras, o si el ser –*Seyn*– obsequia la fundación de su verdad como la indigencia, desde la cual la *réplica* –*Ent-gegnung*– del dios y del hombre se cruza con la *contienda* –*Streit*– de la tierra y el cielo. Tal cruce es la lucha de las luchas: el evento-apropiador, en el que ente es recién transferido nuevamente a su pertenencia al ser –*Seyn*–. Guerra es sólo la indominada maquinación del ente, paz sólo el aparente apaciguamiento de esa indominabilidad. Pero *lucha* es el contrajuego del obsequio esencial desde la suavidad del orgullo del rehúso. “Lucha” es pensada aquí a partir de la calma del esenciarse. “Lucha” es el nombre demasiado humano para el “evento-apropiador” sustraído al hombre. Ser –*Seyn*– es evento-apropiador, evento *resolutivo*: *re-solución*. El pensar es en lo venidero el pensar –*Er-denken*– (el decir acacido-apropiadoramente en la palabra sin imagen) de la disposición a la historia del tránsito (la superación de la metafísica)”<sup>149</sup>

El pensar según la historia del ser es un pensar –*Erdenken*– en el circuito de la meditación. No es algo así como un modo de pensar historiográfico o uno tal que sólo ejerce particularmente la historia del pensar, sino que ha de indicar que ha sido acacido-apropiadoramente por el ser –*Seyn*– mismo. Inaugura el ‘claro’ del ser como evento, en el que se cruza la réplica de dios y hombre, con la contienda de tierra y mundo. El punto de partida es la historicidad del mismo ser, lo abismoso de esta historia originaria, que sin embargo permite reconocer cada entidad y hecho en su insustituible singularidad y sentido. Se trata de un pensar desde lo abierto de la historia.

---

148 Ibid, 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen. *Ibid.*, 5. Para los pocos – para los insólitos.

149 *Besinnung*, p. 15. *Meditación*, p. 29.

La disposición fundamental del pensar en el otro comienza oscila en las mencionadas disposiciones que alejadamente sólo se dejan nombrar como el espanto –*Erschrecken*–, la retención –*Verhaltenheit*–, ambas abarcadas por el presentimiento –*Ahnung*– y el temor –*Scheu*. La referencia interna entre ellas, sigue afirmando Heidegger, sólo puede experimentarse en el examen de los singulares ensambles, en los que tienen que darse la fundación de la verdad del ser y el esenciarse de la verdad. Para la unidad de estas disposiciones falta la palabra, aunque debiera encontrarse para evitar el malentendido de cobarde debilidad, según el más ruidoso heroísmo. Si en el primer comienzo la disposición fundamental es el asombro, en el otro es el presentir –*Er-ahnen*.

El espanto, es más fácilmente aclarable en contraposición a la disposición fundamental del primer comienzo, el asombro; pero la aclaración de una disposición nunca garantiza que realmente acierte en lugar de ser sólo representada. El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, apertura en la que lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez cautivante; tal espantarse hace retroceder ante lo más corriente y desconocido, el abandono del ser, que el ente sea y que el ser se haya sustraído a todo ente. No es un mero retirarse ni la perpleja renuncia de la voluntad, sino el abrirse de su más propia voluntad, y esto es lo que se denomina retención.

La retención es la pre-disposición del estar dispuesto al rehúso como donación, domina el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del ser, es el centro para el espanto y el temor que caracterizan más expresamente lo que originariamente le pertenece. La retención determina el estilo del pensar inicial en el otro comienzo. El temor, no se confunde con la timidez ni se entiende en dirección a ésta; más bien hasta acrecienta la voluntad de retención desde la unitaria disposición fundamental, de la que surge la necesidad de silencio, éste es el predisponente dejar esenciarse del ser como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo.

El presentir inaugura la amplitud de la ocultación de lo asignado, no se dirige como el presentimiento habitual pensado calculadoramente a la temporalidad venidera y próxima, sino recorre y mide toda la temporalidad, es el espacio-de juego-temporal del ahí. Es en sí la permanencia, que se retrofunda a sí misma, del poder predisponente, el abrigar vacilante, y sin embargo elevándose por encima de toda incerteza del mero opinar, del descubrimiento de lo oculto como tal, del rehúso. El presentimiento pone la instancia inicial en el ser-ahí, es en sí al mismo tiempo espanto y entusiasmo, supuesto que como disposición fundamental entone y de-termine el estremecimiento del ser en el ser-*ahí* como *ser-ahí*.

La retención es el estilo del pensar inicial porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, fundado en el ser-ahí, en tanto predispone y soporta a esta fundación. Determina el estilo porque es la disposición funda-

mental. Disposición es entendida, alejándose de toda representación externa y psicológica, como “la unidad de la distribución de todo encanto –*Berückung*– y del proyecto y asiento de todo éxtasis –*Entrückung*– y subsistencia y realización de la verdad del ser”.<sup>150</sup> De allí que nunca el cómo, que acompaña, alumbra y ensombrece todo hacer y dejar del hombre, ya estaría establecido, sino que recién a través de la disposición es apreciada la dimensión de éxtasis del ser-ahí y le es atribuida la simplicidad del encanto. Es disposición fundamental porque dispone el sondeo del fundamento del ser-ahí, del evento, y con ello la fundación del ser ahí. Es la más fuerte y a la vez el más delicado estar dispuesto –*Bereitschaft*– del ser-ahí para el acaecimiento-apropiador, el ser arrojado en el verdadero estar interior a la verdad a través del viraje al evento. Sólo en la retención acierta el dominio del último dios, que procura la gran calma.

La retención es el fundamento del cuidado –*Sorge*– como la instancia que soporta al ahí. El cuidado no mienta melancolía, congoja, aflicción por esto o aquello, no es una disposición y actitud entre otras, no es una mera actitud de la voluntad, algo calculable a partir de una facultad del alma, sino en tanto subsistencia del ser ahí es la anticipadora decisión por la verdad del ser y la detención de lo asignado en él, el fundamento es la retención del ser ahí, que predispone sólo como acaecida pertenencia a la verdad del ser. “Retención como apertura a la callada cercanía del esenciarse del ser, disponiendo al más lejando estremecerse de acaecientes señas desde la lejanía de lo indecible”<sup>151</sup>; el resistir creador en el abismo. Tiene que ver con el silencio; le falta a uno la palabra, no como algo ocasional, sino más originariamente; lo faltante es el evento como seña y acceso al ser, la falta es condición inicial para la posibilidad de un originario, poético nombramiento del ser. “Lenguaje y la gran calma, la simple cercanía de la esencia y la clara lejanía del ente, cuando recién la palabra vuelve a obrar”.<sup>152</sup> Heidegger se pregunta cuándo será ese tiempo.

### Las señas del último Dios

En la VII Sección de los *Beiträge*, titulada precisamente “El último dios”, encontramos una detenida consideración de esta expresión y planteo, para distinguirlos del lenguaje y pensar vigentes e indicar todo el otro ámbito en el que se juegan, el del ser como acaecer, que además de exigir toda otra actitud también brinda la posibilidad de una comprensión y respuesta más originarias: lo ‘último’, dice Heidegger, se identifica como el más largo precurso de ese otro comienzo y por lo tanto es ya el más profundo comienzo; sustrayéndose a todo cálculo no se trata de cese sino de un espacio-tiempo de decisión con

---

150 *Beiträge zur Philosophie*, p. 33. *Aportes a la filosofía*, p. 44.

151 *Idem*, p. 35. *Ibid*, p. 46.

152 *Idem*, p. 36. *Ibid*, p. 46.

respecto a la inauguración de todo otro ámbito. Por ello, situándose en éste, la expresión 'último dios' no ha de ser considerada degradación ni blasfemia, sino por el contrario ella destaca la singularidad de la esencia divina como una dimensión de ser, diferenciándose de su determinación metafísica como ente supremo, sólo en cuyo nivel se juegan los ateísmos y teísmos de toda especie.

De este modo el último dios no es el fin sino el otro comienzo de nuestra historia —en el sentido originario de 'Geschichte' o historia del ser como acaecer—, de inconmensurables posibilidades, por lo cual no puede fenecer sino ha de ser llevada a la consumación de esta etapa y crearse en diálogo localizador con ella las transfiguraciones de sus posiciones esenciales fundamentales hacia la disposición y el tránsito al otro comienzo.

El último dios tiene que ver con el rehúso, que contrariamente a lo que se puede suponer desde el pensar vigente, equivale a plenitud de otorgamiento, es lo venidero y se relaciona con la esencia originaria de la verdad del ser, que deviene extrañamiento, la serenidad del paso del último dios, rehúso que funda el origen del estilo verdadero en la retención ante la verdad del ser.

El último dios se esencia en la 'seña' de la acometida y ausencia de advenimiento y huida de los dioses que han sido y de su oculta transformación. Tales señas, como evento de ser, colocan al ente en el extremo abandono del ser e irradian al mismo tiempo la verdad de éste como su más íntimo brillo, encontrándose en esta nueva forma tierra y mundo en la más simple contienda. En tal esenciarse de la seña el mismo ser llega a madurez, es decir, dispuesto a tornarse un fruto y una donación, y aquí se da lo último, el fin esencial exigido desde el comienzo y no aportado, la más íntima finitud del ser, en la seña del último dios; se encuentra asimismo la más oculta esencia del no, como todavía—no y no—más, lo noedor en el ser, en diferentes figuras de su verdad, lo que no puede ser ponderado por la lógica metafísica a través de la mera negación del ente en tanto mera presencia. Pero este ámbito es sólo ingresable gracias a la preparación de un largo presentimiento del último dios. Los futuros tan sólo son preparados a través de aquéllos que encuentran, miden y construyen el camino de retorno desde el experimentado abandono del ser. Sin el sacrificio de estos retornantes, verdaderos precursores de los futuros y completamente diferentes de aquellos sólo reactivos —que están, miopes, sujetos a lo vigente, sin que les resulte manifiesto lo sido en su expandirse hacia lo venidero, ni lo venidero en su clamor a lo sido—, no se da posibilidad alguna al mencionado hacer señas del último dios. Para su disposición, afirma Heidegger sin ambages, son pueblos y estados demasiado pequeños, demasiado arrancados ya a todo crecimiento y sólo librados a la maquinación; el dios no aparece en visión personal o masiva sino en el espacio abismoso del ser mismo; ni tampoco los cultos e iglesias vigentes y cosas semejantes pueden volverse preparación esencial del choque entre dios y el hombre en medio del ser, para lo que es necesario otro comienzo; pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del



ser y el salto del hombre de animal rationale al ser-ahí; en lugar de ello parece que el hombre tuviera que esperar al dios, y tal vez esto sea la forma más capciosa de ateísmo e impotencia para experimentar ese sobrevenir del ser.

En el esenciarse de la verdad del ser en el evento y como evento se oculta el último dios. Pero las condiciones previas, gracias a las cuales en la lejanía de la indecibilidad algo está sobre la huida o advenimiento del dios, son socavadas por la concepción de mundo media y predominante, en la que de diferente manera—sea el dios cristiano; el pueblo como meta y finalidad de toda historia; ideas, valores o sentido realizables en la cultura— se habla de trascendencia, mentando lo que excede al ente presente ante la mano y al hombre; aún cuando se nieguen modos particulares de excedencia, todas convienen en plantear al hombre como lo ya fijado en su esencia y a partir del cual se determina la trascendencia. Sólo la indignencia del abandono del ser podrá remover estos encallamientos, pero tiene que ser experimentada y si se está endurecidos a su respecto, tienen que venir quienes la despierten y remuevan hacia ese ‘entre’ del evento de ser, que no es una trascendencia sino la apertura de su verdad, a la que el hombre pertenece como fundador y cuidador, en tanto como ser-ahí es acaecido-apropiadamente por el ser mismo, que no se esencia sino como evento. Éste transfiere el dios al hombre, en tanto adjudica éste al dios, en tanto la verdad del ser es fundada como ser-ahí y la historia toma a partir del ser su otro comienzo. “La verdad del ser como apertura del ocultarse es al mismo tiempo el extasiarse en la decisión acerca de la lejanía y cercanía de los dioses y de este modo la disposición al paso del último dios”.<sup>153</sup>

Este planteo, que se ubica en nuestra época de ‘acabamiento de la metafísica’ en tanto máximo juego de sus posibilidades, movido por la indignencia de la pérdida de ser y sentido, tiene entre otras cosas el mérito, ante el orden vigente en la civilización planetaria, de reubicar lo divino, sagrado, y con ello lo humano y los demás entes en el cuarteto del mundo, como una dimensión esencial, en la contienda de cielo, tierra, mortales y divinos en que se da la verdad del ser en su juego de oculta-desocultación, donación y sustracción, y la habitación de un mundo por parte del *Dasein* reuniendo a esas cuatro dimensiones de ser a través de la acogida de la apertura del cielo, el salvar a la tierra, acompañar a los mortales y venerar lo sagrado. Como lo testimonian antiguas culturas y también la mera religiosidad de la gente, lo sagrado esencialmente se sustrae pero también se da de diversas maneras a lo largo de la historia del ser; ahora parece convocarnos, desde la resonancia de éste en la indignencia del acabamiento metafísico, en la figura del último dios, en el camino hacia el otro comienzo, como exigencia y condición de lo humano mismo. Si bien ello implica el quiebre, la sustracción, la extraña otredad de lo abisal, no está ausente del sentimiento religioso que a pesar de todo pervive en nuestra época

---

153 *Ibid.*, p. 26-27. *Ibid.*, p. 39.

y más bien desafia a las religiones a reunirse para la tarea esencial de recuperar la dimensión de ser de lo sagrado en todo lo que es.

## El otro comienzo y una redefinición esencial

Desde la tradición metafísica, así caracterizada como una época de la historia del ser, la de su rehúso, ocultación y manifestación en el ente, desplegado hasta su máxima determinación, Heidegger asume la tarea histórica de un nuevo comienzo: Occidente, el país de la tarde, significa también el poder encaminarse hacia la hora más temprana, hacia el ámbito originario del ser, para quienes sean capaces de hundirse en el ocaso. La época de sistematización total, en la etapa de acabamiento de la metafísica, es también la de una ambigüedad profunda, puesto que por una parte como civilización planetaria extiende a todo y a todos este destino de objetivación y sus riesgos y prácticas de manipulación y exclusión, y por otra el último despliegue de su lógica en el actual estadio informático muestra paradójicamente una multiplicidad de centros históricos y de juegos de lenguaje, no sólo ajenos sino también propios, tales como diferentes paradigmas científicos, estilos artísticos, modelos, modas, etc., que rompen su pretendida normatividad, descentralizan, exponen pensar y lenguaje a lo abierto de la historia, a su propia dimensión originaria —desde la que habrá que repensar los diferentes ámbitos de la vida: la política, la economía, la cultura..— y a posibles diferentes configuraciones, que al menos en buena parte exceden la mera variación de lo idéntico,<sup>154</sup> a la vez que sus prácticas de exclusión suscitan la emergencia de identidades de todo tipo y movimientos sociales reclamando sus derechos.

Desde otros centros históricos, que son abarcados y registrados, pero continúan siendo excluidos de una construcción común de mundo, se puede compartir el camino de superación de la metafísica, el tránsito desde ella hacia el otro comienzo, el encaminarse hacia lo abierto de la historia, que es la del ser como acaecer. Pero en consideración a sus propias raigambres culturales, significa además transitar por otras acuñaciones de ser, que manifiestan rasgos comunes pero también diferentes a los que presenta el pensar heideggeriano en diálogo con los presocráticos, con el pensar y el lenguaje y con los poetas del ocaso, o sea con el antes, con la historia y el fin de la metafísica. Asimismo, su pervivencia y resistencia hace que deba reconocerse no sólo otro comienzo del pensar, en el ser como acaecer, con su correspondiente transformación, sino proponerse también una configuración

---

154 La conciencia occidental posmoderna registra precisamente una noción eventual de ser y configurativa de verdad ante esta pluralidad y diferencia y la idea de una identidad narrativa, en los diversos ámbitos de su propia cultura. Ver, por ejemplo, G. Vattimo, entre otras obras *La sociedad transparente*; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*; D. Fried Schmitman comp., *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*.

interlógica, intercultural, que resulta de la inevitable influencia recíproca y de su acogimiento explícito.<sup>155</sup> El mismo Heidegger ofrece ejemplos, en su diálogo con un japonés, en el que se confrontan tradiciones diferentes para una meditación en torno al lenguaje<sup>156</sup>, en su auscultar a culturas regionales y a través de menciones a lo largo de su obra, como en el caso del sentido chino de 'tao', camino, en su reflexión sobre el método<sup>157</sup>. No se trata aquí de meras concepciones de mundo y de la cultura, como las frecuentemente por él mencionadas e incluidas en la metafísica, sino de culturas en el sentido de formas de vida, a menudo de significativa y milenaria trayectoria, en tanto pertenencia a un destinarse del ser, cual alude al referirse a un pueblo.

Esto excede el mero registro de diferentes juegos de lenguaje a que a lo sumo se llega en la situación vigente, sin saber qué hacer con ellos desde una lógica que no termina de abandonar la actitud metafísica y las pretensiones de normatividad, o bien cae en relativismo o mera tolerancia. Se trata, por el contrario, de reconocer la construcción histórica de la racionalidad con el protagonismo de todos ellos, cual hermenéutica de vía larga que pase por todas las interpretaciones y al hacerlo se redefine con ellas. Resultan aquí sugerentes, para una tarea que requiere apertura, voluntad de diálogo y aprendizaje para superar las dificultades inherentes a la clausura en la propia determinación, nociones heideggerianas deudoras del 'otro comienzo', como las de 'pertenencia' a la historia del ser, 'localización' (Erörterung) o traslado del pensador al lugar del acaecimiento para acogerlo y discernirlo, una concepción más originaria del 'método' en tanto ingreso a lo por pensar que conmueve y transforma, 'confrontación' como diálogo histórico entre lugares que permite continuar haciendo historia, 'pensar el lenguaje' en tanto lenguaje del ser recogiendo el sentido albergado en la palabra, 'abrigo de la verdad del ser' en el ente, 'devolución del ser' a éste, 'habitación de un mundo' como reunión del cuarteto, etc. Ello aparece más claro en un continente de experiencia intercultural como el nuestro, a pesar de conflictos y marginaciones, pero es tarea evidente para el futuro próximo de la humanidad, si ésta abandonando las autodestructivas luchas por el poder desea encaminarse hacia una mayor sensatez y plenitud empleando todos los recursos de su experiencia histórica, es decir, sus diferentes horizontes de inteligibilidad y modos de articulación.

---

155 Un intento explícito en este sentido se está dando, entre otros, desde hace más de una década en las publicaciones de la Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural, en IKO (Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, y en la serie de *Studien zur Interkulturellen Philosophie*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi.

156 "Aus einem Gespräch von der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*. "De un diálogo del habla", en *De camino al habla*.

157 *Ibid*, p. 177 y sigs. *Ibid*, p. 159 y sigs.

Es así como entre las señas del último dios, el del fin de la metafísica o de la indigencia del abandono del ser, habrá que considerar también el clamor de identidades sociales y de pueblos marginados y que se marginan en el reino de la sistematización total, quienes meritan reconocimiento<sup>158</sup> y justicia, y por lo tanto esencial transformación: salto de la identidad a la diferencia, de la univocidad a la plurisignificancia, del dominio a la habitación de un mundo, de la manipulación a la convivencia, del objeto y la mercancía al sentido del ser, del sistema a la historia, del cálculo a la donación... Entre 'los futuros' habrá que colocar también a quienes saben recoger el relato vivo y lúcido de aquéllos, que manifiesta su memoria y articulan sus tradiciones y múltiples testimonios, o su mera resistencia elocuente.

### El ser como evento

La pregunta por el ser mismo, que Heidegger califica de fundamental, en comparación con la pregunta conductora de la metafísica por el ser –*Sein*– del ente, es también la pregunta por la verdad del ser –*Seyn*–, que no puede ser pensado –*erdacht*– sino desde él mismo. Esta pregunta es por cierto, dice Heidegger, la penetración en algo custodiado y tal vez no incumba ni siquiera a los dioses, sino pertenezca únicamente a lo abismoso de ese ensamble al que aún los dioses se subordinan. Y agrega que en ciertos tiempos esos fundadores del abismo tienen que ser consumidos en el fuego de lo custodiado, para que al hombre devenga posible el ser-ahí y así sea salvada la estabilidad en medio del ente, a fin de que éste mismo experimente la devolución en lo abierto de la contienda entre tierra y mundo. “En consecuencia, el ente es movido en su estabilidad a través del ocaso de los fundadores de la verdad del ser. Tal cosa exige el mismo ser. Necesita a los que van al ocaso y donde aparece un ente se los ha apropiado, se los ha asignado. Es el esenciarse del mismo ser, lo llamamos el evento”. Y luego, refiriéndose a la riqueza del ubicarse en ese plano más originario, afirma que es inconmensurable la riqueza de la virada referencia del ser<sup>159</sup> al ser-ahí por él acaecido, incalculable la plenitud del acaecimiento. A la vez reconoce que solo un mínimo puede decirse en este pensamiento que considera inicial, en el pase del primero al segundo comienzo, acerca del evento. A este decir pensante lo llama instrucción, en tanto indica lo libre del abrigo de la verdad del ser en el ente como algo necesario, sin ser una orden; en tanto tal pensar nunca podrá convertirse en doctrina, así como se sustrae completamente a la casualidad del opinar, pero da instrucción a los pocos y a su saber, cuando se trata de recobrar al hombre

---

158 De sus formas de vida diferentes, que son otras tantas experiencias humanas y posibles aportes para la reconfiguración de nuestro mundo común, en sus diversos ámbitos.

159 *Beiträge zur Philosophie*, p. 7. *Aportes a la filosofía*, p. 24.

de la confusión de lo no entitativo hacia la docilidad del contenido crear el sitio, que ha sido determinado al paso del último dios.

Pero a su vez contempla el posible rehúso del ser mismo: “mas si el evento constituye al esenciarse del ser, qué cerca entonces está el peligro de que se rehúse y tenga que rehúsar el acaecimiento-apropiador, porque el hombre porque el hombre devino falto de fuerzas para el ser-ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de grandeza.” Es decir, el rehúso también tiene relación con la falta de adecuada actitud por parte del ser humano, cuando él mismo se cierra en la persecución de objetivos alienados. Sin embargo, el rehúso, identificado como la negación o lo noedor del ser, puede convertirse en el más lejano acaecimiento apropiador, suponiendo que el hombre se preste a ello, esté dispuesto a la superación, y entonces lo primero será plantear la pregunta por el ser.

Se trata no de cualquier pregunta, sino de la pregunta por la verdad del ser, que se ejerce en el plano del pensar no entitativo, sino como meditación –*Besinnung*. Requiere superar la apariencia puramente negativa, salir de sí hacia lo que nos peralta, liberarse hacia lo forzoso oculto, no es computable desde lo vigente, tiene que saltar sobre lo meramente historiográfico para devenir historia, es la pregunta de todas las preguntas en la época de la plena incuestionabilidad de todo y de la falta de indigencia, en la que aparece necesariamente como la más inútil habladuría de la que habría que apartarse a tiempo. Como pregunta inaugura la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad. Esta pregunta es el salto al ser que el hombre cumple como buscador suyo en tanto hacedor pensante. Buscador del ser por excelencia es el poeta, quien lo funda y nosotros, actuales, tenemos el deber de preparar a ese pensador a través de una segura disposición para lo más cuestionable.

Son pocos, insólitos los que de tiempo en tiempo nuevamente preguntan, ponen renovadamente a decisión la esencia de la verdad; han depuesto toda curiosidad, aman el abismo, en el que saben el más antiguo fundamento; aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del ser y decir acerca de su singularidad. Sólo a través de los que preguntan deviene indigente la verdad del ser; ellos son los verdaderos creyentes, porque inaugurando la esencia de la verdad se detienen en el fundamento, sientan el nuevo y máximo rango de la instancia en el esenciarse del ser como centro.<sup>160</sup> Desde nuestra propia experiencia cabría considerar que entre esos pocos que preguntan se destacan los movimientos sociales en América Latina, África, Asia y aún en los propios países que conducen el orden vigente, al que discuten y por lo tanto al modo de pensar que lo sostiene, exigiendo repensar dimensiones fundamentales de la realidad y de la vida humana, en soledad

---

160 *Beiträge zur Philosophie*, p. 10-12. *Aportes a la filosofía*, p. 27-28.

con respecto a tal orden; es desde abajo, desde pueblos y culturas marginadas, desde el clamor de los excluidos, que podrá surgir algo nuevo.

Junto con la noción de ser como evento se replantea la de 'nada' - *Nichts*. Para Heidegger el saber de la nada está negado a la metafísica, que es impedida a la devaluación de la negación, porque se pregunta por el ser del ente y se mantiene en este nivel; la nada deviene entonces un no del ente como tal y en totalidad, su pura y mera negación. En este sentido, el *mh' on* de Platón y la negatividad de Hegel serían lo mismo, sólo que en este último caso sería traída sobre el fundamento del absoluto 'yo pienso algo', aún no mediado y por ello privación; cada ente es determinado al interior del pensamiento absoluto a través de la negatividad, la cual en Hegel lleva en sí al mismo tiempo la absoluta relación sujeto-objeto; no es fundamentación alguna de la inmediata negatividad platónica, sino su mero traslado al pensamiento absoluto. El origen de lo negativo está tan poco determinado que para nada puede ser interrogado, la metafísica en cuanto tal no lo permite y cuando da con lo negativo en el fondo lo valora como vano, aún en Hegel a pesar de su posición positiva con respecto a la negatividad.

Donde la nada deviene negación del ser como en Hegel, el ser como lo inmediato indeterminado es la entidad más elevada y con ello próxima y vacía para el pensar absoluto no llegado aún a sí mismo. Pero si el concepto metafísico de la nada es aquí lo inmediato indeterminado, pensado según la historia del ser es lo anonadador, el concepto de nada según tal historia equivale al a-bismo como esencia del ser, la nada pierde toda apariencia y todo primer plano de algo solo noedor, pues abismo es el esenciarse del rehúso como acacimiento apropiador del obsequio.

Cuanto más exteriormente es pensada la nada, más se ignora la verdad del ser, tanto más vana se vuelve y más fácilmente es apartada a la negación lógica. Hasta qué punto ser y nada son lo mismo sobre el fundamento del esenciarse de la verdad del ser, es concebible según la historia de éste; la metafísica puede pensarlo solo al hilo conductor del proyecto representativo a partir de la generalidad más vacía y primera del más inmediato en general.<sup>161</sup>

## Decisión y evento

Si bien 'la decisión' aparece ya planteada en *Ser y tiempo* y luego en otras obras, es en *Aportes a la filosofía - Acerca del evento*, que como sabemos esquematiza ya en los años 1936-1938 todo su pensar, donde la encontramos mejor presentada y explicitada. Ya en la primera sección, titulada 'Prospectiva', al ocuparse del modo y sentido que implica ese 'otro comienzo del pensar', dedica algunos párrafos a 'la decisión'. Es referida en primer lugar

---

161 *Besinnung*, entre otros pasajes p. 293-295. *Meditación*, entre otros pasajes p. 253-255.

al mismo ser –*Seyn*–, y en consecuencia involucra también al hombre en tanto ser-ahí –*Da-sein*–, fundador de su verdad. Es el mismo ser concebido como origen, dice Heidegger, quien “de-cide y a-caece dioses y hombres”, de manera que “lo que aquí se ha llamado de-cisión, *Ent-scheidung*, se desplaza al más íntimo centro esencial del ser mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice: el separarse mismo que divide –*scheidet*– y tan sólo en el dividir hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador justamente a esto *abierto* en lo separado, como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso –*un-entschiedene*–, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser al tiempo del último dios”.<sup>162</sup> Es esta historia originaria del ser la que involucra a su vez la decisión humana como respuesta.

Se trata de un ámbito más originario que la relación sobre todo moderna de sujeto-objeto, que requiere desde ésta y su acostumbrado camino del representar un salto, dejando atrás la malinterpretación antropológica esencial, que podía darse con respecto al planteo de *Ser y tiempo*, pero también la nietzscheana de la voluntad de poder en contraposición con el sistema, que puede confundirse con la anterior. La de-cisión a la que se refiere Heidegger llega a contraponerse al sistema pero en otro sentido, que considera más esencial, por cuanto no permanece en una noción entitativa sino mentando el ser para el ente resulta más sistemático que todo sistema. Aunque en primer lugar piensa la de-cisión como un acontecimiento en medio de un o – o y considera aconsejable preparar su interpretación originaria según la historia del ser, refiriéndose a de-cisiones que surgen como necesidades históricas y que se resumen todas en permanecer en el ámbito entitativo en los diversos aspectos del mismo, como la verdad, el pensar, la historia, la naturaleza, el hombre, lo religioso, agotándose y devirtuándose hasta la indigencia, o bien remontarse al ámbito originario del mismo ser.

Tales decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una única: si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia. Es decir, que en estas decisiones que se imponen en nuestra época y que se determinan en el tránsito de la modernidad al otro comienzo, el tránsito es sólo seña de su esencia, porque el mismo ser es de-cisión, se esencia en el acaecimiento-apropiador de la de-cisión.

Pero ¿de dónde lo sabemos?, pregunta Heidegger, “No lo sabemos sino lo preguntamos, e inauguramos en tal preguntar el sitio para el ser y tal vez uno exigido por él, en el caso de que su esencia fuera el rehúso, con respecto al cual el preguntar insuficiente permanece como la sola adecuada cercanía”.<sup>163</sup> El saber de la continua circunspección de los insólitos pertenece a la

---

162 *Beiträge zur Philosophie*, p-88. *Aportes a la filosofía*, p. 85.

163 *Idem*, p. 95. *Ibid.*, p. 89.

vigilancia para con el ser, cuya esencia, en tanto la misma verdad, irradia en la oscuridad de su propia ascua".<sup>164</sup> La verdad del ser es el ser de la verdad, inversión que parece artificiosa pero que el autor califica de fugaz signo externo del viraje, que se esencia en el ser mismo y arroja una luz sobre lo que aquí quisiera ser nombrado como decisión.

La decisión se produce a través del obsequio o la ausencia de aquellos distinguidos signados que llamamos 'los venideros', expresa Heidegger, a diferencia de toda clase de tardíos e irresistibles, que ya nada tienen ante ni detrás de sí. Son los que en las vías esenciales del ser-ahí —poesía, pensar, acción, sacrificio— fundan por anticipado los sitios e instantes para los ámbitos del ente y crean posibilidad para los diferentes abrigos de la verdad, en los que el ser-ahí se torna histórico; vislumbrar en su conflicto las leyes de la transformación del ente, de la salvaguarda de la tierra y del proyecto de mundo y hacerlas visibles en la realización. El acuerdo de estos singulares está dominado por el reinado cada vez diferente del evento, en el que se prepara una concentración originaria, en y como la cual se torna histórico lo que puede ser llamado un pueblo, que es en su origen y determinación único conforme a la singularidad del ser mismo, cuya verdad ha de fundar en un solo sitio e instante

La decisión, su necesidad y preparación son tanto más difícilmente perceptibles cuanto más estrepitosas son las revoluciones histórico-mundiales, cuanto más se dirige el prestar oído a lo gigantesco y ruidoso. Pero cuando en medio de estos acontecimientos y en parte según su estilo se prepara una concentración del pueblo, de su estabilidad, podría abrirse un camino a la cercanía de la decisión, aunque a la vez con el máximo peligro de yerro. Si en lugar de traer la decisión el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser, si no se desarrolla más que la lucha por las desnudas condiciones de la continuación y goce de la vida, de modo que 'concepción de mundo' y 'cultura' no son más que apoyos y medios para una voluntad que ya no quiere meta, vástagos de un orden mundial que supuestamente tiene que ser superado; no pierden su carácter a través de la asunción política de servicio, sea como valores en sí o para un pueblo; sólo se prepara el tránsito al animal tecnificado, que comienza a reemplazar a los instintos, que se tornan más débiles y groseros. "Sólo la decisión extrema desde y sobre la verdad del ser aporta todavía una claridad, de lo contrario queda el continuado atardecer en renovaciones y disfraces o bien la caída total".<sup>165</sup> Tan sólo en la verdad del ser se decide sobre la posibilidad y necesidad de cultura y concepción de mundo. La lucha contra la destrucción y el desarraigo es sólo el primer paso en la preparación, hacia la cercanía del auténtico espacio de decisión.

---

164 Idem, p. 95. *Ibid*, p. 90.

165 Idem, p. 99. *Ibid*, p. 92.



Decisión acerca de la historia o su pérdida, es decir, acerca de la pertenencia al ser o abandono en el no ente. Es referida a la verdad del ser, determinada sólo desde ella. Cae en el calmar, como determinación que ya funda a la verdad, es decir, transforma al ente y de este modo es decisión creadora. Cae en la más tranquila calma y tiene la más larga historia, mienta el fundar y crear, de antemano y por encima de sí disponer o bien abandonar y perder.

### **Las exigencias actuales y la transformación del pensar contemporáneo**

El fenómeno contemporáneo de profunda transformación de las sociedades impulsado por las tecnociencias, ha llevado en un sentido a una conciencia de pluralidad de paradigmas, modelos y centros históricos, así como a una noción eventual de ser y configurativa de verdad, mientras en otro, casi contradictoriamente, se globaliza un orden liderado por los poderes vigentes y su confrontación. En el campo de las ciencias humanas se impone la necesidad de explorar diferentes aspectos y dimensiones del acontecer humano y de responder a las más diversas exigencias de reconocimiento por parte de identidades sociales y culturales. Lo que pone en jaque a la lógica metafísica, que se evidencia en el fondo como una lógica de la identidad que fagocita las diferencias, y exige acoger otros modos de pensar y de ser, que de hecho se dan, desde ellos. Es decir, lo que resulta claro es la inconmensurabilidad y la exigencia de lo real en todas sus formas, justamente en una época que dispone de enormes posibilidades de conocimiento y realizaciones.

Aquí resulta nuevamente significativa la tesis heideggeriana de la historicidad del ser mismo y el reclamo del otro comienzo del pensar, a partir del ser como acontecer, que permite asumir a cada entidad y hecho como un acontecer de ser y reconocerla en lo insustituible de su singularidad. El otro comienzo significa, en una relación más originaria que la de sujeto-objeto, atreverse a pensar desde lo abierto de la historia, es decir, de aquello que dándose y a la vez sustrayéndose otorga sus propios caminos, titubea o los rehúsa. Pero esto reclama una transformación profunda que requiere la ‘decisión’ de un salto: del hombre como animal racional al ser-ahí; del ser –*Sein*– como el concepto más general de la ontología al ser –*Seyn*– que en su singularidad llega a la palabra y predispone al ente como único; de la verdad como corrección, que se degenera en la certeza del representar y la seguridad del cálculo y la vivencia, a la esencia inicialmente infundada de la *ἀ-λήθεια*, en tanto claro del ocultarse que llega a un fundamento; del ente que en calidad de lo más evidente consolida como razonable todo lo mediano, pequeño y mediocre, a lo más cuestionable que constituye la pureza del ser; del arte como un emprendimiento vivencial, al poner en obra la verdad; de la historia “rebajada a sala de armas de confirmaciones y precursos, a ascender a una cordillera

de montañas extrañas e inescalables”;<sup>166</sup> de la naturaleza denigrada a ámbito de explotación del calcular y organizar y a ocasión de vivencia, a que como tierra que se cierra lleve lo abierto del mundo sin imagen; de la desdivinización del ente que “festeja sus triunfos en la cristianización de la cultura”,<sup>167</sup> a la indigencia de la indecisión sobre la cercanía o lejanía de los dioses, que prepara un espacio de decisión; del contentarse con el ente, al atreverse al ser y con ello al ocaso; del abandonarse a la indecisión, que se insinúa como el estado de máxima actividad, al atreverse a la decisión.<sup>168</sup>

La noción de historicidad es planteada en su sentido más originario como historia del ser mismo, más allá de toda teoría y filosofía de la historia. Ya en *Ser y tiempo* se había preparado este camino hacia lo que Heidegger llama ‘la esencia de la historia’ en el planteo fundamental ontológico de la historicidad del *Dasein*, del espacio-tiempo, en tanto abismo del fundamento, que remite a la esencia del ser, por el cual se pregunta. Historia –*Geschichte*– no es tomada entonces entitativamente como un ámbito entre otros, sino sólo en vista al esenciarse del ser, que ya no quiere decir sólo la presencia sino el pleno esenciarse del abismo espacio-temporal y por lo tanto de la verdad.

En este concepto originario de historia se gana el ámbito en el que se muestra por qué y cómo la historia es más que hecho y voluntad, y le pertenece al destino, aunque no la agota. El evento-apropiador –*Er-eignis*– es la historia originaria misma, que involucra al hombre como ahí-del ser –*Da-sein*.

En el otro comienzo es pensado previamente ese totalmente otro que fue llamado el ámbito de decisión, en que el verdadero ser histórico de los pueblos se gana o se pierde. Esta historicidad nunca es en cada época la misma, continúa afirmando el autor, está ahora ante una transformación esencial, en cuanto recibe como tarea fundar ese ámbito de decisión, ese contexto eventual, gracias al cual el ente humano histórico se pone ante sí mismo. La fundación de este ámbito exige un extrañamiento, es decir lo contrario de la ‘propia’ tarea, que sólo puede ser cumplido desde el coraje por lo abismoso del ser mismo; este ámbito es el ser-ahí, ese ‘entre’ que recién fundándose a sí mismo separa, reúne y apropia recíprocamente al hombre y al dios, en la confrontación del cuarteto del mundo –*das Geviert*. Lo que se inaugura en la fundación del ser-ahí es el evento, que no mienta un en-frente, algo intuible o una idea, sino el hacer señas hacia aquí y el mantenerse allá en lo abierto del ahí, que es precisamente el punto aclarador-ocultante en este viraje. Viraje que gana su verdad tan sólo en tanto es disputada como contienda entre tierra y mundo y de este modo lo verdadero es abrigado en el ente. Sólo cuando historia se funda en el ser-ahí tiene garantía de pertenencia a la verdad del ser.

---

166 *Beiträge zur Philosophie*, p. 91. *Aportes a la filosofía*, p. 87.

167 Idem. *Ibid.*

168 Idem. *Ibid.*

Usados por los dioses, aplastados por esta elevación, en dirección a esto oculto, tenemos que interrogar a la esencia del ser como tal, pero entonces no podemos explicarlo como lo aparentemente adicional, sino concebirlo como el origen que recién de-cide y a-caece a dioses y hombres. Ese interrogar al ser realiza la inauguración del espacio-de juego-temporal de su esenciarse, la fundación del ser-ahí. El hablar de de-cisión –*Ent-scheidung*– no mienta un hacer humano, un realizar, ni un proceso, porque lo esencial aquí no es lo humano de un acto ni lo procesual, sino se desplaza al más íntimo centro esencial del ser mismo, no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes sino dice el separarse mismo que divide y en el dividir –*scheiden*– recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador, justamente a esto abierto en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser al tiempo del último dios. Dispuestos modernamente pensamos a partir de nosotros y damos sólo con objetos, corremos por el acostumbrado camino del re-presentar y explicamos todo en su circuito; sin considerar nunca si este camino no admite un salto al espacio del ser, no alcanzamos por un salto la de-cisión. Pero aún dejando atrás una malinterpretación existencial de la decisión, advierte el autor, tenemos todavía por delante el peligro de otra, que suele confundirse hoy con la anterior y es tomar la decisión como lo volitivo y según el poder como contraposición a; la decisión llega a contraponerse al sistema, pero en un sentido más esencial del adicional componer y ordenar que consideró Nietzsche –quien habiendo permanecido en la concepción del ser del ente no habría podido penetrar en la esencia de la modernidad y del sistema como su caracterización esencial–, transitando desde la modernidad al otro comienzo, en el que la de-cisión es en cierto modo más sistemática que todo sistema en tanto es una determinación originaria del ente como tal desde la esencia del ser. En primer lugar se piensa la decisión como un acontecimiento en medio de un o-o y es aconsejable preparar la interpretación originaria de la decisión según la historia del ser a través de una referencia a decisiones que surgen de aquélla como necesidades históricas. Estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, tal como se mencionó, se reúnen en la una y única de si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia. Lo más difícil y magnífico de esta decisión por el ser se encierra en que permanece invisible y en el caso de expresarse, en absoluto malinterpretada y de este modo protegida de todo vulgar manoseo. La esencia misma del ser es de-cisión y en este despliegue esencial dona su verdad por primera vez en la historia del hombre.<sup>169</sup>

---

169 Idem, 43. Das Seyn und die Entscheidung. *Ibid*, 43. El ser (Seyn) y la decisión.

Pero la expresión verdad del ser no significa verdad sobre el ser, enunciados correctos sobre el concepto de ser o una teoría acerca del mismo, porque la esencia de tal verdad y con ello de la verdad como tal sólo puede determinarse desde el ser mismo, tal que no podemos disponer de ella a través de ningún parecer correcto, antes bien pertenece a los ocultos instantes de la historia del ser; esta verdad del ser no es algo diferente de él sino su más propia esencia y por ello está en su historia si dona o rehúsa esa verdad y a sí mismo y de este modo trae propiamente lo abismoso a ella. La verdad del ser es el ser de la verdad, inversión que no es algo artificioso, forzado, dialéctico, sino un fugaz signo externo del viraje que se esencia en el ser mismo y arroja una luz sobre lo que aquí quisiera ser nombrado con decisión. El ser como evento es la historia, a partir de aquí tiene que ser determinada su esencia, independientemente de la representación del devenir y del desarrollo, de la explicación y consideración historiográficas. Hasta ahora el hombre nunca fue todavía histórico, afirma el autor desde la tradición occidental, por el contrario tuvo y tiene una historia, pero esto delata el tipo de historia que se mienta, enteramente determinada de modo historiográfico, en parte ontológicamente como realidad en devenir y en parte según la teoría del conocimiento como lo pasado constatable, ambos dependientes de lo que los hizo posible, la metafísica. Pero si el hombre ha de ser histórico y llegar al saber de la esencia de la historia, entonces sobre todo la esencia del hombre tiene que hacerse cuestionable y el ser digno de ser cuestionado; lo que depende del ser mismo.

### **El poder de la palabra y del silencio**

En el ámbito originario del ser también se recupera el lenguaje en su más prístina esencia: “cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia”.<sup>170</sup> Lenguaje y evento, el comenzar a sonar de la tierra, eco del mundo. Contienda, el originario abrigo del quiebre del ser porque la más íntima hendidura, el sitio abierto.

El lenguaje, hablado o callado, es la primera y más amplia humanización del ente, pero también la más originaria deshumanización del hombre en tanto se considere mero viviente presente ante la mano, sujeto, en medio de todo lo vigente. Mas el lenguaje se funda en el silencio, el más oculto guardar medida en tanto sienta pautas, un sentar medida en lo más íntimo y amplio, el esenciarse de la competencia y de su ensamble. En tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, se encuentra en éste la moderación, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra.

---

170 *Ibid*, p. 510. *Ibid*, p. 401.

Con el lenguaje habitual, hoy cada vez peor empleado y hablado, afirma el autor, no se puede decir la verdad del ser; no puede ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente, tampoco puede hallarse uno nuevo para el ser porque aunque se lograra y sin artificio este lenguaje no diría nada. Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír, ambos son del mismo origen. Entonces sólo queda decir el más noble lenguaje surgido en su simbolicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser. Si bien esta transformación penetra en ámbitos que nos están todavía cerrados porque no sabemos la verdad del ser; entonces se trata de inaugurarla y el silencio se torna la lógica de la filosofía en tanto ésta pregunta la cuestión fundamental por el ser desde el otro comienzo, busca la verdad de su esenciarse, verdad que es ocultación, misterio, señas-resonancia del evento, el hesitante rehúso. Nunca podremos decir inmediatamente al ser mismo, justamente en el salto hacia su dimensión originaria, pues todo dicho procede de él y habla desde su verdad, con lo que toda palabra, toda lógica está bajo su poder. Por ello la esencia de la lógica es la sigética, en tanto permite concebir la esencia del lenguaje; mas no se trata de un mero título para quienes piensan aún en disciplinas y creen tener un saber sólo en orden a una clasificación, sino sería mentada transitoriamente con referencia retrospectiva a la lógica ontológica, aunque no con el afán de reemplazarla, puesto que el preguntar más originario por el ser no puede clausurarse en una disciplina.

Pero si nunca podemos decir inmediatamente al ser, tampoco mediatamente en el sentido de una lógica acrecentada por la dialéctica, porque todo dicho ya habla desde la verdad del ser y nunca puede sobrepasarse inmediatamente hasta él mismo. A pesar de que el silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica, tampoco es una a-lógica, que pretendiera ser auténtica sin poderlo, mientras que la voluntad y el saber del silencio están orientados muy diferentemente; tampoco se trata de algo irracional, de símbolos y cifras, que presuponen a la metafísica vigente, sino que por el contrario, incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora; surge del origen esenciante del mismo lenguaje. La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición, el principio, sea matemático o dialéctico, sino el contenerse de la retención, disposición básica exigida por un pensar que se orienta hacia el otro comienzo, ante el titubeante rehusarse de la verdad en la indigencia, de la que surge la necesidad de la decisión. Cuando esta retención llega a la palabra, lo dicho es siempre el evento, pero entender este decir significa realizar el proyecto y salto del saber al evento. El decir como silencio funda; no es su palabra un signo para algo totalmente otro, lo que nombra es mentado pero el mentar sólo adjudica en tanto ser-ahí, es decir, pensantemente, en el preguntar; pone el preguntar esencial como en decisión de la esencia de la verdad, el hallazgo originario en el buscar originario, donde buscar es ya mantenerse en la verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae, es referencia fundamental al titubean-

te rehúso, buscar como preguntar y no obstante callar; quien busca, según antigua sabiduría ya ha encontrado y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, de lo que se oculta como tal, mientras el buscar habitual tan sólo encuentra en tanto cesa, de allí que el hallazgo originario se guarezca en el abrigo originario del buscar como tal, honrar lo máximamente cuestionable, persistir en el preguntar, con instancia.

Todo decir del ser se mantiene en palabras y nombramientos, que entendidos en el sentido del opinar diario acerca del ente y pensados exclusivamente en esta dirección, son malinterpretables en tanto sentencia del ser; la palabra misma ya descubre algo conocido y encubre con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado. Dificultad que no puede intentar ser remediada sin que se desconozca todo decir acerca del ser, sino ha de ser asumida y concebida en su pertenencia esencial al pensar de éste. Ello condiciona un procedimiento que, en ciertos límites, primero tiene siempre que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego en el instante justo exigir el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra; por ejemplo, 'decisión' puede y debe en primer lugar ser mentada en tanto realización como acto del hombre, hasta que de pronto miente la esencia del ser mismo, lo que no significa que sea antropológicamente interpretado sino viceversa que el hombre sea repuesto en la esencia del ser y arrancado de las cadenas de la antropología.

La palabra según la historia del ser es multívoca, no se refiere a la vez a diferentes objetos sino que dice inobjetivamente al ser, que siendo evento-apropiador-resolutivo se esencia sobre todo y siempre plurifacéticamente y no obstante exige de su palabra la simplicidad, crea contextos que una calculada sistemática nunca acierta, puesto que además como históricos retienen en sí siempre y necesariamente su algo oculto y aún no decidido, un indecible que no es lo irracional de la metafísica sino lo recién por decidir de la fundación de la verdad del ser.<sup>171</sup>

Este modo de pensar y de lenguaje, que requiere un salto desde el plano metafísico entitativo al más originario del mismo ser como acaecer, no resulta sin embargo demasiado extraño a otras culturas, que se han mantenido más cerca de este ámbito, ni a otras dimensiones de la civilización vigente, como el arte, a la vez que aparece significativo en tanto remite a la dimensión desde la que se hace posible corresponder a las fuertes exigencias de reconocimiento y justicia en las sociedades contemporáneas, es decir, de recuperar el ser y sentido del hombre y las cosas desde lo abierto de la historia.

---

171 *Besinnung*, p. 103. *Meditación*, p. 96.

### III. EN CAMINO HACIA EL LENGUAJE

El camino heideggeriano del pensar se ofrece inevitablemente también como un camino hacia el lenguaje, sea porque el pensar, junto con el poetizar, es considerado forma esencial de lenguaje, como porque “entre todo lo adjudicado al hombre para llevar al habla, el lenguaje es lo más elevado y primero”.<sup>172</sup> Una constante meditación en torno al mismo le acompaña desde sus inicios, tal como él mismo lo confiesa,<sup>173</sup> refiriéndose tanto a su esencia como a lo hablado. Comparte, de este modo, una de las características fundamentales del pensamiento contemporáneo, la de relacionarse de manera particular con el lenguaje en los dos sentidos mencionados. Si bien la filosofía siempre se ocupó de él, sobre todo en el reciente pasado siglo las ciencias y filosofías del lenguaje han cobrado gran relevancia y se es, por otra parte, singularmente concientes de proceder siempre desde una determinada tradición lingüística y pensante y dentro de un determinado juego de lenguaje. El lenguaje aparece en todas las culturas considerado como cuestión esencial, en relación con el ser mismo del hombre y con la articulación de su experiencia de la realidad

En este contexto Heidegger aporta un planteo que se destaca por su originalidad y radicalidad, en relación con el mismo ser en su acaecer, implicando toda otra actitud y nivel de tratamiento, que conduce a resultados diferentes y permite a su vez ubicar y valorar otros planteos en su correspondiente campo de juego.

#### Los planteos iniciales

Ya en su escrito de habilitación *Las categorías y la teoría de la significación en Duns Scoto* (1916),<sup>174</sup> se pregunta por el vínculo entre lenguaje y pensamiento, señalando que el planteo no atañe a investigaciones psicológico-históricas, sino a los últimos fundamentos teóricos del lenguaje. Se advierte que si bien tal vez juegue aún el presupuesto metafísico de un ser por encima de la historia, aunque implícitamente parece cuestionado, sin embargo el mismo interrogante se pone fuera de una lógica válida por sí misma. Cuarenta años más tarde referirá que ya en ese entonces le preocupaba la relación entre la palabra

---

172 “...dichterisch wohnt der Mensch...”, p. 64, en *Vorträge und Aufsätze* II. “...Poéticamente habita el hombre...”, p. 165, en *Conferencias y artículos*.

173 “Aus einem Gespräch von der Sprache”, p. 93, en *Unterwegs zur Sprache*. “De un diálogo del habla”, p. 86, en *De camino al habla*.

174 “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en *Frühe Schriften*.

de las Sagradas Escrituras y el pensamiento teológico especulativo, y que se trataba de la misma existente entre ser y lenguaje, aunque de modo que le era oculto e inalcanzable, de un ser que aparece en la palabra revelándose históricamente.<sup>175</sup> Es así como en los trabajos en torno a Aristóteles, que determinan aún el planteo de *Ser y tiempo*, interpreta lo lógico como correspondiendo a una ontología de lo presente, para la que lo pensable es sólo objeto continuamente presente, excluyéndose la visión desde el tiempo y la historia.

El título de la obra indica su inclusión y la superación de la lógica y ontología tradicionales: el *logos* de su fenomenología hermenéutica interpreta a la comprensión del *Dasein* como ser histórico temporal, que en su praxis deja de tomar apofánticamente algo en tanto algo. El lenguaje es entendido desde el habla y ésta se muestra como articulación del estar-en-el-mundo. No fundándose ya en una lógica de la afirmación ni en una ontología de lo presente, no emplea categorías, es decir, determinaciones del qué de la presencia, sino existenciales, o sea, determinaciones de un quien, de carácter formal indicador, no deducibles sino hallables por un *logos* interpretativo que va a su encuentro. Esta actitud pensante señala el acaecer de la verdad, sin dar su concreta realización; su cuestionamiento tiene una identidad memorante, es un pensar-en *-an-denken*.

Ello impele a Heidegger a trascender su ontología fundamental, su planteo hermenéutico-existencial, y a abordar el acaecer de la verdad. Desde éste pregunta cómo se ha determinado el *logos* filosófico,<sup>176</sup> cómo se ha determinado el ser en su verdad, advirtiéndose los límites de la lógica tradicional, porque se trata de un acaecer del que no disponemos, se disuelve en una pregunta más originaria que da lugar a la historia del ser, se coloca en un ámbito previo al de la ontología de lo presente, en el de la correspondencia de desocultamiento-ocultación, a través de un *logos* indicador del primero y un *logos* silente, protector de la segunda. Esta otra manera del decir, que excede a la mera distinción wittgensteiniana<sup>177</sup> entre lo que se puede decir y lo que se debe callar, es otro notorio desemboque de la filosofía, el de un decir silencioso y de un silencio elocuente, entranándose ambos, como el desocultamiento a la ocultación. El que sabe de esto se encuentra, para Heidegger, “en camino hacia el lenguaje”.

Ya en época no muy posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (1927), en manuscritos de los años 1936-1938, titulados *Aportes a la filosofía - acerca del evento*,<sup>178</sup> aparece un planteo concreto del lenguaje desde el otro comienzo del pensar en el ser como acaecer.

---

175 “Aus einem Gespräch von der Sprache”. El pensamiento hebreo-cristiano ha sido sin duda alguna otra gran fuente de inspiración. “De un diálogo del habla”.

176 “Logos”, en *Vorträge und Aufsätze* III. “Logos”, en *Conferencias y artículos*.

177 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

178 *Beiträge zur Philosophie. Aportes a la filosofía*.



La metafísica habría pensado el lenguaje en relación entitativa con el hombre y dada la ambigüedad de su idea de ser que en realidad mienta al ser del ente sin asumir la diferencia ontológica, no le habría sido posible pensarlo en su originariedad ni en el último fundamento de aquella relación. En el viraje cumplido del ente al ser, nisiquiera deberá preguntarse por la relación entre lenguaje y ser, porque ello significaría permanecer aún en el plano entitativo, sino cómo se esencia el lenguaje en el esenciarse del ser, lo que equivale a preguntarse por su origen, dado que el lenguaje propiamente no ‘es’ como un ente entre otros, sino que es acaecido por el ser para la fundación de su verdad en el hombre en tanto *Dasein*, ahí del ser. En esto reside la originaria relación del lenguaje con aquél, en tanto guardián de su verdad –lo que no podía percibir la metafísica–, y su más originaria deshumanización. Se trata de ver su sitio en ese acaecer, en la contienda entre cielo y tierra, al ser llamada ésta por los dioses y resonar un mundo y ser acogido el llamado por el ser-ahí, expresa Heidegger con palabras que recuerdan a Hölderlin y Heráclito; contienda que el lenguaje funda al sostener su medida, como moderador en el silencio del modo más oculto.<sup>179</sup>

### El lenguaje y el ser como acaecer

El planteo del lenguaje, en el tránsito desde el acabamiento de la metafísica al otro comienzo, lleva a una continua confrontación con ésta, poniendo de relieve su diferencia esencial y su originariedad. En la filosofía vigente la determinación del lenguaje se habría derivado de *λόγος*, interpretado como enunciado –*Aussage*– y éste como enlace de representaciones. El lenguaje asume entonces la enunciación del ente y es asignado al hombre; sus referencias fundamentales se orientan hacia ambos. Sobre esta base, las filosofías del lenguaje varían según las interpretaciones del *animal rationale* y la relación de las palabras con los entes. El mismo lenguaje es un objeto presente entre otros en tanto instrumento, imagen, creación, etc., un modo de expresión de los entes que acompaña a todo representar.

Sin embargo, el lenguaje nunca ‘es’, sino sólo puede darse o no históricamente.<sup>180</sup> Pero dado que la esencia de la historia –*Geschichte*– permanece oscura a pesar de todo el trabajo de comprensión que se juega en la ciencia histórica –*Historie*–, se enreda todo intento de referirse a la esencia del lenguaje; coleccionar historiográficamente pareceres puede ser instructivo pero no sale del plano metafísico, desde el que no es posible interrogar más origi-

---

179 *Ibid*, p. 510. *Ibid*, p. 401-402.

180 *Ibid*, p. 498. *Ibid*, p. 393. El no darse histórico del lenguaje es referido aquí “a los así llamados pueblos naturales”, aserción que no compartimos desde una comprensión de la historia que abarca todo lo humano, aunque se comprende mejor en el contexto de la distinción que Heidegger acentúa entre *Historie* y *Geschichte*.

nariamente, sobre todo al 'es', al ser mismo –*Seyn*– y su verdad. Sólo a partir del ser y su más propio esenciarse es posible lograrlo y desplegar su referencia originaria al ente y al hombre. Estas afirmaciones de Heidegger involucran el replanteo de nociones fundamentales como la ya mencionada de historia, en el sentido de acaecer histórico que diferencia la palabra alemana *Geschichte*, remontándose al mismo acaecer de ser, de *Historie*, historiografía, en tanto tratamiento objetivo del acaecer histórico.<sup>181</sup>

Esta referencia al ser es la primera cuestión real que supera toda filosofía y psicología del lenguaje. Tal referencia implica al *Dasein*, ambos se determinan recíprocamente desde su pertenencia al ser y como ya se planteaba en *Ser y tiempo*, el ser humano recaba de la misma su esencia más originaria en tanto gobernante del proyecto –*Entwurf*– de ser, guardia de su verdad, auténtico o inauténtico en su apropiación, perteneciente al ser como acaecido por éste para la fundación de su verdad, en tanto abismo arrojado y soportado por el ser acaeciente. Habrá que preguntarse entonces cómo se esencia el lenguaje en este esenciarse del ser, y ya no cómo se relacionan lenguaje y ser cual si fueran algo dado.

Se trata, agrega Heidegger, del lenguaje en relación con el ser de nuestra experiencia, de nuestro lenguaje materno o histórico, mas no en tanto fluir historiográfico, que equivaldría a una consideración impropia, metafísica, sino como nuestra referencia concreta, aunque abismosa, al ser, por lo que toda reflexión significa un avance para dar con nuestro lugar en él, y por lo tanto, con nuestra historia. Consideración fundamental que se desprende de una noción acaeciente de ser, en la que se ubica la historia humana y que permite también ubicar y valorar las singularidades históricas como una determinada acuñación de ser y lenguaje. Por lo que la actitud pensante adecuada se llamará luego, precisamente, localización –*Er-örterung*–, esto es, indicar el lugar del acaecimiento.<sup>182</sup>

La determinación metafísica de la relación del lenguaje con el ser humano es tan íntima que las determinaciones fundamentales de éste caracterizan también al lenguaje. Se habla de cuerpo, alma, espíritu del mismo, hasta llegar a presentarlo como símbolo de la esencia humana, de modo que el ser humano tendría su esencia en su propio símbolo, en posesión de éste. Además de la cuestionabilidad de un pensar simbólico, que Heidegger ve como un retoño de la confusión en torno al ser, cabría preguntarse si esta interpretación metafísica final podría conducir a un pensar de la historia del

---

181 Idem, p. 492, *Ibid*, p. 388 distinguiendo *Geschichte* de *Historie* Heidegger afirma, “Hasta ahora el hombre nunca fue histórico (*geschichtlich*). Bien por el contrario ‘tenía’ y ‘tiene’ una historia (*Geschichte*)...Pero si el hombre ha de ser histórico y llegar la esencia de la historia al saber, entonces debe tornarse cuestionable sobre todo la esencia del hombre, y tornarse el ser digno de ser cuestionado, por primera vez digno de ser cuestionado”

182 *Unterwegs zur Sprache*, p. 37. *De camino al habla*, p. 35.

ser y proporcionar así algo fructífero. Reconoce que en esta interpretación se muestra algo propio del lenguaje como sonido, disposición, significación... aunque aclarados entitativamente, lo que perdería su fundamento con la superación de la metafísica, que abarca a la antropología.

Pero considerado el lenguaje en su originariedad a partir del escenciarse del ser, es palabra que funda la historia, en tanto nombra lo que adviene, apoyándose a su vez en el silencio, al que Heidegger califica como la más oculta moderación *-maßhalten-*, un sentar medida en lo más íntimo y amplio, tan sólo desde lo cual se plantean reglas, en un darse de la juntura o competencia *-Fug-* y su ensamble *-Fügung*. Son expresiones que indudablemente hacen recordar al *λόγος* heraclíteo, estableciendo medida en el acaecer del ser como contienda, aunque en la interpretación heideggeriana se trata de un acaecer abierito. Al pensar desde 'el otro comienzo' le corresponde también otro lenguaje. Aunque ello no significa para Heidegger sustituir el lenguaje habitual, a pesar de considerarlo como cada vez peor hablado y usado, por uno nuevo para el ser, porque aún cuando se hallara, y de modo no artificioso, no diría nada, puesto que la verdad del ser no es decible directamente cuando todo lenguaje se aplica al ente. No queda, entonces, sino reformar para el ser al crecido más noblemente en su simpleza y fuerza esencial. Se trataría de andar con la opinión común y virar en el momento adecuado para mentar la esencia del mismo ser, aunque siempre bajo el poder de la palabra, es decir, según los casos de interpretación que conocemos, no alejándose de ella sino explorándola. No se trata, sin embargo, de un mero cambio formal de significación, sino de transformación del hombre mismo de *animal rationale* en *Dasein*, que se trasunta en una referencia al ente que incluye la pregunta por el ser y por la metafísica, desde éste en su acaecer. Tal transformación del lenguaje entra en ámbitos aún no cerrados, por ello expresiones tales como *Er-eignis*, acaecer-apropiador, *Da-sein*, ahí del ser, *Lichtung der Verbergung*, claro de la ocultación, etc. no pretenden un asir verdades a partir de la palabra, sino inaugurar la verdad del ser a través de esa transformación. Todo dicho habla desde tal verdad y no puede saltar inmediatamente hacia el mismo ser, de allí que el silencio pertenezca esencialmente al lenguaje.

La experiencia fundamental de éste no reside en la afirmación, el enunciado y el principio, cualquiera sea, sino en el contenerse de la retención, en cuanto el ser como acaecer implica siempre sustracción. Por ello, la esencia de esta lógica es la sigética. Heidegger habla de ella, en relación con la lógica ontológica, transitoriamente, de modo retrospectivo, no para reemplazar, ni para encerrarse y extinguirse como una disciplina, porque se trata de algo más originario. Tampoco es una alógica, dado que ésta se define por relación con la lógica, mientras el callar se orienta de otro modo. Ni se trata de algo irracional, o signo, cifra..., que suponen a la lógica vigente. El silencio incluye a la lógica

ontológica, como la pregunta fundamental por el ser incluye a la pregunta conductora por el ser del ente. Surge del origen esenciante del lenguaje<sup>183</sup>

Nos parece de capital importancia esta ubicación originaria del silencio en la esencia misma del lenguaje, que además alberga una vasta experiencia histórica, la que desde aquí recupera todo su sentido, mientras parece perderlo en el ámbito de un lenguaje meramente objetivador. Heidegger continuará refiriéndose a él, aludiendo, por ejemplo, a la fuerte presencia de lo que se sustrae, mayor que la de todo presente.

## La pregunta por el lenguaje

Las conferencias de los años 1950-1959, reunidas bajo el sugestivo título de *En camino hacia el lenguaje*,<sup>184</sup> explicitan aspectos fundamentales de este planteo ya esquematizado en los *Beiträge zur Philosophie...* desde el otro comienzo del pensar.

Considerar el lenguaje en su origen –*Ursprung*–, esenciándose en el mismo esenciarse del ser, exige toda otra actitud. Más allá de los múltiples y diferentes conocimientos *sobre* el lenguaje, se trata de preguntar por él mismo. El sentido de la pregunta ya se esbozaba en los *Beiträge* en relación con un silencio que funda, donde la palabra no es un signo de algo otro sino un mentar que adjudica de modo pensante, un preguntar esencial que se pone en la decisión de la esencia de la verdad, en tanto búsqueda del ser. Y ésta significa un estar ya en la verdad, en la apertura de lo que se sustrae, en referencia esencial a lo que se rehúsa; es ya un encontrar lo que se oculta como tal, honrar lo más digno de ser cuestionado, permanecer con instancia en la pregunta.

El preguntar de este modo ya no se refiere al lenguaje como objeto, puesto que se ha abandonado el nivel entitativo y a todo lo que pueda decirse sobre el lenguaje, que puede ser correcto y útil pero no alcanza a su esenciarse, en el sentido verbal de la palabra, resumido desde el ser como acaecer. Se trata no de enfrentarse-a sino de ingresar-en el lenguaje, en su hablar, de aprender a habitarlo y aún antes de prepararse a ello, de adelantarse con la actitud de retención, porque procedemos de otra, volcada a lo entitativo. A la época de acabamiento de la metafísica le corresponde un pensar provisional, destinado a preparar el salto al otro comienzo del pensar. Si todo cambio de actitud es dificultoso, aquí se trata del máximo posible, del ente al ser, del *animal rationale* y su relación sujeto-objeto al *Dasein* y su referencia esencial al mismo ser.

En el caso del lenguaje, se trata de disponerse a ser afectados por él, por su hablar, y a corresponder al propio lenguaje como respuesta; de ingresar en su hablar, en su concreción histórica, en su esenciarse, a partir de lo cual

---

183 *Beiträge zur Philosophie*, p. 79. *Aportes a la filosofía*, p. 78.

184 *Unterwegs zur Sprache*. En la traducción española ha sido vertido por *De camino al habla*.

se otorga y a la vez se sustrae, como toda dimensión originaria de ser. Desde aquí pueden ser rescatadas y valoradas las filosofías y ciencias del lenguaje, aspectos de su esenciarse y no sólo entitativos, de modo semejante a lo hecho por P. Ricoeur a través de su hermenéutica de vía larga,<sup>185</sup> aunque Heidegger no lo haya realizado porque otro ha sido el acento de su planteo, el de insistir en su dimensión originaria y la correspondiente reorientación del pensar y del hombre. Justamente ello no las anula, sino por el contrario permite ubicar su espacio de juego y valorar su respectivo aporte, dado que conllevan o contribuyen a una determinada comprensión del mismo lenguaje; algo semejante cabe afirmar con respecto a otras experiencias culturales del lenguaje, con las que es posible dialogar desde el plano originario del ser como acaecer, como otras tantas acuñaciones del mismo, cual lo ejemplifica el propio Heidegger en su diálogo con un pensador japonés.<sup>186</sup>

El lenguaje, en su acaecer, implica un darse y un sustraerse, propio del no agotarse de lo que acaece y de la diferencia ontológica, que luego llamará más adecuadamente “pliegue” –*Zwiefalt*– de ser y ente, de una presencia que siempre excede a todo presente y exige una actitud de expectativa con respecto a lo que adviene, de acogida y reconocimiento, y de respuesta que se entrevera en su juego. Desde aquí se hace también posible interpretar la experiencia posmoderna de continuo cambio, redes de la información, modelos que se suceden, múltiples paradigmas y centros históricos diversos, que no desembocan en una renuncia a la racionalidad sino en una ratio diferente, configurativa, correspondiente a una noción eventual de ser.

Abordar el lenguaje en su esenciarse es el salto que requiere el viraje –*Kehre*– y la consecuencia más fundamental, que rige a toda otra, por tratarse del mismo ser que en su ahí –*Dasein*– viene al lenguaje.

## Localización

Se trata de un hablar *del* y no sobre el lenguaje en este intento de abordarlo en su propio esenciarse. Lo que implica una escucha de su hablar, un ingresar en él, un aprender a habitarlo, para poder decir lo que de sí muestra. Ello significa un sobrepasar a la lógica vigente entitativa y a sus leyes, porque no rigen en el ámbito más originario del ser, que requiere toda otra actitud y comportamiento: ante todo la afirmación de lo que es, el ingreso al círculo de lo mismo –el lenguaje–, el ya estar en aquello que sin embargo hay que explicar y comprender. Cuando el filósofo o el científico pretenden partir de la experiencia, debiera tratarse de algo equivalente, pero en tanto están volcados a lo entitativo y en una relación de sujeto-objeto, olvidan o prescinden

---

185 Paul Ricoeur, *Le conflits des interprétations, La métaphore vive*.

186 “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*. De un diálogo del habla”, en *De camino al habla*.

de la experiencia de ser que ello supone, que permite un determinado abordaje de la objetividad, y en el logro de ésta su proyección, dado que siempre se opera al interior de una determinada comprensión de ser.

En este intento de pensar al lenguaje mismo, Heidegger ya no habla de ‘hermenéutica’<sup>187</sup> sino de *Erörterung*, que como ya mencionamos traducimos por ‘localización’, teniendo en cuenta el sentido que toma el término, usualmente entendido como discutir, aclarar, etc., de llevarnos al lugar – *Ort*– del acaecimiento; siendo que esta palabra en su origen habría significado ‘punta de jabalina’, esto es, aquello donde todo converge, el lugar reúne en lo más elevado y extremo de la esencia, es reunión en el acaecimiento. Y en esta acepción verbal, ‘esencia’ tiene que ver con espacio –*Raum*–, en el sentido originario indicado por el verbo *räumen*, espaciar, liberar, otorgar lugares para el ser de las cosas y el habitar humano.<sup>188</sup> Las cosas, a su vez, como lo indica el antiguo significado de la palabra *Ding*, cosa, reunión, también reúnen, como el habitar humano, al cuarteto del mundo.<sup>189</sup> Se trata de un juego espacio-temporal, en el que espacio y tiempo adquieren su dimensión originaria en tanto acaecer de ser, historia originaria.

Lenguaje es lenguaje, afirma una y otra vez Heidegger, manteniéndose en la dimensión de ser y distinguiendo el localizar de otros procedimientos cognoscitivos. No se trata de ir más allá para superar el riesgo de una viciosa tautología, sino de permanecer en él, lo que no equivale a caer a un abismo, porque no se busca el fundamento, sino de precipitarse a la altura, que abre una profundidad, en la que hallamos estancia para el hombre<sup>190</sup>. Mientras que las representaciones dominantes del lenguaje no alcanzan su más antigua acuñación, la dimensión originaria de su acaecer.

Localizar es primero indicar el lugar, segundo atender a él, como pasos preparatorios, dice Heidegger en su interpretación de la poesía de Trakl<sup>191</sup>, y agrega, se osa bastante contentándose con ellos. Actitud cautelosa, que atiende más al darse de la cosa misma que a la propia iniciativa y esfuerzo y se orienta hacia la capacidad de escucha, acogida y correspondencia. La localización termina, según corresponde a un camino del pensar, en una nueva pregunta, en este caso, por la localidad del lugar. Al encuentro de reparos y objeciones, advierte que este proceder puede parecer una parcialidad, hasta un camino falso, a esta época interesada en la expresión desnuda desde puntos de vista diferentes –histórico, biográfico, sociológico, literario, etc.–, concordes, sin embargo, en permanecer en el nivel entitativo, sin apuntar,

---

187 Idem, p. 98 y sigs. *Ibid*, p. 88 y sigs.

188 *Die Kunst un der Raum. El arte y el espacio.*

189 “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “La cosa”, en *Conferencias y artículos.*

190 *Unterwegs zur Sprache*, p. 13. *De camino al habla*, p. 13.

191 Idem, p. 37. *Ibid*, p. 35.

al menos por sí mismos, al acacimiento de ser, por lo que aparecen válidos pero no suficientes, ni siquiera en su interrelación.

## Lenguaje e historia

La localización de lo hablado del lenguaje conduce al lugar de su acacimiento, es decir, implica historia en el sentido originario mentado por la palabra *Geschichte*, de *geschehen*, acacer de ser. En el caso de la poesía de Georg Trakl es, por ejemplo, toda una época la que se manifiesta en sus rasgos esenciales. Merece mención el diálogo pensante que entabla Heidegger, sea porque se trata de nuestra propia época, como porque se poetiza al mismo lenguaje, con poetas como Hölderlin, Rilke, Stephan George, Trakl.

En lo hablado, el lenguaje permanece y se abriga su manera de durar o esencia, que no se agota en él. Este modo acaciente de ser funda la tensión del tiempo y la historia, y abre la espera. Desde aquí se visualiza la frustración posmoderna, como surgiendo de percibir sólo el pasaje, el cambio, la multiplicidad de aspectos y modelos, mas no un abrigarse del ser en ellos, un ir siendo, concluyendo entonces una mera relatividad, la imposibilidad de todo discurso, valoración o poco menos.

Con respecto a lo hablado, Heidegger afirma que es necesario escoger un hablado puro, entendiendo por tal el que se da cuando el acabamiento del hablar es algo que comienza, esto es, el decir poético: un nombramiento convocante, un traer a presencia sin privar de ausencia; un corresponder al *logos* primero nombrando y convocando a lo que es, que surge y dura; es la palabra la que otorga ser, cual lo expresa la experiencia poética de Stephan George,<sup>192</sup> dejando atrás la mera denominación como derivada.

Una localización se orienta a indicar los lugares – *topoi*– de acacimiento que marcan la historia y nuestro espacio de juego; se evidencia el carácter fundador del lenguaje poético, al que se refería Hölderlin.<sup>193</sup> Todo gran poeta poetiza desde una única poesía, observa Heidegger, y su grandeza se mide por la medida en que consigue mantener puro su decir poético en aquélla, que queda inexpresada porque ninguno de los poemas puede decirla toda, aunque hable desde su totalidad, desde su lugar. Y éste entraña la esencia oculta de lo que se llama ‘ritmo’, la articulación de su movimiento, más allá de la consonancia de sílabas de la métrica usual, que es exterior y que, en todo caso, cuando se logra es regida por aquél.

En diálogo con poetas que hablan de la poesía misma, Heidegger se encamina hacia la dimensión originaria del lenguaje y su andar histórico. Una localización implica ambos aspectos; un lenguaje originario es siempre

---

192 *Unterwegs zur Sprache*, p. 162 y sigs. *De camino al habla*, p. 146 y sigs.

193 “...Dichterisch wohnet der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “...Poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*.

histórico *-geschichtlich-*, aunque no se refiera a acontecimientos que interesen a la historiografía. Si bien reconoce que tal vez el auténtico diálogo sea entre poetas, también cree posible y necesario un diálogo del pensar con el poetizar, porque de ambos es propia una destacada aunque diferente relación con el lenguaje y se dirige a llamar a la esencia de éste para que los mortales aprendan nuevamente a habitarlo. Tal diálogo es largo, apenas ha comenzado; Heidegger lo considera tarea actual del pensar, en la época de acabamiento de la metafísica, como preparación del otro comienzo. Requiere una especial reserva y sólo puede servir mediatamente a la poesía, a la que debe dejar cantar desde su propia serenidad. Es un diálogo que se distingue, por ser pensante, de otros abordajes, por ejemplo, del literario, y que no puede reemplazar ni conducir la escucha de la composición poética, sino a lo más cuestionarla para hacerla más pensante.

El lugar desde el que los poemas de Trakl hablan se descubre para Heidegger como la soledad del alma extraña sobre la tierra, porque peregrina, no errando sino en busca de la tierra como propio, tal cual parece indicarlo la palabra alemana *fremd*, del antiguo germánico *fram*, hacia otro lugar, de camino a, al encuentro de lo reservado. Se trata de un análisis lingüístico pensante, que pertenece a la misma tarea de localización, en cuanto intenta ubicar el sentido originario que se alberga en la palabra, y que si se justifica por ser siempre parte del lenguaje, es camino obligado cuando se trata de un lenguaje poético, al ser éste esencial y fundante.

Extraña no porque no pertenezca a la tierra, sino porque pertenece a su esencia buscarla peregrinando, para habitarla reuniendo el cuarteto del mundo.<sup>194</sup> Si ello es permanente en lo humano, en la época en que habla Trakl su paso está llamado, además, al ocaso, no en el sentido de acabamiento del peregrinaje terreno, ni de catástrofe o desaparición en ruinas, sino de crepúsculo espiritual, azul sagrado, claridad oculta en la oscuridad. El advenedizo, el animal todavía indeterminado cual era para Nietzsche el *animal rationale*, es llamado al abandono de la figura corrupta, que no está en el viento de lo sagrado; por ello queda solitario, y quienes siguen migrando con él hacia lo nativo de la esencia humana, se apartan de lo vigente, son pocos y desconocidos, dado que lo esencial acontece raramente. Deslizándose hacia el crepúsculo se torna alma otoñal, hacia donde todo es de otra manera para un renacer en lo originario; despedida del género viejo hacia la niñez más tranquila, signada por el dolor, no como lo adverso sino como la mirada llameante del espíritu, hacia la hora temprana que todavía se sustrae y acuña al género futuro, en su distinción, no discordia. La soledad se consume y es lugar obligado de la poesía cuando como reunión de la tumba del advenedizo y de la niñez más tranquila, congrega a los que le siguen por el

---

194 "Die Sprache im Gedicht", en *Unterwegs zur Sprache*. "El habla en el poema", en *De camino al habla*.



ocaso y poetizan, es decir, llevan la eufonía de sus pasos a la lengua hablada. Lo hablado protege a la poesía como lo esencialmente no hablado, dice Heidegger, y se torna entonces más piadosa, o sea, más dócil con respecto a la adjudicación de la senda precedida por el advenedizo. El lenguaje de los poemas de Trakl es equívoco, expresa una pluralidad de sentidos no separados, sino procedentes de una unisonancia que en sí permanece indecible, desde el rigor de un justo mirar y no por dejadez. El lugar, determinado como soledad, exige una localidad. Ésta aparece en Trakl como Occidente, el país de la tarde, en un sentido anterior a la representación platónico-cristiana y aún europea, como ámbito que promete y otorga un habitar, llamando hacia él, hacia el principio que ha aventajado al fin y custodia la esencia del tiempo aún encubierta, el advenir de lo sido, que no es pasado sino la reunión de lo esencial que precede a toda llegada. Al fin y su acabamiento, expresa Heidegger siguiendo a Trakl, le corresponde oscura paciencia, que lleva algo oculto al encuentro de la verdad; al principio le corresponde un mirar y pensar, que brilla dorado porque está iluminado por lo verdadero.

Ante la exigencia de salto al otro comienzo, al ámbito originario del ser como acaecer, en nuestra época caracterizada como de acabamiento de la metafísica, en la que se debate el destino de Occidente, desde otros centros históricos cabe señalar rasgos diferentes que caracterizan su propia identidad y posible rol en tal destino. Desde nuestra situación americana, signada no sólo por la extensión de Occidente a través de los procesos de conquista, colonización y del actual fenómeno de globalización, el mencionado peregrinaje a la tierra, común a todo lo humano, no es de la soledad del advenedizo con respecto al género corrupto, sino más bien de la resistencia de las comunidades históricas en su arraigo; la senda no pasa tanto por el acabamiento hacia una ascunción de lo originario, sino por la recreación del principio desde la marginación y alienación impuestas, como también desde el mestizaje,<sup>195</sup> desplegándose otras acuñaciones de ser y humanidad, que confluyen en lo originario y en el género nuevo cantados por Trakl.

### Las acuñaciones del lenguaje

Plantear el lenguaje desde su esenciarse en el ser como acaecer, permite también percibir y reconocer sus acuñaciones históricas.

En “De una conversación acerca del lenguaje – entre un japonés y alguien que pregunta”,<sup>196</sup> Heidegger dialoga ya no con pensadores y poetas, quienes nombran el signo de los tiempos y las determinaciones de la propia

---

195 Ver Sección IV de este trabajo.

196 “Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, en *Unterwegs zur Sprache*. “De un diálogo del habla – Entre un japonés y un inquiridor”, en *De camino al habla*.

historia, sino con un representante de otra cultura, en este caso japonesa, que manifiesta otra acuñación del lenguaje. El diálogo no es indiferente sino, a nuestro juicio, de importancia fundamental. Desde lugares diversos, en el sentido ya mencionado de lugar como 'reunión en el acaecimiento', se contribuye a una mayor comprensión de 'lo mismo', el lenguaje, y del modo de pensar que requiere. A su vez, la posibilidad de lograrlo, se define desde un ámbito preobjetivo, de ser, desde el que ambos interlocutores pueden comunicar sus respectivas experiencias, por tratarse del ámbito originario desde el que surgen y al que acuña sin agotar.

A él solo corresponde un lenguaje indicador. De allí que se revele inadecuado el intento de algunos pensadores japoneses de formular en conceptos filosóficos la esencia del arte japonés, sea por creer que éstos mediarían su representación, como porque además ello se impondría dada la extensión planetaria de la civilización europea. Un encuentro entre ambos mundos no puede darse a través de lenguajes derivados como el de la objetivación metafísica, ni sometándose a una pretendida ley del pensar; antes bien, Heidegger ha mostrado desde su propia cultura la necesidad de remontarla hacia su origen, a la vez que su extensión planetaria ha evidenciado junto con sus grandes logros también sus límites, tanto en su propio camino como ante la persistencia y convivencia de otros modos de habitar el mundo.

En efecto, la experiencia japonesa de arte no es explicitable a través de la distinción estética entre lo sensible y lo suprasensible, porque *Iro*, color, significa más que todo lo sensiblemente perceptible, y *Ku*, lo vacío, abierto del cielo, significa algo diferente a lo meramente suprasensible. Responde a otra actitud que la estética, que se da en el marco de la relación sujeto-objeto, tornándose la obra de arte objeto del sentir y representar a través de la vivencia y determinándose lo artístico con respecto a la creación y a la maestría, es decir, al sujeto. *iki* no es el encanto de la *αἰσθησις*, sino de la calma que llama. Ese mundo japonés de fondo, que no aparece en el cine en tanto éste objetiva, se percibe más bien en el teatro no representativo, en el que gracias al vacío del escenario un gesto del artista es suficiente para obrar algo poderoso desde una extraña calma; un gesto que no descansa en el movimiento visible de la mano ni en la posición del cuerpo, porque no se trata de la propia iniciativa sino de algo que, acaeciendo, lleva y suscita correspondencia, en la originaria reunión de acaecer y corresponder, no como resultado sino como fuente. Una mano que reposa sobre....., en la que se congrega un tocar diferente al palpar, manosear, y para el cual ni siquiera es apropiada la palabra gesto, en tanto proviene de un llamado, de una serenidad.

Heidegger ya reconocía con su anterior interlocutor, el Conde Kuki, que el mismo lenguaje alemán utilizado obstaculizaba constantemente lo que se trataba, la esencia del arte y poesía asiáticos, es decir, otra 'casa del ser'. Sin embargo, el Conde Kuki se sentía auxiliado por el pensar heideggeriano, al que calificaba de hermenéutico. Si bien la hermenéutica poseía una trayec-

toria inmediata determinada, Heidegger pretendió asumirla en el sentido originario que indicaría la etimología de la palabra, procedente de *Ermh*, el mensajero del dios, que trae la embajada del destino, por lo que *έρμηνεύειν* sería aquel explicar que aporta noticias en tanto es capaz de escuchar una embajada; interpretación de lo dicho por los poetas, según Platón embajadores de los dioses. Se trata de hacer aparecer la presencia de lo presente, el pliegue de ser y ente a partir de su unidad y no al modo metafísico. Aquí el lenguaje predomina, soporta la relación del pliegue al *Dasein*, determina la referencia hermenéutica, que no significa meramente relación, porque el hombre es empleado, pertenece a un uso que lo reclama en el sentido hermenéutico de traer una nueva, custodiar una embajada.

Este sentido de la hermenéutica, que involucra a la misma esencia del lenguaje y de lo humano, permanece, si bien como Heidegger lo menciona, después de *Ser y tiempo* ya no empleará la palabra, no por cambio de posición, como a menudo se interpretó su viraje, sino por otra estancia en el camino del pensar, como lo indican reflexiones que es preciso tener en cuenta para comprenderlo: los caminos del pensar son misteriosos, van hacia atrás y hacia adelante, no en el sentido de progreso sino hacia eso próximo que nos extraña, desconcierta cada vez que lo miramos, no captable como un objeto sino punto de partida que nos moviliza trascendiéndonos siempre, sobre todo en época indigente en que se sustrae, y en el acabamiento de la misma en que resuena y exige el salto.

En un clima muy afín, el interlocutor arguye que a los japoneses no les sorprende el que lo realmente pensado en una conversación quede en lo indeterminado y hasta en lo indeterminable, puesto que ello más bien pertenece a todo diálogo logrado entre pensadores; ambos constatan que eso indeterminable no se desliza, sino que despliega siempre más su fuerza reuniente en el curso del mismo. El querer saber y la codicia por aclaraciones no lleva a un preguntar pensante, sino que es la encubierta pretensión de una conciencia de sí que apela a una razón hallada por sí misma y no desea detenerse ante lo cuestionable. En este contexto, Heidegger expresa haber abandonado la palabra 'hermenéutica', como antes la de 'fenomenología', para dejar sin nombre su camino del pensar, no para negarlas.

En la conversación en torno a la esencia del lenguaje, se manifiesta que ésta es concebida de modo diferente en una y otra cultura y aún la misma noción de esencia. Heidegger se pregunta si será posible orientarse hacia algo que abrigue a ambas 'casas del ser'. La expresión japonesa *Koto ba* se refiere más bien a la esencia que al hablar del lenguaje, así como aquella expresión utilizada por Heidegger en un momento determinado,<sup>197</sup> dicho *-Sage-*, no ofrece sino una indicación de la misma; las palabras son señas y éstas requie-

---

197 "Brief über den Humanismus", p. 191, en *Wegmarken*. "Carta sobre el humanismo", p. 295, en *Hitos*.

ren el más amplio circuito de oscilación, en el que los mortales se mueven lentamente, dado que en el ámbito de ser no cabe objetivar sino acercarse.

La expresión *Koto*, el ondear de la calma que encanta y al mismo tiempo lo encantador, *ba*, pétalos que surgen de *Koto*, resulta para Heidegger palabra maravillosa e inagotable para pensar, equivale al acacimiento de la embajada aclaradora de la gracia, encuentra correspondencia con la noción griega de *χάρις* y alemana de *Huld*, favor, que produce, profiere *-dichtet-*, *Iro*. Difiere en lo que nombra de la palabra alemana *Sprache* y sus equivalentes europeos, que utiliza de malgrado y sustituye por *Sage*, aunque no para ser empleada como título corriente ni falseada como designación de un concepto. Indica el hacer aparecer y brillar, no nombra al hablar humano sino a lo esenciante del lenguaje, *Koto-ba*. Se trata de iniciar un camino hacia el lenguaje, mirando a la esencia del dicho, que remite del representar metafísico al atender a las señas de la embajada, de la que queremos ser embajadores. El camino es largo porque va por la cercanía, un aproximarse a lo esenciante, que requiere toda otra actitud y el prepararse a la misma, un hablar *del* lenguaje, concientes de lo intangible que lo encubre, mientras el pensar precipitado lo rechaza; la mayor dificultad reside en cuidar su fuente pura para no olvidarla en pos de lo dicho, edificando sobre éste como algo definitivo en lugar de una continua meditación en torno a lo inapresable de lo que acaece. Sin embargo, vale el esfuerzo por hablar del lenguaje, llamados por la esencia de éste y conducidos a ella, en círculo hermenéutico; hablar o escribir y sobre todo callar el silencio, lo que constituiría al verdadero decir y el continuo preludeo de un auténtico diálogo acerca del lenguaje, empleados por él. Se requeriría el otorgamiento de la embajada, que adjudica la desocultación del pliegue ser-ente. Heidegger considera a su propio camino pensante sólo una preparación; el pensar es siempre destinal, correspondiente a una época del ser, para el cual no hay simplemente pasado sino sido, en tanto reunión de lo que perdura, que tiene calidad de otorgante, de embajada.

## El camino hacia el lenguaje

El planteo heideggeriano se presenta a sí mismo como un “camino hacia el lenguaje”,<sup>198</sup> que se inscribe en la tarea del otro comienzo del pensar, a la que se orienta en general toda su obra. Un camino, en el sentido más originario de esta palabra, que tan sólo es posible avizorar desde el ser mismo y requerirá una transformación de actitud con respecto a la vigente, no sólo el propio esfuerzo de apertura y preparación, sino que la posibilidad misma sea otorgada, por lo que el camino se inscribe también y sobre todo en la misma historia del ser como acaecer.

---

198 *Unterwegs zur Sprache*, especialmente “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zu Sprache”. *De camino al habla*, particularmente “La esencia del habla” y “El camino al habla”.

Se trata, dice Heidegger, a propósito de su diálogo con la poesía de Stephan George, de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el lenguaje. Experiencia, no en el sentido moderno sino en uno más originario, que la misma palabra alemana *er-fahren* indica, esto es, alcanzar algo en el camino, que nos acontece, sorprende, derriba, transforma, por lo que ‘hacer’ no significa que realicemos nosotros la experiencia, sino pasar por, sufrir, acoger lo que nos alcanza, en tanto nos avenimos, nos dejamos interesar, en este caso por la interpelación del lenguaje en tanto ingresamos a él. El camino del pensar se distingue del método científico, que en las ciencias modernas no se limita a ser un instrumento sino más bien las toma a su servicio, como ya lo reconociera Nietzsche, no solo planteando el tema sino poniéndolo y subordinándolo a sí, en posesión del poder del conocimiento, impulsando, por ejemplo, la carrera vertiginosa actual de las ciencias progresivamente abandonadas a las técnicas. De tal modo que el método representativo actual del cálculo científico-técnico se orienta a la más extrema especialización y también alcanza la mayor degeneración de lo que es un camino.

Para el pensar meditante no se da ni método ni tema, sino lo que Heidegger llama la región *–die Gegend–* que explicita como ‘la libre amplitud’ del ser, que franquea lo que hay que pensar otorgando sus caminos, como lo indicaría la palabra alemana *be-wägen*, en la que la raíz *wägen* en el dialecto suave alemán significa ‘abrir un camino’, de modo semejante a *tao*, la palabra dominante de Lao-Tsé, que sin embargo fue traducida por razón, espíritu..., a causa de tomarse ‘camino’ en el sentido corriente de trecho que une dos lugares.

Con respecto al lenguaje, éste se nos anticipa siempre, lo repetimos continuamente, dependemos de él, nos enredamos en un continuo insuficiente hablar que cierra lo que debería manifestarse al pensar. Aunque este enredo se disuelve, afirma Heidegger, apenas miramos hacia la región, donde el pensar se detiene. Abierta por todas partes, en vecindad con el poetizar, la reflexión deberá atender tal vecindad. De este modo, dialoga con los poetas que se han referido al lenguaje, entre ellos con la experiencia de la palabra que presenta Stefan George.

En el tipo de camino antes mencionado, se manifiesta que el verdadero gesto del pensar no es la pregunta, de la que en algún momento Heidegger había expresado que es ‘la piedad del pensar’,<sup>199</sup> sino el oír lo que se promete *–zu-sagt–*, que ofrece lo que ha de ser preguntado. La experiencia con el lenguaje será ya grande para nosotros hoy si nos hace pensar en nuestra relación con él, que es indeterminada, oscura, casi muda; sería necesario desacostumbrarnos a escuchar sólo lo que entendemos. Los conocimientos que se obtienen sobre él tienen su propio derecho, pero difieren de tal experiencia, y si ésta se logra o no y hasta qué punto no está al alcance de nadie

---

199 “Die Frage nach der Technik”, p. 36, en *Vorträge und Aufsätze I*. “La pregunta por la técnica”, p. 37.

determinarlo, sólo se puede indicar caminos que lleven a su posibilidad. Los hay desde hace tiempo pero no son recorridos de tal manera que llegue al lenguaje la mentada experiencia con éste. En el hablar diario llega al lenguaje toda clase de cosas excepto el lenguaje mismo, y precisamente porque éste se contiene es posible hablar de algo y sobre algo. Llega extrañamente cuando falta la palabra adecuada, de manera semejante cómo en la experiencia poética de Stefan George la carencia de nombre para “la joya rica y tierna”, que no era creación alguna sino el mismo lenguaje, lo llevó a una relación esencial con éste renunciando a la anterior, a comprender que la palabra permite al ser; el poeta muestra estar dispuesto a aceptar esta relación originaria, la palabra le es confiada como un bien, experimenta como poeta el llamado a la palabra en tanto fuente de ser. Heidegger se pregunta si somos capaces de aventurarnos en esta experiencia de manera adecuada, porque existe el riesgo de pensar demasiado y cerrarse a la poesía, y el riesgo opuesto de resistirse a admitir que la verdadera experiencia con el lenguaje sea sólo la pensante, siendo que el elevado poetizar de toda gran composición oscila permanentemente hacia un pensar.

El pensar se mueve en vecindad con el poetizar y se requieren recíprocamente cuando se trata de lo extremo, determinando cada uno de diferente manera el ámbito que comparten. Se desconfía de tal vecindad porque desde hace tiempo se toma el pensar como cosa de la razón calculadora, pero no es él un medio de conocimiento, sino que traza surcos en el campo del ser, afirma Heidegger, y recordando la expresión nietzscheana de que “debe oler tan fuerte como un trival en la tarde de verano”,<sup>200</sup> considera que pocos tienen hoy el sentido de ese aroma.

La experiencia del poeta con la palabra acaba desembocando en el secreto de ésta, la joya es dicha pero queda en lo innostrado. La relación entre ser y decir se dio también en el pensamiento occidental temprano y de tal modo que se manifestó en una sola palabra, *λόγος*, sin que sin embargo se la pensara como para que llegase al lenguaje. Ni la experiencia poética, ni la pensante lograron llevar la esencia del lenguaje al lenguaje, éste la rehúsa a nuestro representar corriente; el lenguaje peculiar de la esencia es desoído fácilmente, tal vez porque las dos maneras destacadas del decir, poetizar y pensar, no son tratadas en su vecindad, en la que nos movemos mas sin estar en camino hacia ella, a pesar de regir nuestra estancia sobre la tierra. Se hace preciso retornar a la localidad de la esencia humana y ese regreso es infinitamente más difícil que los viajes más veloces.

Cuando se reflexiona acerca de la mencionada experiencia poética se advierte que la palabra, como el ‘es’, no es un ente, tampoco la relación entre palabra y ser, aunque no son una nada, sino eso cuestionable que desde

---

200 “Das Wesen der Sprache”, p. 173-174, en *Unterwegs zur Sprache*. “La esencia del habla”, p. 155-156, en *De camino al habla*.

antiguo exige veladamente al pensar: un dar *-es gibt*. La palabra pertenece a ello de modo especial, tal vez se entrañe en su esencia lo que da; según la experiencia poética y la más antigua tradición del pensar, da el ser. Es lo por pensar y faltan las medidas adecuadas, que tal vez indique el poeta: la joya se sustrae al nombre, por ello medita aún y ensambla otro decir, canta el sospechado secreto de la palabra, que en el rehusarse acerca, sin embargo, su esencia retenida, aparece como lo misteriosamente admirable.

El reflexionar en torno a ello tomó un camino por la vecindad de poetizar y pensar. Aunque diferentes, como paralelas que se cortan al infinito por un corte que los refiere a lo propio de su esencia, el acaecer como decir preestablece su cercanía, por la que el lenguaje nos promete su esencia. En la acogida de tal adjudicación se da el ser humano, empleado para el hablar del lenguaje.

Para el representar calculador cercanía y lejanía son formas de medida de separación en el espacio y el tiempo, concebidos como parámetro; pero la cercanía vecinal no reposa en una relación espacio-temporal de este tipo, porque si así lo fuera espacio y tiempo deberían contener lo que destaca a lo vecinal, el uno frente al otro, mientras éste procede de aquella amplitud de ser en la que cielo y tierra, dios y hombre se alcanzan, estando uno en el otro como el que vela, protege, oculta, estando uno para otro abierto en su ocultarse, permaneciendo así cada uno él mismo. La cercanía es, entonces, lo que encamina a lo vecinal de las cuatro regiones del mundo, lo que hace allegarse, por lo que Heidegger la llama el acercamiento *-die Nahnis-*; lo esenciante en ella no es la distancia sino ese otorgar camino del uno frente al otro de las cuatro regiones del mundo. Mientras que donde se mide la distancia se amplía lo indistante y todo se torna indiferente como consecuencia de una calculadora voluntad de estabilidad uniforme de toda la tierra; en tal lucha por el dominio de la tierra, espacio y tiempo alcanzan su máxima vigencia como parámetros, aunque su poder les venga de algo diferente y el carácter paramétrico más bien disimule su esencia y sobre todo encubra la relación de ésta a la cercanía. El tiempo temporaliza, hace madurar, surgir lo simultáneo, lo sido, lo presente y lo que viene a la espera o futuro en la unidad de los tres, encamina lo que lo simultáneo le dispone, el tiempo-espacio, descansa en su esencia. El espacio espacia, dispone localidad y lugares, los franquea y asume lo simultáneo como espacio-tiempo, reposando en su esencia. Ambos pertenecen a lo mismo, al juego de la calma, que puede llamarse juego-espacio-temporal *-Zeit-Spiel-Raum-*, que temporizando y disponiendo en el espacio encamina el uno frente al otro de las cuatro regiones del cuarteto, acaece cercanía.

El dicho *-die Sage-*, como esencia del lenguaje se conjuga con la cercanía. No es entonces una mera capacidad humana, sino que en tanto encamina mundo es la relación de las relaciones, nos demanda como dicho del cuarteto del mundo a nosotros mortales, quienes pertenecemos a él y hablamos

en tanto correspondemos al lenguaje. En vecindad con el poeta podemos decir que un 'es' se da donde la palabra quiebra, es decir, donde vuelve a lo silencioso desde donde es otorgada, al toque de la calma, que como dicho encamina al cuarteto en su cercanía.

El camino hacia el lenguaje ya no es, entonces, nuestra marcha de reflexión sobre él, se ha transformado desplazándose hacia la esencia lingüística, en la que tiene su localidad; nuestro camino es posible y necesario a través del encaminamiento que acaece y usa, porque tal esencia como dicho que muestra, descansa en el acaecer, que nos transfiere a la serenidad para el libre oír, abre recién las sendas por las que meditamos en el auténtico camino hacia el lenguaje. Para poder meditar acerca de la esencia del lenguaje se requiere un cambio que no se puede forzar, que no reside en la creación de palabras nuevas sino que afecta a nuestra relación con el lenguaje, se determina por sí y cómo somos retenidos por la esencia lingüística y pertenecemos a su acaecer. Tal vez se pueda preparar un poco el cambio de nuestra referencia al lenguaje en la vecindad de poetizar y pensar, dado que todo pensar meditante es un poetizar y toda poesía es un pensar, perteneciéndose ambos en un decir que ya se ha prometido a lo no dicho, un pensar *-denken-* como agradecer *-danken-*, porque se debe *-verdankt-* al secreto de la palabra en la que habita, como la renuncia del poeta.

### La pregunta por el arte

El diálogo con el lenguaje poético, parte sustancial del camino hacia el lenguaje, lo va caracterizando, así como al ámbito primigenio de ser hacia el cual y desde el cual transita. Poetizar y pensar son las dos formas esenciales en las que de hecho se bifurca el lenguaje, en cuanto ambas se ejercen en su dimensión originaria; han crecido históricamente juntas, ignorándose mutuamente, como dos árboles en el bosque, afirma con Hölderlin<sup>201</sup> y reclama pensar su vecindad. Mientras el poeta nombra lo sagrado, que sólo ofrece signos de sí, el pensador nombra la esencia de las cosas; mientras el primero funda el lenguaje humano y la historia acogiendo en la palabra los signos de lo que acaece, el segundo ha de cuestionar, aclarar lo esencial, localizar conduciéndolo a su lugar, que como la antigua palabra alemana *Ort* lo indica, es reunión en el acaecimiento. Esta tarea se ubica en la superación de la metafísica y de su lógica representativa; su propio lenguaje se torna indicador para sugerir, más allá de las posibilidades del concepto, el sentido que nunca se muestra plenamente, el claroscuro de la verdad. Por ello también osará decir que tal vez la cara futura de la filosofía sea la poesía,<sup>202</sup> y hablará de un

---

201 Idem, p. 173. *Ibid.*, p. 155.

202 *Aus der Erfahrung des Denkens. De la experiencia del pensar.*



lenguaje que sabe callar, de una sigética,<sup>203</sup> es decir de un saberse sustraer a los afanes de dominio o bien de operatoria independiente que caracterizan al lenguaje vigente. De nuevo el silencio, esta vez humano, no equivale a mudez ni pasividad, sino a la más alta correspondencia a lo que sustrayéndose, sin embargo no se aniquila, sino reivindica más que toda presencia. Cercanía de lo lejano, que debe ser auscultada; valor de la renuncia, que permite avizorar una dimensión esencial.

Con prevención no deja de interrogarse si tal diálogo del pensador con el poeta es válido, si el auténtico no debiera cumplirse más bien entre poetas.<sup>204</sup> Sin embargo, lo nombrado originariamente por la poesía mueve a pensar. Y el obedecer a esta exigencia se distingue de la tarea literaria de desarticlar más claramente el poema, delimitar su forma, incluso interpretarlo. Un poema de Stephan George lo conducirá, por ejemplo, a pensar al lenguaje mismo, en cuanto ofrece señas para localizarlo, es decir, conducirlo al lugar de su esencia. Se trata de ingresar en el hablar del lenguaje, en el círculo de su propio hablar, considerado vicioso por la lógica metafísica porque no conduciría más allá y tautológica la afirmación “lenguaje es lenguaje”, porque diría sólo lo igual. Pero justamente se impone detenerse en él y corresponder a su hablar, superando la relación sujeto-objeto, en un viraje del ámbito entitativo al del ser como acaecer, que exige otras actitudes y nociones. Se trata, en nuestro caso, de aprender a habitar el lenguaje, que involucra a todo lo humano, volverse aptos para ello desde la situación actual de olvido, estar abiertos, preparados, para su escucha.

El hablar puro del poeta nombra; no reparte títulos, no emplea palabras como medios, no cubre con vocablos o signos objetos o procesos verificables y representables, sino que llama, convoca en la palabra. Ello significa, señala Heidegger siguiendo el movimiento del poema mencionado, un llamar hacia aquí, a la presencia en la palabra, no entre objetos, un acercar las cosas en su dignidad de tales, es decir, según lo indica el sentido la antigua palabra alemana *Ding*, reunión de los cuatro ámbitos de la realidad.<sup>205</sup> Y precisamente por ello es también un llamar hacia allá, a la lejanía, la ausencia, respetando lo privativo de su ser, nunca dominable. Es un hablar puro, que

---

203 *Nietzsche I*, p. 471-472, *Nietzsche II*, 378-379. También “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, “La esencia del habla”, en *De camino al habla* la experiencia del poeta con respecto a la esencia del lenguaje se da justamente, como narra Stephan George, a través del rehúso de una palabra denominadora para el lenguaje, el cual, como sucede con el ser, al que pertenece, no ‘es’ sino ‘se da’, y por lo tanto se relaciona con el silencio, como fuente del decir humano.

204 “Die Sprache im Gedicht”, en *Unterwegs zur Sprache*, “El habla en el poema”, en *De camino al habla*.; en toda esta conferencia reflexiona acerca de la vecindad del pensar meditante con la poesía en el ámbito originario del lenguaje.

205 “Das Ding” y “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, t.II. “La cosa” y “Construir habitar pensar”, en *Conferencias y artículos*.

se mantiene en el horizonte de la apertura –*Offenheit*– del evento, como lo testimoniaba la búsqueda de otro gran poeta, Reiner M. Rilke, en medio de la oscuridad de una época de gran manipulación de los hombres y las cosas, hoy tal vez acrecentada. Es para Heidegger el horizonte del otro comienzo del pensar, con respecto a nuestro tiempo de culminación metafísica en la máxima determinación entitativa, que arriesga también el máximo extravío, el trágico apartamiento del ser.

Es la voz necesaria del poeta, que no sólo busca la huella de los dioses perdidos, en momentos aciagos,<sup>206</sup> como expresaba Hölderlin, sino también ordena a las cosas venir, a que como cosas interesen a los hombres para su habitar en el cuarteto. En su perdurar gesticulan, distribuyen mundo. Este cosar –*dingen*– de las cosas es lo llamado, no un ente del que se disponga representativa u operativamente; antes bien, las mismas cosas nos son dichas en el hablar del lenguaje, que es primero. Se juega aquí una dimensión originaria de ser que supera clásicas y derivadas oposiciones –sujeto-objeto, percepción-operación, actividad-pasividad, etc.– y se traduce en la escucha, la más alta recepción posible, y la correspondencia, la más alta actividad posible, en tanto protagonista de la misma historia del ser, en pertenencia a ella.

El llamado a las cosas, a su vez las confía a un mundo, desde el cual en tanto reunión del cuarteto, aparecen. El poeta, en este caso Georg Trakl, *Ein Winterabend*, llama también a los hombres, a quienes las cosas condicionan –*be-dingen*– visitándolos con mundo; llama a algunos, que peregrinando por oscuras sendas se encaminan hacia su verdadera esencia. Antes deben atravesar el umbral y alcanzar casa y mesa para los muchos, quienes creen que habitan por el hecho de disponer de cosas. Ruega al caminante a que desde el oscuro exterior ingrese, atravesando el umbral de la diferencia, a la claridad interior, donde de las casas y comidas de los muchos se hizo la casa de Dios y la mesa del altar, es decir el ámbito sagrado que requiere el cuarteto. Nombra al árbol de las gracias, su elevarse desde la savia nutritiva de la tierra a la dádiva del cielo, lo sagrado salvífico para los mortales; árbol dorado, lo presente en lo desoculto de su aparecer.

El nombre alberga las cosas en el brillo del mundo, que las admite, y confía mundo a las cosas, que lo distribuyen. Mundo y cosas aparecen divididos pero no separados, sino se compenetran recorriendo un medio, el entre –*unter*– de la diferencia –*Unter-schied*–, que no es fusión sino intimidad. El hablar de diferencia en este sentido originario que surge de la misma palabra alemana, no alude a un concepto genérico del cual pudieran distinguirse especies, sino a algo único, lo uniente que desde sí se dispersa y distribuye, ni tampoco a una distinción entre objetos sentada por un representar, ni a una relación verificable, ni a algo adicional, porque la diferencia acaece cosas

---

206 “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*, “¿Y para qué poetas?, en *Caminos de bosque*.

en el gesticular mundo y acaece mundo en el admitir cosas, en calidad de dimensión que mide mundo y cosas en su propio, no como ámbito existente por sí mismo.

El umbral que el caminante es llamado a atravesar, sostiene con su dureza pétérea el 'entre' de la diferencia; en él reina y perdura el dolor del desgarró, que divide y a la vez ensambla y delinea lo dividido midiéndolo en su esencia, despejándolo en su propio y dando entonces paso a la claridad y a la habitación humana.

En el ordenar venir a la intimidad del entre de mundo y cosas, descansa la esencia del lenguaje, en cuanto encomienda a la orden de la diferencia. De este modo, permite reposar a las cosas como tales confiándolas al mundo, y a éste confiándolo a ellas. La misma diferencia es la que ordena y el llamar que reúne es el repique de la calma, la campana de la tarde de la que habla el poeta. El lenguaje se esencia en cuanto la diferencia acaece; no es en primer término humano sino más bien lo humano es lingüístico, porque el lenguaje requiere del hablar de los mortales para el oír de los mismos.

El hablar humano descansa en el hablar del lenguaje. En el decir se quiebra la calma y Heidegger se pregunta cómo alcanzó el sonido de la palabra. Apartando la expresión y la manifestación como derivadas, afirma en diálogo con el poeta que la estructura del hablar mortal sólo puede ser el modo en el que el hablar del lenguaje, esto es, el repique de la calma de la diferencia, se apropia de los humanos a través del mandato de ésta. La manera en la que los humanos hablan es correspondiendo desde un oír al cual deben prepararse. Toma oyente y réplica reconocedora, para lo cual se requiere adelantarse a la orden, a la cual se oye en tanto se pertenece a ella.

No se trata de una nueva visión del lenguaje, advierte Heidegger, sino de aprender a habitar en él. El camino hacia el lenguaje, a medida que es andado, se trueca en el camino del propio lenguaje hacia el habla mortal, y se ubica en él. Habrá que examinarse si nos hemos hecho capaces del oír y del verdadero corresponder.

Todo arte, en tanto deja acaecer el advenimiento de la verdad del ente, es en esencia poesía –*Dichtung*– en sentido amplio, pero en sentido estricto de composición lingüística tiene un lugar destacado en la totalidad del arte. Para verlo es necesaria una concepción adecuada del lenguaje, más allá de la concepción corriente y vigente de comunicación, como un llevar al ente como tal a lo abierto, en tanto nombra al ente en su ser desde éste.

Si bien la poesía aparece en estas consideraciones por antonomasia como el lenguaje esencial del arte, sin embargo otros importantes planteos dedica el autor al arte plástico. Es así como al preguntarse por el origen de la obra de arte son ejemplos plásticos los que conducen a hallar una respuesta: la pintura de Van Gogh, el templo griego, y es también en el arte plástico donde surge una noción esencial del espacio, como en la poesía las relaciones espacio temporales.

En “El origen de la obra de arte”<sup>207</sup> se pregunta por la esencia de la obra de arte que parece remitir al círculo de arte, obra de arte y artista, en el cual se hace preciso entrar, lo que no significa un expediente o un defecto sino la fuerza y firmeza del pensamiento y obliga a analizar y redefinir las nociones que implica. Para encontrar la esencia del arte que está en la obra, se buscará a la verdadera obra y se le preguntará qué y cómo es. Toda obra tiene algo de cósmico, está presente como la cosas, por ejemplo, el cuadro cuelga de la pared; la vivencia estética no prescinde de ello, así lo coloreado está en el cuadro o éste en el color. ¿Qué es esto cósmico en la obra de arte? Aunque ésta parece ser algo más que cosa, que haría a lo artístico: alegoría, es decir, dice algo más –*ἄλλο ἀγορεύει*– que la cosa; símbolo, trae algo más –*συμβάλλειν*. Ambos, alegoría y símbolo dan el encuadre en el que desde hace tiempo se mueve la caracterización de la obra de arte, pero es necesario saber qué es lo cósmico en ella y para esto lo que propiamente es una cosa. Las tres interpretaciones tradicionales de la cosa, que todo ente es y se volvió evidente como para no sentir nada cuestionable –1. aquello en torno a lo cual se congregan cualidades, sustancia y accidente, 2. unidad de una multiplicidad de sensaciones y 3. reunión de materia y forma–, a pesar de ser correctas no muestran sin embargo a la cosa en sí misma, que parece sustraerse al pensamiento, por lo que no habrá que forzar su acceso. No obstante la tercera interpretación ofrece una señal, el carácter de instrumento, que tal vez permita descubrir algo a través de su carácter intermedio entre cosa y obra: en la célebre pintura de Van Gogh los suecos de la campesina ponen en evidencia toda la utilidad del instrumento, es decir una obra de arte pone al descubierto el ser del instrumento, lo hace aparecer, pone en obra su verdad. Se conmueve, de este modo, el planteo de la obra de arte, en tanto se hizo un desvío preguntando por la cosa y por el instrumento, se habla de verdad y no de belleza; la obra de arte es tal cuando está en referencia al ámbito que ha abierto, a su verdad. Otro ejemplo no representativo, como un templo griego, lo muestra: a través de él el dios está presente definiendo y limitando el espacio como sagrado, abre un mundo y lo devuelve a la tierra, que entonces aparece como fundamento nativo; el templo no está en calidad de un ente entre otros sino que presta a las cosas su aspecto y al hombre su perspectiva sobre sí mismo, mientras permanezca como obra de arte y el dios no haya huido. De modo semejante cuando el guerrero consagra al dios una escultura de él, no se trata de una simple imagen sino que hace estar presente al dios y entonces es éste. Asimismo la tragedia en la literatura, no representa sino que en ella se da la lucha entre dioses nuevos y antiguos, decidiendo lo que es o no sagrado, grande y pequeño, valiente o cobarde.

---

207 “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*. “El origen de la obra de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*.

En lo cósmico de la obra de arte se da entonces exposición, no un mero traer sino un erigir en tanto consagración al abrir lo sagrado como tal, llamar al dios a lo abierto de su presencia y elogiar, es decir apreciar la dignidad y el brillo del mismo, que no son cualidades sino su presencia en ellas; en el reflejo de ese brillo se aclara el mundo. La obra en su exposición abre un mundo y lo mantiene abierto, es decir emplaza la amplitud, franquea lo libre y lo dispone en sus rasgos.

En la obra de arte se da también producción, está hecha de un material, que mientras en el instrumento es usado y gastado, y tanto más apreciado cuanto menos resistencia ofrece a desaparecer, en ella es expuesto como tal, por ejemplo, en el templo, en tanto expone un mundo, no desaparece sino surge a lo abierto: la roca sostiene y descansa como roca, los metales brillan, los colores lucen, el sonido suena, la palabra dice, en tanto la obra retrocede a ellos, por ejemplo, al tono y fuerza nombrante de la palabra; en ese retirarse hace surgir la tierra a lo abierto de un mundo como lo inexplorable, cerrado, afluyendo las cosas de la tierra en unisonancia, delimita a todo presente en su presencia, en cada cosa que se cierra se da el mismo no conocerse, porque la tierra es lo que esencialmente se cierra de inagotables maneras, no es un quedar cubierto.

De este modo, dos rasgos fundamentales de la obra de arte son la exposición de un mundo y la producción de la tierra, en cuya copertenencia está en sí la obra; en un reposo que incluye movimiento se da un acaecer. Mundo y tierra son diferentes pero no están separados, el mundo se funda en la tierra y ésta peralta al mundo; no meros opuestos sino contienda en la que se afirman en su esencia, no mera discordia destructiva. La tierra como abrigadora implica un mundo, la obra en tanto expone un mundo y produce la tierra promueve la contienda, la obra reposa en la intimidad de esa contienda y en ese reposo es posible ver lo que está en obra, la verdad.

Se requiere aquí ir más allá de una noción pobre de verdad, derivada de un enunciado verdadero a cosa verdadera, círculo entre real y verdadero. Si preguntamos por su esencia, no se supone la noción tradicional de lo que vale para muchos, porque justamente sería lo indiferente, inesencial, sino pensándola desde la experiencia griega de *ἀλήθεια*, inocultación del ente. Para que haya concordancia del conocimiento con la cosa ésta debe antes mostrarse, desocultarse; la conciencia crítica de la verdad como certeza desde Descartes es sólo variación de la verdad como corrección. La desocultación o verdad es un acaecer, no una propiedad; su esencia está gobernada por un rehúso que no es carencia o falla, es la contienda de mundo y tierra, que no se identifica con claro y cerrado, porque cada uno es contencioso, en tanto la tierra es lo que aparece cerrándose y se eleva al mundo, éste se funda en la tierra; la verdad acaece como contienda originaria de claro y ocultación. Acaece en pocos modos esenciales, uno de ellos es el ser obra de la obra de arte exponiendo un mundo y produciendo la tierra, peleando la

desocultación; en el templo acaece verdad: el ente en su totalidad es llevado a la desocultación y sostenido en ella, no es que represente algo correctamente; en el cuadro de Van Gogh, en el manifestarse del ser útil de los zuecos se desoculta el ente en totalidad, mundo y tierra en su contienda. En la obra de arte la verdad está en obra, acaece. El ensamblado de la obra es lo bello, un modo en el que la verdad se esencia.

En la producción de la obra de arte el crear *-schöpfen-* es un producir *-hervor-bringen-*, *τέχνη* en la experiencia griega, en tanto conduce un ente a la desocultación; no es una simple actividad, sea que se trate de una obra de arte o de un instrumento. Ello acaece en medio de la *φύσις* —el ente que surge desde sí—; la verdad o apertura sólo puede darse en tanto se instala en un ente en el que toma estancia, *θέσις* es la exposición en lo desoculto. Tal desocultación del ente pertenece al ser mismo que hace acaecer el espacio de juego de la apertura, el claro del ahí, en el que todo ente surge. Así el acaecer de la verdad es claro de la apertura e instalación en lo abierto. Son modos de instalación la puesta en obra de la verdad de la obra de arte, la fundación del estado, la cercanía del dios y la ofrenda esencial, la pregunta del pensador que nombra al ser en su cuestionabilidad; mientras en la ciencia no se daría un acaecer originario de la verdad en tanto elaboración de un ámbito ya abierto. La obra de arte pertenece a la esencia de la verdad al ser propio de ella el instalarse en el ente, la producción que trae apertura del ente, creación, constatándose la verdad en la forma *-Gestalt-* a partir del colocar en que se esencia la obra en tanto expone y produce, es contienda de mundo y tierra, intimidad del pertenecerse, alzado que dibuja los rasgos fundamentales del claro del ente, lleva la contienda a través de la división *-Riß-* en la forma e impulso de ese que en lo abierto, y a los contendientes en el contorno *-Umriß-*. No son tan importantes en la creación el autor o la capacidad, sino el impulso no interrumpido de la obra que constituye la estabilidad de su reposo, tanto más claro cuanto más desaparecen autor y circunstancias; si en el instrumento el aquí de la obra desaparece y se torna habitual, en la obra de arte lo que acaece es inhabitual y tanto más cuanto más esencialmente se abre.

La obra necesita no sólo de creadores sino también de guardianes *-Bewahrer-*, que la dejen ser obra, puesto que cuanto más establecida en la forma y disuelta toda referencia al hombre, tanto más choca lo increíble y se derriba lo creíble; inserta en la apertura, saca de las referencias habituales al mundo y la tierra. Permanecer en la obra que acaece es dejarla ser, guardarla. La obra permanece referida a los guardianes aún cuando éstos no estén, de este modo el olvido de una obra es todavía un guardar. El guardar es un saber, no mero conocimiento o representación, sino saber lo que se quiere en medio del ente, y querer no en el sentido de decidir o aplicar un saber sino un saber-querer, una apertura del *Dasein* de la limitación del ente a lo abierto del ser, ek-sistencia, éxtasis en la referencia a la desocultación, al estar en el conflicto

que ha ensamblado la obra, que no saca a la obra de su estar en sí, no la arrastra a la mera vivencia, no la rebaja a un excitante, sino guarda la pertenencia a la verdad que acaece en ella. Diferentes grados de saber y alcances se dan en este guardar, que no es mero goce, comercio con las obras cuando se atrapa lo monstruoso en lo corriente y el conocimiento; es así como la cuidadosa traducción y la recuperación científica no alcanzan al ser de la obra, sólo pueden ofrecerle un sitio, puesto que tan sólo es alcanzado cuando es guardado en la verdad que acaece en ella.

En *El espacio y la obra de arte*<sup>208</sup> considera el modo originario en que interviene el espacio en ella, no sin antes referirse a las dificultades que ya mencionaba Aristóteles para captar el *τόπος* y la importancia de la vía lingüística para acceder a él, a la cual hizo mención el físico G. Cr. Lichtenberg, aunque permanezca en cuestión. Las observaciones sobre arte, espacio, su juego recíproco, que parecen afirmaciones, permanecen sin embargo como preguntas. Se limitan al arte plástico y dentro de él a la escultura. No se trata aquí de una determinación científico-técnica del espacio, que es derivada, como espacio objetivo cósmico, del que los demás serían variaciones subjetivas y correlato de la subjetividad moderna, sino del espacio artístico, como se encarna en el arte plástico. Cuerpos, masa compuesta de diversas materias, configurada de diversas maneras, es decir, delimitada por dentro y por fuera. Se pone en juego el espacio: es ocupado por imágenes plásticas, acuñado como volumen cerrado, calado, vacío; cosas conocidas y sin embargo enigmáticas, diferentes experiencias del espacio. Pero ¿qué es lo propio de éste? Tal vez uno de los fenómenos originarios que menciona Goethe, del que es necesario experimentar lo propio. Es posible que lo debe el arte, en tanto puesta en obra la verdad. Acudiendo al lenguaje, como pasadera de emergencia, la palabra alemana *Raum*, espacio, proveniente del verbo *räumen*, espaciar, despejar, lo libre, abierto para el habitar humano, dice entrega de lugares, en los que el hombre se dirige a la patria, a la apatridad o la indiferencia con respecto a ambos, en los que los dioses aparecen, titubean o se sustraen, espacios profanos, privados de espacios sacrales, en los que habla y a la vez se oculta un acaecer. El espaciar concede *-einräumt-* en tanto permite *-einläßt-* algo, deja reinar lo abierto en el que aparecen cosas, a las que se ve remitido el habitar humano, e instala *-einrichtet-*, prepara a las cosas la posibilidad de pertenecerse en su respectivo hacia donde y desde éste; en este doble conceder se da un otorgamiento de lugares, cada uno de los cuales abre una región *-Gegnet-* o libre amplitud, en cuanto reúne *-Ort*, lugar, significa reunir- en ella a las cosas en su pertenecerse, las pone a salvo en la región; lo abierto hace descansar las cosas en sí mismas, las custodia, reúne en su pertenecerse. Lo singular del espaciar es la fundación de localidad

---

208 *Die Kunst und der Raum. El arte y el espacio.*

–*Ortschaft*– como juego conjunto de lugares; las mismas cosas –*Dinge*– son lugares y no sólo pertenecen a un lugar, que no se encuentra en un espacio previo, por ejemplo físico técnico, que por el contrario se despliega a partir del reinado de lugares de una región.

El arte plástico no es posesión, disputa del espacio, sino encarnación de lugares, que abriendo una región y custodiándola, sostienen una libre reunión en torno a sí, que otorga un permanecer a las cosas y un habitar al hombre en medio de ellas. El volumen ya no delimitará espacios entre sí, deberá perder su nombre procedente de la ciencia natural moderna; los caracteres de la encarnación plástica quedarán sin nombre. El vacío –*die Leere*– que a menudo aparece como carencia de plenitud del espacio, hermanado con el lugar es más bien un producir, porque *leeren*, vaciar, y *lesen*, recoger, se relacionan con el sentido originario de reunir, en tanto por ejemplo, vaciar una canasta es preparar un lugar. Así en la encarnación plástica se trata de un fundar buscador-proyectante de lugares.

La plástica es así un encarnante poner en obra lugares y con ello un inaugurar regiones de posible habitación de los hombres y permanencia de las cosas. Encarnación de la verdad del ser en la obra, que funda lugares. Aunque la verdad como desocultación del ser no depende necesariamente de una encarnación, basta que se mueva espiritualmente y produzca acuerdo, como un sonido de campana que ondea por los aires, conforme expresaba Goethe.

Esta concepción esencial del arte como acaecer de la verdad, desocultación de los entes en su ser, permite percibir la obra de arte en su originalidad, sea cual fuere su modo de configuración; permite comprender su rol fundacional en una comunidad histórica. Es así como en la narrativa latinoamericana encontramos la exposición de nuestra historia en sus rasgos fundamentales, que no suele captar la historiografía desde una lógica y modelos normativos adoptados. En ella es posible percibir los diferentes *logos* que la constituyen, en su convivencia pacífica y sobre todo conflictiva. De igual modo en el arte plástico, sea escultura o pintura, en la música –por ejemplo, la polimetría y polirritmia afroamericanas, la pentatónica indígena y sus recreaciones– y en el lenguaje de la danza. A pesar de todo tipo de desconocimientos.



#### IV. LA HABITACIÓN DE UN MUNDO

En el contexto de un planteo más originario del pensar, a partir del mismo ser como acaecer, impulsado por la indigencia del acabamiento de la metafísica, aparece en M. Heidegger íntimamente relacionado el planteo del hombre como *Da-sein*, es decir, ahí del ser, y por lo tanto ya no como comienzo, iniciativa, sino como acogida y respuesta a través de su pensar y lenguaje, en calidad no de señor sino de habitante de un mundo, en medio de las cosas, que ya son, y con otros hombres.

##### Ser en el mundo

Ya desde *Ser y tiempo*, en la analítica existencial del *Dasein* en su cotidianidad, uno de los rasgos esenciales o existenciaros que se muestra es su 'ser-en-el-mundo' *-in-der-Welt-sein*. Se trata de un modo permanente de ser, no de un grado primitivo a descubrir antropológicamente, lo que no es desdeñable porque a menudo podría ofrecer un darse más originario de los fenómenos, si bien al ser las ciencias deudoras de preconceptos e interpretaciones se requiere una analítica existencial; aunque no como progreso, dado que las ciencias positivas no pueden ni tienen por qué esperar los resultados de la ontología, sino como repetición. A pesar de la distinción formal entre problemática ontológica e investigación óptica, tal analítica existenciaría no carece de dificultades, como la elaboración del concepto de 'mundo'; y no auxilian para ello los estudios culturales comparativos, porque lo suponen, sino se trata de una tarea ontológica que se refiera a las estructuras fundamentales del mismo como constitutivo esencial del *Dasein*.

Las determinaciones de ser de éste han de ser vistas y entendidas sobre la base de la constitución de ser que Heidegger llama 'ser-en-el-mundo', expresión compuesta que lo presenta como un fenómeno unitario, en el que cada uno de los momentos constitutivos implica al otro y reclama preguntarse por la estructura ontológica de 'mundo' determinando la idea de mundanidad como tal, el ente que es en el modo de ser-en-el-mundo en la mediana cotidianidad, el 'ser-en' como tal. No se trata de una relación espacial entre cosas sino de un existenciaro; el 'en' *-in-* procede de *innan, habitare*, detenerse, el *an* significa estar familiarizado con, con el sentido de hábito y *diligo*, cuidado, ese ente que yo soy *-bin-*, que a su vez significa hábito, me detengo en...; 'ser' como infinitivo de yo soy significa entonces habitar en, estar familiarizado con, por lo tanto 'ser-en' resulta ser la expresión formal existencial del *Dasein*, que tiene la constitución esencial de ser-en-el-mundo.

El estar en medio de *-bei-*, en un sentido interpretativo más cercano de surgir en un mundo, es un existencial fundado en el 'ser en', que no significa un estar el *Dasein* como un ente al lado de otro ente mundo. Con esto no se le niega espacialidad, sino tiene su propio 'ser-en-el espacio' pero sobre la base de su ser-en-el mundo, que no es una característica óptica por el hecho de tener cuerpo además del espíritu como lo más propio.

El ser de un posible ser-en-el-mundo es el procurar *-besorgen-*, que se despliega concretamente en modos más o menos plenos; título no elegido porque el *Dasein* sea en gran medida práctico, sino porque su propio ser se visualiza como cuidado *-Sorge-*, expresión que nuevamente ha de ser tomada como noción estructural ontológica, que posibilita actitudes ópticas como esfuerzo, preocupación vital, falta de cuidado, etc.

Decir que el hombre tiene un 'mundo circundante' *-Umwelt-*, en el que le salen al encuentro entes, sólo es comprensible sobre la base de que es propio del ser del *Dasein* ser-en-el-mundo, así como los enunciados negativos que se suelen dar. Esta constitución de ser es en el *Dasein* siempre de algún modo conocida, pero el conocimiento específico *-voeiv-*, el aludir y hablar del mundo *-λόγος-*, se ejerce como primer modo, fundándose en un ser-ya-en-el-mundo, que constituye esencialmente al ser del *Dasein*, en tanto 'procurar' *-besorgen-* ya embargado por el mundo. En el dirigirse hacia y captar algo no procede entonces el *Dasein* de su interior al exterior, sino que según su modo primario de ser está ya siempre afuera junto a los entes que salen al encuentro del mundo ya descubierto, y dentro puesto que es él mismo en su ser-en-el-mundo, y la percepción de lo conocido no es un volver al interior con lo ganado, sino que en el percibir, custodiar y guardar el *Dasein* cognoscente permanece afuera; en el caso de un olvido, un engaño, un error, se trata siempre de una modificación del originario 'ser-en'; en el conocer el *Dasein* gana una nueva posición, no crea un comercio del sujeto con el mundo, ni surge del efecto del mundo sobre el sujeto, sino que es un modo fundado en el ser-en-el-mundo del *Dasein*, ser con respecto al mundo ya descubierto en el *Dasein*.

Los entes que salen al encuentro en un mundo, antes que ser simples presencias, realidades provistas de una realidad objetiva, son instrumentos *-Zeuge-*; su utilizabilidad *-Zuhandenheit-*, es decir, su sentido para la vida del *Dasein* siempre proyectado hacia sus posibilidades, es su modo de darse más originario, no algo que se agregue a la objetividad, en un contexto de instrumentalidad y de referencias, entre las que se destacan los signos, en los que el carácter referencial es constitutivo. Por lo que 'ser-en-el-mundo' significa no sólo relación con una totalidad de instrumentos sino tener ya familiaridad con una totalidad de significaciones, que implica la centralidad de la noción de comprensión y de lenguaje. El conocimiento no será la relación sujeto-objeto como entre dos presencias, sino articulación de la com-

preensión originaria del ser-en-el mundo, interpretación –*Auslegung*–, en un círculo hermenéutico que expresa la estructura previa del *Dasein*.

Cuando se interroga por el ‘quién’ del ser-en-el mundo, todo modo de ser del *Dasein* aparece en su cotidianidad codeterminado, como ‘ser-con’ y ‘ser sí mismo’.

El ‘se’ –*man*– es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la constitución positiva del *Dasein*, con diferentes posibilidades de concreción; de modo que la autenticidad no descansa en un gesto excepcional del sujeto absuelto del ‘se’, sino es una modificación existencial de éste. El ‘ser-con’ también es un existencial, dado que el mundo es siempre el que comparto con otros; interpretado desde el fenómeno del cuidado –*Sorge*– que determina al ser del *Dasein*, no es propio del ‘ser-con’ el procurar –*besorgen*– como en relación con los entes, sino la solicitud o cuidado-por –*Fürsorge*– y sus modalidades positivas o deficientes.

### La habitación de un mundo

El habitar es el modo en que los mortales, rasgo esencial del hombre en tanto ser histórico, son (decía Heidegger en una conferencia titulada *Habitar construir pensar*, en 1951, en el marco de los “Diálogos de Darmstad II” sobre “Hombre y espacio”).<sup>209</sup> Es decir, son, como lo han expresado las antiguas culturas, estando sobre la tierra, y ello significa a la vez bajo un cielo, ante los dioses y con los hombres. Lo propio de ese modo lo indicaría la antigua palabra alemana *buon*, de la que deriva el actual *bauen*, construir, y que significa habitar en el sentido de permanecer, detenerse. A ella pertenecen también las formas verbales *bin*, soy, *bist*, eres, el imperativo *bi*, sé, lo que equivale en esta acuñación tan significativa del lenguaje, a que el hombre es en tanto habita. La misma palabra *buon* significa, además, cuidar, por ejemplo, el crecimiento, registrado aún hoy en la otra acepción de *bauen*, ‘cultivar’. Y la antigua palabra gótica *wunian*, que también significa detenerse, ofrece una nueva indicación acerca del modo del mismo, en tanto además quiere decir *zufrieden sein*, estar en paz, preservado de perjuicios y amenazas, respetado; aunque el respetar –*schonen*– no significa sólo no hacer nada, sino también algo positivo, resguardar una cosa en su esencia. De tal modo que el rasgo fundamental del habitar aparece como el resguardo de las dimensiones del ‘cuarteto del mundo’ en su esencia, salvando la tierra y no devastándola, acogiendo el cielo y sus signos, honrando lo sagrado, lo que trasciende, acompañando a los mortales, en el estar entre las cosas al cuidar su despliegue o erigirlas cuando no se trata de vivientes. “La tierra es la que sirviendo sostiene, la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo

---

209 “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “Construir habitar pensar”, en *Conferencias y artículos*.

y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales... El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario e inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter... Lo divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas; desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el dios en su presente o se retira en su velamiento... Los mortales son los hombres, se llaman así porque pueden morir, morir significa ser capaz de la muerte como muerte; sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos”.<sup>210</sup> Este guardar a las cuatro dimensiones de ser se cumple unitariamente en la estancia entre las cosas, llevando el cuarteto a ellas, cuando son dejadas en su esencia a través del construir en el doble sentido de cultivar y erigir. Porque las cosas reúnen –como lo dice la antigua palabra alemana *Thing*, cosa, que significaba reunión– cada una a su manera, cielo, tierra, divinos y mortales. La unidad del cuarteto es la intersección de los cuatro, el acaeciente juego-de-espejo de los mismos, que se confían recíprocamente, en tanto mundar de mundo.

Citando a Hölderlin también dirá, “poéticamente es como el hombre habita”. La correspondencia a la adjudicación de lo pensable, es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Poetizar y pensar se encuentran en lo mismo, manteniendo su diferencia. El poetizar aparece como la capacidad esencial del habitar humano, en tanto construye en el sentido de la medida poética, tan sólo por la cual recibe la dimensión de la plenitud de su esencia, midiendo la distancia entre cielo y tierra; la medida consiste en el modo como el dios desconocido es manifiesto como tal a través del cielo, en un descubrir que guarda lo oculto en su encubrirse. Acontece en un tomar la medida, que no es arrebatado sino un recogido percibir, que permanece un escuchar, un dejar venir lo atribuido; el poeta llama, por cierto, a toda la claridad de los aspectos del cielo y toda la resonancia de sus vías y aires en la palabra cantante, trayendo así lo llamado a brillar y sonar; sólo que no describe el mero aparecer del cielo, sino que llama en las apariciones familiares a lo extraño, como aquello en lo que lo invisible se envía para permanecer lo que es, desconocido. Por ello, las imágenes poéticas son imaginación en sentido destacado, es decir, no meras fantasías e ilusiones, sino contemplables inclusiones de lo extraño en la mirada de lo familiar; la esencia de la imagen es dejar ver algo; a través de tales aspectos el dios extraña y en el extrañamiento manifiesta su incesante cercanía; la medida que toma el poetizar se remite como lo extraño, en el que lo invisible cuida su esencia en lo familiar de los aspectos del cielo. Pero el hombre sólo es capaz de poetizar en tanto

---

210 Idem, p. 23-24. *Ibid*, p. 131.

su esencia es apropiada a lo que hace tal y por ello lo emplea; en la medida de esa apropiación el poetizar es auténtico o no, por ello el auténtico poetizar no acaece en toda época, sino sólo mientras la amistad, *χάρις*, favor, dura en el hombre habitante como reivindicación de la medida así llegada al corazón, que se vuelve a ella.<sup>211</sup>

Estas consideraciones acerca del 'habitar' y su relación con lo que Heidegger llama 'el cuarteto del mundo', testimonian a su vez cómo el pensamiento pertenece a él. Porque el pensar, *denken*, en el mismo sentido que el construir, *bauen*, pero de otro modo, pertenece al habitar, como lo muestra el mismo camino intentado del pensar; ambos son inevitables para el habitar, pero resultan insuficientes cuando cada uno persigue lo suyo por separado, en lugar de escucharse recíprocamente referidos ambos al habitar, permaneciendo en sus límites y sabiendo que uno y otro proceden del taller de una larga experiencia y un incesante ejercicio. Las palabras llevan al lenguaje algo que sin embargo ha retrocedido a lo inexpressado; a tales palabras es necesario escuchar convenientemente para procurar fundamento y suelo al camino del pensar.<sup>212</sup> Es así como Heidegger destaca todo un contexto significativo a través de las palabras alemanas *denken*, pensar, *Gedachte*, (lo) pensado, *Gedank*, pensamiento, que antiguamente significaba el fondo del corazón, la reunión de todo lo que nos interesa, afecta, lo que nos está presente como hombres, en lo que ya estamos reunidos por esencia y le correspondemos con el recuerdo, por lo que la palabra *Gedächtnis*, memoria, mentaba inicialmente ese concentrado no desistir de lo que importa, y *andenken*, recordar, constituye un *Dank*, gracias, originario, que no significa un retribuir sino un ir al encuentro de aquello que propiamente se da a pensar. Si el pensar fuera capaz de admitir lo más digno de ser pensado, dice Heidegger, se daría también el supremo gracias de los mortales, pero ninguno de nosotros pretenderá haberlo alcanzado, en el mejor de los casos se logrará una preparación para el mismo.<sup>213</sup> En este planteo esencial, el pensar aparece en toda otra dimensión que en la meramente representativa, en la originaria, que Heidegger va caracterizando, como ya se ha mencionado,<sup>214</sup> bajo diversos puntos de vista, tales como la apertura de ser que permite al pensar y condiciona a las cosas, como el don de lo pensable, como el mandato que nos ordena pensar. Y con respecto al tema que nos ocupa concluye que "se habría ganado bastante si

---

211 "...Dichterisch wohnt der Mensch...", en *Vorträge und Aufsätze* II, p. 78."...Poéticamente habita el hombre..." en *Conferencias y artículos*, p. 178.

212 *Was heißt Denken?*, p. 156. *¿Qué significa pensar?*, p. 132.

213 *Ibid.*, p. 159. *Ibid.*, p. 133.

214 Ver Sección II: "La pregunta por el pensar y la verdad".

el habitar y el construir alcanzaran lo cuestionable y de este modo permanecieran en lo digno de ser pensado”.<sup>215</sup>

Después de haber intentado pensar la esencia del habitar, de manos del lenguaje, que considera la más elevada de las adjudicaciones que podemos llevar al habla, se impone un próximo paso, preguntarse cómo nos encontramos con el habitar en nuestro preocupante tiempo. Si bien se habla de carestía de viviendas y de medios de vida y se procura poner remedio a través de diferentes proyectos, sin embargo no se percibe la verdadera indignancia de habitación, que es muy antigua y consiste en que los mortales todavía buscan la esencia del habitar, todavía tienen que aprender a habitar, y tal vez consista su carencia de suelo patrio, su estar librados a la intemperie, en que todavía no consideran tal indignancia. Pero apenas el hombre lo haga, no habrá miseria, habrá considerado y guardado la única adjudicación que llama a los mortales al habitar, y éstos podrán corresponder a ella intentando por su parte llevar el habitar a su plena esencia, construyendo a partir del habitar y pensando para él.

Sin embargo, en la esencia de la técnica que determina nuestra época, acecha el peligro<sup>216</sup> en el modo del abandono de la cosa en el rehúso de mundo, acecha con el olvido de su verdad. Y lo más peligroso del peligro consiste a este respecto en que se oculta como tal. En lugar de ser remitido a la esencia del ser, los bienes y estrecheces nos tornan justamente ciegos. Donde evidentemente *el* peligro se oculta, allí se encubre también *la* penuria, por ello tampoco ella es experimentada como tal. Se tropieza con diversas penurias y tribulaciones. Se las allana y aminora de caso en caso desde un primer altruismo, que en discreto operar no omite medio alguno y así mitiga el diverso dolor y apacigua penurias. No obstante, no se atiende a *la* penuria, domina su carencia en medio del sumo peligro mencionado y en ello consiste la auténtica penuria. Hay indicios para advertirla, sólo que no atendemos a ellos: “cientos de miles mueren en masa. ¿Mueren ellos? Sucumben. Son derribados. Devienen piezas de un depósito de fabricación de cadáveres. ¿Mueren? Son discretamente liquidados en campos de exterminio. Y aún sin tal cosa – millones están en la miseria ahora en China, pereciendo de hambre”.<sup>217</sup> “En medio de las innumerables muertes permanece disimulada la esencia de la muerte. La muerte no es la vacía nada, ni tampoco sólo el tránsito de un ente a otro, *pertenece al ser ahí del hombre acaecido desde la esencia del ser [Seyn].* Abriga la esencia del ser [Seyn] en su

---

215 “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze II*, p. 35. “Construir habitar pensar”, en *Conferencias y artículos*, p. 141.

216 “Die Gefahr”, en *Bremen und Freiburger Vorträge*. “El peligro”, trad. propia no publicada.

217 Idem, p.56. Ibid., p. 6.

ocultación, es la más elevada montaña<sup>218</sup> de la verdad del ser [Seyn] mismo, *es la montaña del ser [Seyn] en el poema del mundo*. Por ello el hombre es capaz de la muerte tan sólo si el ser [Seyn] mismo se apropia de su esencia. Ser capaz de la muerte significa: poder morir. Tan sólo los que pueden morir son los mortales en el sentido fundamental de esta palabra. Masivas penurias de innumerables muertes horrorosamente sin morir – y no obstante la esencia de la muerte ha sido disimulada al hombre. El hombre no es aún el mortal que le cabe ser por esencia.”

El camino actual del pensar deberá alcanzar un nuevo arraigo. Según palabras del poeta Johann Peter Hebel,<sup>219</sup> que Heidegger comenta, una verdadera obra humana asciende desde la profundidad del suelo patrio hacia el éter, la libre atmósfera del cielo elevado, el ámbito abierto del espíritu. Pero este tipo de arraigo está perdido para el hombre actual, no por circunstancias externas o el descuido y la superficialidad, sino a causa del espíritu de la época en que hemos nacido. En ella se dan representaciones determinantes, por las que el hombre es trasladado a otra realidad; el mundo aparece como un objeto al que se dirige el ya irresistible pensar calculador, que surgió en la modernidad europea. El hombre actual no está preparado para esta transformación del mundo, los poderes de la técnica crecieron muy por encima de la voluntad y de la capacidad de decisión porque no proceden sólo de los hombres y ninguna organización meramente humana es capaz de dominarlo; el hombre de esta época estaría librado indefenso, perplejo, si sólo permaneciera en el pensar calculador, puesto que éste no puede trascender su propio ámbito. Sí le es posible al pensar meditante, que ha de estar en obra incesantemente y ante la menor oportunidad para confrontarse con lo que surge en el tiempo. Ante la pérdida del antiguo arraigo habrá que preguntarse si será donado un nuevo fundamento y suelo, desde los cuales pueda prosperar la esencia humana y su obra de otro modo, tal como la actitud que puede ofrecer un pensar meditante: la serenidad ante las cosas y la apertura ante el misterio. La primera equivale a una afirmación con respecto al inevitable empleo de los objetos técnicos, y a la vez una negación en tanto se les impide requerir con exclusividad y así torcer, confundir y desertificar lo humano; la segunda significa un mantenerse abiertos al sentido que rige en los procesos técnicos. El pensar meditante se mueve en toda otra dimensión que el pensar calculador; no descansa en un querer sino más bien en un des-acostumbrarse a la voluntad, perteneciente al ámbito de la representación; exige un tránsito del querer a la serenidad, que no obtiene el hombre a partir de sí sino más bien es admitido a ella; se trata de un obrar más elevado que todas las hacedurías, que trasciende la distinción actividad-pasividad; exige

---

218 En el texto alemán ‘Gebirg’, que traducimos por montaña, guarda relación con ‘bergen’, entranar, abrigar, en el sentido de dar abrigo.

219 Hebel, *der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1965. Hebel, *el amigo de la casa*.

un elevado esfuerzo, un largo ejercicio, un fino cuidado, un poder esperar si surge y llega a madurez, un prestar atención desde una prolongada concentración y en continuo examen del oído para lograr oír reivindicaciones. Pero también puede malentender, la posibilidad de errar es en él mayor, no puede legitimarse como la ciencia, porque obedece sólo a indicaciones, a un ir a lo cuestionable; no es obligante como enunciado sino más bien sólo posible motivación a andar el errante e indigente camino de la correspondencia. Pero tampoco es arbitrario, sino ligado al destino esencial del ser, a su juego de oculta-desocultación.

Frente a las consideraciones e iniciativas ecológicas y bioéticas actuales que surgen desde la toma de conciencia de la amenaza que significan para la vida humana los daños que la manipulación provoca a la naturaleza, la noción heideggeriana de ‘habitación de un mundo’ con todo lo que ella implica, permite una actitud más originaria, al reubicar al hombre en su propio ser y en su auténtica relación con todo lo que es, comprendido en las cuatro dimensiones del ser y al que de este modo devuelve ser y sentido.

### La pregunta por la técnica

En relación con este planteo del hombre como habitante de un mundo, Heidegger se pregunta por la técnica,<sup>220</sup> este fenómeno que caracteriza a nuestra época, porque estamos en el estado de emergencia de ya no experimentar su esencia. La pregunta, en su planteo, construye un camino del pensar, que como todos los caminos del mismo conducen de modo más o menos perceptible e inhabitual a través del lenguaje. A través de tal preguntar se orienta a preparar una libre relación con ella, que se da cuando abriendo nuestro *Dasein* y correspondiendo nos posibilitamos experimentarla en su delimitación. La esencia de la técnica, es decir lo que ella es, no es algo técnico; nunca se la experimentará mientras sólo se represente lo técnico o se lo ejerza, nos encontremos con él o lo evitemos, pues entonces permanecemos a él encadenados, sea afirmándolo, negándolo apasionadamente o considerándolo algo neutral, porque esta representación que hoy particularmente se honra nos torna ciegos ante su esencia.

La representación corriente de la técnica como un medio y un hacer humano es una determinación instrumental y antropológica correcta y corresponde también a su forma moderna, que por cierto se diferencia de la antigua artesanal; esta definición instrumental determina todo esfuerzo por conducir

---

220 “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze* I. La conferencia fue leída el 18 de noviembre de 1953 en el Auditorio máximo de La Escuela Superior Técnica de München, dentro de la serie “Las artes en la época técnica”, organizada por la Academia Bávara de Bellas Artes, y apareció publicada en el t.III del Anuario de la Academia, München 1954. “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*.



a una adecuada relación con ella, dominarla, sobre todo cuanto más amenaza en deslizarse a un dominio del hombre. Pero lo correcto no es aún lo verdadero, que sólo acaece cuando algo se desoculta en su esencia y nos permite una libre relación. Para alcanzarla o al menos llegar a su cercanía es preciso buscarla a través de lo correcto, preguntando qué es un instrumento. Se lo visualiza como un medio, a través del cual algo es alcanzado. A lo que tiene por consecuencia un efecto se le llama causa, la tradición metafísica habla de 4 causas; desde hace tiempo se entiende la causalidad como lo que efectúa algo, según el término latino *causa*, que pertenece al verbo *cadere*, caer, lo que hace que caiga un efecto, resultado. En el pensamiento griego de las cuatro causas aristotélicas *-αἰτία-* no hay sin embargo ningún actuar ni efectuar, sino que *αἴτιον* es lo que se debe, adeuda a otro; por ejemplo, la plata como ‘materia’ de un objeto de plata, es culpable, codeudora del mismo, que se debe también a la ‘forma’, al *τέλος*, lo delimitante, lo que acaba, y al ‘orfebre’ no en cuanto su actuar produzca un efecto sino reuniendo *-λέγειν-*, llevando a luz, en lo cual los otros tres entran en juego. Pero ese ser culpable de *-verschulden-*, que suele ser interpretado como falta moral o un actuar, encubre su verdadero sentido de ser las cuatro causas culpables del estar presente, listo, de algo; *υ2pokei?sqai* caracteriza la presencia de lo presente, el llevar algo a aparecer, a su pleno advenimiento, ocasionar *-veranlassen-*, en sentido amplio, mientras su sentido estricto designa sólo impulso, disparo, una causa lateral o secundaria. Este llevar a aparecer que une a las cuatro causas es llamado por Platón *ποιήσις*,<sup>221</sup> un poner delante, proferir *-hervorbringen-* que, pensado en toda su amplitud no es sólo la confección artesana, ni el llevar artístico a imágenes y esquemas, porque también la *φύσις* lo es, aunque desde sí, sino llevar de la ocultación a la desocultación *-ἀλήθεια-*, en lo que se reúnen las cuatro maneras del ocasionar; a su ámbito pertenecen objetivo y medios, lo instrumental, que es rasgo fundamental de lo técnico. La técnica resulta así una manera del desocultar, no sólo un medio.

La palabra ‘técnica’, del griego *τέχνη*, no significa sólo artesanía sino también arte, un proferir *-hervorbringen-*, *-ποίησις-*, algo poético; desde tiempos platónicos va junto con la palabra *ἐπιστήμη*, significando ambas conocer *-erkennen-* en sentido amplio, comprender, explicar, equivalentes a desocultar. La diferencia, según Aristóteles,<sup>222</sup> es que la *τέχνη* descubre lo que no se pone delante por sí y todavía no aparece y por ello puede aparecer y destacarse de una manera u otra; por ejemplo, el que construye una casa la descubre en las cuatro maneras del ocasionar, reúne por adelantado el aspecto y la materia en la cosa acabada y desde allí determina el tipo de construcción, y lo decisivo no está en el hacer, en el empleo de medios, sino en el descubrir.

221 Platón, *Simposio* 205 b.

222 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, c. 3 y 4.

Se puede objetar que ello sería válido para la técnica artesana mas no para la moderna. Sin embargo, lo intranquilizador de ésta es lo que hace preguntar por la técnica; lo típico de ella sería el descansar sobre las ciencias naturales modernas exactas, aunque también se ha reconocido que la física moderna, en tanto experimental reposa sobre los aparatos técnicos y su progreso, relación recíproca que es un hecho, y motiva preguntar por qué se da o de qué esencia es la técnica moderna para reposar sobre las ciencias naturales exactas. Reside en que es un descubrir, no en el sentido de *ποίησις* sino de exigencia a la naturaleza de proporcionar energía que pueda ser acumulada, lo que no ocurría con la técnica antigua: el molino de viento no explotaba energía de la corriente de aire para almacenarla, el campesino que cultivaba el campo no lo exigía para dar lugar a una industria, etc.; mientras la exigencia propia de la técnica moderna es de explotar la energía oculta en la naturaleza, transformarla, almacenarla, repartirla, que son maneras del desocultar; además conduce sus vías asegurándolas, de tal modo que conducción y aseguramiento se convierten en rasgos fundamentales de un desocultamiento que exige. Es un tipo de desocultamiento que solicita *-bestellt-* estar en el lugar para una subsiguiente solicitud *-Bestellung-*, dando lugar a existencias *-Bestand-*, que es más que mero acopio, es el modo de presencia de lo que es afectado por el descubrir que exige, y estando como existencias ya no está como objeto. Tal desocultamiento es hecho por el hombre, pero en tanto él mismo es exigido, por ejemplo, el guardabosque es solicitado por la industria de la madera en el pedido de la celulosa, que a su vez es exigido por la demanda de papel, etc.; el hombre, por ser exigido más originariamente que la naturaleza, no se torna nunca mera existencias *-Bestand-*, sino participa del solicitar como una manera del descubrir.

La desocultación no es así un poder del hombre, obedece a la reivindicación de lo desoculto, en medio de lo cual está, aún cuando lo rechace. La técnica moderna, en tanto desocultar solicitante, no es un hacer meramente humano. A esa exigente reivindicación que remite el hombre a solicitar lo que se desoculta como existencias, Heidegger llama *Ge-stell*. El sentido común de la palabra equivale a almacén, estructura, pero le da un sentido especial, así como Platón habla de *ιδέα*, parecer, visión, como fundante de todo lo visible siendo ella misma invisible, *Ge-stell* nombraría lo reuniente de ese poner *-stellen-*, que exige al hombre descubrir lo real en el modo del solicitar como existencias, manera del descubrir que reina en la esencia de la técnica moderna sin ser algo técnico, mientras a lo técnico pertenece todo tipo de almacén, montaje. *Stellen*, poner, en *Ge-stell*, no significa sólo el exigir sino el poner del cual éste procede, el producir y presentar que en el sentido de *ποίησις* deja llegar lo presente a lo descubierto; este producir y aquel solicitar son diferentes, pero sin embargo en esencia emparentados en tanto modos del desocultar, de la *ἀλήθεια*. Por lo tanto la técnica aparece no sólo como un quehacer humano, ni tampoco como mero instrumento, su

definición meramente instrumental y antropológica es en principio caduca y no se completa con una aclaración posterior metafísica o religiosa.

El hombre moderno es desafiado al desocultamiento de una manera muy destacada, concierne en primer lugar a la naturaleza como almacenamiento principal de energía; conforme a ello su actitud se muestra primero en la aparición de las ciencias naturales exactas modernas, cuyo modo de representación considera a la naturaleza como un conjunto calculable de fuerzas; de este modo la física moderna no es experimental porque use aparatos para interrogar a la naturaleza sino viceversa porque la física como teoría pura la conduce a presentarse como una previsible conexión de fuerzas, es exigido el experimento para interrogarla si así colocada se anuncia y cómo. Ello explica también porqué habiendo surgido la ciencia natural matemática dos siglos antes de la técnica moderna, pudo entonces ser puesta por ésta a su servicio, en tanto preparó el camino no de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna, como desafiante reunir en el descubrir por solicitud que ya reina en la física, aunque propiamente no aparezca, cual desconocido mensajero previo del *Ge-stell*. La esencia de la técnica moderna se oculta por largo tiempo, aún donde se inventan máquinas, se encauzan la electrónica y la técnica atómica, pero precede a todo, como mostraban saberlo los pensadores griegos al decir que aquello que es anterior con respecto al surgir que reina nos es manifiesto más tarde; por ello cabe un esfuerzo por pensar más originariamente. Ese proceso de un creciente satisfacerse es descrito lúcidamente por la conferencia de Heisenberg *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Porque la esencia de la técnica moderna descansa en el *Gestell* debe utilizar a la ciencia natural exacta, de lo que procede la engañosa apariencia de ser aplicación de la ciencia natural, que perdurará mientras no se interroge suficientemente a la esencia de la técnica moderna.

Pero indicar que la esencia de la técnica moderna reposa en el *Gestell* no es todavía una respuesta a la pregunta por la técnica, si responder significa corresponder a la esencia por la que se interroga. En tanto desafiado de este modo el hombre está en el ámbito esencial del *Ge-stell*, no puede tomar tan sólo después una relación con él. Por eso la pregunta acerca de cómo alcanzamos una relación con la esencia de la técnica llega en esa forma demasiado tarde, si no nos experimentamos realmente como aquéllos cuyo hacer y dejar, a veces manifiesto u oculto, por doquier es desafiado por el *Ge-stell*, sobre todo si y cómo nos aventuramos realmente hacia donde él se esencia. La esencia de la técnica moderna lleva al hombre al camino de ese descubrir por el cual lo real se torna más o menos perceptiblemente existencias. Llevar por un camino *-schicken-*, ese envío reuniente que lleva al hombre por el camino del descubrir es *Geschick*, destino, a partir del cual se determina la esencia de toda historia *-Geschichte-*, que no es sólo el objeto de la historiografía, ni sólo la realización del hacer humano, quien se torna histórico *-geschichtlich-* tan sólo en cuanto destinado *-geschicklich*. El *Ge-stell* como

desafío a solicitar envía a un modo del descubrir, es una remisión del destino como todo modo de descubrir; destino en el sentido mencionado es el producir *-her-vor-bringen-*, ποιήσις. Pero aunque siempre domina al hombre un destino de descubrimiento, nunca es la fatalidad de una violencia, pues se torna libre en cuanto pertenece al ámbito del destino y de este modo se hace oyente *-Hörender-*, mas nunca siervo *-Höriger*. Porque la esencia de la libertad no está originariamente subordinada a la voluntad o meramente a la causalidad del querer humano; la libertad administra lo libre en el sentido de lo aclarado, descubierto, está en el más próximo e íntimo parentesco con el acaecimiento del descubrir, es decir, de la verdad. Todo descubrir pertenece a un abrigar y encubrir; encubierto y siempre encubriéndose es lo liberador, el misterio. Todo descubrir procede de lo libre, va a lo libre y lleva a él, libertad que no consiste en la no vinculación del mero arbitrio, ni en la vinculación a las puras leyes, sino lo ocultante aclarador, en cuyo claro ondea ese velo que encubre lo esencial de toda verdad; la libertad es así el ámbito del destino que lleva cada vez un descubrimiento a su camino.

Si consideramos la esencia de la técnica, experimentamos el *Ge-stell* como un destino de descubrimiento, entonces nos detenemos en lo libre del destino, que de ninguna manera nos encierra en una sorda violencia de ejercer ciegamente la técnica o lo que es lo mismo rebelarse desamparados contra ella y condenarla como obra del diablo; cuando nos abrimos a su esencia, nos encontramos de improviso ante una reivindicación liberadora. Su esencia reposa en el *Ge-stell*, su reinar pertenece al destino, puesto que éste lleva siempre al hombre por un camino de descubrimiento, quien así en camino orillea siempre el riesgo de perseguir y ejercer tan sólo lo descubierto en el solicitar y tomar toda medida a partir de allí. A través de ello se cierra la otra posibilidad de que se aventure antes, más y siempre más inicialmente en la esencia de lo inoculto y su inocultación, para experimentar la empleada pertenencia al descubrir como su esencia. Por ello el destino de la desocultación es como tal en cada uno de sus modos necesariamente peligro de que el hombre se equivoque y malinterprete lo inoculto. Es así como donde todo lo presente ante la mano *-Vor-handene-* se presenta a la luz del contexto causa-efecto, puede para el representar hasta dios perder todo lo sagrado y elevado, lo misterioso de su lejanía, a la luz de la causalidad degradarse a una causa, causa eficiente, hasta volverse en medio de la teología el dios de los filósofos, es decir de aquéllos que determinan lo inoculto y oculto según la causalidad del hacer, sin nunca considerar la procedencia esencial de tal causalidad. De manera semejante la inocultación, según lo cual la naturaleza se presenta como una conexión de efectos calculable de fuerzas, puede proveer comprobaciones correctas, pero justamente a través de estos resultados hacer que lo verdadero se sustraiga.

El destino de la desocultación no es en sí cualquiera sino el peligro. Si reina en el modo del *Ge-stell*, es el máximo peligro, que se atestigua en dos

aspectos, 1. apenas lo inoculto interesa al hombre ya no como objeto sino exclusivamente como existencias y el hombre es tan sólo quien las solicita, llega a la extrema orilla del precipicio, a saber, donde él mismo es tomado sólo como existencias. Sin embargo, justamente así amenazado se pavonea como señor de la tierra y se difunde la apariencia de que todo subsiste en tanto hechura del hombre, y un último engaño es que pareciera que se encontrara por doquier sólo consigo mismo. Heisenberg se refirió a ello con toda razón diciendo que lo real tiene que presentarse así al hombre actual. Entretanto el hombre, hoy en verdad, precisamente no se encuentra en ninguna parte a sí mismo, es decir a su esencia; está tan decididamente en el seguimiento del desafío del *Ge-stell*, que ya no lo percibe como una reivindicación, no se ve a sí mismo como reivindicado. 2. Pero el *Ge-stell* no amenaza sólo la relación del hombre consigo mismo y con todo lo que es. Como destino remite al descubrir del tipo del solicitar, expulsando toda otra posibilidad de descubrimiento, sobre todo aquella que en el sentido de la *ποίησις* deja surgir lo presente al aparecer; en lugar de ello se impone el poner desafiante en referencia opuesta a lo que es, mando y aseguramiento de la existencia acuñan todo descubrir, no dejando aparecer su propio rasgo fundamental, este descubrir como tal, es decir, aquello en que la verdad, el desocultamiento, acontece; por ello es lo más peligroso, no la técnica, sino el secreto de su esencia; el dominio del *Gestell* amenaza con la posibilidad de que se le pudiera rehusar al hombre ingresar en un descubrimiento más originario y experimentar la adjudicación de una verdad más inicial.

No obstante Hölderlin dice: “mas donde hay peligro, crece también lo salvador”. Por ‘salvar’ *-retten-*, entendemos habitualmente rescatar a lo amenazado de sucumbir para asegurarlo en su persistencia, aunque *retten* dice más: alcanzar en la esencia para llevarla a su verdadero aparecer. Si esto es verdad, el dominio del *Ge-stell* no puede agotarse en sólo obstruir el brillar de todo descubrimiento, el aparecer de la verdad, sino justamente la esencia de la técnica tiene que entrañar en sí el crecimiento de lo salvador. ¿En qué medida donde hay peligro crece también lo salvador? Donde algo crece se enraíza desde donde prospera, ambos acontecen oculta y tranquilamente a su tiempo. Pero no podemos esperar captarlo inmediatamente y sin preparación, se hace necesario considerar en qué medida en lo que es el máximo peligro, en el dominio del *Ge-stell*, lo salvador hasta se arraiga más profundamente y desde allí prospera; para ello es preciso preguntar de nuevo por la esencia de la técnica y en qué sentido hablamos de esencia. No en el sentido escolar de lo que algo es, la *quiditas*, el género común, lo universal, que abarca todas las especies, un concepto general de técnica que abarque toda clase de máquinas, aparatos y elementos técnicos, sino en el más originario del modo en que algo se esencia *-wesen-* en el sentido verbal del esenciarse, que equivale a *währen*, durar, no sólo según el significado sino también como formación de la palabra sonora; ya Sócrates y Platón lo pen-

saron así, como lo que dura, y éste como lo que perdura *-ἀλήθεια-*, pero lo que perdura se encuentra en la permanencia de lo que surge y se descubre en el aspecto *-ιδέα-*, mientras que los casos reales y posibles son cambiantes y pasajeras variaciones y por ello pertenecen a lo que no perdura. Pero no es fundamentable de ninguna manera que lo que dura sólo descansa en lo que Platón piensa como *ιδέα*, Aristóteles como *τοῦτι ἦν εἶναι*, lo que cada cosa ya era, lo que la metafísica mienta por *essentia* en cada una de sus interpretaciones. Cómo se esencia la técnica se deja percibir sólo desde ese perdurar, en el que el *Ge-stell* acaece como un destino del descubrir. Siguiendo a Goethe, quien en lugar de *fortwhären* emplea *fortgewähren*, escuchando su consonancia, pensándolo mejor, lo que propiamente y tal vez sólo dura es lo *Gewährte*, otorgado, lo que inicialmente dura. Como lo esenciante de la técnica el *Ge-stell* es lo que dura; un modo destinal del descubrir, a saber, el desafiante, como otro modo es el productivo *-ποίησις-*, que no se ordenan uno al lado del otro bajo un concepto general de descubrir, sino que éste es ese destino que para todo pensar se divide sin aclaración en el que desafía y el que produce y se adjudica al hombre; el modo desafiante tiene su procedencia destinal en el modo productor pero a su vez el *Gestell* encubre destinalmente a la *ποίησις*.

Aún siendo el máximo peligro no sólo para la esencia humana sino para el descubrir, ese envío es aún un otorgar y plenamente cuando debe crecer lo salvador; todo destino de un descubrir acaece desde el otorgar y como tal, pues éste aporta al hombre esa participación en el descubrimiento, que el evento del descubrimiento requiere. Como así empleado el hombre es transferido *-vereignet-* al evento de la verdad. Lo otorgante, que envía de un modo u otro a la desocultación, es como tal lo salvador, pues deja al hombre mirar e ingresar a la más elevada dignidad de su esencia, que consiste en custodiar la inocultación y con ella antes la ocultación de toda esencia sobre esta tierra. Justamente en el *Ge-stell*, que amenaza seguir arrastrando al hombre al solicitar como la supuesta única manera del descubrir y así lo empuja al peligro del abandono de su libre esencia, precisamente en este extremo peligro aparece la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo otorgante, supuesto que por nuestra parte comencemos a atender a la esencia de la técnica. Si lo que menos suponemos, lo esenciante de la técnica abraza en sí el posible surgimiento de lo salvador, todo reside en que consideremos el surgir y recordándolo lo custodiemos, ante todo divisando lo esenciante en la técnica, en lugar de enrigidernos ante lo técnico; mientras representemos la técnica como instrumento quedaremos prendidos a la voluntad de dominarla y pasaremos de largo por su esencia. Si en lugar de ello preguntamos cómo lo instrumental se esencia como un tipo de lo causal, entonces experimentaremos lo esenciante como el destino de un descubrir. Si consideramos por último que lo esenciante de la esencia acaece en lo otorgante, que requiere al hombre en la participación en el descubrir, entonces

se muestra que la esencia de la técnica es en un elevado sentido equívoca; tal equívocidad indica el secreto de todo descubrimiento, es decir, de la verdad: por una parte el *Ge-stell* desafía en lo vertiginoso del solicitar, que obstruye toda mirada al evento del descubrir y así amenaza fundamentalmente la referencia a la esencia de la verdad; por otra acaece el *Ge-stell* por su parte en lo otorgante, que hace durar al hombre hasta ahora inexperimentado pero tal vez más experimentado en el futuro, en ser el empleado para la guarda de la esencia de la verdad, así aparece el surgimiento de lo salvador. Lo indetenible del solicitar y lo contenido de lo salvador pasan uno al lado de otro como en el curso de los astros la vía de dos estrellas, sólo que este paso es lo oculto de su cercanía. Si miramos la equívoca esencia de la técnica, entonces divisamos la constelación, el curso de estrellas del secreto. La pregunta por la técnica lo es por la constelación, en la que acaece descubrimiento y ocultamiento, lo esenciante de la verdad. Mirando esa constelación miramos el peligro y divisamos el crecimiento de lo salvador. A través de ellos no somos aún salvados, pero sí reivindicados a esperar en la creciente luz de lo salvador, aquí y ahora y en lo mínimo cuidando a lo salvador en su crecimiento, lo que incluye que en todo momento mantengamos en la mirada al extremo peligro. Lo esenciante de la técnica amenaza al descubrir con la posibilidad de que todo descubrir se vaya al solicitar y todo se presente sólo en la desocultación de las existencias. El hacer humano nunca puede salir al encuentro inmediatamente de este peligro, la producción humana nunca puede sola desterrar este peligro, pero la meditación puede considerar que todo lo salvador tiene que ser de esencia más elevada pero a la vez emparentada con lo amenazado.

¿Será posible, entonces, que un otorgado descubrir más inicial lleve lo salvador a un primer aparecer en medio del peligro, que en la época técnica más bien se oculta que muestra? En un tiempo no sólo la técnica llevó el nombre *τέχνη* sino también ese descubrir que lleva la verdad al brillo de lo que aparece, el dar a luz lo verdadero en lo bello, la *ποίησις* de las bellas artes, que al comienzo del destino occidental ascendieron en Grecia a la cumbre del descubrir a ellas otorgado, llevando a brillar el presente de los dioses, el diálogo del destino divino y humano; el arte se llamó *τέχνη*, era un descubrir singular múltiple, era piadoso *-πρόμος-*, es decir dúctil al reinar y custodiar de la verdad. Las artes no proceden de lo artístico, las obras de arte no fueron estéticamente gozadas, el arte no era sector de un crear artístico, era tal vez por cortos pero elevados tiempos, llevando el simple nombre de *τέχνη*, un descubrir que trae y produce y por ello pertenecía a la *ποίησις*, por último recibió este nombre como nombre propio ese descubrir que domina todo arte de lo bello, la poesía, lo poético. También Hölderlin dijo "...poéticamente habita el hombre sobre esta tierra". Lo poético lleva lo verdadero al brillo de lo que Platón en el *Fedro* llama *τοῦ ἐκφανέστατον*, lo que brilla del modo más puro. Lo poético esencia todo arte, todo descubrir de lo esenciante en lo bello. ¿Deberían las bellas artes ser llamadas al des-

cubrimiento poético, tomarlas el descubrir más inicialmente en reivindicación, para que en su arte cuiden propiamente el crecimiento de lo salvador, despierten e instituyan nuevamente mirada y confianza? Nadie puede saber si al arte le es otorgada esta máxima posibilidad de su esencia en medio del extremo peligro. Pero podemos asombrarnos ante la otra posibilidad, de que por doquier lo frenético de la técnica se organice hasta que un día a través de todo lo técnico la esencia de la técnica se esencie en el evento de la verdad. Porque la esencia de la técnica no es algo técnico, por ello la meditación esencial sobre la técnica y la decisiva confrontación con ella tiene que acontecer en un ámbito, que por una parte está emparentado con la esencia de la técnica y por otra parte es sin embargo fundamentalmente diferente; tal ámbito es el arte, evidentemente sólo cuando la meditación artística, por su parte, no se cierre a la constelación de la verdad, por la cual preguntamos.

De este modo, preguntando, atestiguamos el estado de emergencia de que ante la pura técnica no experimentemos aún lo esenciante de la técnica, de que ya no conservemos lo esenciante del arte ante pura estética. Cuanto más críticamente consideramos la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se tornará la esencia del arte. Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comenzarán a brillar los caminos a lo salvador, tanto más cuestionadores nos volveremos. Pues el preguntar es la piedad del pensar.

### La devolución del ser a las cosas y a la historia

El otro comienzo, al que se prepara el pensar inicial desde el fin de la metafísica, y al que impele el ponerse bajo las señas del último dios, es el ámbito de la pregunta fundamental por la verdad del ser, el ámbito originario del ser que no 'es', sino se esencia, fundando su verdad en el *Dasein* y acaciéndola en el abrigo del ente, sobrepasando toda estructura entitativa y toda representatividad. Evento e historia no pueden ser pensados como objetos, categorías, movimientos, signos, cifras, que suponen a la ontología, sino exigirán toda otra actitud, de serenidad y acogida, de ingreso en su ámbito, de escucha del 'lenguaje de su esencia',<sup>223</sup> para un decir indicador que se funda en el silencio, porque corresponde al juego de donación y sustracción.

Tal acaecer se despliega en la contienda de cielo y tierra, a partir de la intimidad de ser y no ser. Platón y antes Heráclito habrían pensado en este sentido algo esencial para la 'localización' –*Erörterung*– heideggeriana, pero sin poder desplegarse en la pregunta por la verdad y por el ser, y también la negatividad de Hegel, aunque sobreasumida en saber absoluto, mientras el no y la nada

---

223 Tal como lo expone la conferencia "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, "La esencia del lenguaje", en *De camino al habla*.



pertenecerían en su originariedad al mismo ser acaeciente.<sup>224</sup> Heidegger habla en este sentido del ‘quiebre’ del evento, determinando la más profunda esencia de la historia, en tanto acercamiento y alejamiento, entre abandono y hacer señas; origen del espacio-tiempo y ámbito de la contienda.

Todo otro juego-espacio-temporal se despliega desde éste. Espacio y tiempo ya no son marcos de representación ni un mero fluir de la sucesión. Sitios del instante y de la contienda de mundo y tierra, contienda y abrigo de la verdad del acaecimiento, facticidad del *Dasein*. Tiene que ver con el abismo –*Ab-grund*–, originario esenciarse del fundamento, esencia de la verdad; no mera ausencia de fundamento sino un ocultarse en el rehúso de éste, que no es nada, sino una destacada y originaria manera del dejar incumplido, vacío y por lo tanto un modo de inauguración, un fundar y a la vez propiamente no, titubeo, aclarante ocultación, esenciarse de la verdad. De este modo, lo eterno se plantea no como perpetuidad sino como aquello que en el instante se puede sustraer para volver, mas no como lo igual, sino como aquello que transforma y renueva, lo uno-único, el ser, que en esta manifestabilidad no puede en primera instancia ser reconocido como lo mismo.

Ante este esenciarse de la verdad se redefine el *animal rationale* como *Dasein*, al que corresponde todo otro pensar y decir. Se trata del pensar *del* ser, que Heidegger llama *erdenken*,<sup>225</sup> manera transitoria, una y decisiva a través de la que el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser y tan sólo así deviene histórico. Es decir, procede de la esencia del ser y por ello permanece perteneciente a él, sin nunca poderlo decir definitivamente, no por carencia sino porque retiene el abismo y con ello la esencia del ser, de modo que éste despliega su poder esencial como evento-apropiador, como “el *entre* para la indigencia del dios y la custodia del hombre”. Lenguaje que surge del ser y pertenece por ello a éste, y es nuestro lenguaje, en el sentido de nuestra historia, en el instante de esa referencia al ser. Es así como la mismidad no se da como propiedad alguna de un hombre presente ante la mano, ni es ofrecida con la conciencia del yo, sino se define en el esenciarse del ser-ahí, en tanto adjudicado a sí como perteneciente al evento-apropiador del ser, como empleado para el esenciarse de su verdad.<sup>226</sup>

En la época del fin de la metafísica, son ‘los futuros’ quienes andan por el ocaso, se ubican bajo ‘las señas del último dios’ y pueden encaminarse hacia lo nuevo, es decir, ponerse “en el camino a la callada preparación de lo venidero, del instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del adve-

---

224 Ver también al respecto *Hegel-die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*, de casi la misma época, 1938-1941. *Hegel-La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* (1938-1941).

225 *Besinnung*, 67. *Das Denken des Seins. Meditación*, 67. El pensar del ser.

226 *Beiträge zur Philosophie*, 271. *Das Da-sein. Aportes a la filosofía*, 271. El ser-ahí.

nimiento y la falta de los dioses”;<sup>227</sup> son los que preguntan por el esenciarse de la verdad, los que buscan, es decir, preceden en el ámbito en el que la verdad se inaugura o rehusa. Y así como el buscar lleva a la mismidad del ser-ahí, en el que acaece el claro y el ocultamiento del ente, el esenciarse *de un pueblo* se funda en la historicidad de los que se pertenecen a partir de la pertenencia al dios, sirviendo a la contienda de tierra y mundo, condiciones de su subsistencia que impiden girar en torno a ellas de manera incondicionada; un pueblo es sólo tal cuando en el encuentro con su dios recibe de él asignada su historia, que lo fuerza por encima de sí mismo y de este modo lo repone en el ente; encuentra al dios en tanto aquéllos callados buscan para él y como buscadores tienen que estar aparentemente contra el pueblo todavía no popular; tan sólo del evento, en donde esta pertenencia se funda históricamente, surge la fundamentación de por qué vida y cuerpo, procreación y género, linaje, dicho en palabra fundamental, la tierra, pertenecen a la historia y a su manera la retoman nuevamente en sí, sirviendo a la contienda, por lo cual el pueblo nunca puede convertirse en meta ni objetivo; su esencia, que reposa en el ser-ahí, es su voz, que habla raramente y sólo en pocos, pues el así llamado hombre común, natural, ya no se mueve desde hace tiempo en las referencias originarias al ente.<sup>228</sup>

En el viraje juegan las señas del último dios como acometida y ausencia del advenimiento y huida de los dioses y de su sitio de dominio. En la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio espacio-de-juego-temporal del ser; este extremo del esenciarse del ser exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser. Nosotros estamos en esta lucha por el último dios, —afirma Heidegger cual penetrante y promisorio pensador de nuestros tiempos—, es decir, por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso, en el ámbito de poder del ser como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje. Tenemos que preparar la fundación de la verdad, tenemos que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios sólo sea exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores de ser-ahí, de modo que su paso exija una estabilización del ente en la simplicidad de su esencia recuperada, que no significa una redención sino la inserción de una esencia más originaria en el ser mismo, el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a través del dios, la confesión del dios de necesitar al ser, origen de la contienda entre dios y el hombre; entre el paso del dios y la historia del hombre el ente resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso.<sup>229</sup>

---

227 Idem, p. 397. Ibid, p. 318.

228 Idem, 195. Da-sein und Mensch. Ibid, Ser-ahí y hombre.

229 Idem, 256. Der letzte Gott. *Ibid*, 256. El último dios.

## Lo sagrado

Una de las dimensiones esenciales del cuarteto del mundo para la habitación de éste es la del dios, los dioses o lo sagrado. Con referencia a ello, una de las fuentes innegables del pensamiento heideggeriano es sin duda alguna la mística medieval y lo religioso en su esencia, en larga confrontación con la tradición metafísica y cristiana, y en relación con lo abismoso del ser, tal como ya se ha venido mencionando.

Dentro de las variadas interpretaciones que ha tenido el pensamiento de Heidegger, tal vez el más influyente en nuestra época, se da el reproche de irracionalismo desde la izquierda, por ejemplo Georg Lukács, como el de misticismo desde la derecha en un sentido peyorativo, por representantes de la filosofía científica. Otras interpretaciones se orientan, por el contrario, a valorar este aspecto, refiriéndose a él, como el análisis de John D. Caputo acerca de *El elemento místico en el pensamiento de M. Heidegger*,<sup>230</sup> y el hecho de que desde que Heidegger hablara de la nada en su lección inaugural en la Universidad de Friburgo en 1928 *Was ist Metaphysik?* en Japón se considerara que su pensamiento era muy afín al budismo Zen. Heidegger mismo solía remitir a Meister Eckart a los teólogos que lo visitaban, a quien también se refirió en conversaciones con Bernhardt Welte poco antes de su muerte, así como al recogimiento –*Abgeschiedenheit*. En un pequeño texto publicado en 1954, llamado a veces Librito de la cabaña, figuran las simples experiencias de Todtnauberg conjuntamente con poesías y aforismos, se dice que el pensamiento se logra cuando se tiene la cosa ante los ojos y en el corazón el oído atento a la palabra, que tal vez sea la palabra mística, como en la poesía de Celan.<sup>231</sup>

Era conocida su formación religiosa católica. Tras una breve y fallida estancia en el otoño de 1909 en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, junto a Feldkirch, Heidegger solicitó su ingreso en el Seminario Teológico de Friburgo, el Collegium Borromaeum, comenzando el semestre de invierno de ese mismo año a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo, estudios que se interrumpieron en el semestre de invierno 1910-1911 por graves problemas de salud, atribuibles al ingente trabajo intelectual que se habría autoimpuesto. Tras un breve período de descanso siguió cursos de matemáticas en la Universidad de Friburgo, asistiendo también a las clases y

---

230 J.D. Caputo, *The mystical element in Heidegger's Thought*.

231 O. Pöggeler “Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan”, en *Filosofía y política en Heidegger y Neue Wege mit Heidegger*. Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und Seine Zeit*. Hans Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Annemarie Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*.

seminarios de Arthur Schneider y Heinrich Rickert; en 1910-1911 siguió las lecciones de Josef Sabar "Historia de la mística medieval". Cuando en 1915 obtiene su habilitación con un trabajo sobre un tratado falsamente atribuido a Duns Scoto, colocó sobre su acápite una frase del Meister Eckhart, "El tiempo es aquello que cambia y es múltiple; la eternidad se conserva simplemente",<sup>232</sup> y promete investigaciones acerca de cómo la mística de Meister Eckhart podría obtener interpretación y valoración filosófica. A la distinción de Eckhart entre eternidad y tiempo subyace lo elaborado por la tradición filosófica en dos milenios: según el *Timeo* de Platón el tiempo es la imagen de la eternidad; Boecio pensó la orientación filosófica de la razón hacia lo eterno y la aspiración cristiana de salvación colocó el concepto de providencia por encima del destino como el del entrelazamiento con el tiempo, lo que en éste está disperso y aislado se encuentra ordenado en la *aeternitas*. El joven Heidegger recoge esta tradición y desea reconstruirla a partir de la filosofía moderna; con la escuela de teología católica de Tübingen quisiera recuperar la visión conjunta de Hegel con respecto a la historia y al sistema y siguiendo a su maestro Rickert volver a vincular la formación del valor en el tiempo con la concepción de la validez eterna de los valores. Sin embargo, en 1919, después de haber sido incorporado al ejército durante la guerra escribe a su protector el teólogo E. Krebs, autor de importantes trabajos sobre la filosofía y mística medievales, que en los dos años pasados había dejado de lado toda tarea científica especial y luchado por una aclaración básica de su posición filosófica, ello significaba que ya no podría entrar en vinculaciones extrafilosóficas como la enseñanza filosófica para teólogos, "porque intelecciones gnoseológicas, que abarcan la teoría del conocimiento histórico han hecho que para mí sea inaceptable y problemático el sistema del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica (ésta, desde luego en un nuevo sentido...). Es difícil vivir como filósofo; la veracidad interna con respecto a sí mismo y la referencia a aquello con respecto a lo cual uno desea ser maestro, exige sacrificio, renunciaciones y luchas, que permanecen siempre extrañas al artesano científico".<sup>233</sup>

Al llegar la fenomenología a Friburgo con Husserl, Heidegger adhiere a ella. A través de éste y de su amigo Oxner, Husserl conoce el libro del teólogo de Marburgo Rudolf Otto, *Das Heilige*, que constituiría el comienzo de una fenomenología de la religión, que debía elaborar Heidegger. Husserl, en una carta a R. Otto, se sorprende de que entre sus alumnos los evangélicos se volvieran católicos y los católicos, entre ellos Heidegger, evangélicos, a pesar de que en la católica Friburgo no pretendería seducir a la juventud sino influir por igual a todos, evangélicos, católicos y judíos; en otras cartas menciona que Heidegger para aquella tarea se refiere a las *Cartas a los galatas*. Mundos

---

232 Meister Eckhart, "Sermón N°30", en *Deutsche Predigten und Traktate*.

233 Según cita de O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, p. 252.

diferentes parecen encontrarse cuando Husserl y Heidegger proyectan una lectura en común de Hölderlin, cuyos *Himnos tardíos* acababan de ser editados por Norbert von Hellingrath. Lo que Heidegger entendía por fenomenología, diferenciándose de su maestro, lo expuso en su curso del semestre de invierno 1919-1920, sobre *Problemas fundamentales de fenomenología*,<sup>234</sup> anunciando en ese mismo semestre un curso sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, que no dictó y del que se conocen bosquejos de su elaboración. También otro curso revela la importancia que para él tenía la mística, al expresar que para nosotros en la actualidad es algo evidente la concentración de la vida fáctica en el propio mundo, pero esto tenía que ser primariamente descubierto en las comunidades cristianas primitivas y luego imponerse en poderosas irrupciones, en San Agustín, en la mística medieval, en Lutero, Kierkegaard, para evitar ser tapado por los escombros de la ciencia antigua. En el invierno 1920-1921 dictó un curso titulado *Introducción a la fenomenología de la religión*,<sup>235</sup> en el que le interesaba desplazar la aproximación al fenómeno de lo sagrado emprendida por Rudolf Otto que diferenciaba entre lo racional y lo irracional, puesto que en la religión no se trata de lo irracional sino de la experiencia vital fáctica como algo histórico, siempre colocada en un contexto, en la preocupación por sí misma en contra de su caída, desde la inseguridad de la futura captación del instante o *kairos*; el apóstol San Pablo se había referido a éste como la hora de la salvación cuando en la primera *Carta a los Tesalónicos* había hablado de la vuelta de Cristo, que súbita e incalculable debía irrumpir sobre los hombres. En el semestre siguiente, en un curso sobre “San Agustín y el neoplatonismo” Heidegger intentó mostrar que San Agustín parte de esta experiencia vital fáctica pero que luego la habría falseado al recoger a la filosofía neoplatónica estética y la ontología antigua; al expresar San Agustín que nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Dios, se encontraría en ese descansar en paz una noción de *aeternitas* del reposo, pero cabría preguntarse si Dios es en esta forma de eternidad y reposo y no siempre la hora de la salvación; como en aquel entonces la exégesis redescubrió la extraña escatología de Jesús, la teología estaba obligada a desplazar las formaciones filosóficas de la comprensión del tiempo en el Nuevo Testamento y a reflexionar nuevamente sobre el concepto de eternidad. En Meister Eckart podría encontrarse una ambigüedad similar a la de San Agustín. En todo caso Heidegger abandona el intento tradicional en el sentido de quebrar la pluralidad y el cambio del

---

234 *Grundprobleme der Phänomenologie. Problemas fundamentales de fenomenología.*

235 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920-1921), 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921), 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919). *Estudios sobre mística medieval.*

tiempo para llegar a la simplicidad del ahora de la eternidad y con ello quitar su seriedad al tiempo y a la historia.

En la Introducción a “San Agustín y el neoplatonismo”, en sus Lecciones de su primera época en Freiburg sobre *Fenomenología de la vida religiosa*, Heidegger afirma que la mística medieval es una revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión, que se retrotrae, en lo esencial, a motivos agustinianos. El agustinismo significa filosóficamente un platonismo de tinte cristiano contra Aristóteles y teológicamente una determinada concepción de la doctrina del pecado y de la gracia; con el despertar de la ciencia crítica de la historia del s. XIX, Agustín pasa a ser considerado de modo distinto y Heidegger considera brevemente las tres concepciones más relevantes, la histórico-cultural de E. Troeltsch, la histórico-dogmática de A. von Harnack y la histórico-científica de W. Dilthey.

En “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” se trata, en la ambigüedad que confiesa, de la formulación de una investigación fenomenológica de la conciencia religiosa, es decir renuncia a una filosofía constructiva de la religión, a una reducción a lo puramente histórico como tal, asumiendo lo histórico y su facticidad de acuerdo con su protocomprensión fenomenológica.

El hecho de que en 1920 Heidegger enviara a Kart Löwith la *Nachfolge Christi* es sorprendente sólo a primera vista, pues este libro retrotrae la tradición mística a las cuestiones simples y prácticas de la vida cotidiana. Sobre la puerta de la casa que Heidegger construyera a su regreso a Freiburg desde Marburgo, se encuentra el verso “Antes que nada guarda tu corazón, porque de él mana la vida”, traducción de Lutero de las Máximas de Salomón, 4, 23; esta tradición de la literatura de la sabiduría fue recorrida por Heidegger antes de que en sus trabajos posteriores vinculara el pensar, el agradecer y el recordar. Llega a una nueva relación con la especulación y la mística precisamente al separarse de sus amigos Husserl y Bultmann para seguir su propio camino; es así como a partir de su curso inaugural en Friburgo *¿Qué es metafísica?* en 1928 habla de la nada y el abismo de una manera que recuerda a la tradición mística; aunque lo que dice sobre Eckhart en estos años parece ambigüo, pues en el curso sobre Hölderlin en 1934-1935 habla del comienzo de la filosofía alemana en Meister Eckhart y refiere luego este comienzo al pensamiento inicial de Heráclito, quien en su polémica con el fatalismo oriental habría redefinido el destino y habría sido luego receptado por Hölderlin y Hegel.<sup>236</sup> Un año más tarde, en el curso *Die Frage nach dem Ding*<sup>237</sup> considera que el comienzo de la filosofía moderna se encontraría más bien en Descartes, porque a pesar de su discusión sobre el ser y el *intelligere* no se debe reclamar a Eckart sin más para la filosofía contemporánea, condicionada decididamente por el principio cartesiano para el aseguramiento metódico del pensamiento.

---

236 *Hölderlins Hymne "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 134.

237 *Die Frage nach dem Ding*, p. 76. *La pregunta por la cosa*, p. 90.

En los años treinta Heidegger reflexiona acerca de la frase de Hölderlin “pero lo verdadero acontece”. La verdad, el develamiento del ente, había acaecido para Hölderlin y sus contemporáneos de manera avasalladora y ejemplar en Grecia, sin embargo después dice Hölderlin en *Germanien* los dioses huyeron, templos, estatuas y costumbres se derrumbaron y sólo queda la leyenda como un humo de tumbas para los que dudan. La pregunta es si es posible cambiar este destino, contribuir el pensamiento a preparar este cambio tratando de pensar por sí mismo cómo esta verdad acontece. Todavía en 1942 en su curso sobre *Los himnos de Hölderlin*<sup>238</sup> Heidegger expresaba para Alemania la esperanza de que se construyera un albergue para los dioses, aunque los acontecimientos fueron muy diferentes y también Heidegger tuvo que sobrellevar una Alemania sobre la cual pesaban la vergüenza y la culpa de los campos de concentración. En los años siguientes no solo se refirió a los grandes himnos de Hölderlin sino también a aquellos pequeños posteriores al derrumbe del poeta.<sup>239</sup> Con más fuerza surge la referencia a Eckhart, cuyos sermones coinciden con una época de derrota política y de intranquilidad religiosa, también menos en una época de la nueva irrupción en las ciudades y comunidades. Heidegger se interesa no tanto por el maestro de la lectura como de la vida, que a través de la mística se propone conducir a sus escuchas a una nueva vida: en *Der Feldweg*<sup>240</sup> habla de su patria en Messkirch y con ello de lo sencillo, que guarda el enigma de lo permanente y lo grande, “en la insignificancia de ser siempre lo mismo guarda su bendición...La amplitud de todas las cosas crecidas naturalmente, que se detienen alrededor del sendero del campo, otorga mundo. En lo no dicho de su lenguaje, como dice el viejo maestro de la lectura y de la vida Eckhart, solo Dios es Dios”, expresa Heidegger aludiendo al Sermón *Misit dominus manum suam*, en que Eckhart dice que las creaturas desearían hablar con Dios en todas sus obras y, sin embargo, con Dios no se habla; su principio místico está caracterizado por el hecho de que lo que le interesa no es una prueba de la existencia de Dios inferida de la creación de las cosas o de su orden, más bien piensa que el hombre tiene que liberarse de este Dios creador eterno y como dice en el sermón *Beati paupers spiritu*, siendo del hombre como de Dios ‘conocer’, pertenece con su destino eterno al autoconocerse divino mismo, en lo inaprehensible e indecible tiene que quebrar los desiertos de la divinidad, pero sólo puede hacerlo en el recogimiento y no partiendo de las cosas. Aunque en su conferencia “Das Ding”<sup>241</sup> critica ese concepto nivelante de las cosas de Eckhart y no parece ser lo mismo para él

---

238 Hölderlins Hymne “Der Ister”.

239 Como aparece en M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*.

240 *Der Feldweg, El sendero del campo*.

241 “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “La cosa”, en *Conferencias y artículos*.

lo no expresado en el lenguaje de las cosas. En los años después de la guerra Heidegger no solo cita reiteradamente a Eckhart sino que con ayuda de un conocido suyo chino traduce a Lao Tsé, tal vez otra forma de mística.

En una conversación llevada a cabo en 1944-1945 analiza uno de los intereses fundamentales de la mística, la *Gelassenheit*.<sup>242</sup> En un paseo por un sendero del campo un investigador, un erudito y un maestro preguntan acerca de la esencia del pensamiento, que es distintivo del hombre. El maestro, el más cercano a Heidegger, plantea la paradójica tesis de que deberíamos prescindir de las cosas para alcanzar una visión de la esencia del pensamiento; éste suele ser considerado como un representar en tanto un presentar-ante-sí y un presentar-en-sí mismo, un querer, característica del hombre, v.g. la 'vasedad' se presenta como la perspectiva, el *εἶδος*, en el que podemos presentar un vaso como tal; las diferentes perspectivas pertenecen al círculo de visión de un horizonte, por lo que en este representar impera trascendencia, superación; pero este horizonte, ya no en la perspectiva en que en 1928 polemizaba con su maestro Husserl, es en verdad lo otro de uno mismo, es sólo el horizonte de nuestro representar porque es la región en la cual y a partir de la cual nos encontramos con lo que es, una extensión cuya distancia e indisponibilidad proporciona el instante y con ello la proximidad; cuando el pensamiento se entrega a esta extensión e instante, cuando ha aceptado presentar-ante-sí y sobre-sí y permanecer en el dejar encontrarse –*begegnen-lassen*–, está entonces sereno –*gelassen*; por lo tanto, a esta esencia del pensar, la serenidad –*Gelassenheit*– llegamos sólo cuando prescindimos del mero representar. Los tres interlocutores llaman la atención acerca de que en la época moderna las cosas se han convertido en objeto de la física, que tiene una historia; ya no es posible crear las obras del arte griego, el hombre como ser pensante tendrá que preguntarse qué espacio desea otorgar en su vida a la ciencia y técnica por una parte y al arte por otra, pensamiento que tiene que ser incluido en la historia, en la que el ente encuentra un ser diferente, en la que arte y técnica aparecen en cambiantes constelaciones; el pensamiento según Heidegger tiene que ser incluido con instancia en el corazón pensante y en lo remoto, *Unvordenkliche* que no puede ser dominado pero que sin embargo el hombre tiene que pensar de antemano. Diez años más tarde Heidegger en su ciudad natal Meßkirch pronunció una conferencia sobre la *Gelassenheit* y publicó ambos textos con este título en 1959,<sup>243</sup> en la que se refiere a nuestra relación con el mundo técnico, la era atómica; las ciencias serían sucesoras de la metafísica, que desde Platón hasta Hegel y Nietzsche había concebido cada vez más decididamente el pensamiento como representación y por lo tanto como querer.

---

242 *Gelassenheit. Serenidad.*

243 Ver nota 80.



## V. LA POLÍTICA

El pensamiento de Heidegger, en las diversas fases de su despliegue, se encuentra indudablemente referido a la política, desde la instancia originaria del ser como acaecer a la cual pretende orientarse y en diversos aspectos básicos. Intentaremos referirnos a ellos, así como también a su discutido compromiso con el nacionalsocialismo, a fin de discernir los planteos que el pensamiento heideggeriano ofrece para una consideración esencial de la política y de la referencia del pensar a ella, sobre todo en el preocupante contexto internacional contemporáneo.

Si bien no elaboró ninguna filosofía política, como ninguna ética o estética porque ello habría sido volver a la metafísica, sin embargo ha mostrado ser siempre un pensador comprometido, que se refiere a la implicación comunitaria del *Dasein*, a acontecimientos y tendencias de la época, a características de nuestro tiempo, a la habitación de un mundo y a la exigencia de otro comienzo del pensar que reclama precisamente una transformación profunda en todos los aspectos.

En *Ser y tiempo* contrapone la existencia auténtica de cada uno al 'se', a la opinión pública. Pero la existencia propia de cada uno es referida al destino -*Geschick*-, al acaecer abarcante de la comunidad que llama pueblo,<sup>244</sup> de conocida tradición romántica alemana. También es cierto que nociones como la de ser, verdad, pueblo, líder son empleadas por Heidegger cuando, como menciona O.Pöggeler,<sup>245</sup> en la víspera de las elecciones para el Parlamento del Reich del 12 de noviembre de 1933 abogó por la aprobación de la política de Hitler que había conducido al retiro de Alemania de la Sociedad de Naciones; elección en que con el 92% de votos fue escogida la lista única del NSDAP y que constituyó fácticamente el punto final de despliegue hacia el estado totalitario. En un tiempo difícil fue elegido Rector de la Universidad de Friburgo; como después de la toma del poder el personal directivo tenía que pertenecer al NSDAP había ingresado en el Partido sin haber tenido con él mayores contactos ni haberlos iniciado nunca. Era evidente que el com-

---

244 *Sein und Zeit*, p. 127, 384. *Ser y tiempo*, p. 151, 400.

245 O.Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger, Neue Wege mit Heidegger*. Ver también H.Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*; H. Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*. Otras exposiciones en relación con el debate suscitado: E. Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*; V.Farias, *Heidegger et le nazisme*; J.P.Faye, *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*; E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*.

promiso político de Heidegger obedecía a la desesperación por la situación de la democracia de Weimar y a la confusión imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la ‘salida’ alemana de una situación que parecía insostenible pudiera ser mejor orientada. Pronto advierte su engaño y en la primavera de 1934 presenta su renuncia al Rectorado, después de haber recibido exigencias que le parecieron inadmisibles, como la eliminación de los Decanos no afectos al régimen, y ante el evidente fracaso de su proyecto de renovación de la Universidad reorientando las ciencias, reunidas sólo administrativamente en las diversas Facultades, a su fundamento esencial.<sup>246</sup> En el semestre de verano de 1934 no dictó el curso que había anunciado “El estado y la ciencia”, sino uno sobre “Lógica”, como tajante negativa a seguir estando al servicio de las instancias políticas, aunque estas lecciones no significaron de modo alguno una retirada a la neutralidad, dado que presentaban la lógica como teoría del logos en tanto esencia del lenguaje, del hombre y su posibilidad de reflexionar y asumir responsabilidades, no expresión de una raza o de un sujeto en cualquier forma que se lo pensara.<sup>247</sup> En el invierno 1934-1935, en un curso sobre los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”,<sup>248</sup> se preguntaba qué es la poesía, si ella podía asumir de forma modificada la tarea que otrora desempeñaran la mitología y la teología, qué podía aportar a una reflexión acerca de lo político; afirma que no dice nada de la esencia de la poesía, que debe ser pensada desde el lenguaje y el logos, la remisión de la misma a la expresión de vivencias de un individuo (Dilthey), de un alma cultural (Spengler), de una raza (Rosenberg) o de la función biológicamente necesaria de un pueblo (Kolbenheyer); tampoco lo dice la ciencia literaria, en tanto una posición más dentro de la actitud contemporánea antes criticada, que sólo se sirve de elementos de la poética antigua, busca sustratos psicoanalíticos, se refiere a lo popular, la sangre o el suelo; todo lo cual evidentemente no podía identificarlo con el nacionalsocialismo sino más bien enemistarlo. Frente a ello en *Ser y Tiempo* se había preguntado por el ser y su sentido, reintroduciendo la radicalidad del preguntar que espíritus pensantes habían introducido en épocas de transición en el pensamiento, la poesía o la fe; confronta la filosofía con los poderes que crean la historia y se pregunta cómo asumir la comprensión y la totalidad de mundo ante la ciencia y las técnicas modernas. Y la pregunta no es a partir de una existencia solitaria sino desde la concreción histórica que contribuyeron a constituir la política, el arte, la poesía; la cuestión del sentido del ser, del cual surgen los múltiples significados de ser y las correspondientes categorías y existenciales,

---

246 M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. La autoafirmación de la Universidad alemana.*

247 *Logik als Frage nach der Wesen der Sprache. Lógica. Lecciones de M. Heidegger- (semestre de verano 1934) - en el legado de Helene Weiss.*

248 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, Wintersemester 1934-1935.*

se convierte en la verdad del ser, como acaecer abismoso-infundado aprehensible en su concreción histórica; acaecer que devela *-ἀλήθεια-* y oculta al mismo tiempo, que extravía al hombre cuando sólo se mantiene en la zona marginal del develamiento, que se ensambla sólo de manera transitoria y epocal presentando un mundo en el cual el ente puede ser experimentado como esto o aquello. La verdad, en tanto acaecer de una época, lo es para una determinada comunidad que se encuentra históricamente bajo un destino común y constituye de este modo un pueblo. Esta noción aparece ya en *Ser y tiempo* casi aisladamente, pero en los años treinta piensa al *Dasein*, ser-ahí, como pueblo, centro de la historia de nuestra época; la política, como conformación de la polis, es sólo política del pueblo, y éste no como elegido sino uno entre otros. En sus Lecciones de 1936-1937 sobre Nietzsche<sup>249</sup> expresa que si el nihilismo ha de ser superado a través de nuevas metas por una gran política como él afirma, no podrá ser la de grupos, sectas, estados y pueblos particulares sino deberá de ser al menos europea y la cuestión de Europa en los s. XX y XXI sólo podrá encontrar respuesta a través de la conformación ejemplar y decisiva de la historia de los pueblos particulares en competencia con otros. Afirmación que a nuestro criterio resulta muy significativa en el panorama político internacional actual, en tanto se advierte que Europa parece más bien cerrarse sobre sí misma en lugar de recrearse en una interrelación democrática y más fructífera con otros pueblos reconociendo el valor de sus propias identidades y derechos en el concierto de naciones, para un orden ecuménico de mundo, en lugar de la globalización vigente.

La muerte de Dios es el nuevo punto de partida para pensar la verdad del ser, desde que en 1929-1930 Nietzsche se convierte para él en decisión. Incluye no sólo la muerte de los dioses griegos y del dios cristiano sino del dios de los filósofos y sobre todo de los dioses sustitutos que se han ofrecido bajo nombres diferentes como idealismo, socialismo y liberalismo, aún cuando sigan siendo proclamados; el hombre debe intentar un nuevo comienzo. En las Lecciones y conferencias sobre Hölderlin se refleja la convicción de que los dioses, si pueden ser nuevamente aprehendidos, serán dioses del pueblo y sólo es posible preguntar por lo divino en esa experiencia de la verdad que hay que desarrollar nuevamente como acaecer epocal para un pueblo; hacer experimentarla es de los grandes creadores, a los que tanto Hölderlin como Heidegger llaman semidioses en tanto se encuentran entre los mortales y los divinos, en la soledad de ese estar-entre, que experimenta el destino de un pueblo; esa verdad colocada en sus estructuras por los creadores, también

---

249 Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst*, Wintersemester 1936-1937. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abenländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Sommersemester 1937. Nietzsche, 2t. Nietzsche I y II.

tiene que ser salvaguardada y ello ocurre en la obra,<sup>250</sup> pensada en sentido amplio. Así como los griegos en sus primeros tiempos no hicieron diferencia entre *ποίηματα* y *πράγματα* y llamaron *ἔργα* a las obras y los hechos, para Heidegger son también obra el pensamiento, el arte y el hecho creador estatal, el hecho político, porque en ellos se ha detenido el ser-en-obra de la verdad de una manera epocal y asimismo superable en instituciones de diversos tipos; también lo que es un pueblo se determina desde la verdad y su estar-en-la-obra y las tareas con que se enfrenta el acaecer de la verdad. Así ‘política’ en el sentido más amplio de la palabra es toda conformación de la polis o de la verdad del ser que es verdad de un pueblo; Heidegger trataba de pensar la filosofía, la poesía o el arte como políticos o populares, y hasta utilizó alguna vez la expresión ‘ciencia popular’ en ese sentido, aunque tuvo que abandonarla porque podía ser entendida como atadura externa a finalidades políticas y por lo tanto en su perversión. Sobre la base de lo político en el sentido esencial mencionado, la conformación de la polis como lugar del acaecer de la verdad, lo político en sentido estricto queda librado a sus propios derechos, así como el pensamiento y el arte. Los tres eran pensados por Heidegger como formas decisivas, en competencia recíproca pero también entrelazadas, de hacer que acontezca la verdad para una comunidad, desde la inagotabilidad de su acaecer, instalándose en la estructura de un mundo. Esta verdad es fundada originariamente por el poeta, es concebida como verdad del ser –*Sein*– y dispuesta y abierta por el pensador, es colocada en la verdad histórica de-terminada al ser llevado el pueblo ante sí mismo como tal a través de la creación del estado destinado a su esencia por sus creadores. Todo este acontecer tiene sus propios tiempos, hacia adelante y hacia atrás, que no son calculables, pueden actuar uno al lado de otro sin reconocerse, según el desarrollo de su poder y en diferentes círculos de la opinión pública.

Bajo la impresión de los acontecimientos que condujeron al año 1933 y de los que le siguieron, Heidegger se preguntó de qué manera estaban entrelazadas entre sí esas tres dimensiones y advirtió que ya no se podía hablar de pueblo en el sentido del romanticismo alemán con respecto a la polis griega. Lo que más bien se manifestaba era el totalitarismo político, que en la época del nihilismo busca el poder por el poder y moviliza técnica e ideológicamente los elementos del mismo bajo la forma de fascismo, nacionalsocialismo y bolchevismo, carentes de condiciones para llegar a decisiones políticas porque ya no tenían conciencia del espíritu, el único que puede aprehender la verdad del acaecer del ser, pero ha sido falsificado como inteligencia, que no examina las últimas metas políticas como aquél sino se coloca al servicio de metas dadas de antemano y ya incuestionables. En *Carta sobre*

---

250 “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege*. “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*.

*el humanismo*<sup>251</sup> afirma que Marx, a diferencia de los historiadores y filósofos como Husserl y Sartre, en la experiencia de enajenación llega a una dimensión esencial de la historia. El nacionalsocialismo plenamente desarrollado de la Segunda guerra mundial fue para Heidegger ejemplo y prelude de lo que habrá de venir, con respecto a lo cual tampoco las otras ideologías dominantes podrían oponer resistencia real alguna. En “Superación de la metafísica”<sup>252</sup> expresa que las invocaciones de las ideas y valores, el indiscriminado tira y afloja del acto y la imprescindibilidad del espíritu, todo ello aparece ya adherido al equipamiento del proceso de orden, en el cual está también incluido el hombre como la materia prima más importante, sobre cuya base preve ya todas las posibilidades y riesgos de manipulación; a la incondicionada autorización de lo sobrehumano corresponde la liberación plena de lo infrahumano; naturalezas líderes son aquellas que en virtud de la seguridad instintiva de este proceso se dejan colocar como sus órganos de conducción, los primeros empleados en el negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser; excluye desde el primer momento la diferencia de lo nacional y de los pueblos como elementos esenciales de determinación, de modo que determinan nuestros tiempos no el pueblo sino los totalitarismos, no el gran creador sino los funcionarios de aquéllos, no la obra sino el mero hacer.

Lo que sucede —la revolución del nacionalsocialismo y la perversión del liberalismo y del socialismo—, no son accidentes que ocurran de modo más o menos casual sino se han venido preparando desde hace siglos; la época del totalitarismo es la época final de la metafísica, es decir, del modo de pensar europeo de tomar la totalidad del ente recurriendo a sus fundamentos, que se ha convertido en concepción del mundo, una imagen del mundo en su totalidad y del hombre que busca imponer, no abierta a otras posibilidades de comprensión; como el nihilismo corroe las imágenes de mundo éstas tratan de equiparse ideológicamente e imponerse en la lucha recíproca por el poder en la guerra fría. La lucha por el dominio del mundo, tal como lo expresaba Nietzsche, se lleva a cabo en nombre de teorías políticas fundamentales y a pesar de no mencionarse la filosofía, se practica de manera irreflexiva hasta sus extremos la tendencia a aprehender el ente desde sus fundamentos. Contra esta falta de reflexión, en las Lecciones sobre Nietzsche intenta un análisis de los fundamentos de nuestro tiempo, entiende lo que sucede históricamente desde el punto de vista de la historia de la metafísica; la tesis nietzscheana de la verdad como justificación, que obtiene para sí la voluntad de poder según la respectiva potencia desde la moderna guerra de la propa-

---

251 “Brief über den ‘Humanismus’”, en *Wegmarken*. “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*.

252 “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze* I. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*.

ganda, sólo a través de la impotencia se convierte en no derecho; pertenece a la táctica metafísica de todo poder el no lograr percibir el proceder del poder opuesto desde la perspectiva de su propia intelección, sino colocarlo bajo una moral general de la humanidad que sólo tiene valor propagandístico.<sup>253</sup> La lucha por el dominio del mundo se vuelve tan peligrosa porque se cuenta con las fuerzas monstruosas de la técnica, que pueden conducir a la destrucción de toda la humanidad o a una destrucción a largo plazo de la civilización superior y aún evitando el peligro de una tercera guerra mundial la técnica amenaza precisamente con su mayor peligro, que no sólo reside en las posibilidades de manipulación biológica sino en que al tolerar sólo la comprensión científico-técnica del mundo no permite formular la cuestión acerca de sus propios derechos y límites.<sup>254</sup> En un momento, expresa en su ciudad natal que los distritos y pequeñas ciudades rurales eran los que estaban en mejores condiciones para asumir la tarea decisiva de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y de este modo despertar los recursos de lo hogareño en un mundo que se volvía cada vez más extraño, pero años más tarde, en 1969, también en Messkirchen, considera que es una expectativa ya no alentable, la falta de patria y de hogar aparece más bien como un destino universal bajo la forma de civilización mundial. La ayuda al desarrollo no es en el fondo más que la competencia de los pueblos y estados supuestamente muy desarrollados para llegar del modo más rápido y decidido al negocio mundial y lograr un medio de poder en la lucha de las grandes potencias por el dominio del mundo.

Mientras quienes interpretan el planteo heideggeriano creen que detrás de lo que puede ser pervertido hay una tarea fundamental para nuestro tiempo, desde las márgenes nos resulta claro que ello sólo será posible con una actitud diferente, no centrista sino de diálogo de pueblos, entre esta civilización globalizada y las demás culturas, incluso las regionales europeas, que han guardado mejor dimensiones fundamentales del ser y de la vida.

Sólo cuando se ve en su totalidad el camino recorrido por Heidegger se puede llevar a cabo una discusión con él. A quienes lo tratan con enemistad y superficialidad sin darse el trabajo de seguir su camino pensante, les sería bueno plantearse hasta qué punto han de transformarse el pensamiento y las actitudes para decir algo decisivo sobre la política y sobre su propia relación con ella. Se desea obligar a Heidegger a confesar su culpa o a asumir una posición política concreta para luego transformarla en una lucha por concepciones de mundo. No se asume que una y otra vez a lo largo de su obra ha proporcionado indicaciones acerca de cómo desea que se interprete su pensamiento, en el viraje hacia el ámbito originario del ser como acacer,

---

253 *Nietzsche II*, p. 198. *Nietzsche II*, p. 162.

254 *M.Heidegger.Zum 80.Gebursteg von seiner Heimatstadt Messkirch*, p. 25-29 y *Anspra-chen zum 80.Geburstag*, p. 33-35.

desde el cual confrontándose con la metafísica hasta su consumación en el mundo técnico de la sistematización total, puede un pensar meditante percibir la dimensión esencial de lo que acaece y adquirir una libre relación con él, como expresa al preguntarse por la técnica. Tal cual recuerda O. Pöggeler, concluye el Epílogo a *¿Qué es Metafísica?* con el último verso de *Edipo en Colona*, que los ideólogos nazis consideraron nihilismo

“Pero dejadlo ya, y no volváis más a partir de ahora  
a despertar el lamento;  
pues, en efecto, en todas partes lo acontecido  
tiene ya guardada en sí una decisión de consumación”.

En *Introducción a la metafísica* Heidegger había señalado que en Edipo se muestra la pasión griega por la revelación del ser, condición fundamental de todo saber y cuestionar; Edipo con su cuestionamiento deseaba reconciliar su pueblo con los dioses, pero sabiendo que era el asesino buscado cometió el acto desesperado de arrancarse los ojos, y sólo como desterrado, apátrida, experimentó en el bosque de Colona algo que es capaz de dar sentido, lo sagrado.

Frente a quienes consideraron que en Heidegger no es posible hallar ningún punto firme para plantear la solución de problemas que vinculan a la filosofía con la política o que representan la dimensión política del filosofar, interpretando su filosofía de la existencia como decisionismo; que su pensamiento conduce en última instancia a un irracionalismo, a una invocación no fundada del destino y del sino, que podría justificar los abusos políticos como necesarios y liberar de toda culpa; que en el Heidegger de la última época no podría encontrarse la dimensión de la responsabilidad y por lo tanto de la ética y de la política; que al haber separado la historia universal de la historicidad o de la historia del ser, no llegaría al ámbito de lo político propiamente dicho o bien lo haría con una autoidentificación destructora como en 1933 y a través de una mera crítica negativa como en los últimos decenios, habrá que saber seguir sus análisis concretos de la existencia humana y de las grandes cuestiones que nos preocupan, desde la dimensión originaria del ser como acaecer y sus constelaciones epocales, que precisamente permite considerarlas en su ser y sentido, así como exige la responsabilidad de una respuesta teórico-práctica.

Heidegger, desde el otro comienzo del pensar, señaló insistentemente la vecindad entre filosofía y política, pero no analizó las tareas de ésta del modo como lo había hecho con el arte, la manera en que en el ámbito político tiene que ser construida la verdad del ser; no se puede entonces explicitar el acaecer de la verdad de esa forma específica, tampoco aclarar de manera ideológico-crítica la conexión del filosofar con las tendencias políticas, ni proceder a la investigación de los presupuestos y prejuicios políticamente relevantes

del pensamiento. Siempre la filosofía, de un modo u otro, se ha visto conducida a la dimensión política: para Platón, Kant, Hegel, la filosofía analítica, el neomarxismo. Frente a estas posiciones, Heidegger no desea separar la teoría de la praxis y tan sólo asumir a ésta, ni establecer una vinculación entre ambas legitimando a la praxis desde un sujeto relevante, sino determinando de otro modo, desde el estar-en-obra-de la verdad las constelaciones de teoría en sus diferentes formas, praxis y poiesis. La filosofía llega a la política como pensamiento, la distinción con respecto a ella como al arte se convierte en tarea de la filosofía, no sólo tiene a la política como objeto sino que es filosofía política, práctica, al alcanzar por sí misma estas dimensiones. Si puede decirse que Heidegger ha analizado demasiado poco esta referencia y ha realizado pocos pasos legítimos en el ámbito político, ello invita en todo caso a realizar de manera reflexiva y más explícita la relación de la filosofía con la política, teniendo en cuenta las dimensiones originarias abiertas por su pensamiento y las no pocas expresiones acerca de las orientaciones políticas de nuestros tiempos.



## EPÍLOGO

Cuando se intenta seguir y comprender el camino del pensar abierto y transitado por M. Heidegger, en pos de lo que confiesa haber sido su única y permanente pregunta, por el ser en sí mismo, es inevitable reconocer la maestría de un gran pensador, quien más allá de la diversidad de recepciones, ha influido notablemente al pensamiento contemporáneo en múltiples aspectos, que resulta importante registrar para el propio interés y vitalidad del mismo, hoy reclamado con fuerza por el mundo en cuestiones esenciales.

Una de ellas, ya mencionada, es la importancia de su confrontación con la tradición metafísica, en el sentido que insiste en caracterizar como diálogo vivo histórico, o localización *-Erörterung-*, intentando comprender su lugar, logros y límites, y de este modo la tarea destinada al presente, que continuará haciendo historia.

En este diálogo, un aspecto fundamental es el haber señalado nuestra época como de acabamiento de la metafísica al haber jugado ésta todas sus posibilidades en la extrema objetivación de cada aspecto de la realidad, y la indigencia del mismo ante el cierre de otras potencialidades y el riesgo de manipulación. El haber planteado en consecuencia la exigencia de un salto del ámbito entitativo hacia otro comienzo del pensar, en el originario del ser como acaecer, que permite reubicar al hombre como *Dasein* y a las cosas en su ser y sentido en el cuarteto del mundo.

Es así también como las grandes cuestiones recobran todo su espesor: la apertura espacio-temporal que significa todo acaecimiento, la historia como historia del ser y nuestra pertenencia y respuesta a ella; la verdad como proceso de revelación-ocultación de ser, el pensar y el lenguaje como respuesta; la pregunta por y el diálogo con el lenguaje y sus diversas dimensiones; la habitación de un mundo en la reunión de las cuatro dimensiones de ser; también la cuestión política, a pesar de las controversias suscitadas y de su escaso planteo, recibe sin embargo, importantes señalamientos en sí misma y para nuestros tiempos, que debieran inspirar un tratamiento también más esencial.

En todas ellas se descubre la identidad de un camino del pensar, que invita a abrir las propias sendas desde las diferentes configuraciones históricas, y la esforzada, y responsable tarea del pensador en tiempos indigentes.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Obras de Martín Heidegger

Se han citado a) según la edición de Obras completas, Gesamtausgabe (GA) que viene publicando la editorial Vittorio Klostermann desde 1975 bajo la dirección de Friedrich-Wilhelm von Herrmann y la supervisión de Hermann Heidegger, en 4 secciones: I. Escritos publicados 1910-1976, II. Lecciones 1919-1944, III. Tratados no publicados, IV. Comentarios y apuntes.

b) según la edición de otras editoriales alemanas, para el caso de publicaciones anteriores a la GA o no aparecidas aún en ésta.

c) se han citado asimismo las traducciones existentes al castellano.

“Aletheia”, en *Vorträge und Aufsätze III*. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”, trad. de E. Barjau, en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994.

*Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1961. *De la experiencia del pensar*, trad. y notas de D.V. Picotti C., en *Revista de la Universidad de Morón*, 1, 1977.

“Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Neske, Pfullingen, 1967.

“Construir, habitar, pensar”, trad. de E. Barjau, en *Conferencias y artículos*, op.cit.

*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1989. *Aportes a la filosofía-Acerca del evento*, trad. al castell. de D. Picotti,

Biblioteca Internacional M. Heidegger/Almagesto/Biblos, Buenos Aires, 2003

*Besinnung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, GA 66. *Meditación*, trad. al castell. de D. Picotti, Biblioteca Internacional M. Heidegger/Biblos, Buenos Aires, 2006

*Brief über den Humanismus*, Franke, Bern, 1954. *Sobre el humanismo*, J.P. Sartre-M. Heidegger, trad.de A. Wagner de Reyna, Sur, Buenos Aires, 1960.”Carta sobre el humanismo”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

“Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II*. “La cosa”, trad. de E. Barjau, en *Conferencias y artículos*, op. cit.

- Der Feldweg*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1962., GA 77. *El sendero del campo*, trad. y notas de S. Langenheilm y A. Posse, en *La Prensa*, 12.8.1979.
- Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1965. *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez Tudela, Ed. del Serbal, Barcelona, 1991.
- “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1964, 4ª.ed. “El origen de la obra de arte”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Caminos de bosque*, Alianza, 1995.
- “...Dichterisch wohnet der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze*” II, Neske, Pfullingen, 1967. “...Poéticamente habita el hombre”, trad. de E. Barjau, en *Conferencias y artículos*.
- Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer, Tübingen, 1962, GA 41. *La pregunta por la cosa*, trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Orbis, Barcelona, 1986.
- “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*” I. “La pregunta por la técnica”, trad. de E. Barjau, en *Conferencias y artículos*.
- “Die Gefahr”, en M.Heidegger, GA 79, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994.
- “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en *Frühe Schriften*.
- Die Kunst un der Raum*, Erker, St. Gallen, 1969.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, GA 16. *La autoafimación de la Universidad alemana*, trad. y notas de R.Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989.
- Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1958. *Introducción a la metafísica*, versión castell. de A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt, 1963. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005.
- Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt, 1972.
- Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1960, 2a.ed. Inmodif. *Serenidad*, trad. de E.Caletti y A.Carpio, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, Año V, N°3, 1985.
- Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919-1920, GA t.58. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- Hebel, der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1965. *Hebel, el amigo de la casa*, trad.de K. von Wrangel y A. García Astrada, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, año II, N°2, 1982, p. 145-159.
- Hegel-die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*, GA 68, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1993. *Hegel*,

- trad. de D. Picotti, *Almagesto/Bibl. Internac. M. Heidegger*, Buenos Aires, 2000; 2ª.ed. 2007.
- “Hegel und die Griechen”, en *Wegmarken*. “Hegel y los griegos”, trad. de H. Cortés y A. Leyte en *Hitos*, op.cit.
- “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege*. “El concepto hegeliano de experiencia”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Caminos de bosque*.
- Hölderlins Hymne “Der Ister”*, GA 53.
- Hölderlins Hymne “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39.
- Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.Main, 1963. *Caminos de bosque*, op. cit. 1995.
- Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a.Main, 1951, 2a. ed. *Kant y el problema de la metafísica*, trad.de G.I. Roth, FCE, México, 1954.
- “Kants These über das Sein”, en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1967.
- “La tesis de Kant sobre el ser”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, op. cit.
- “Logos (Heraklit, Fragment 50)”, en *Vorträge und Aufsätze III*. “Logos (Heráclito, fragmento)”, en *Conferencias y artículos*, trad. de E.Barjau, op. cit.
- Logik als die Frage nach der Wesen der Sprache*, GA 38. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger- (semestre de verano 1934) - en el legado de Helene Weiss*, introd. y trad. de V. Farías, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona 1991.
- Nietzsche I y II*, Neske, Pfullingen, 1961. *Nietzsche I y II*, trad. de J.L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 1995. *Estudios sobre mística medieval*, trad. al español de J. Muñoz, Ed. Siruela, Madrid, 1997.
- “Platonslehre |von der Wahrheit”, en *Wegmarken*. “La doctrina platónica de la verdad”, trad. de H.Cortés y A.Leyte, en *Hitos*, op.cit.
- Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963, 10a. ed.inmodificada, GA 2. Trad. al castell. de J.Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951 y de J.E.Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Edit.Universitaria, 1997.
- “Überwindung der Metaphysik”, p. 68, en *Vorträge und Aufsätze I*, Neske, Pfullingen 1967. “Superación de la metafísica”, trad. de E.Barjau, en *Conferencias y artículos*, op.cit.
- Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1965. *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1990.
- Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1965, 5. ed. “De la esencia del fundamento”, trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, op. cit.
- Ser, verdad y fundamento*, trad. de H. García Belsunce, Monte Avila, Caracas, 1969.

- “Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristóteles Physik “B, 1”, en *Wegmarken*. “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física B, 1*”, trad. de H.Cortés y A.Leyte, en *Hitos*, op.cit.
- Vorträge und Aufsätze I, II, III*, Neske, Pfullingen, 1967. *Conferencias y artículos*, trad. de E.Barjau, op.cit.
- Was heißt Denken?*, Niemayer, Tübingen 1961, 2a.ed.inmodific. y GA 8. *¿Qué significa pensar?*, trad. de H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1958.
- “Was heißt denken?”, en *Vorträge und Aufsätze II*, op.cit. “Qué quiere decir pensar”, trad. de e.Barjau, en *Conferencias y artículos*, op.cit.
- Was ist das, die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956. *¿Qué es la filosofía?*, trad. de J.A Escudero, Herder, Barcelona, 2004. *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. de
- A. Carpio, Memphis, Buenos Aires, 1992.
- Was ist Metaphysik?*, V.Klostermann, Frankfurt, 1960, 8a.ed. *¿Qué es metafísica?*, trad de H.Cortés y A.Leyte, en *Hitos*, op. cit.
- Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt, 1967. *Hitos*, trad. de H.Cortés/ A.Leyte,.Alianza, Madrid, 2000.
- “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*. “¿Para qué poetas?”, trad. de H.Cortés y A. Leyte, en *Caminos de bosque*, op.cit.

## II. Obras consultadas sobre Heidegger y de otros autores

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.
- Bech, J.M. *De Husserl a Heidegger - la transformación del pensamiento fenomenológico*, Ed. Universidad de Barcelona, 2001.
- Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Ed.du minuit, Paris, 1974.
- Biemel, W., *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Hamburg, 1973.
- Caputo, J.D., *The mystical element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, 1978.
- Cardona, L.F. compil., *Heidegger. El testimonio del pensar*, Edit. P. Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.
- Farias, V., *Heidegger y el nazismo*, FCE, Santiago de Chile, 1998.
- Faye, J.P., *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris, 1994.
- Faye, E. *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin .Michel, Paris, 1985
- Figal, G. compil., *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Heidegger Forum 1, V.Klostermann, Frankfurt a.M., 2009.
- Fried Schnitman, Dora compil., *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires 1994.
- Gadamer, H.G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

- Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Simposio, K.Alber, Freiburg/München, 1974.
- Heidegger Studien*, Duncker & Humblot, Berlin
- v.Herrmann, F.W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, V.Klostermann, Frankfurt a.M., 2008.
- v. Herrmann, F.W., *Wege ins Ereignis*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.
- Kant, E., *Kritik de reinen Vernunft*, F.Meiner, Hamburg, 1956. *Crítica de la razón pura*, versión castell. de p. Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- Hölderlin, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, Manchen, 1984.
- “*Sämliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1961.
- Leibniz G.W., Heidegger cita la ed. de Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 515. G.W.Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. compil. por E.Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006.
- Martin Sass, Hans, *Materialien zur Heidegger.Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim am Glan: A.Hain, 1975.
- Másmela, C. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, E.Trotta, Madrid 2000.
- Meister Eckart, *Deutsche Predigten und Traktate*, compil.y trad. por Josef Quint, München 1963 y 1979. Obra completa en *La Gran Edición*, Sociedad Alemana de Investigaciones, edit. por W.Kohlhammer, Stuttgart, con aparato crítico, texto en latín y alemán antiguo con versión al alemán moderno.
- Mejía E.-I.Schüßler compil., *Heideggers Beiträge zur Philosophie-Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2009.
- Müller, M., *Existenz-Philosophie inm geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1964, 3ª.ed.ampliada y corregida.
- Nolte, E., *Heidegger. Politik uns Geschichte im Leben und Denken*, Berlin, 1992
- Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Reinbeck, 1973.
- Platón, *La République, texto y trad*, t. VI y VII de la ed. de Belles Lettres, Paris, 1956.
- Platón, *Simposio*.
- Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona 1984.
- Pöggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg: Alber, 1992
- Pöggeler, O. compil., *Heidegger.Perspektiven zur Deutung seines Works*, Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin, 1969.
- Los filósofos presocráticos*, trad. y notas de Eggers Lan C. y Juliá V., 3t, Gredos, Madrid, 1994.

- Raffelt, A. compil., *Martin Heidegger weiterdenken*, Katholische Akademie Freiburg, 1990
- Repertorios bibliográficos, Diccionarios e índices: existen numerosos, también por internet.
- Ricoeur, Paul, *Le conflits des interprétations*, éd. du Seuil, Paris, 1969.
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, É.du Seuil, Paris, 1975.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, E.du Seuil, Paris 1990
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und Seine Zeit*. München/Wien, 1994.
- Salanskis, J.M., *Heidegger, le mal et la science*, Klincksieck, Paris, 2009
- Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände* (1809), F.Reclam, Stuttgart, 1964. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed.bilingüe al.-castell. de H.Cortés y A.Leyte, Anthropos, Barcelona 1989.
- Schürmann, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, du Seuil, Paris, 1982.
- Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, 7 t., ed.bilingüe latín-castell., trad.y coment. de S. Ráabade R., S.Caballero S. y A.Puigcerver Z., Gredos, Madrid, 1960.
- S. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, B.A.C., Madrid.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, México, 1987.
- "*El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Vitiello, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, 1976.
- Wiegand Petzet, Heinrich, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger. 1929-1976*, Frankfurter Sicietäts-Drückerei GMBH, 1983. *Encuentros y diálogos con Martín Heidegger*, Buenos Aires, Katz editores, 2007.
- Wisser, R., *Martin Heidegger im Gespräch*, K.Alber, Freiburg/München, 1970.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, ed. bilingüe alemano-castell., Alianza, Madrid, 1973.



# ÍNDICE

PENSAMIENTOS LOCALES .....	3
INTRODUCCIÓN.....	9
I. LA CONFRONTACIÓN CON LA TRADICIÓN METAFÍSICA .....	13
EL PLANTEO FUNDAMENTAL-ONTOLÓGICO DE SER Y TIEMPO.....	14
LA ANALÍTICA FENOMENOLÓGICA DEL SER-AHÍ .....	15
LA PREGUNTA POR LA METAFÍSICA.....	17
LA REPETICIÓN KANTIANA.....	22
LA SUBJETIVIDAD FINITA .....	23
LA IMAGINACIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA TRASCENDENCIA .....	25
LA IMAGINACIÓN COMO TIEMPO ORIGINARIO .....	29
LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA COMO PROBLEMA DE SER Y TIEMPO .....	30
METAFÍSICA Y SER.....	33
METAFÍSICA Y FUNDAMENTO.....	36
METAFÍSICA E HISTORIA DEL SER.....	43
EL RECUERDO DE LA HISTORIA DEL SER .....	48
LA METAFÍSICA COMO ÉPOCA NECESARIA .....	51
LA METAFÍSICA COMO CONTINUACIÓN .....	52
EL ACABAMIENTO DE LA METAFÍSICA .....	55
LA SUPERACIÓN –ÜBERWINDUNG– DE LA METAFÍSICA .....	59
II. LA PREGUNTA POR EL PENSAR Y LA VERDAD.....	61
TODAVÍA NO PENSAMOS.....	61
LA PREGUNTA POR EL PENSAR.....	62
LA OTRA DIMENSIÓN DEL PENSAR.....	64
EL OTRO COMIENZO DEL PENSAR.....	71
EL FIN DE LA METAFÍSICA Y EL SALTO HACIA EL OTRO COMIENZO .....	73
LOS ENSAMBLES Y LAS DISPOSICIONES .....	75
LAS SEÑAS DEL ÚLTIMO DIOS .....	77
EL OTRO COMIENZO Y UNA REDEFINICIÓN ESENCIAL .....	80
EL SER COMO EVENTO .....	82
DECISIÓN Y EVENTO .....	84
LAS EXIGENCIAS ACTUALES Y LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAR CONTEMPORÁNEO.....	87
EL PODER DE LA PALABRA Y DEL SILENCIO .....	90
III. EL CAMINO HACIA EL LENGUAJE.....	93
LOS PLANTEOS INICIALES.....	93

EL LENGUAJE Y EL SER COMO ACAECER.....	95
LA PREGUNTA POR EL LENGUAJE.....	98
LOCALIZACIÓN .....	99
LENGUAJE E HISTORIA.....	101
LAS ACUÑACIONES DEL LENGUAJE.....	103
DE CAMINO HACIA EL LENGUAJE.....	106
LA PREGUNTA POR EL ARTE.....	110
IV. LA HABITACIÓN DE UN MUNDO.....	119
SER EN EL MUNDO.....	119
LA HABITACIÓN DE UN MUNDO.....	121
LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA.....	126
LA DEVOLUCIÓN DEL SER A LAS COSAS Y A LA HISTORIA.....	134
LO SAGRADO.....	137
V. LA POLÍTICA.....	143
EPÍLOGO .....	151
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	153

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



**Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia:4341**



**DINA V. PICOTTI C.** Doctora en filosofía en la Universidad de Munich (Alemania). Es Coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Matanza, Directora del Instituto de Pensamien-

to Latinoamericano de la Universidad Nacional Tres de Febrero y Coordinadora de la Orientación en Estudios afroamericanos en la Maestría en Diversidad Cultural. Es profesora Consulta en la Universidad Nacional de General Sarmiento y Directora de la Especialización en Filosofía Política. Autora de varios artículos y traductora de Martin Heidegger al español en varias oportunidades. Entre sus obras se pueden mencionar *El movimiento positivista argentino* (1985, en colaboración); *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990); *Pensar desde América* (1995, compiladora); *La presencia africana en nuestra identidad* (1998); *Kulturen der Philosophie* (1998, coautora). *El negro en Argentina - presencia y negación* (2000, compiladora y coautora); *Heidegger, el testimonio del pensar* (2007, coautora).

“Justamente ‘el otro comienzo’ del pensar desde el ser como acaecer, significa pensar desde lo abierto de la historia, que es ante todo historia del ser mismo. Comienzo abismoso, en tanto carece de fundamento, no admite ser fundamentado sino sólo fundado, es decir, acogido en su apertura espacio-temporal y también en su sustracción. (...) Rompe la primacía moderna del sujeto, de las estructuras y sistemas. Pues lo primero es inaugurante, es juego espacio-temporal, en tanto no obedece a principios, fundamentos, determinaciones. Es la libertad del ser..”

Dina Picotti

