

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



VERDAD Y EXISTENCIA

Tesis que presenta Federica M. González-Luna Ortiz para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

Asesor: Ricardo Horneffer

Ciudad de México, 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a mi querido Abuelo Mauro, poeta y médico

a mi querida Abuela Helena

a Luis y Rodrigo

a mi maestro y amigo Ricardo Horneffer

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: Camino a la claridad	10
CAPÍTULO II: <i>Lichtung</i>	34
CAPÍTULO III: Ser y verdad	47
CAPÍTULO IV: <i>Dasein</i>: signo del ser	63
CONCLUSIONES	70
BIBLIOGRAFÍA	76

INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que el pensar del filósofo Martin Heidegger comenzó y siguió siempre las huellas que guían y provienen del ser. La pregunta por el ser funge como el hilo conductor de casi toda, sino es que de toda la obra del pensador alemán. Sin embargo, aquella cuestión ha padecido diversas modificaciones a lo largo de su pensar. Se puede mencionar, por ejemplo, la más clara exposición de esta interrogante en su obra *Ser y tiempo* en la cual se enfatiza que la tarea de la filosofía es llevar a cabo la pregunta que interroga por el sentido del ser. En esta obra la cuestión del ser seguía enraizada en la fenomenología, ésta entendida según el propio autor, no como una posición o incluso como una metodología, sino como una condición de ambas, es decir, como “concepto de un método” o incluso como preconcepto, *Vorbegriff*. De esta manera, la fenomenología fungió entonces como marco en el que se despliega la cuestión del ser. La primera aparición temática de fenomenología fue en los cursos de 1919/20 bajo el nombre de “*Ejercicios fenomenológicos*”. Sin embargo, poco después Heidegger se despide de dicho título para abandonarse a un pensar libre de epítetos, como él mismo dice: “Esto no ocurrió, como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología, sino para dejar mi camino de pensamiento sin nombre.”¹ En virtud de este paso por la fenomenología —ya que ésta “ofrecía la posibilidad de un camino”²— y por ende por la ontología fundamental, Heidegger dio lugar a un nuevo modo de realizar la

¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, pp. 90-91.

² *Ibid.* p. 70.

pregunta por el ser. El modo en que se cuestiona por el ser en *Ser y tiempo* parte de la relación del hombre, o dicho de mejor suerte, del *Dasein* con el ser. De ahí que el planteamiento comience con una analítica existencial que funge como preliminar aproximación a la realización de la señalada pregunta. En este modo fenomenológico de la pregunta, el hombre se ponía en cuestión a partir de su relación con el ser y a su vez se problematizaba en torno al ser desde esta misma relación. Aproximadamente una década después (1937/38), en el curso titulado *Preguntas fundamentales de la filosofía*, comienza a gestarse una transformación o quizá mejor dicho, una completación de la cuestión del ser que se realizó en *Ser y tiempo*. Dicho curso pretende desentrañar la relación que guarda la pregunta por la verdad en el todo de la cuestión del ser, esto es, la relación del ser y la verdad. En este sentido se enfatiza la necesidad de la pregunta por la verdad con miras a la pregunta por el ser. No obstante, en estas cuestiones se deja ver que el *Dasein* juega un papel clave en su despliegue, pues así como en *Ser y tiempo* se atraviesa por la analítica existencial, lo que significa que se parte del hombre en su relación con el ser, en el pensar que se gestaba a finales de los años treinta se partió de un giro, *Kehre*: de este modo, precisamente a partir de este giro corresponde tratar de profundizar el vínculo que reúne al hombre y al ser, pero partiendo del ser para corresponder en su profundidad al *Dasein*. El énfasis que hace el giro en este vínculo recae sobre la verdad del ser, pues en ésta es precisamente en donde se cifra la reunión del ser y el hombre. De este modo, en virtud del giro que parte del ser mismo se logró abrir con mayor claridad la relación del ser y el *Dasein*:

En el pensar del giro, la interrogación de *Ser y tiempo* es completada (*ergänzt*) de modo decisivo. Completar sólo lo puede quien avista (*er-blickt*) el todo. Esta completación aporta por vez primera la caracterización suficiente del *Da-sein*, es decir, de la esencia del hombre pensada a partir de la verdad del ser como tal ...³

De esta manera, el giro no es ni una inversión (*Umkehrung*) ni una conversión (*Bekehrung*), sino un completar que acontece en el pensar. Y decimos que acontece, pues no se trata de un capricho del pensar, sino de que “[...] está el pensar avocado (*gesprachen*) a un viraje, cuyo curso corresponde al giro.”⁴, es decir, el pensar pertenece al giro o corresponde a él. De ahí que Heidegger, en la carta a W. Richardson (1967), enuncie la relación que guardan el ser y el giro: “El acontecer del giro por el cual usted pregunta “es” el ser como tal.”⁵ El pensar se deja así determinar por el acontecer del giro o, lo que es lo mismo, por el ser. Este completar que constituye el giro coloca al hombre en su esencia y al ser en su verdad.

Precisamente desde estas consideraciones es de donde partimos para la tarea que constituye el núcleo de nuestra investigación, a saber: aclarar el vínculo que habita entre la verdad y la existencia (*Dasein*). Dicho vínculo se encuentra expresado en las obras filosóficas del pensador alemán Martin Heidegger, al cual se tomará como referencia explícita en el marco teórico de la investigación. El objetivo consiste, de este modo, en trazar un camino que inicie con la noción aquella que reúne y vincula a la verdad y a la existencia, a saber, la *Lichtung*. De esta suerte, esta noción

³ M. Heidegger. *Carta-Prólogo a <<Heidegger through Phenomenology to thought>> de William Richardson S. J.*, p. 6.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid*, p. 7.

introducida en la filosofía por nuestro autor funge como el hilo conductor de esta tarea.

Sin embargo, no se pretende abarcar la totalidad de las obras que constituyen el aparato teórico de Martin Heidegger, lo cual sería una tarea que rebasa los límites de esta investigación. Por esta razón, la obra desde la cual se extraerán los elementos necesarios para el despliegue de nuestra búsqueda será únicamente aquella que inicia con el llamado *otro pensar* —el pensar que parte del giro— que inaugura Heidegger sobretodo en su obra dedicada a la poesía de Hölderlin, al habla y al pensar de la *Lichtung*. No obstante, en algunos casos nos remitiremos a algunas de sus obras anteriores a dicho pensar, como por ejemplo su célebre obra *Ser y Tiempo*.

El camino a seguir será a partir de los conceptos centrales que giran alrededor de esta noción, los cuales responden en primer lugar a *época, destino, historia del ser y ser*. El esclarecimiento de estos conceptos pasará a su vez por una delimitación de la metafísica frente al *otro pensar* del cual habla Heidegger como una *superación de la metafísica*. Y precisamente por tratarse de un camino que se traza como puente entre verdad y existencia, el centro del capítulo reside en una aclaración del concepto mismo de camino dentro del pensar de Heidegger. Finalmente, la conclusión del capítulo volcará el pensamiento hacia el lugar propicio de la verdad, es decir, el lugar preparado por el *otro pensar* en el que la verdad puede acontecer en la existencia.

El segundo capítulo pretende configurar el espacio de la verdad, ya no desde un camino dirigido a la *Lichtung*, sino como un instalarse en dicha noción para desde

ahí aclarar su relación con la verdad. Así, se intentará contemplar la nueva dimensión abierta para el acontecer de la verdad, verdad que filosóficamente se entiende siempre como *verdad del ser*. En este sentido se tiende un puente entre los conceptos considerados en el primer capítulo —*época, destino, ser*— y una de las nociones fundamentales que conforman esta investigación, la verdad. Por otra parte, se elabora un análisis de los orígenes del término *Lichtung*, con el objetivo no únicamente de comprender su despliegue en el ámbito del pensar, sino a la vez su procedencia.

El tercer y el cuarto capítulos constituyen en el fondo una unidad desplegada en dos secciones; la primera dedicada a la relación entre *Lichtung* y verdad, la segunda a la relación entre *Lichtung* y existencia. De esta manera, el despliegue de estos capítulos es manifestación del modo en que la *Lichtung* reúne a ambos elementos en un vínculo indisoluble pero a la vez digno de ser esclarecido. Dicho vínculo se cifra en que entre la verdad y la existencia hay una correspondencia inicial precisamente nombrada con la palabra *ser*.

De acuerdo con lo que se tratará en el desenvolvimiento de los cuatro capítulos que conforman esta investigación, el objetivo principal reside en establecer un vínculo que a veces resulta imperceptible entre el pensar y la existencia misma, vínculo que como se ha mencionado, se encuentra cifrado en la verdad como aquel signo insoslayable de que la existencia toma siempre una parte activa en el curso

del filosofar. De ahí las palabras de nuestro autor: “[...] todo preguntar de la filosofía repercute sobre la existencia.”⁶

Como ya hemos señalado, el desarrollo de nuestra investigación estará basado en su mayor parte en la obra de Martin Heidegger, por lo que nuestra intención es ofrecer algunos elementos desde los cuales sea posible abrir un nuevo prisma para la interpretación de su obra y sobretodo de la tensión expresada en el vínculo de la verdad y la existencia. Si nos hemos decidido por la obra de Martin Heidegger, responde únicamente a que su pensar ofrece una extensión casi ilimitada en torno a un vínculo que afecta constantemente al hombre. Y es por esto por lo que quisiéramos que esta necesidad que atañe directamente a la existencia se haga explícita de una manera enteramente filosófica.

⁶ M. Heidegger, *Hitos*, p. 281

CAPÍTULO I

CAMINO A LA CLARIDAD

Todo pensar filosófico es la respuesta a la necesidad de una época. Cada momento al interior de la historia de la filosofía ha desplegado una época a través de la escucha de una necesidad, a través de una respuesta. “Las grandes filosofías [...] constituyen el punto de orientación y el círculo visual para la historia de la humanidad. Desde estas figuras de la metafísica que dan punto de orientación y círculo visual se determina todo lo que de otra manera constituye la historia del hombre.”⁷ Fundar una época es dar orientación a la historia del hombre y, por otra parte, dicha orientación nace de una necesidad. La filosofía *qua* respuesta a una necesidad otorga a la historia del hombre su orientación. Así, se da un doble movimiento en el pensar filosófico que consiste, por un lado, en atender a la necesidad de la época y, por otro, en responderla dando orientación al curso de la historia.

Mas antes de comprender cuál sea la necesidad particular de una época concreta debe entenderse lo que implica la noción de época. El término época es resultado de la traducción del antiguo vocablo griego ἐποχή. Término que, al igual que muchas nociones de procedencia antigua, ha extraviado en el camino la riqueza de sus sentidos y quedó reducido a ser solamente la determinación de una sección temporal en el acontecer histórico. Ἐποχή en su acepción original significa retirarse, contenerse, abstenerse. Pues bien, ἐποχή en su interpretación histórica ofrece una

⁷ Friedrich Wilhelm Von Herrmann, *La metafísica en el pensamiento de Heidegger*, p.59.

doble lectura: por una parte le corresponde el mencionado retraimiento y, sin embargo, arroja además un segundo significado que da sentido al primero: cada vez que algo se retrae resulta de un previo presentarse. Una época está determinada por algo que se presenta y que, en su presentarse, inmediatamente se retira. De este modo, en la época convergen lo presente y lo que se aparta. “A un dar que se limita a dar su don, su dádiva y que sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el destinar.”⁸ La filosofía se cifra, por ende, en el responder al llamado de un destino, a lo requerido por una época. Toda época está determinada por un destino, o con más rigor: toda época es la manifestación de un destino.

Sin embargo, se han abordado tanto el concepto de filosofía como el de época solamente desde sus aspectos formales. Resta aclarar *qué* sea aquello que se da y se retira en el acontecer epocal; o quizá se muestre que este modo de emprender la búsqueda resulte erróneo.

¿Qué es aquello que se da y a la vez se retira determinando cada época? Para Martin Heidegger lo determinante de una época es el acontecer del ser.⁹ Ahora bien, el acontecer del ser es histórico en cuanto es un acontecer. Lo histórico de este acontecer se determina desde el destinar. La manifestación de dicho destino, además de concretarse gracias a la filosofía, inaugura la historia, pues ésta es justamente equiparable al destino del ser: “Historia del ser quiere decir destino del ser [...]”¹⁰ De

⁸ Martin Heidegger, *Tiempo y Ser*, p.6.

⁹ Nótese que no es precisamente “el ser en sí mismo” lo que determina la época, sino precisamente su donarse o su acontecimiento.

¹⁰ *Ibidem*.

ahí que Heidegger coloque el primer momento auténticamente histórico¹¹ en el alba del filosofar en Grecia, cinco siglos antes de Cristo. Las épocas del mundo comienzan cada vez que la filosofía responde al acontecer del ser. Y éstas se distinguen una de otra, pues dicho acontecer es siempre distinto, ya que aquello que se da y se retira lo realiza siempre de diversas formas, y no sólo esto sino que también es acogido desde diferentes ángulos.

Una época, en términos históricos, va más allá de un espacio y un tiempo concretos; se dirige más a la idea de una mostración y una sustracción casi, si no es que simultánea. Y a pesar de ello, esto no significa que nada permanezca: paradójicamente lo que permanece es el acontecer. El devenir continuo y constante de las épocas no clausura la permanencia, sino que la contiene. Por esta razón no se habla solamente de una única filosofía que encierre en sí la última palabra, sino que la filosofía siempre se expresa revestida de distintos rostros, matizada por el destino al que ha menester dar respuesta.

De esta manera, podemos afirmar que el destino de la filosofía reposa en el don que es el acontecer del ser, el ser impone un destino al pensamiento: “Los límites son puestos al pensar por la verdad del ser. El pensar se conforma con la tarea de pensar la verdad del ser en su carácter de acaecimiento apropiador¹².”¹³ No se trata pues, de que cada época responda a un destino distinto; el destino permanece

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 34-44.

¹² El término que utiliza Heidegger para “acontecimiento apropiador” es *Ereignis*. Dicho término significa en el lenguaje cotidiano evento o acontecimiento, mas si se atiende a sus componentes: *Er- eignis*, se verá que proviene del verbo *eigen*, el cual significa apropiar, que con el prefijo *er* le otorga énfasis a la acción, dando como resultado un “evento que apropia”. Esta apropiación es la que se da entre el ser y el *Da-sein*. El lugar o ámbito en el que ésta acontece es en la verdad del ser, a través de la cual el *Da-sein* se apropia de sí mismo.

¹³ Von Herrmann, *Op.cit.* p. 85.

siempre el *mismo*, el modo de responder a él es lo deviniente del pensamiento. Sólo existe un único destino que amerita ser escuchado y pensado. Lo digno de ser pensado en la filosofía es aquel destino, que como mencionamos, es una dádiva que en su donarse se sustrae. Este único destino encuentra su sostén precisamente en aquello que se oculta.

¿Cómo se ha comprendido este acaecimiento en el curso del filosofar? En la conferencia intitulada *El final de la filosofía y el comienzo de la tarea del pensar* (1964), Heidegger expone en primer lugar una dicotomía y dualidad que alberga en sí la filosofía. Esta dualidad se expresa del siguiente modo: por un lado como metafísica; por otro, como la promesa de una tarea distinta y no obstante filosófica: la tarea del pensar. La distinción no puede ser esbozada en unas cuantas líneas, pues no es clara ni determinable en un punto o línea fronteriza, sino que ambas se nutren una de otra y se determinan mutuamente, ya que poseen un origen común, al cual Heidegger denomina: la pregunta por el ser. De esta manera toda la filosofía, según nuestro autor, es el despliegue de aquel cuestionamiento. Dicho despliegue puede transcurrir en tanto metafísica o como “tarea del pensar”¹⁴. En ambos desarrollos habita la misma pregunta; sin embargo la dirección la define un punto de partida distinto en cada caso. El punto de partida que determina el curso de la metafísica es la totalidad de lo ente, por ende su búsqueda se dirige a aquello que fundamenta dicha totalidad. En otras palabras, la metafísica parte de lo ente y se dirige al ser, en

¹⁴ Con “tarea del pensar” nos referimos a aquello que está determinado por la visión de la historicidad del ser, esto es, a aquel pensar que se dirige a la historia del ser o “pensar ontohistórico”.

donde encuentra su fundamento. Esto indica que el ser es comprendido como fundamento y lo ente como lo fundado por aquél. La pregunta por el ser es en realidad la pregunta por la totalidad de lo ente, no se interroga por el ser sino que lo cuestionado es lo ente, de ahí que Heidegger reconozca en la pregunta “¿Qué es el ente?” la pregunta metafísica por el ser. En conexión con esto, es decir, con que la pregunta por el ser en la metafísica sea en verdad la pregunta por el ente, la pregunta por el ser queda velada y apocada por la pregunta por el ente. Su punto de partida —la totalidad de lo ente— oscurece la posibilidad de cuestionar por el ser¹⁵, su preguntar encuentra ahí su límite. Sin embargo, esto no implica que Heidegger considere a la filosofía como un bloque o un saco de metafísica, sino que ésta —la metafísica— responde a la posibilidad que ha predominado a lo largo de la historia de la filosofía, y no sólo esto, sino que esta posibilidad ha dado lugar a dicha historia. “Las grandes filosofías son las posiciones metafísicas fundamentales al interior de la historia de la pregunta conductora. Heidegger resume la pregunta conductora de la historia de la metafísica en la formulación aristotélica: “¿Qué es el ente?”[...] Esta es la pregunta metafísica por el ser. De ésta Heidegger toma la pregunta más originaria: “¿Qué es el ser mismo?” a la cual llama pregunta fundamental, porque en ella se fundamenta la pregunta conductora.”¹⁶ De esta manera Heidegger distingue dos cuestiones copertenecientes en el seno de la filosofía: la pregunta conductora, la cual interroga por el ente, y la pregunta

¹⁵ Aun cuando el cuestionar metafísico oscurezca la posibilidad de dirigirse al ser, no la imposibilita, sino que da lugar a que el pensamiento comience de nuevo su preguntar, dirigiéndolo hacia el ser mismo.

¹⁶ F.W. von Herrmann, *Op.cit.* p.59.

fundamental, la cual interroga por el ser. La relación entre estas dos interrogantes determina el vínculo que debe establecerse entre el pensar metafísico y la “otra tarea del pensar” —además de que constituyen la unidad interna de la historia del ser—. Esto indica que el pensar no puede despedir o “destronar” a la metafísica, sino que ambas emergen de la misma cuestión. De ahí que von Herrmann se pregunte: “¿Vive el pensar ontológico-fundamental¹⁷ y el de la historia del ser a partir de algo propio, dispensado de la metafísica y de su pregunta esencial, de la cual no tiene ya ninguna necesidad y por ello se ha retirado de ella?”¹⁸ La respuesta es evidentemente negativa; el pensar al que Heidegger exhorta no carece de historia ni olvida su antecedente metafísico, sino que justo en él encuentra el sostén y horizonte desde donde puede desplegarse. La tarea del pensar parte de la cuestión del ser, la cual no exilia a la pregunta metafísica al olvido, sino que la enfrenta con la pregunta fundamental; y sólo en dicha confrontación ambas encuentran una dimensión más originaria.

A este respecto —la cuestión del ser concebida desde la metafísica—Heidegger responde con la categoría de “presencia”; todo lo que es, está presente, y todo lo presente lo está desde la presencia. “Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente.”¹⁹ La filosofía desde su comienzo ha sido, según nuestro filósofo, la reflexión acerca de todo lo presente, que en términos rigurosos corresponde a la totalidad de lo ente. Todo lo

¹⁷ El pensar ontológico fundamental es aquel cuya máxima expresión se encuentra en la obra de M. Heidegger *Ser y tiempo* (1927).

¹⁸ F.W. von Herrmann, *Op.cit.* p. 57.

¹⁹ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 2.

que es — ente— responde a una presencia, está presente merced a dicha presencia. De ahí que Parménides clausurara en su poema todas las vías a lo que carece de presencia²⁰ y exhortara al pensamiento a dirigirse solamente a aquello que encierra la plenitud de la presencia: el ser. “Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles son los únicos caminos de investigación que se pueden pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás.”²¹ En este fragmento del poema, el filósofo de Eléa sitúa al pensamiento ante una disyuntiva ineludible: el camino transitable de lo que es y el de lo que no es, donde nada puede encontrarse. Disyuntiva que se resuelve merced a la lógica implacable que reside en el poema: “Un solo camino narrable queda: que es.”²² A partir de entonces la filosofía se convenció de que el tránsito por la senda de lo que es, en tanto lo presente, era la única vereda factible para el pensamiento. Y todo aquel que pretenda desviar este camino es condenado en el poema: “Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y el no ser pasa como lo mismo y no lo mismo.”²³ Para Parménides no hay mayor interés que la indagación de lo presente, todo lo demás es equiparable a una horda carente de pensamiento, semejante al “andar errante de las

²⁰ Sin embargo, como se verá más adelante, la categoría de presencia en Parménides no es tan simple y evidente como podría comprenderse, sino que en su seno abarca también a la ausencia.

²¹ Parménides, B 2, 1-2, 3-8.

²² *Ibid.*, B 8, 1-2.

²³ *Ibid.*, B 7, 1-2, 2-4.

bestias”. La especulación de Parménides dejó una impronta imborrable y determinó el curso posterior de la reflexión filosófica, orientándolo únicamente al camino de la presencia. Sin embargo, es posible abrir una nueva vía para la comprensión de Parménides desde el pensar que supera a la metafísica — ésta comprendida desde la perspectiva de Heidegger—.

En el pensador de Todtnauberg existe una distinción entre aquello que se ha comprendido en cuanto presencia [*Gegenwärtigkeit*] y aquello que perdura y permanece [*weilt/verweilt*]. Lo que sostiene la mencionada distinción es el vínculo entre la esencia del tiempo y el esenciar del ser. Aquí asoma una cuestión ineludible: ¿sobre qué se funda dicho vínculo entre el tiempo y el ser, tomando en cuenta que precisamente desde esta relación pudo determinarse²⁴ al ser como presencia? ¿Es el vínculo tan íntimo que alcanza a determinar lo que aparece como lo inabarcable — ser /destino—? Heidegger plantea en su conferencia *Tiempo y ser*, primero con respecto al ser: “En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser” y algunas líneas después, con respecto al tiempo “y sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta.”²⁵ Esto nos da una primera indicación en torno a su relación: ninguna de las dos nociones es un ente o una cosa en concreto, lo que expresa a la vez: ninguno es entre los entes. Y no siendo ninguno un ente, siguen determinándose de alguna manera secreta: “ Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél —el

²⁴ Dicha determinación metafísica hunde sus raíces precisamente en una previa relación entre tiempo y ser, relación que según Heidegger no pudo ver la propia metafísica, aún cuándo desde ella determino al ser.

²⁵ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 2.

ser— se deja apelar como algo temporal , ni éste —el tiempo—se deja apelar como ente.”²⁶ Lo que quiere decir que el ente consiste en aquello que <<es>> y que además << es temporal>>, mientras que tiempo y ser no <<son>> y no << son temporales>> en el mismo sentido que el ente. El modo en que tiempo y ser se despliegan dista del modo en que el ente <<es>>, éstos más bien <<se dan>> o <<se conceden>>. Sin embargo, esta transformación no responde únicamente a una giro lingüístico, sino que expresa el abismo ontológico entre el ser y el ente, así como entre el tiempo y lo temporal.

Ahora bien, visto desde este <<se da>>, el ser, en cuanto lo presente, no deja “de estar presente”, como si éste se desvaneciera al ámbito de lo inexistente, más bien se transforma el sentido de lo presente y por ende la comprensión del ser cobra una nueva dimensión. El estar presente del ser no es ya lo que se entiende normalmente como el <<ahora>>, i.e., no coincide más con la inmediatez de lo presente, sino con lo que perdura en su donarse —lo que también es denominado advenimiento / morar en ausencia—. Sin embargo, no perdura como un ahora permanente, sino que “se retira a favor del don”²⁷. La nueva dimensión del ser —como presencia— es precisamente ese donarse retentivo que da lugar, como hemos reiterado al comienzo, a las distintas épocas que configuran su historia. De este modo surge una nueva señal sobre aquello que es lo que perdura: sólo lo que se concede permanece. “El momento en que el destino se demora es la medida del auténtico permanecer.”²⁸ El

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 5.

²⁸ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 17.

permanecer ya no se mide a partir de un presente privado de tiempo, sino que se cifra en el demorarse de aquello que se concede, a saber, el destino.

El retraimiento del ser no consiste en un ausentarse, esto sería así si se siguiera considerando al ser como la inmediatez de lo presente. Consiste, por el contrario, en esta forma peculiar de perdurar en el don. Por ende, en realidad, la interpretación que pretende centrar al pensamiento de Parménides en la presencia resulta equivocada, pues él mismo dice en su poema “ἔστιν γὰρ εἶναι” [Es pues el ser] en donde el ἔστιν permaneció impensado. Heidegger plantea: “En el ἔστιν se oculta o alberga el se da.”²⁹ Parménides no concebía la presencia del ser en la forma del ahora y lo inmediato, sino en la forma del don que se retira. Precisamente este sustraerse del don a favor de lo “destinado” hace posible su respectiva perceptibilidad. De ahí que en Parménides se expresa de alguna manera que en la percepción [sensible] se ausenta el ser —el Uno, pues ésta sólo es capaz de percibir lo múltiple—y que la auténtica presencia —ser — está presente de un modo diverso y oscilante³⁰, es decir, está presente, incluso desde la misma ausencia.

Heidegger se cuestiona si no es quizá preciso indagar qué ha sido aquello que dio lugar a la presencia de todo lo presente. Para el filósofo alemán el despliegue de todo el pensamiento ha abundado solamente en el ser —del ente— y ha dejado de lado aquello que lo trae a la vista, que posibilita su acontecer. El ser, comprendido

²⁹ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 5

³⁰ *Cfr.* Parménides, B 4, 1-4, “ Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes.” Y B 8, 5 “Puesto que es ahora todo a la vez.”

únicamente desde la presencia, ha fungido como el límite de todo lo pensable y todo lo digno de filosofar.

Sin embargo, ¿a qué se refiere Heidegger cuando habla de presencia? ¿Qué significa que la época entera de la metafísica tan sólo haya transitado por el camino de la presencia? En primera instancia, presencia alude a una destinación del ser. Dicho donarse, en cuanto presencia, constituye la “destinación inicial del ser”. ¿Por qué es ésta “inicial”? Heidegger distingue entre “dos inicios” del pensamiento: el uno expresado en el comienzo y despliegue de la cuestión metafísica, el otro precisamente en su final, como aquella pauta para un nuevo comenzar. Ambos “inicios” reciben su determinación del destinar “que se oculta a sí mismo”³¹, es decir, en el donarse “retentivo” del ser. El inicio es, pues, la escucha a este donarse, aquello que define a la época. La presencia es “la figura en la cual hasta hoy día se pregunta y se resuelve la pregunta por el ser. Esa es la pregunta guía que pregunta: τί τὸ ὄν, ¿qué es el ente?”³² La presencia no sintetiza una respuesta dada a la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la filosofía, sino que ella misma es la expresión de un modo de preguntar por el ser, aquel modo que está determinado por el ente, que ante todo coloca al ser en el ente. Sin embargo, esta manera de preguntar por el ser —denominada presencia— consiste ya en una interpretación, es decir, establece una dirección determinada en torno al ser, desde la cual quedan delineadas las posibilidades del primer inicio—de la metafísica—. De esta manera, la

³¹ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p.7.

³² *Ibid*, p.8.

metafísica encuentra su límite en la presencia: “ella siempre representa lo ente ($\ddot{\text{ö}}\nu$) únicamente en aquello que se ha mostrado ya de suyo como ente ($\check{\text{r}}\ddot{\text{ö}}\nu$). Pero la metafísica no tiene nunca en cuenta aquello que, precisamente en este $\ddot{\text{ö}}\nu$, y en la misma medida en que se desocultó, también está ya oculto.”³³ La presencia es por esto la fórmula que define la historia de la metafísica, pues ésta, según Heidegger, sólo atiende a lo “desoculto”. En el despliegue de su interrogante no está contemplado aquello que queda oculto. Ahí reside su límite. Heidegger sugiere sobrepasar ese límite, ir más allá, más atrás de la presencia y comenzar así un “nuevo pensamiento”, tal vez más abarcador.

En conexión con esto, es posible afirmar que aquello que le es propio a la metafísica consiste en pensar el ente con respecto al ser, es decir, que parte de lo presente y lo pretende mostrar desde su fundamento—presencia—. “Como fundamento, el ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia.”³⁴

El pensamiento metafísico que se funda en la concepción del ser como presencia debe, según nuestro filósofo, tomar un nuevo rumbo que lo dirija hacia su final y por ende a su nuevo comienzo. No obstante, no basta comprender ni final ni comienzo con la tradicional concepción que de ellos se tiene: como dos puntos opuestos en un tiempo determinado, sino recordando la acepción antigua en alemán de Final [*Ende*], equivalente a lugar [*Ort*]. El final no es un momento en que cesa el pensamiento,

³³ M. Heidegger, *Hitos*, p.310.

³⁴ M. Heidegger, *El final de la filosofía y el comienzo del pensar*, p.7.

sino un lugar donde se reúnen sus posibilidades, i.e. donde le sale al encuentro su posibilidad límite. Así, en el tiempo del pensamiento determinado por la idea de su destino —en donde lo que acontece se retira— el final equivale también al comienzo. Con esto se quiere decir que la cuestión con la que se inaugura la metafísica — la pregunta por el ente— es con la que se ha de concluir: “Con esta pregunta se inició y en esta pregunta encontrará su término [...]”³⁵ La posibilidad límite de la filosofía retoma la pregunta conductora de la metafísica para, desde ésta, hacer que converjan final y principio.

“¿O es que, aparte de la última posibilidad [...] hay para el pensamiento una primera posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía?”³⁶ Aquí se plantea una aparente divergencia entre una última y una primera posibilidad, que sin embargo convergen desde el comienzo.³⁷ La última posibilidad corresponde al final de la metafísica, precisamente el lugar desde donde es posible ir más allá de ella, más allá de la presencia. Pero por otro lado, este ir más allá de la presencia no consiste en comenzar desde un nuevo punto de partida, sino desde el *mismo*, desde donde la filosofía partió y dejó impensado: el origen de la presencia. No se trata de dejar a un lado el preguntar de la metafísica, sino de retomarlo [*wieder-holen*] para convertirlo en otro comienzo.

³⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p.31.

³⁶ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 3.

³⁷ Cfr. Heráclito B 103 : “Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo.”

Este aparente final, que exhorta a un nuevo comienzo, es el despliegue de todas las posibilidades —las primeras y las últimas— en las que reposa la filosofía. El hecho de que no todas hayan sido tomadas en cuenta por el pensar filosófico hasta nuestros días, no significa que ésta no haya respondido a su necesidad interna en cuanto filosofía, sino que precisamente en cuanto el ser consiste en un presentarse, pero también en un retirarse, se le “escapó” al pensamiento este su acontecer.³⁸ Por ende, esta ausencia no tomada en cuenta puede dar la pauta para comenzar su respectiva meditación. Así, Eugenio Trías en su reflexión en torno al “pensamiento del límite” recuerda a Heidegger en las siguientes líneas: “Lo que siempre se olvida es el límite, el gozne, la línea que articula y escinde, soportándolos, tanto el arco del aparecer como el arco hermético, tanto lo que aparece como lo que se repliega en sí.”³⁹ El acontecer destinal del ser es lo más susceptible de ser olvidado, precisamente por actuar como límite en el sentido de soportar a la vez mostración y retraimiento, comienzo y final.

¿Qué significa, pues, este lugar en el que se reúnen las últimas y primeras posibilidades de la filosofía, en otras palabras, este comienzo? En primera línea es importante anotar que existe una abismal diferencia entre la idea de inicio [*Beginn*] y la de comienzo [*Anfang*]. Atender a su distinción es tan sólo posible merced a la

³⁸ Con esto no se pretende decir que dichas posibilidades ya se hayan “agotado” como si se tratara de un catálogo de posibilidades, lo cual a la vez clausuraría su carácter posible. Se trata de que la filosofía concebida como metafísica ha alcanzado el lugar en el que el pensar puede dar un giro, ha tocado el punto en que el ser se muestra como diferencia. Esa es la posibilidad en la que las demás, presentes o ausentes, pensadas o no pensadas explícitamente, se condensan y abren un nuevo camino. Y precisamente este nuevo camino que aún no había tomado al ser desde la diferencia ontológica, esto es, no más como ente, ya estaba “presente” en el modo de la ausencia. El asunto radica ahora en reconocerlo desde su ausencia.

³⁹ E. Trías, *El pensamiento del límite*, p. 293.

comprensión heideggeriana del ser en cuanto acontecer. El inicio es aquel punto en el tiempo que marca la pauta para que algo emprenda su despliegue. El inicio puede ser señalado con una fecha y un sitio concreto; ocupa un punto fijo que en el desarrollo de lo iniciado, desaparece. El comienzo no corresponde a un punto determinable en tiempo y espacio precisos, sino a una pluralidad de circunstancias que en su curso dan origen a un acontecer. El comienzo es el desde donde [*woraus*] algo se origina, desde donde surge. Un comienzo siempre sucede como salto, salto que sostiene a lo venidero, anticipándose, es decir, que subyace en la anticipación de lo venidero. El auténtico comienzo: es un salto en el que lo porvenir ya ha sido “previsto”; dicho salto contiene, aunque inadvertidamente, el despliegue pleno de lo que ha de venir. El comienzo ya posee latentemente el acontecer que origina y además lo abarca enteramente, al grado de que “ya contiene de modo oculto su final.”⁴⁰ A diferencia del inicio, un comienzo llega a su plenitud solamente hasta el final. El inicio concluye una vez que ha causado una serie de sucesos, el comienzo deviene junto con el suceso y tan sólo aparece tal y como es en el final.

Ahora bien, el lugar en el que todas las posibilidades se reúnen, el límite, corresponde precisamente al lugar en que final y comienzo convergen. La nota característica que anuncia el final de la filosofía —como metafísica— es que todo el pensamiento, según nuestro filósofo, ya ha abarcado la presencia, ya nada resta que decir sobre el ser desde esta perspectiva: “El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad

⁴⁰ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 55.

alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el alrededor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos <<ser>>”⁴¹ Seguir haciendo metafísica de la presencia equivaldría a resistirse a seguir preguntando. No basta con plantear una cuestión —en este caso la cuestión por el ente— sino propiciar su despliegue. El despliegue de la pregunta que sostiene a la metafísica tan sólo puede realizarse a partir de aquello que ésta misma omitió en su planteamiento expreso. Esto significa que debe replantearse la cuestión desde otra cuestión aún más fundamental, la pregunta por el ser, la pregunta por lo que queda oculto: “Lo que la metafísica olvida siempre es ese gozne o límite, que abre el cerco del aparecer y que proyecta desde ese espacio fronterizo o hermenéutico, eso mismo que se sustrae o repliega.”⁴² El pensar requiere regresar a su primer impulso que ha pasado inadvertido a lo largo del camino de la filosofía, en el que el ser se supuso como presencia y no hubo menester de más preguntas. El pensar, ya en el límite, debe responder a su destino en lugar de permanecer sordo a su llamado. Responder a un destino es lo que Heidegger enuncia enigmáticamente en la conferencia *Tiempo y Ser* (1962): “seguir la marcha de lo que se va indicando.”⁴³

“No conocemos metas y sólo somos un camino.”⁴⁴ Aquí el Heidegger que “medita” pronuncia la “aparente” ausencia de metas: el camino no implica metas. El

⁴¹ M.Heidegger, *Tiempo y ser*, p.1.

⁴² E. Trías, *Op. cit.* p. 294.

⁴³ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p.1.

⁴⁴ M. Heidegger, *Meditación*, p. 23.

camino no se deja determinar por un fin y *al parecer* ni siquiera por un destino⁴⁵. Las metas no le son esenciales a un camino, los fines no dirigen el camino, el camino mismo encuentra en sí una dirección. El *factum* de no conocer las metas no resulta de una incapacidad para su reconocimiento, la incapacidad radica a la inversa: en no transitar precisamente por la ausencia de fines concretos. El camino mismo es el fin, nada lo trasciende, él es un trascender. Por otra parte, el aforismo enuncia además: “somos un camino”, lo que indica que no estamos en o a lo largo de un camino, sino que el *Dasein* es el propio camino: él se hace camino. El *Dasein* no se desplaza por un camino que ya exista de antemano, sino que lo abre y de este modo es él mismo el camino que proyecta. El camino no conoce metas y el camino es el *Dasein*, de ahí que el verso pueda verse del siguiente modo: el *Dasein*, que es un camino, no conoce metas.

¿Qué se quiere decir cuando se denomina al *Dasein* desde la noción de camino? Encontramos una clave en el texto de M. Heidegger que recoge conferencias correspondientes a los años 50's del pasado siglo bajo el título: *Unterwegs zur Sprache [De camino al habla]*. El texto pretende ser la expresión precisa de un camino en el que “se deja hablar al habla.” *De camino al habla* es, por tanto, el trazo o la apertura de un camino a partir del pensar. ¿Qué significa *unterwegs* [de camino]? ¿Significa ausencia o remite a la presencia de la cosa por pensar? ¿Significa ausencia o remite a la presencia de aquél que piensa? ¿O será que ninguna de las dos preguntas logra agotar la locución alemana *unterwegs*? ¿Será que la

⁴⁵ Se dice *al parecer* con toda la intención de indicar que es precisamente el destino, en el sentido que hemos venido señalando, aquello que determina el camino. No destino en el sentido de meta.

ausencia y la presencia son atravesadas simultáneamente por dicha noción? Según lo mencionado hasta ahora, la tercera alternativa acierta con aquello que alberga el estar de camino. En el ámbito del lenguaje cotidiano, estar de camino implica que se ha salido hacia un lugar preciso, pero que ni se está en el lugar de la partida ni tampoco en el destino, se está, por así decirlo, en el punto que media entre los dos, en un “entre”, es decir que, traduciendo con literalidad lo que dice *unterwegs*, éste significa entre-camino. El camino, según esto, está entre un comienzo y un final. Con todo, en el tiempo del pensar reside un distingo que aparta a la noción de comienzo de la de inicio y de acuerdo a ello debemos recuperar dicho inicio como aquel que tan sólo se despliega hasta el final. Esto significa que el camino no coincide exactamente con aquello que media entre un principio y un fin, sino como el despliegue de un inicio.

El camino del pensar es inicial, es el devenir del inicio, siempre permanece en el inicio o, aún más exacto, el inicio aguarda [*ausbleibt*] en él. Con ocasión del diálogo sostenido entre un japonés y un inquisidor en 1954 nos dice Heidegger— como respuesta a lo que el japonés quiere decir en la enigmática sentencia “hay un hablar del habla”—: “ [...] de tal modo que el hablar vendría invocado desde su esencia y conducido hasta ella.”⁴⁶ ¿Qué hay de interés en esta declaración para el asunto que nos ocupa? Aparentemente nada, pues no estamos tratando directamente del habla; sin embargo, ahí se oculta o tal vez se manifiesta el carácter inicial de un camino. Lo que se quiere destacar de esta frase son dos cuestiones que a la vez

⁴⁶ M.Heidegger, *De camino al habla*, p. 112.

surgen de la misma fuente. Se dice primero que el hablar del habla es “invocado desde su esencia” e inmediatamente después que este mismo conduce a su esencia. Esto invita a inferir que el camino del pensar se logra trazar desde la invocación de la esencia y que también, y a la vez, conduce hasta ella. La esencia invoca y conduce. ¿Cómo invoca la esencia? ¿De qué manera conduce su invocar?: una vez que al pensamiento le es indicada su fuente a través de un atender a las huellas que se le muestran. La esencia, aquello que da forma al camino, aquello que lo traza, se manifiesta en la figura de “huellas” o, como se dice en otra parte, de “señas” [*Winken*]⁴⁷. El curso del camino es abierto desde el señalar de la esencia, las señas funcionan así como aquella invocación conductora. Por otra parte, las huellas que orientan al pensar lo hacen precisamente hacia sí mismo, el camino del pensar es también un camino que se dirige al pensar mismo. De esta manera la aparente pertenencia del camino al pensar se transforma, pues no solamente éste — el camino— es camino por el pensar, sino que el pensar mismo pertenece a un camino. Quizá esta mutua pertenencia se exprese de mejor manera si decimos: el pensar deviene camino. Siendo, pues, el camino un caminar permanente⁴⁸ que no conoce metas, puede ser denominado con justicia una ἐνέργεια ἀτελής⁴⁹: un acto incompleto que siempre se está realizando y que precisamente en su “acto” reside su “potencia”, un acto cuya realización es siempre su potencia. Un acto que aparenta incompletud o imperfección justo porque no tiene metas cuando, sin embargo, en la

⁴⁷ Cfr. M.Heidegger, *De camino al habla*, p. 88.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Op. cit.* p. 74: “Lo permanente de un pensamiento es el camino.”

⁴⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 202a.

ausencia de ellas reside su perfección. Así, el camino esencial es aquel que carece de metas, no por incapacidad, sino por cumplirse en cuanto camino, cumplir en esencia lo que se nombra en la palabra camino. No es azar el que Heidegger haya decidido intitular la primera edición de sus obras completas: *Wege — nicht Werke, Caminos, no obras*. Él mismo pone de relieve la radical oposición entre la noción de obra y la de camino. La obra implica algo acabado, completo, delimitado, sin ningún lugar para nada más. En la obra ya se ha cumplido un esfuerzo y en ella ha culminado. De alguna manera la obra representa un resultado, una meta. Esta inscripción que antecede a los múltiples volúmenes de la edición completa dice simplemente que ésta no es un compendio de resultados, muy por el contrario: urdimbre de senderos.

El camino del pensar precisa seguir trazando senderos. ¿Qué es, pues, lo que queda aún por pensar?, pregunta Heidegger incansablemente en casi cada una de sus obras a partir de la llamada “*Kehre*”. En este punto conviene hacer una digresión en torno a tan insigne nombre: *Kehre*. Digresión que más que dispersar o distraer al pensamiento de su curso es posible que lo instale en lo propio de su estancia. *Kehre* significa en castellano simplemente vuelta. Pero la cuestión no es el de traer dicha noción a una lengua que nos resulta más familiar, sino trasladarlo al ámbito de su acontecer. Ya hemos afirmado, junto a Heidegger, que la metafísica debe ser superada, que ésta se ha enfrentado a su final. Cuestión que por lo demás resulta del olvido del ser, olvido que pertenece sin embargo al ser mismo, pues éste “ es un morar en ausencia”, es decir, un claroscuro que se dona y se sustrae en pos de su don. De esta forma, “Este morar -en -ausencia no es algo que le inflija el

pensamiento al ser sino que es propio del ser mismo la presencia tanto como la ausencia.”⁵⁰ El ser que se oculta detrás de su darse propicia por tanto dicho olvido o, en otras palabras, con su ocultamiento da lugar a la metafísica. No obstante, el olvido es susceptible de ser recuperado y vislumbrado de manera renovada. El olvido alberga un lugar para la vuelta. Y es precisamente ahí en donde Heidegger insiste que la vuelta reside justo en ese salir del olvido, atravesándolo. Sin embargo, para que dicha vuelta sea alcanzable se torna necesaria su indicación, es decir, traer dicho olvido a la presencia, pues incluso: “[...] el olvido se nos muestra ahora como destino que “se da y se niega simultáneamente”.⁵¹ Siendo el ser este destinar peculiar que siempre acaba por sustraerse y rehusarse, le es esencial al olvido esta oscilación entre destinarse y ocultarse. De ahí que el olvido resulte él mismo difícil de desentrañar y de indicar. La vuelta “comienza” indicando el olvido, paso que es tan sólo posible desde la superación de la metafísica.

Ahora bien, dicho salto que se sumerge hacia el horizonte de la metafísica propicia de alguna manera el acontecer del ser desde otra dimensión: la dimensión destacada en el íntimo vínculo entre tiempo y ser. Vínculo que, como ya dijimos, se cifra en el donarse que pone a ambos elementos en indisoluble relación. Así, el “se da” de tiempo y ser inaugura la dimensión de la intimidad que ambos albergan. La *Kehre* es: “Cuando relampaguea [*blitzen*] la verdad del ser, entra dentro de sí la verdad de la esencia del ser y se conduce a sí mismo a su propia claridad; el ser

⁵⁰ A. Constante, *El retorno al fundamento del pensar*, p. 104.

⁵¹ *Ibid*, p. 105.

regresa, da vuelta de su olvido, en su propia verdad.”⁵² La vuelta está así constituida, por un lado, por un salto en el final de la metafísica y, por otro, por un retorno de este olvido hacia la propia verdad del ser. ¿En qué consiste dicho olvido? ¿qué se mienta con la verdad del ser? Hemos dicho que el olvido pertenece a lo propio del ser. Por esta razón el olvido no constituye una falla o incapacidad del pensar, sino incluso una de sus figuras. El pensar consiste ante todo en recordar [*andenken/ denken an*] la historia del ser y precisamente en esta medida puede darse el olvido en el pensar. Sin embargo el pensar, en tanto es un recordar, no consiste exactamente en hacer un recorrido a través de lo pasado, de lo ya no presente, sino en abarcar el acontecer del destino, o dicho con más rigor, responder al destino en el recuerdo. Dicho esto, podría parecer que el olvido es entonces una no-respuesta al destino o incluso un enmudecimiento ante éste, mas no es esto lo que sucede, ya que el ser, en tanto se dona, no puede permanecer intacto—es siempre un donarse hacia o para el *Dasein*—. El olvido es, a su manera, también una respuesta peculiar que precisa de un previo darse del ser. Sin el don no es factible hablar de olvido. El olvido olvida únicamente el darse del ser, de ahí que para Heidegger gran parte de lo que él comprende por metafísica prive al ser de su carácter tanto temporal como histórico [epocal]. Se trata, pues, de un olvido del don, un olvido del ser en tanto aquello que se destina. Sin duda la metafísica versa en torno al ser; sin embargo, no atiende al “se da” del mismo, lo cual impide que vea en éste su carácter retentivo y oculto y, por ende, aconteciente. El olvido clausura la temporalidad del ser y por

⁵² *Ibid.*, p. 106.

esto clausura también la verdad de su esencia. La verdad del ser queda mutilada y se reduce a un remanente de la verdad en el sentido griego, la λήθη inscrita en ésta es precisamente lo que se abandona, aun siendo ésta su centro.

La *Kehre*, la vuelta a lo prohibido y a lo imposible, como le llama Blanchot, es entonces un retorno a lo misterioso y lo oculto del ser, un volver a pensar, un recordar. La *Kehre* transmuta la racionalidad del hombre en memoria y a la metafísica en pensar rememorante. “Pero este es uno de los misterios del pensar rememorante: que dirige su pensamiento hacia lo que ya ha sido, pero de tal manera que eso mismo que ya ha sido, en el propio movimiento de pensar hacia él, toma la dirección contraria y se vuelve hacia aquel que lo piensa.”⁵³ Así, la vuelta se cifra tanto en el pensar como en aquello que se dona al pensamiento en la aparente figura de lo sido, de lo pasado [*das Vergangene*], cuya verdad es más bien esa vuelta hacia el pensar. Sin embargo, no es una actualización de lo pasado, pues si consideramos que el presente no consiste en lo meramente inmediato, sino en aquello que se demora, así tampoco lo pasado es lo que se encuentra en otra órbita del tiempo ajena a este permanecer, sino que se extiende también a través de la perdurable estancia del destino. Pensado el pasado desde ésta, su peculiar extensión, se cae en cuenta de que “la memoria tiene que pensar lo ya sido como algo que todavía no se ha desplegado.”⁵⁴ Y en este sentido, el pasado aún no desplegado — un pasado que

⁵³ M.Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 110.

⁵⁴ *Ibid*, p. 111.

apenas se extiende en la permanencia —se enfrenta al porvenir. El recuerdo se dirige a un tiempo a lo pasado y a lo venidero.

¿De qué manera se relaciona la presencia y la ausencia? Si lo efectivamente pensado ha sido la presencia, desde diversas ópticas filosóficas, todo indicaría que lo impensado corresponde a la ausencia. Mas si recordamos la dialéctica heraclíteica, ya junto a la presencia ha sido pensado la ausencia necesariamente: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira.”⁵⁵ Así que no basta responder con lo opuesto a la presencia, sino con “algo” que abarque tanto a lo presente como a lo ausente, “algo” desde donde ambos puedan ser pensados. Ese “algo”, ese lugar desde donde emerge todo lo que es y lo que no es, corresponde al límite de las posibilidades del filosofar, al comienzo y al final. El límite [πέρας] de la metafísica no responde a un delimitar en el sentido de un cerrar, sino de un retroceder al origen. “[los límites] son los que hacen que resplandezca lo presente mismo en tanto que traído delante él mismo [el límite].”⁵⁶ El límite no clausura, por el contrario, libera a lo presente. La cuestión ahora es responder a cuál sea el límite, i.e., qué ha sido aquello que hizo posible a la filosofía entregándole la presencia y, a su vez, y de otro modo, la ausencia.

⁵⁵ Heráclito, B 51.

⁵⁶ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 60.

CAPÍTULO II

LICHTUNG

La filosofía no surgió de la nada [*nihil ex nihilo*]. Hubo un lugar, un τόπος en donde el hombre habitaba cuando emitió por vez primera la pregunta inicial⁵⁷ del pensamiento: la pregunta por el ser. Y esto indica precisamente que, por un lado, pensar es pensar del ser y, por otro, que el ser es el inicio. De esta manera, un preguntar inicial es aquel que piensa el ser en su preguntar, que piensa expresamente el inicio. Sin embargo, este preguntar no da pie a que dicho inicio comience, sino que este preguntar se ve más bien iniciado desde el ser, es decir, alcanzado por el inicio.

La pregunta por el ser, como ya hemos señalado, se bifurca en dos cuestionamientos esenciales: uno que pregunta por el ser con miras al ente — pregunta metafísica cifrada en la presencia—, otro que pregunta por el ser, o con mayor precisión, por la esencia del ser. La distinción entre ambas cuestiones es casi imperceptible, pues de modos diversos se dirigen a lo mismo. La primera, como ya hemos dicho con antelación⁵⁸, es denominada pregunta conductora o guía; la otra, pregunta fundamental. Para Heidegger, la pregunta fundamental aún no ha sido planteada, tan sólo se deja insinuar al interior de la pregunta conductora, por esto es menester plantearla. Mas ésta nos sería enteramente desconocida si no existiera una

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Parménides*, p. 5: “[...] lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época.”

⁵⁸ *Vid. supra*, pp. 10-11.

indicación que guíe hacia ella. De esta manera la pregunta conductora funge precisamente como indicación: “Ésta [la indicación] sólo puede venir desde aquello que porta y conduce históricamente, desde el modo como la verdad del ser atraviesa la historia occidental. Y esto se anuncia para el entorno de nuestra intención de manera más clara mediante la figura en la cual hasta hoy día se pregunta y se resuelve la pregunta por el ser. Esa es la pregunta guía que pregunta [...] ¿qué es el ente?”⁵⁹ Esto muestra cómo ambas cuestiones se encuentran entrelazadas indisolublemente, pues aunque la pregunta guía se haya planteado con anterioridad, la pregunta por la esencia del ser sigue siendo más fundamental —inicial— y por ende, contiene a la pregunta por el ente. La unidad de ambas cuestiones constituye “aquello que de modo indeterminado es llamado la pregunta por el ser.”⁶⁰

Habiendo aclarado la relación interna entre ambas interrogantes, resta aún por preguntar: ¿desde dónde pudo el hombre preguntar por la presencia? ¿Qué hizo posible que el hombre se percatara de la diferencia esencial entre lo presente y la presencia? ¿Qué tiene de peculiar el hombre para situarse en el ámbito de la pregunta?

Respondamos a la primera cuestión, aunque antes de responderla es importante destacar que dicha interrogante constituye para el autor de “la nueva tarea del pensar” precisamente el final de la metafísica y el comienzo del pensar. De acuerdo con ello, es más original pensar desde dónde aparece el ser, que el aparecer mismo. La metafísica interroga a lo presente sobre su presencia, mientras que un pensar más

⁵⁹ M.Heidegger, *La pregunta por el ser*, p.8.

⁶⁰ *Ibidem*.

originario e inicial interroga por la posibilidad de la presencia, i.e., pregunta por *algo* anterior a ella, no por algo posterior —lo presente, lo ente—. Esta pregunta es esencialmente distinta a la pregunta que subyace a toda metafísica, “la pregunta por el ser del ente”, pues la metafísica permanece en la presencia, no va más allá de ella, sino que en ella encuentra su frontera. Si se pregunta por el origen de dicha presencia ya se ha ido más lejos que la metafísica, se han trascendido sus límites e incluso su fundamento —el ser—. “Si es planteada la así entendida pregunta por el ser, entonces debe irse más allá del ser mismo. Ser y entonces un otro entra en juego. Lo otro debe ser, pues aquello en lo que el ser tiene la esenciación y la verdad (claro-ocultamiento); por cierto aquello donde la verdad tiene su esenciación.”⁶¹

Ahora bien, para que algo aparezca y por ende sea susceptible de ser pensado requiere un lugar desde y en el cual pueda aparecer. “Este aparecer tiene lugar, necesariamente, en una claridad [*Helle*]”⁶² De este modo, el τόπος específico en el que tiene lugar el aparecer de la presencia es la claridad [*Lichtung*]. *Lichtung*, dicho con más rigor, es el espacio de la presencia, o mejor dicho, es su *localidad* [*Ortschaft*]. Conviene aquí esta precisión debido a las posibles malas comprensiones que surgen a partir de la noción de espacio. El espacio encuentra su base esencialmente en la idea de extensión, esto es, el espacio concierne al reino de lo extenso, de lo corpóreo y delimitado, así como determinable. Si quisiéramos pensar a la *Lichtung* como un espacio, equivaldría a suponer que se trata de un espacio

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² M. Heidegger, *El final de la filosofía y el comienzo del pensar*, p. 7.

señalable, que permanece intacto e inamovible, en su sitio. Sin embargo, esto haría de la *Lichtung* un concepto inmóvil y fuera del tiempo. Mas ésta hunde sus raíces en el tiempo del destino, pende directamente de la destinación del ser, es más, es justo la localidad en el que éste se destina, es el destinarse mismo, el movimiento del destino que se nombra en una dimensión inextensa, esto es una *ortlose Ortschaft*, una localidad que está determinada por la ausencia del espacio —en el sentido de la extensión—, o más precisamente, por la ausencia de lugar. Esto indica que la *Lichtung* es incluso anterior a todo lugar, a todo espacio, a toda extensión en donde pueda aparecer lo corpóreo, es más bien una región incorpórea e invisible, perteneciente al tiempo del ser, es decir, aconteciente.

De este modo, para un pensar más originario existe un no-lugar, ἄτοπος, en el que la presencia se muestra al hombre, una región que antecede a dicha presencia y a la vez la abarca; y sólo en esta localidad denominada claridad [claro], puede el hombre percatarse del acontecer del ser. De ahí que el desde donde aparece el ser sea un pensamiento anterior al aparecer mismo, además de que se torna en un pensar “bidireccional”, dirigido tanto a lo que antecede al aparecer, como al aparecer simultáneamente. Y precisamente la diferencia entre la presencia y lo presente deviene posible únicamente en la *Lichtung*. “Claro: en cuyo interior devienen discernibles para el hombre lo que está presente en tanto que tal y la presencia.”⁶³ La clave para comprender lo que Heidegger quiso decir con *Lichtung* está en el

⁶³ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 115.

“interior”, que no consiste ni en lo presente ni en la presencia, sino en aquello que constituye su *diferencia*.

En tiempos en que nuestro pensador reflexionaba en torno a la diferencia ontológica — alrededor de 1927, cuando se publicó *Ser y Tiempo*— el pensamiento se centró tan sólo en un lado de la diferencia, el ser, sin que a pesar de ello dejara de lado lo ente. El giro⁶⁴ —*die Kehre*— consistió precisamente en ya no fijar la mirada en el ser, sino en aquello que hizo posible su manifestación y que por ende también abrió la brecha por la que se distingue al ser de lo ente: reveló la diferencia ontológica. De acuerdo con lo dicho, el espacio de la presencia consiste en aquel espacio que precisa el ser para su aparición y, por otro lado, precisa el hombre para discernir entre lo presente y la presencia. Si trasladamos esta idea a un símil de la luz, quizá resulte todo más claro: el espacio que se abre entre la luz y lo iluminado es precisamente donde ambos encuentran su diferencia; sin aquel espacio sería imposible vislumbrar siquiera alguno de ambos elementos que hacen posible la visión. De ahí que Heidegger eligiera el nombre de *Lichtung* para dicha claridad, pues ella antecede tanto a la luz como a la visión de lo iluminado.

Ahora bien: ¿existe en la noción de *Lichtung* algún vínculo etimológico con la de *Licht* [luz]? ¿O más bien hay tan sólo una relación indirecta, así como en el latín *Lucus* y su relación con *lux/lucendo*? Según un estudio que hace L. Amoroso, el *lucus* latino, antes que con la luz y la oscuridad, guarda una relación con la *silva*

⁶⁴ El giro, según K. Löwith, se caracteriza primordialmente porque mientras que en *SyT* el ser era visto desde la óptica del Dasein, es decir, sólo hay ser en la misma medida en que hay comprensión del ser —en cuanto hay Dasein—luego, en el Heidegger tardío, el Dasein es visto desde la óptica del ser, el Dasein existe desde el ser.

[bosque]. El *lucus* es originalmente un bosque sagrado ubicado en medio del anchurosa y espesa *silva*. Esta naturaleza religiosa pone al *lucus* en relación con la luminosidad: lo luminoso es expresión de su carácter sagrado. Su luminosidad, además, le viene dada desde la ausencia de la espesura y densidad características de la *silva*. La ligereza que define al *lucus* se encuentra subordinada a la espesura de la *silva*.⁶⁵ De ahí que se le pueda definir en primera instancia como “un lugar libre rodeado de árboles.”⁶⁶ Su ligereza está determinada por aquello que la rodea, por estar circundada por el bosque. De este modo lo que determina tanto a lo ligero [*leicht*] como a lo espeso [*dick*] del *lucus* no es una ligereza ni una espesura absolutas, sino relativas a la *silva*. De acuerdo con esta relación entre ligereza y espesura del bosque: ¿qué relación alberga el *lucus* con la luz y la oscuridad? O en otros términos: ¿*lucus a lucendo aut a non lucendo*? Como nos dice Amoroso, los primeros gramáticos latinos establecieron un modo de hacer etimologías a partir de la antífrasis, lo que significa que el *lucus* tiene algo que ver con la luz, pero desde la antífrasis: “La etimología tradicional hace derivar la voz *lucus*, por antífrasis de *lucere*, en cuanto aquél tiene poca (o incluso ninguna) luz.”⁶⁷ Esto significa que es más bien la ausencia de luz la que determina al *lucus*, mas no, como cabría suponer,

⁶⁵ En Gaffiot, Félix, *Le grand gaffiot, Nouvelle édition par Flobert, Pierre* .se define la *silva* como : “ *Silva* (mieux que *sylva*), *ae*, f. (peu net; it. *selva*) **1** forêt, bois : Cic. Div. 1, 114; Rep. 2, 33; Caes. G. 2, 19, 6. **2** parc, bosquet: sg., Cic. Verr. 1, 51, Nep. Att. 13// pl., **inter silvas Academi** Hor. Ep. 2,2, 45, dans les bosquets d’Academos. **3** pl., arbres, arbustes, plantes. **4** (fig.) **a** grande quantité, abondante matière. ” [*Silva* (más común que *sylva*), *ae*, f. (peu net; it. *selva*) **1** bosque, madera : Cic. Div. 1, 114; Rep. 2, 33; Caes. G. 2, 19, 6. **2** parque, bosquecillo: sg., Cic. Verr. 1, 51, Nep. Att. 13// pl., **inter silvas Academi** Hor. Ep. 2,2, 45, entre los bosques de Academo. **3** pl., árboles, arbustos, plantas. **4** (fig.) **a** gran cantidad, abundante materia.]

⁶⁶ L. Amoroso, *La Lichtung de Heidegger como lucus a (non) lucendo*, p. 197.

⁶⁷ *Ibid*, p. 199.

su presencia. No obstante, como ya mencionamos, su luz y oscuridad no provienen enteramente del *lucus* mismo sino de su comparecencia en medio de la *silva*, en medio del bosque. La *silva* destaca precisamente por su densidad, y además, por la oscuridad resultante de esta misma espesura. La luminosidad del *lucus* es relativa a la absoluta y espesa oscuridad del bosque; no es, pues, pura luz.

El término alemán *Lichtung* es la traducción exacta del *lucus* latino. “El término *Lichtung* corresponde al antiguo alto alemán *loh*, bosque sagrado, sentido que subsiste todavía en ciertas denominaciones geográficas como Waterloo.”⁶⁸ El término padece una larga historia de transformaciones semánticas, esencialmente en su sentido verbal, el cual originalmente es *lichten*, verbo que se empleó en la mística en cuanto iluminar. Este verbo trajo más tarde (siglo XVIII) el de *leuchten*, que actualmente significa iluminar, o *lichten* [aligerar] el cual no proviene de *licht*, sino de *leicht* [ligero]. Finalmente: “*Lichtung* es abrir un claro en la penumbra del bosque para que penetre la luz.”⁶⁹ De acuerdo con ello, *Lichtung* no se limita a la luz, ni surge de ella, más bien la luz es la que entra en juego en la penumbra propia del claro. Es difícil encontrar en castellano una denominación que abarque y acierte con propiedad con aquello que designa la *Lichtung*, pues en ésta se juega entre lo denso del bosque y lo ligero, en donde a través de las copas de los árboles logra atravesar un hilo de luz que crea un espacio iluminado, que sin embargo parece iluminado por la espesura circundante.

⁶⁸ Gustavo Cataldo Sanguinetti, *Hermenéutica y tropología en Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger*, p. 10.

⁶⁹ *Ibidem*.

No obstante, la oscuridad no solamente rodea a la *Lichtung* sino que simultáneamente a la luz, la atraviesa. La *Lichtung* es entonces la localidad en donde lo oscuro y lo luminoso convergen y armonizan. En esta dimensión —inextensa e invisible— cruzan tanto la destinación [*Schickung*] como la negación [*Nichtung*], sin que con esto se quiera decir que ser y nada se opongan o contradigan, sino que es su convergencia la que los hace de algún modo lo mismo. Pues al parecer la luz que atraviesa el claro corresponde al ser, mientras que la oscuridad, a la nada. No obstante, la cuestión no es tan sencilla y proporcionada. Luz y oscuridad, ser y nada, se encuentran en permanente confusión y tensión, confusión que hace que ambos devengan lo mismo en la dimensión de la *Lichtung*. Esto significa que en la destinación siempre comparece una dosis de negación y viceversa, toda negación implica algo de desvelamiento.

Ahora bien: ¿cómo se relaciona el ser con la *Lichtung*? ¿Cómo comparece el ser en la *Lichtung*? Y por otra parte: ¿cómo se vincula con el ente? Si pensamos que el ser “aparece” o “se hace presente” en la *Lichtung* ya estaríamos cayendo en el error que Heidegger señala repetidas veces, en el error de tomar al ser por el ente, es decir, como aquello que aparece y se hace presente. Esto indica que, en primera instancia, el ser no se presenta, no sale a la presencia, no es por tanto algo presente. Al envés, el ente es precisamente lo presente, lo que aparece desde y en el escenario de la *Lichtung*. La *Lichtung* funge, con respecto al ente, como centro, centro abierto que aun con su carácter central envuelve al ente. Lo que quiere decir que el ente es más bien aquello que se encuentra en medio de la *Lichtung*, y no la *Lichtung* en

medio de lo ente. El terreno de juego de lo ente reside precisamente en lo que denominamos negación, esto es, la nada recoge el aparecer del ente y lo hace posible, el ente aparece con respecto a la nada.⁷⁰ Por otra parte, a partir de esta negación se abre un acceso al ser como aquello que es distinto del ente. De este modo, la *Nichtung*, en cuanto el movimiento de la nada, funge un papel crucial en lo que respecta tanto al ente como al ser. Por un lado, aparece el ente a partir del horizonte de la nada y, por otro, la nada funge como “velo del ser”, como precisamente aquel rehusamiento de su propia mostración. La diferencia radica en que el ente no aparece como *Nichtung*, sino como lo que surge de esta negación, mientras que el ser sí se muestra como *Nichtung*, —además de como *Schickung*—es decir, como un denegarse. La *Nichtung* muestra por otra parte que el claro no consiste en un telón que permanece abierto o un mero escenario inmóvil de lo ente, sino como un aparecer y desaparecer del mismo. El ente que aparece en dicho escenario dinámico remite por su parte al ser; así, el ente funge también como aquello en donde se anuncia el rehusarse del ser. El ente es el “signo del rehusamiento” propio del ser: apunta a éste.

Pues, como se planteó hace un momento, el ser no se hace presente, más bien es anunciado o remitido de forma indirecta. De esta forma el ser se descubre en el ente y, sin embargo, se oculta en él. El ente es así tanto anuncio como velo del ser. El ser tan sólo puede anunciarse desde el ente por ser diferente, es decir, se muestra sólo

⁷⁰ Desde este horizonte —nada— el ente deja su carácter estático y objetivo para recuperar en su lugar su carácter dinámico, i.e., su carácter verbal, es decir, como siendo, como el alemán acierta en verter por *Seiende*

desde su diferencia: “[...]como diferencia que suspende como <<iluminador mantenerse en sí>>, el ser es ἐποχή: cualquier universo de entes aparece sólo cuando se muestra a partir de la *Lichtung* temporal del ser.”⁷¹

El claro es el devenir de la diferencia entre la presencia y lo presente, ahí donde el hombre está situado ante todo y ahí donde surge su preguntar. De acuerdo con esta afirmación, hemos dado respuesta a dos de las cuestiones que se plantearon con antelación, a saber: ¿desde qué lugar puede el hombre interrogar por la presencia?, ¿qué hizo posible que el hombre se percatara de la diferencia esencial entre lo presente y la presencia? Por un lado, como ya mencionamos, la *Lichtung* corresponde a la diferencia entre presencia y presente, ser y ente. Por otro, el hallazgo de la diferencia entre ambos elementos significa a la vez la comprensión — aunque no necesariamente expresa— de cada uno de ellos. Dicha comprensión se traduce en una pregunta y dicha cuestión abre el ámbito del pensar occidental. De ahí que Heidegger sitúe el *inicio* de la filosofía en la pregunta que un día lejano *llevaron a cabo* los griegos cinco siglos antes de Cristo. Aunque tomando en cuenta la diferencia que hemos mencionado entre *inicio* y *comienzo*, el inicio sólo marco un momento en el devenir histórico, el comienzo ya latía desde antes que se realizara expresamente la pregunta por el ser.

De esto modo, la *Lichtung*, en tanto diferencia, no solamente separa el ámbito del ser y de lo ente, sino siendo el espacio que mora entre ellos, es a la vez el espacio que los reúne y acoge, es decir, los abarca y además les precede. “Según esto, quizá

⁷¹ L. Amoroso, *Op. cit.* p. 208.

un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si la *Lichtung* —lo abierto libre—no sea precisamente aquello en lo que espacio puro y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentre el lugar que reúne y acoge todo.”⁷² Aquí aparece un nuevo modo de comprender la *Lichtung*, pues hasta ahora la habíamos caracterizado solamente desde la presencia, pero resulta que siendo el espacio de la presencia no excluye por tanto el lugar de lo “ausente”. Al ser la *Lichtung* una “libre apertura”, sería ajeno a su esencia no dejar lugar a cualquier cosa, sino por el contrario, ella todo lo abarca, incluso a la ausencia misma. En la *Lichtung* convergen la presencia y la ausencia, lo claro y lo oscuro. Y desde aquí surge otra cuestión: ¿cuál es la relación entre la presencia y la ausencia? ¿Consiste realmente en una oposición? ¿O quizá en la dimensión de la *Lichtung* ambas se pertenecen y atraviesan?

¿Qué significa ausencia comprendida dentro de la libre apertura a la que Heidegger denomina *Lichtung*? Como ya mencionamos, ausencia no expresa simplemente aquello que se opone a lo presente. “Lo no actualmente presente es lo ausente”⁷³, nos dice el pensador en el ensayo intitulado *La sentencia de Anaximandro*. Lo ausente y lo presente están siempre referidos el uno al otro. Pues todo lo presente encuentra su origen y fin en la ausencia. La ausencia atraviesa todo lo presente, la ausencia “está presente” también en el espacio de la presencia. Y ahora cobra pleno sentido aquello que al iniciar se consideró sobre el destino: lo que en su acontecer se retira. En un principio equiparamos el ser con aquello que se

⁷² M. Heidegger, *El final de la filosofía y el comienzo del pensar*, p.8.

⁷³ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 257.

sustraer una vez que se ha manifestado — o tal vez, como el autor lo diría, que se ha donado—; no obstante todavía no se alcanzaba el horizonte desde el cual el ser debía ser comprendido. El ser comprendido únicamente desde la presencia no agota su plenitud; el ser visto desde la óptica de la *Lichtung* no se limita a la presencia, sino a aquello que “de modo oculto acontece”, i.e. que el ser no corresponde a un constante y perenne mostrarse, sino que todo mostrarse es a su vez un ocultarse. “Si lo presente se encuentra de antemano a la vista, todo se presenta a la vez, lo uno trae consigo a lo otro, el uno deja marchar al otro.”⁷⁴ Este “uno y otro” responde ciertamente a lo presente y a lo ausente respectivamente; lo uno en su presentarse no se manifiesta sino desde una ausencia previa y viceversa, lo otro, lo ausente desde la presencia: pues todo mora a su tiempo.

El morar de todas las cosas en el recinto del ser viene dado a través de su respectivo desocultamiento. Lo desoculto surge de su propio ocultamiento y de ese modo llega a ser lo “actualmente presente”, pero ya habitando en la comarca del desocultamiento se dirige de nuevo a ocultarse. “Lo actualmente presente mora un tiempo en cada caso. Se demora en la llegada y la partida. Morar es el tránsito del llegar al partir.”⁷⁵ El ser en la región de la *Lichtung* no es, empero, precisamente presencia pura, sino que se imprime en él el carácter del devenir: el ser se torna deviniendo. La antigua contraposición entre ser como permanente presente y el devenir como implacable movimiento se diluye. Quizá desde aquí el enigma — constituido por la relación entre el ser y el tiempo— de *Ser y tiempo* adquiere una

⁷⁴ *Ibid*, p. 260.

⁷⁵ *Ibidem*.

nueva dimensión gracias al pensamiento de la *Lichtung*; la aporía entre ser y tiempo queda solventada: no existe oposición alguna entre ausencia y presencia, entre ser y devenir. “Desde que el hombre se puso a sí mismo en el presente de un permanente, recién desde entonces puede exponerse a lo mutable, a lo que viene o se va: pues sólo lo que persiste es variable.”⁷⁶ Dentro de esta fórmula parece resonar el eco de la antigüedad. Consiste sin duda en una semblanza de Heráclito, cuando en tan breve sentencia enuncia tanta verdad: Su reposo es cambiar.⁷⁷ La permanencia abarca entonces más que el mero reposo, se torna un constante devenir. Lo presente no es necesariamente aquello que yace ante los ojos del hombre, lo presente es tan sólo un instante fugaz que atraviesa el devenir permanente, o en términos heideggerianos, el tránsito, el morar efímero, el espacio situado entre la llegada y la partida. De ahí que en todo presente habite de modo secreto siempre un aoristo.⁷⁸ La presencia no se identifica exclusivamente con el actualmente presente, sino con ese juego entre todo lo presente y lo ausente.⁷⁹ La presencia reside ahora en una morada que se caracteriza por una “doble ausencia”, la del llegar y la del partir; la presencia es fugacidad: surgir al desocultamiento para retornar al refugio del ocultamiento. Y aquí se toca una idea clave para el destino de nuestra investigación: el desocultamiento (ἀλήθεια).

⁷⁶ Cfr. K. Löwith, *Heidegger pensador de un tiempo indigente*, p. 192.

⁷⁷ Heráclito, B 84a.

⁷⁸ James Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*,₂ tomo I, 1908, p. 109: “El Aoristo tiene el efecto de convertir en momentos, es decir, considera la acción como un momento: representa el momento de entrada [...] o el de terminación [...] o mira a una acción entera como algo que sencillamente ha sucedido, sin distinguir pasos en su progreso”. Esto quiere decir que el aoristo es la fugacidad que mora en todo lo presente.

⁷⁹ Cfr. el fragmento 22 B 51 de Heráclito: “No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.”

CAPÍTULO III SER Y VERDAD

K. Löwith comprende el ser que Heidegger muestra a lo largo de su obra del siguiente modo:

Un ser que no sólo supera a todos los entes, incluido el ser humano, sino que además, como un dios desconocido, reposa y esencia⁸⁰ en su propia verdad al presentarse y ausentarse, no puede ser explicado como un ente y en términos de ente, sino que sólo se deja evocar. De acuerdo con esto el pensamiento de Heidegger sobre el ser se convierte en una remembranza [*Andenken*] y ambos se convierten en un “pensar”.⁸¹

Lo interesante en la interpretación de Löwith es que éste, como el propio Heidegger —en algunos momentos de su obra—, prácticamente identifican el ser con un “dios desconocido”. Las razones sobre las que descansa dicha suerte de identificación entre el ser y el dios desconocido⁸² se reducen específicamente a dos:

1. Reposa y esencia en su propia verdad al presentarse y ausentarse.
2. No puede ser explicado como un ente y en términos de ente, sino que sólo se deja evocar.

La primera de las razones se refiere a aquel “antagonismo de la presencia” que mora en el ser, o que acontece en el ser. Antagonismo, puesto que su presencia, su verdad

⁸⁰Löwith toma el verbo esenciar de Heidegger. Heidegger recupera el sentido verbal de *wesen*, que la tradición momifica al substantivarlo. De esta manera el esenciar del ser no equivale a la esencia comprendida metafísicamente, es decir, como lo que subyace a los cambios o permanece a pesar del devenir, sino precisamente al modo en el que ser deviene en su verdad

⁸¹ K. Löwith, *Op.cit.* p. 160

⁸² Es interesante que se hable de un “dios desconocido”, pues es una locución que surge ya antes en la historia del pensamiento. Uno de los casos en la lengua alemana es Hölderlin, cuando en la tercera versión de su poema *Grecia* se pregunta: “*Was ist Gott? Unbekant dennoch/ voll Eigenschaften ist das Angesicht/ des Himmels von ihm.*” [¿Qué es Dios? Desconocido, sin embargo colmado de sus signos está el rostro del cielo.] Cuestión que además el joven Nietzsche retoma en uno de sus poemas: *Quiero conocerte dios desconocido.*

“no es nunca un escenario rígido con el telón siempre levantado en el que se escenifique el juego de lo ente.”⁸³, sino por el contrario, su verdad es siempre “acontecimiento”. Que la verdad sea acontecimiento implica que ésta abarca también el elemento que parece negar, “el velo”, el encubrimiento, incluso el error, ya sea éste una negación o una apariencia. A su esencia pertenece también la no-verdad, sin que esto signifique que la falsedad sea su esencia, sino que “en una representación dialéctica siempre es también su contrario.”⁸⁴

Si retornamos a la palabra que nombra la verdad, ἀλήθεια, reside ahí un signo ineludible que sustenta la idea de que en ésta habita también “el error”, “el velo”, “el olvido”. El término está construido a partir de dos elementos: α, como un prefijo privativo y λήθη que suele traducirse por “velo” o, en sentido lato, por “olvido”. Si recordamos el mito en el que Platón⁸⁵ rememora el río aquel que lleva las aguas de la λήθη, en donde las almas próximas a la vida beben el olvido de sus antiguas vidas y muertes, se puede ver que curiosamente lleva por nombre λήθης ποταμός, emparentado etimológicamente con la locución ἀλήθεια. El olvido es una forma en que la verdad “acontece”, es uno de los modos en que acontece su retraimiento, su ocultamiento.

La óptica propicia desde la cual debe observarse el desenvolvimiento o el “esenciarse”⁸⁶ de la verdad reside en la dialéctica, quizá identificable a la dialéctica

⁸³ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 39

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. Platón, *La República*, L. X. 614b- 621d.

⁸⁶ *Vid. supra*. p. 42, nota 81.

heraclítea, en tanto diálogo permanente entre lo que se juzga falsamente por contrarios inconciliables, cuando el diálogo es capaz de reunirlos a la vez que los delimita. Recuérdese el fragmento que reza: La naturaleza gusta de ocultarse⁸⁷, en el cual lo más explícito es a la vez lo que precisamente por esto se oculta. En este sentido dialéctico, lo desoculto gusta de ocultarse.

Dicha óptica dialéctica anuncia otra peculiaridad de la ἀλήθεια: en el seno mismo de la verdad se da un diálogo interno [*zögernde sich verbergen*] entre luz y oscuridad, velo y desvelamiento. Diálogo que en términos heideggerianos se nombra del siguiente modo: “combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo.”⁸⁸ Lo ente, en su descubrimiento, se adentra en la claridad, aunque este adentrarse en la claridad es a su vez un oscurecimiento de la luz del ser. De ahí que el ente retorne a su “refugio”, al lugar en el cual surge a la presencia, pues:

*Schwer verlässt
was nahe dem Ursprung
wohnet, den Ort.*⁸⁹

Resulta difícil decir con certeza qué sea concretamente ese “refugio”, ese “origen” al cual retornan todas las cosas y de donde surgen a la presencia. Tal vez no sea inadecuada la interpretación que identifica al origen con la esencia del ser.⁹⁰ Por un

⁸⁷ Heráclito, B 123.

⁸⁸ M. Heidegger, *Op.cit.* p. 39

⁸⁹ [Difícilmente abandona su lugar lo que mora cerca del origen.] Friedrich Hölderlin, *Gesammelte Werke*, p. 169.

⁹⁰ Se habla aquí de la “esencia del ser” en el sentido del esenciarse de éste, es decir, en su modo verbal y no nominal. Esta diferencia verbo-sustantivo es fundamental, pues en el primero se “incorpora” lo temporal, lo cual no sucede en el segundo.

lado, porque el ser acontece como destino y su acontecer es la verdad, i.e., el ser esencia en la forma de la verdad, o dicho de otro modo, la verdad es la forma originaria en la que el ser acaece. Por otro lado, el ser en el lenguaje de lo verdadero se da y se niega [*zögernde sich verbergen*] de la misma manera que el destino: aquello que en su darse se retira. ¿No es precisamente el origen —allí de donde todo surge y a donde todo retorna— una forma del destino, si no es que el destino mismo? ¿Y no es el ser aquello que se “destina”, que se concede a través del tiempo?⁹¹

*Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her
und doch auf uns zu.*⁹²

Lo más antiguo es lo que sucede de modo originario, lo que surge en cuanto origen. Y a pesar de que el origen anteceda al pensar (provenga de detrás de nosotros), éste mismo le adviene en la figura del destino. Por esto el origen y el destino no se oponen sino que convergen en el pensar. Lo porvenir del destino es a la vez lo sido, lo que brota del origen. En el ensayo intitulado *Andenken* (1943) Heidegger señala en diversas ocasiones cómo el origen es siempre un superarse en el surgimiento y un no–bastarse–a–sí–mismo, lo que contribuye a comprender cómo el origen en su “hacer surgir” no se clausura a sí mismo, sino que en tanto origen es fuente de inagotable emanación: “La palabra origen significa hacer surgir algo por medio de un salto, llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto

⁹¹ Esto es: históricamente, epocalmente.

⁹² “Lo más antiguo de entre lo antiguo, al darse en nuestro pensar, proviene de detrás de nosotros y sin embargo adviene a nosotros.” Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, p. 28

fundador.”⁹³ De esta manera, aun cuando el pensar “llegue tarde” para el origen, se encuentra aún en la posibilidad de morar próximo a aquél, pues éste le enfrenta como salto que adviene al pensar, es decir, en tanto el origen es un salto fundante, éste no se mantiene atrás del pensar sino que su originar es también un advenir. El origen no le queda pues atrás al pensar, sino que paradójicamente éste parece encontrarse posterior al pensar precisamente porque le adviene como lo que llega desde el porvenir. El pensar que rememora⁹⁴ está de esta manera a la espera de su advenimiento. Un pensar así comprendido es memoria y espera, memoria del origen y espera del destino, cuando sin embargo ambos convergen en cuanto advenimiento.

Lo sido no habita en el pasado olvidado porque eso significaría exiliar al origen en un lugar inmemorial, sino que se intenta rememorarlo en el pensar. Este rememorar no es estrictamente un retorno al pasado, sino un advenir que se presenta a la memoria, y en tanto advenimiento, el origen se presenta a su vez como destino. Origen y destino, lo sido y lo porvenir, son una misma cosa para el pensar.

Ahora bien ¿qué sucede con el origen y el destino con respecto al ente?, ¿de qué manera se relaciona el ente con el acontecer originario y destinal del ser? Si el

⁹³ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 56

⁹⁴ Heidegger descubre en el término *Andenken* la verdadera esencia del pensar —asunto que rebasa los límites de nuestra investigación, lo que sin embargo no nos exime de añadir esta breve aclaración—, pues éste se traduce literalmente por memoria o incluso recuerdo, pero dividido en el prefijo (*an*) y el verbo al cual antecede (*denken*), da como resultado el verbo conjugado: *denken an*, el cual significa pensar en. De este modo Heidegger pretende cifrar la esencia del pensar en el recuerdo a la vez que en el pensar en, es decir, un recuerdo que a la vez que se dirige hacia atrás avanza hacia delante. Helena Cortés y Arturo Leyte, en su versión castellana del ensayo *Andenken*, optan por traducirlo por pensar rememorante, ya que así no se excluye ni el recuerdo inherente al pensar ni el pensar mismo.

ente “sale del centro abierto del desocultamiento” para “refugiarse dentro de sí mismo”, precisamente este “dentro de sí mismo”, este “refugio” constituye su origen, pues hacia él todo retorna. El refugio de lo ente es a la vez ser, destino y origen. Ambos, origen y destino, es decir, lo que es lo más temprano por un lado y lo más tardío por el otro, coinciden, ya que lo más temprano *decide y rebasa* lo más tardío del destino.

A partir de esta profunda interpretación de K. Löwith es posible ver con mayor claridad lo que se intentó decir: el inicio, el origen abarca también el fin, lo trasciende, lo que significa que el origen no es un punto en una línea temporal, sino que es un despliegue que decide de antemano sobre el fin. Así, el ser se despliega trascendiendo y a su vez antecediendo a todo ente. El surgir del ser del ente no significa, como podría mal interpretarse, “alejarse del origen”. Es más bien dejar que el origen se despliegue en lo ente y alcance su plenitud una vez que ha acontecido dicho surgir del ser en el claro.

Por otra parte, el surgir del ser o, en otras palabras, el “desocultarse” corresponde al acontecer de la verdad. Así es como se comprende que la verdad no es algo fijo y constante, es más bien un movimiento que reside entre el origen y el claro del ser, un movimiento en que el ser aparece, i.e., se desvela. Y en tanto movimiento es siempre fugaz, pues “la esencia de la verdad reside entre el claro y el encubrimiento.”⁹⁵ La esencia de este surgir abarca también su concomitante

⁹⁵ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 35

retramiento. El despliegue de la esencia de lo verdadero es un surgir y un sustraerse que reside entre el origen y el claro, entre lo abierto y lo oculto.

La relación con la verdad no se agota por ende en el desocultamiento; a la vez se trata de una relación con su retiro: “el acontecer de su retiro”. El retiro del acontecer de la verdad, según lo mencionado hasta este momento, es la ausencia “momentánea” del ser, pero esta ausencia es también “más presente en todo lo actualmente presente”. Esto significa que el acontecimiento del retiro del ser, así como su aparecer constituyen la estructura esencial de la verdad.⁹⁶

Dicha estructura se puede comprender a partir del *memorable* verso de Hölderlin del himno inacabado *Mnemosine*: “*Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre*”⁹⁷, en el que se revela que la verdad tiende a desplegarse en el tiempo, es decir, la verdad acontece [*ereignet sich*] con tiempo. Comprender el tiempo de la verdad es no desmembrar el tiempo en parcelas fugaces, sino permitir que se despliegue el origen atravesando un fin: dejarnos interpelar por el destino. “Y así, el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar.”⁹⁸ Según nuestro pensador, lo que nombra el término griego εἶναι oculta un elemento temporal, pues dentro de él yace la presencia, la perduración “esto es, se presenta el tiempo.”⁹⁹ El modo en el que el ser surge a la presencia, es decir, llega al desocultamiento es a través del tiempo; el tiempo mismo

⁹⁶ La importancia que cobra la pregunta por la verdad en el Heidegger tardío resulta del giro [Kehre] que padece su pensamiento, que pasa de la pregunta del ser desde el ente a la pregunta del ser desde él mismo, es decir, desde su propia verdad. La pregunta ahora se dirige al lugar desde el cual puede aparecer el ser: la verdad.

⁹⁷ [Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero.]

⁹⁸ M. Heidegger, *Hitos*, p. 308.

⁹⁹ *Ibidem*.

es un desocultar el ser, o como dice bellamente P. Barone¹⁰⁰: el ser está vestido de tiempo. “Presumiblemente estado de desocultamiento y presente, como esencia del tiempo, se pertenecen el uno al otro.”¹⁰¹ La posible relación entre tiempo y verdad —aquí enunciada como desocultamiento— es una relación esencial: estado de desocultamiento como esencia del tiempo, lo que parece señalar que la verdad es la esencia del tiempo y que la presencia es desocultamiento.

Aunque los límites de esta investigación no se extiendan hasta el análisis del tiempo, resulta útil para la idea de ἀλήθεια el hecho de que ésta participe de la esencia del tiempo, pues si como ya mencionamos el ser acontece en tanto desocultamiento, es decir, verdad, quiere decir que ésta de algún modo se prolonga en el tiempo. Si el ser se esencia de forma temporal, significa que efectivamente coincide con la idea ya meditada de “destino”. Y el destino comienza con el tiempo y lo atraviesa.

Lo que resta todavía por pensar es la segunda parte de la tesis de Löwith en torno al ser, la cual señala que “no puede ser explicado como ente y en términos de ente, sino que sólo se deja evocar.” El término que orienta esta afirmación corresponde a “evocar”. Evocar es el modo preciso para dirigirnos al ser, ya que de otro modo lo estaríamos nombrando en términos de ente.

De aquí surge la siguiente interrogante: ¿cómo le es posible a la existencia referirse al ser? Para Heidegger sólo existe un modo propio para referirse al ser, a

¹⁰⁰P. Barone, *Presente y utopía. Notas sobre Heidegger y Celan en Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, comp. Gianni Vattimo, p. 40.

¹⁰¹M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 105

saber, señalándolo. Pues aquél consiste en manifestarse siempre como ocultamiento, es decir, como retirada que ya se ha presentado. A esta retirada se le denomina Reserva [*Vorethalten*]. Sin embargo, Reserva no significa un simple desaparecer, su desaparecer es únicamente una apariencia— pues en tanto reservado el ser *parece* estar absolutamente ausente—y a pesar de ella, el ser no está ausente, sino que está presente de otra manera singular, no como lo actual y como lo inmediato, sino en la manera de lo reservado, es decir, como un claroscuro que no escinde a la luz de las tinieblas, sino que contiene a ambas sin que ninguna domine a la otra. De esta manera, el presentarse del ser a la existencia es a su vez un reservarse que no desaparece, sino que se mantiene relativamente oculto, pues en su retirada “tira con él de nosotros”.¹⁰² La retirada del ser no es un aislarse de la existencia, sino que en su sustracción ya la atrae hacia sí. Una vez que la existencia se encuentra de este modo atraída hacia la retirada, “nosotros mismos señalamos a lo que se retira.”¹⁰³ La existencia corresponde al desocultamiento /ocultamiento del ser señalándolo, o en palabras de Löwith, el ser sólo se deja evocar. Lo interesante, empero, reside en que “[...] señalar, franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas cosas además raras veces.”¹⁰⁴ Lo que significa también que señalar no es, aunque lo aparente, el despliegue más sencillo del pensar, sino por el contrario el pensar de la existencia se cifra en el propio señalar, o más aún, la existencia misma cifra su esencia en este señalar.

¹⁰² M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 99

¹⁰³ *Ibid*, p. 100

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 99

Según la forma en la cual el ser acontece, i.e. sustrayéndose, apunta a que el hombre debe mantener cierta actitud frente a éste, actitud o “temple” distinto que el que mantiene frente al mostrarse del ente. El ser es aquello siempre “reservado” [*Vorenthalten*]; de ahí que el temple preciso para dejarse interpelar por él debe permitir que éste se mantenga en esta lucha “dialéctica.” Sin embargo, lo reservado no se encuentra del todo ausente. Lo que tácitamente anuncia que el ser, aún en su reserva, no “desaparece”, sigue paradójicamente presente de modo oculto. Y es justamente este ocultamiento lo que despierta la inquietud del pensamiento. “La retención es el *temple fundamental de la referencia al ser*, en la cual, el estar ocultado de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado.”¹⁰⁵ No es casual que Heidegger haya utilizado el término “*Verhaltenheit*” [retención] para caracterizar el temple primordial que subyace a la filosofía, pues coincide tanto etimológica como esencialmente con la forma en que el ser acontece: en lo reservado [*Vorenthalten*].

Ambos términos están contruidos a partir del verbo *halten*, que puede ser vertido al español como sostener, tener, detener e incluso, *lato sensu*, esperar. *Verhaltenheit* es en realidad una suerte de “neologismo” que sin embargo logra aprehender el temple del hombre frente a su auténtico destino. Éste proviene del verbo reflexivo *sich verhalten*, que significa literalmente comportarse o también puede nombrar un retenerse frente/ante algo, mesura ante una situación. Se dice habitualmente “compórtate” [*verhalte dich*] cuando uno se enfrenta a una situación

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Las preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 4

que precisa de cierto cuidado, de ahí que sea la situación o el evento aquello que determine la actitud que se debe tomar ante ella. Si se traslada esta idea a la relación entre hombre, en su carácter de *Dasein*, y el ser, como lo reservado, éste es aquello que determina el temple del hombre, lo que limita su actitud. Por esto, la retención deviene el temple adecuado [*entsprechende*] al acontecimiento o desocultamiento que permanece velado—sin estar ausente—.

De esta manera encontramos cifrada la actitud del hombre ante la reserva del ser en dos acciones específicamente, a saber, señalar/evocar y por otro el dejarse interpelar. No se trata de que tengan un orden cronológico y que el hombre primero sea interpelado para luego “responder” con un señalar, sino que ambos —el evocar y el dejarse interpelar—suceden en un solo momento una vez que el ser se ha mostrado en su retirada. Como ya mencionamos, en la retirada del ser el hombre se deja arrastrar hacia esa retirada, el ser tira del hombre en su retirada. Lo que encierra además la idea de que la retirada no es “exclusivamente” del ser, sino que consiste en una retirada en la cual el ser al retirarse jala con él al hombre, lo atrae a su retirada: la retirada es del ser y del hombre. Si la retirada correspondiera únicamente al ser y el hombre no jugara ningún papel en ésta, entonces el ser sí le sería y permanecería eternamente desconocido y alejado del hombre. Esto significa que el modo en que el ser interpela al hombre es atrayéndolo hacia su retirada, su interpelación es un retirar al hombre consigo y su tirar del hombre es el señalar que la existencia orienta al ser. El *Dasein* —que como sabemos es el título reservado

para el despliegue de la esencia del hombre— interpelado, atraído hacia la sustracción del ser, evoca o señala la retirada. Lo que se señala es el retirarse del ser.

Por otra parte, resulta revelador el *factum* de que ya en 1927 la esencia de la existencia se expresara en términos de cura [*Sorge*], pues ya de algún modo se prefiguró la “retención” que caracteriza al hombre y especialmente a la actitud fundamental del pensar: “siempre en vela”. ¿Despierto ante qué? Ante aquello que se muestra, no de manera inmediata ni permanente, sino ocultándose, como “denegación vacilante”.

Ahora bien, ¿cómo se despliega la “retención”? Aunque quizá resulte más claro si la cuestión se expresa de otro modo: ¿cómo puede el hombre aproximarse a aquello que es lo más lejano? ¹⁰⁶La posible solución no reside únicamente en el modo en que el ser esencia, sino que corresponde también al modo de ser del hombre. La peculiaridad del hombre es que es el único ente que se deja interpelar por el ser, i.e. el hombre es *Ex—sistencia*. La esencia del Dasein reside en la existencia, nos dice Martin Heidegger en *SyT*. Por un lado, parece que determinar cuál sea su “esencia” fija el ser del hombre, lo encierra y encapsula en una definición; no obstante, el que la esencia sea la existencia concede un nuevo sentido al concepto tradicional de esencia. *Ex—sistencia* posee un prefijo que revela el auténtico carácter del ser del hombre. *Ex* es un prefijo que da la idea de apertura, de “estar abierto a algo”, incluso de “estar fuera de sí”. Sin embargo, este estar fuera de

¹⁰⁶ Se trata, pues, de encontrar la cercanía entre ser y hombre sin violentar la lejanía, es decir, no acortando la distancia, pues la reducción de distancias no implica una auténtica cercanía, más bien dejándolo permanecer en su lejanía, sin que ésta devenga ausencia pues “en tanto que permanece, permanece en su proximidad.” (Cfr. M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 80).

sí no implica que previo a ese estar en la apertura se encuentre algo cerrado y luego se abra o salga de sí, sino que en todo momento y en cada caso (*je/jeweils*)¹⁰⁷ se encuentra ya en su esencial apertura. Más tarde, en la *Carta sobre el humanismo* (1947), esto es 20 años después, regresa a la idea de la existencia y descubre en ella la relación propia y connatural al hombre y al ser, ya que no es una relación externa o adjudicable al hombre, sino porque el hombre es, existiendo, esa relación. “Antes bien, lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el aquí, es decir, el claro del ser. Este <<ser>> del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex—sistencia, es decir, del extático estar dentro [*Exstatischen innestehen*] de la verdad del ser.”¹⁰⁸

No fue gratuito que Heidegger eligiera el término *Dasein* para nombrar la esencia del hombre; lo utilizó para enfatizar su apertura y constante “aquí”, o sea, claro del ser. De este modo la traducción común de *Dasein* es ser-ahí; aunque podría transformarse a partir del nuevo tratamiento que se le da en la *Carta sobre el humanismo* en: ser en el claro del ser. Y tomando en cuenta que la verdad acontece siempre en un claro, otra posible versión al español sería: ser en la verdad/ ser en el acontecimiento de la verdad. Así, en el lenguaje de lo verdadero el hombre no funge más como sujeto —como se concibió en su mayor parte a lo largo de la modernidad—, sino como *Dasein*, es decir, como un ente en constante apertura al

¹⁰⁷ El *je* es una preposición con la que se construye el pronombre alemán *jede* que significa cada /todo; así, el *je* encontrado singularmente apunta al cada hispano o al pro latino y contiene tácitamente la idea del “en cada caso”. Por otro lado, *jeweils* contiene el sustantivo —aquí como adverbio— *Weile* que quiere decir rato, momento. Así, la unión entre *je* y *weils* resulta en el término “en todo momento”. Así, el que el *Dasein* sea en cada caso y en todo momento abierto destaca su permanencia en la apertura.

¹⁰⁸ M.Heidegger, *Hitos*, p. 268

ser, o dicho de mejor suerte, en un ente no cerrado al ser, dispuesto al “mensaje ontológico”. La apertura del *Dasein* y el desvelamiento son co-origenarios: tanto la verdad como el hombre poseen una mutua apertura que hace posible el acontecer y surgir del ser, y por ende, la aparición de la *Lichtung*.

Por otra parte, la tesis que reza: extáticamente estar dentro, lo que literalmente correspondería a “estar dentro estando fuera”, no se explica por sí misma, sino que requiere un tratamiento preciso. Al hablar de “extáticamente” tan sólo se está desplegando el sentido del existir, i.e. ser fuera de sí; por ende, lo que parece tan ambiguo se puede enunciar del siguiente modo: existir en la verdad del ser, o existir *dentro* de la verdad del ser.

Ahora bien, de todo lo dicho podemos concluir que si el hombre es existencia y el temple que lo determina es la reserva (retención), su existir se realiza en cuanto cuidado. ¿Cuidado de qué? ¿Reserva ante qué?, o finalmente: ¿cuál es la relación de correspondencia entre ser y ser-ahí?

A esta relación Heidegger la denomina *Ereignis*, acontecimiento transpropiador: “El ámbito en el cual se alcanzan mutuamente ser humano y ser.”¹⁰⁹ El acontecer del ser es su destinarse epocalmente al hombre; el ser es este darse a lo abierto, el hombre, aquel ente cuya esencia es ser de algún modo el receptáculo de dicha donación. Esto dice además que no es el hombre quien decide sobre el ser, ni siquiera, por ende, sobre el destino, sino que tan sólo está a la espera de su donarse en la forma de la denegación vacilante. En *SyT* se dijo: sólo se da el ser en tanto hay

¹⁰⁹ K.Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 182

Dasein; en la *Carta sobre el humanismo* el estado de cosas se invierte [*umkehren*]: el darse del ser le otorga su esencia al hombre; sólo en la medida en que se da ser, puede existir el hombre. El hombre alcanza su esencia sólo en tanto es capaz de “guardar” o “estar al cuidado” del donarse del ser. Así el hombre, ex-sistiendo, es capaz de responder al destino.

A pesar de todo lo mencionado sigue sin precisarse cómo es que se despliega la existencia. “[...] el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por ese habitar [habitar dentro de la verdad del ser] tiene el lenguaje, a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre.”¹¹⁰

Entre el hombre, comprendido en su ex—sistencia, y el ser reina una correspondencia dialéctica —como Löwith acierta en llamarle—. Correspondencia únicamente posible merced al lenguaje, habla, esa “fugaz irrupción”—del modo en que el poeta Gottfried Benn gusta nombrarle: *Ein Glanz, ein Flug, ein Feuer...*— que lleva el ser a lo abierto a través de la palabra. Conducirlo a la palabra es antes que cualquier otra verdad, la más verdadera de las verdades, pues es entonces cuando acontece el desocultamiento originario. No es que antes de la palabra yazca ya desoculto lo ente, sino que por primera vez aparece, se torna manifiesto al hombre. Por esto puede decirse que el hombre es el guardián del ser, ya que él desde su palabra otorga una morada al originario mostrarse del ser. La correspondencia es dialéctica ya que no sólo es el hombre quien concede un recinto propicio al ser, sino

¹¹⁰ M. Heidegger, *Hitos*, p. 267

que éste se dona, se entrega al hombre. Así ocurre una doble cesión que se cristaliza en el lenguaje. El lenguaje deviene entonces la casa del ser y el lugar en el que el hombre puede albergarlo, correspondiendo así a su destino. En el lenguaje se cifra el destino, en él desemboca la mutua correspondencia entre ser y hombre. De ahí el insuperable verso de Hölderlin sobre el lenguaje y el hombre:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos.

CAPÍTULO IV

DASEIN: SIGNO DEL SER

*Oh ihr Stimmen des Geschicks,
ihr Wege des Wanderers!*¹¹¹
F. Hölderlin

“*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*”.¹¹² Hölderlin, con su peculiar oscuridad a la vez que desbordante precisión, nos denomina señales [*Zeichen*], pero no solamente, sino que éstas mismas se encuentran privadas de significado [*deutungslos*].¹¹³ ¿Cómo comprender una señal en cuyo seno se ausenta un significado? Pues esto es justamente lo que se le asigna a la ex–sistencia: una señal sin más. En otro poema (*Andenken*) nos dice él mismo: “Ellos como pintores, reúnen toda la belleza de la tierra y no desdeñan la guerra alada ni vivir solitarios, año tras año, bajo el desnudo mástil, donde no atraviesa la noche ni el brillo de los festejos de la ciudad, ni el tañir

¹¹¹ [¡Oh vosotras, voces de la fortuna, sendas del peregrino!]

¹¹² Cfr. el poema de Hölderlin intitulado *Mnemosyne*.

¹¹³ El término *Deutung* según el diccionario *Grimm* significa: 1. *hinweisung durch ein zeichen* [indicación por medio de un signo] , 2. *auslegung , interpretatio* [interpretación] 3. *wie bedeutung, sinn, innerer gehalt* [como significado, sentido, contenido interno]. *Zeichen* proviene del griego *deiknainai*, del latín : *dicere*, relacionado etimológicamente con *sagen* [decir]. Sus acepciones son: 1. *ein unkörperliches, aber sinnlich wahrnehmbares abbild eines dinges, oder einer sache, woran die sache erkannt oder auf sie hingewiesen wird, also auch etwas, was willkürlich als erkenntungszeichen oder merkmal bestimmt ist...* [una imagen incorpórea, aunque sensible, de una cosa o un asunto en la cual la cosa es reconocida o señalada, es decir, algo que se ha elegido arbitrariamente para fungir como seña distintiva o seña particular...] 2. *körperlich, concrete gegenstände, die theils eins der unter I gennanten zeichen tragen, theils etwas sinnbildliches bedeuten, theils ein offensichtliches zeichen darstellen...* [objetos corpóreos y concretos que en primer lugar portan señas como las mencionadas en 1., en segundo, fungen como algo simbólico, o muestran una evidente señal...] 3. *in abstracter und symbolischer verwendung...* 5) *wink aufforderung* [en su aplicación abstracta y simbólica... 5) seña, requerimiento/interpelación]. Considero que a partir de estas posibles traducciones y acepciones, se debe elegir, tanto para *Deutung* como para *Zeichen*, la más adecuada interpretación para el desarrollo del análisis que se hará en torno al verso de Hölderlin. Para *Deutung* elegimos la tercera, es decir, significado, sentido y contenido interno. Para *Zeichen*, la tercera que en su quinto apartado lo traducimos por seña y requerimiento/interpelación. Las razones de esta elección se irán aclarando a lo largo de la disertación. Y por otra parte ya en el capítulo anterior, cfr. p. 47, se ha indicado que el *Dasein* es tanto un señalar como un dejarse interpelar.

de las cuerdas o danzas locales.” En estos versos queremos subrayar una única idea alrededor de la cual todo cobra sentido, a saber, “bajo el desnudo mástil”. En esta imagen se manifiesta eminentemente el despliegue de la ex–sistencia en su esencia, es decir, aquella esencia —en el sentido verbal/temporal— como un mástil desnudo, como una señal sin atavíos y además como una señal sin significado.

Consideremos la imagen del mástil para introducirnos en aquello que se nombra en la existencia: un mástil desnudo está privado de velamen, las velas actúan como aquello que somete al viento para así dirigir el navío, orientándolo en el mar. Un navío cuyo mástil se encuentra desnudo no posee la capacidad de orientarse plenamente por sí mismo, está en el fondo expuesto al arbitrio del viento, expuesto ante todo al naufragio. Sin embargo, aún el barco ataviado de velas no posee garantía alguna de estar a salvo, el peligro permanece. La nuda existencia del hombre un constante riesgo de naufragio.

¿Qué es según Heidegger el viento y el peligro? “El viento sopla (*weht*). También decimos el viento va (*geht*). Pero <<yendo>> no desaparece sino que este <<ir>> es justamente el modo de permanecer del viento. El viento sólo permanece en la medida en que <<va>>.”¹¹⁴ Aquel navío que no pretende someter al viento responde a un valor [*Mut*] peculiar, el cual se funda en una confianza anticipada en el ir del viento, ir que otorga una verdadera dirección y no una dirección artificial impuesta por el velamen. El mástil desnudo, la ex–sistencia que se deja orientar por el viento es aquella que está abierta a la verdad del ser y no le pone resistencia. Pues sabe que

¹¹⁴ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 94

dicha verdad bien podría ser evadida y olvidada, y sin embargo la acoge sin someterla, pues ésta: “Sólo permanece en la medida en que va”. El viento es en este sentido la figura para aquel donarse que se sustrae, como aquella verdad que acontece y se demora en su don. El intento por cubrir la desnudez del mástil inhibe la posibilidad de que éste se confíe a la verdad del ser expresada en la figura del viento. La velas son las seguridad que ocultan lo propio de la ex–sistencia. Y de aquí surge una cuestión: ¿es entonces la ex–sistencia el núcleo de un peligro inminente? Con el fin de responder a esta pregunta nos referiremos en lo que sigue a un poema de Rilke que Heidegger recupera en *¿Y para qué poetas?* (1936): “[...] sólo que nosotros/ más aún que la planta o el animal/ marchamos con ese riesgo, lo queremos a veces / (y no por interés) hasta nos arriesgamos más/ que la propia vida, al menos un soplo más [...]”¹¹⁵

El hombre (Rilke) , la ex–sistencia (Heidegger) es aquel ente que se encuentra arrojado al riesgo, y que además y junto a ese riesgo “ontológico”, se arriesga a sí mismo en el propio riesgo: un soplo más. “El ser es el riesgo.”¹¹⁶ nos dice Heidegger; y lo es en la medida en que arroja a la ex–sistencia en el riesgo, lo que en el fondo también dice: el ser arroja al hombre a sí mismo, pues éste es el propio riesgo. El ser arroja al hombre hacia sí mismo, como si más bien lo incluyera en lo que él es; y de esta manera se despliega la ex–sistencia: en el ser/ en el riesgo. Pero si el hombre también se arriesga, además de ser aquel que es arriesgado/arrojado al riesgo por el ser, quiere decir que de alguna manera comparte este rasgo con el

¹¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 205

¹¹⁶ *Ibid*, p. 207

riesgo mismo. De este modo, el hombre y el ser pueden arriesgar: el ser arriesga a la ex-sistencia y ésta es también un arriesgarse. “Lo arriesgado marcha junto al riesgo.”¹¹⁷

La ex-sistencia pende y surge del riesgo y sólo desde ahí es capaz de ser ella misma riesgo. La ex-sistencia, aquel signo sin significado, sin interpretación, no puede apropiarse de su esencia desde ella misma, precisa del riesgo, esto es, precisa del ser. Nos decía Hölderlin: somos un signo por interpretar — como lo traducen Helena Cortés y Arturo Leyte—, o vertido al castellano de una forma más literal, somos señales sin interpretación. Esto nos dice que la señal que somos carece en sí de significado, no remite a nada que se encuentre puramente en nosotros, lo que a la vez indica que somos un signo que remite a un elemento que no somos únicamente nosotros, que está “aparentemente *fuera*”¹¹⁸ de nosotros. Dicho elemento es aquel que permite que podamos alcanzar nuestra esencia, pues ésta no nos “pertenece” por entero, esto es, no nos pertenecemos.

Mas bien lo que existe es una copertenencia¹¹⁹ entre ser y hombre y sólo en ella puede el hombre interpretarse [*sich deuten*]. Somos pues un signo sin interpretar si nos mantenemos alejados de aquello en lo que se cifra nuestra esencia, a saber, el ser. Precisamos de la relación al ser para apropiarnos. Ex-sistencia es, de acuerdo

¹¹⁷ *Ibid*, p. 209

¹¹⁸ Como se mostrará más adelante, éste fuera constituya precisamente la dimensión en la que el Dasein se despliega esencialmente. Así que no se trata realmente de un fuera del hombre, como si éste fuera un ente encerrado en si mismo que luego saliera a encontrarse con el ser. Mas bien es un ente que está ya siempre en ese fuera, desde el cual alcanza su esencia.

¹¹⁹ *Cfr.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §3-5.

con esto, el signo del ser. El *Dasein* es aquello que señala al ser. El *Dasein* es aquel hito [*Wegmark*] en el camino [*Weg*] del ser.

“Los mortales todavía no son dueños de su esencia.”¹²⁰ ¿Pero pueden llegar a serlo? ¿Pueden los mortales apropiarse de sí mismos? Un aforismo del pensador podría concedernos una indicación: “Venimos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser, cuyo iniciado poema es el hombre.”¹²¹ Entre esta demora y esta anticipación habita el hombre. La cuestión es si en ese constante “todavía no” se cifra la esencia del *Dasein*, o en otras palabras, ese todavía no es una señal que muestra que el hombre es incapaz de apropiarse de sí mismo desde sí mismo. El *Dasein*, que es un estar fuera en la verdad del ser, no puede encerrarse y buscarse desde “dentro”, pues en primera instancia esto supondría que hay un fuera y un dentro de la ex–sistencia, mientras que su verdadero desenvolvimiento es la apertura, o en otras palabras, una señal y un camino del ser. Este “del ser” es precisamente donde se cifra el vínculo que ser y existencia guardan entre sí. En primer lugar se trata de un genitivo, es decir, de un caso que nombra pertenencia; aunque dicha pertenencia designa a la vez dos ámbitos, uno objetivo y otro subjetivo — términos que prestados de la gramática sirven para esclarecer la manera en que ser y hombre se copertenecen —. Por un lado, el camino que es la ex–sistencia pertenece al ser, en la medida en que el ser es aconteciente, acontecimiento en sumo grado, y por otro, ésta siempre se encuentra a la escucha del ser. Así, el *Dasein* es del ser de dos modos convergentes: como pertenencia [*gehören*] y como escucha

¹²⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹²¹ M.Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, p. 13.

[*hören*]; pertenencia y escucha al acontecimiento del ser, esto es, a la verdad del ser. Y es justo por esta razón que la mejor acepción para la denominación utilizada por Hölderlin para el hombre [*Zeichen*] sea la de *Wink* y *Aufforderung*. Pues el *Dasein* es tanto seña como interpelación, seña porque la manera esencial en la que éste existe es en su señalar al ser; interpelación porque para señalar al ser siempre ha sido ya interpelado por el ser, y merced a esa interpelación que se muestra como riesgo, el existir se deja arrastrar por el riesgo en su seña. “Esto es lo propio de las señas. Son enigmáticas. Nos <<señan>> el *acuerdo*. Nos <<señan>> el *rechazo*>>. Nos <<señan>> atrayéndonos *hacia* aquello desde lo cual, de improviso, se <<portan>> hasta nosotros.”¹²² Lo que significa que la seña parte siempre de un *hacia* y un *desde*, es decir, que se despliega sobre una trayectoria que va del ser al *Dasein* y del *Dasein* al ser. Y es en esa trayectoria, o como ya habíamos anticipado, en ese camino en donde el *Dasein* puede comprenderse a sí mismo como el camino que lo lleva a su propia esencia desde la interpelación del ser y el despliegue de su seña hacia él.

En el mismo nombre que denomina al hombre desde su esencia ya se encuentra la indicación—*Hinweisung*, *Deutung*— que lo determina: ex–sistencia. Es significativo que Heidegger haya desmembrado la palabra, en *ex* por un lado y *sistencia* por otro, pues lo que quiere enfatizar es que su ser se encuentra expresado en la parte que sigue al guión, mientras que el *ex* nombra a un tiempo: su procedencia y su destino. El *ex* nombra lo que en alemán se dice *herausstehen* “estar

¹²² M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 88

fuera (expuesto) dentro de la apertura del claro del ser.”¹²³ Esto manifiesta que el *ex* —que además corresponde al *Da* del *Dasein*— es la dimensión en la cual se despliega la esencia del hombre, a saber, la apertura que procede del claro del ser; lo que a su vez significa que en esta dimensión acontece la *Lichtung*. La *Lichtung* es por ende la localidad peculiar en la que tienen su sede el signo y la interpelación, es decir, el interpelar del ser y el señalar hacia él del *Dasein*, pues “Las señas necesitan del espacio más amplio para moverse libremente[...]”, esto es, necesitan moverse en un espacio inextenso, una dimensión en donde les sea asequible trazar una trayectoria que reúna al hombre con su esencia y al ser con su verdad, es decir, que ser y hombre logren la más amplia apertura mutua para así alcanzarse. Ya habíamos comprendido que la *Lichtung* corresponde al *Da*, es decir, al claro del ser y si por otro lado afirmamos junto a Hölderlin que el *Dasein* es “un signo por interpretar” significa que la *Lichtung* no es solamente el claro del ser, sino que precisamente siendo el claro del ser es a la vez el claro de la esencia del *Dasein*, y si ser y *Existencia* son, cada uno a su modo, signos, la *Lichtung* se define con mayor precisión como espacio de los signos. De este modo tal vez una posible comprensión de la *Lichtung* consista justamente en que es una localidad en donde los signos —ser y hombre—se encuentran y se despliegan. Y que no son ni el hombre por un lado ni el ser por el otro los que se introducen en este espacio, sino que este espacio los sostiene esencialmente como la relación mutua que los constituye.

¹²³ Se trata aquí de una nota de los traductores de la *Carta sobre el humanismo* —Arturo Leyte y Helena Cortés—en *Hitos*, p. 286.

CONCLUSIONES

Nos encontramos ante el fin de una investigación abocada a aclarar el vínculo entre verdad y existencia. No sólo enumeraremos en este espacio todo lo recogido en la investigación, sino que además se intentará extraer aquellas cuestiones que surgen desde el ámbito que se logró abrir a partir de la relación entre verdad y existencia.

A lo largo de nuestro trabajo hemos puesto de manifiesto que dicho vínculo se cifra en primera instancia en la co-pertenencia originaria entre ser y ser-ahí, a la que Löwith denominó correspondencia dialéctica, ya que no es ninguno de los términos lo que determina la relación, sino más bien sucede que ambos se dejan determinar por ella. Esta relación se deja ver en el propio acontecer de la verdad, cuya mejor traducción del griego reside en la *Lichtung*. Y si dicha relación se funda en este acontecer, se está apuntando a la vez, a que la verdad pertenece al ser, que la verdad es del ser, o dicho de otra suerte, la verdad es el acontecer del ser. El camino que hemos seguido para comprender este acontecer de la verdad del ser como *Lichtung* ha tenido su comienzo en meditar acerca de lo que Heidegger ha pensado en torno al final de la filosofía y el inicio de la tarea del pensar, para así trazar un puente hacia el ámbito propio de la verdad. La tarea del pensar es concebida por Heidegger como una alternativa que trasciende a la metafísica, con la cual es posible reinterpretar al ser, pues para nuestro autor la metafísica redujo la comprensión del ser al concepto de la pura presencia. Frente a esta concepción, se vio que en virtud

de la situación de nuestra época frente al ser, es posible extender los límites de la pura presencia hacia la ausencia, y de este modo, comprender al ser ya no como presencia que se opone a lo ausente, sino como un converger de ambos. En virtud de este puente, que reúne a lo ausente y lo presente, se logró comprender la verdad precisamente como un acontecer epocal que se cifra en la comprensión del ser como destino. Una vez abierta esta perspectiva sobre la verdad del ser, se pasó al análisis directo de aquello que se nombra con el término *Lichtung*. Podemos decir, pues, que dicho término alude a la dimensión que da lugar al acontecer de la verdad, y en este sentido da lugar también a que dicho acontecer sea donado a la existencia. De esta manera, en la *Lichtung* se despliega el vínculo originario entre la verdad del ser y la existencia, y en virtud de ésta, se logra ver en qué sentido comprendemos que el ser es un destino para el pensamiento. La *Lichtung*, siendo un lugar de reunión, vincula a su vez lo ausente a lo presente y devuelve a la verdad su antigua acepción griega ἀλήθεια. En dicha acepción encontramos que la verdad no corresponde exclusivamente a un desocultamiento, sino que también contiene en su acontecer el ocultarse. La verdad, de este modo, puede comprenderse ahora, no como un puro desvelamiento, sino como una lucha interna entre desvelamiento y ocultación. De ahí, que hayamos retomado algunos fragmentos de Heráclito, pues en éste se despliega este juego de contrarios que aclara la naturaleza antagónica de las cosas. Por esta razón, llamamos al modo en que la verdad acontece: antagonismo de la presencia, pues ya en su interior alberga la ausencia. A partir de esta nueva visión con que se contempla la ἀλήθεια, la existencia cobra un nuevo sentido en su

relación con ella. En primer lugar, si la verdad es comprendida como un movimiento aconteciente que no se presenta enteramente, la actitud del *Dasein* se transforma ante ella. De este modo, éste se encuentra sumergido en el devenir de la verdad, y así se comprende a sí mismo como signo de ella y por otra parte, como camino. Lo importante de la comprensión del *Dasein* como signo reside en que se dejó ver, ya hacia el final de la investigación, que la *Lichtung* puede comprenderse no sólo en cuanto lugar de reunión de lo ausente y lo presente, sino también, como lugar de reunión de los signos. Esto, a partir de la comprensión del ser como destino, y el *Dasein* como signo, pues el destino es de alguna manera, un signo para la existencia, así como ésta es un signo que señala hacia el ser.

Con esto, nos es pues posible, abrir el papel que juega el lenguaje en el despliegue de la relación entre la existencia, la verdad y el ser. Por esto, en esta triple relación entre verdad, ser y existencia habita aún un elemento que apenas mencionamos hacia los momentos finales de la investigación, a saber, el lenguaje o habla¹²⁴ [*Sprache*]. Y no ha sido sólo una casualidad el hecho de haberlo mencionado, sino que ha sido un requerimiento del pensar mismo el que ha encaminado la investigación hacia el habla. El habla es indudablemente uno de los ejes fundamentales del pensar de la *Lichtung*. Aunque los límites del presente trabajo no nos hayan permitido abordarlo, el habla late en cada enunciación en torno

¹²⁴ La noción de *Sprache* ha sido traducida de diversas suertes en las obras de M. Heidegger. En realidad desconozco si las razones de los traductores hayan sido filosóficas o simplemente se hayan inclinado hacia una y hacia otra sin ninguna implicación filosófica. Esta noción aparece vertida al español como lenguaje en la *Carta sobre el humanismo* (1947) en la traducción a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte, mientras que en *De camino al habla* (conferencias de los años 50's del pasado siglo) se traduce el mismo término por habla, traducida por Ives Zimmermann. En nuestro caso ambos términos se utilizan indistintamente.

al ser, a la verdad, al *Dasein* y especialmente al elemento en que se cifra su mutuo vínculo, la *Lichtung*. La *Lichtung*, como hemos dicho, inaugura una esfera en la que lo presente cobra un nuevo sentido, pues no se reduce a la actualidad de un presente delimitado por la ausencia, sino que en este presente renovado habita también la ausencia. Dicha esfera entra en la *Ex-sistencia* a través del acontecimiento de la verdad, y en ella, ser y hombre alcanzan su mutua esencia.

Sin embargo, falta aún por determinar qué alberga dicha esfera : “Toda la esfera de lo presente está presente en el decir.”¹²⁵ En tan breve indicación ya está cifrado todo aquello que significa el habla en el contexto fundamental de la *Lichtung*, pues ahí se está señalando que el decir corresponde al lugar específico en el cual acontece el ser y además en el cual mora el hombre. Esto indica que el habla, en tanto lugar del acontecer del ser —casa del ser— y morada del hombre, es de algún modo un lugar que guarda al ser, lo que a su vez implica que el ser precisa de ser custodiado, es decir, no velado ni olvidado. Y es precisamente el habla el modo en que el ser puede permanecer en su forma aconteciente, es decir, en el habla está aconteciendo el ser. ¿En qué consiste dicha guarda o custodia del ser? “Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser [...]”¹²⁶ Esto significa que el hombre es capaz de custodiar al ser únicamente —custodia que es tan sólo posible merced a la íntima relación que habita entre ellos— desde el lenguaje. No es arbitrario que Heidegger, rememorando a Hölderlin, reitere incesantemente que el lenguaje es el más peligroso de los bienes, pues en él se está poniendo en juego la esencia del hombre, ya que

¹²⁵ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 231.

¹²⁶ M. Heidegger, *Hitos*, p. 259.

ella llega a su plenitud, “[...]en la medida en que es interpelado por el ser.”¹²⁷ De ahí que sea el lenguaje no sólo la casa del ser sino a su vez la morada en la que habita el hombre. El lenguaje, de esta suerte, lleva tanto al hombre como al ser a su manifestación, al ser a la verdad y al hombre a su esencia.

El lenguaje es, por ende, una de las cuestiones esenciales en el camino filosófico de Martin Heidegger. Cuestión que con razón no abandona nunca en el decurso de su pensar. Ya desde 1915¹²⁸ todos sus esfuerzos estaban dirigidos directa o indirectamente a la dilucidación en torno al lenguaje. La dilucidación o *Erläuterung* que versa sobre el lenguaje no está aislada de su pensar en torno al ser y a la verdad, pues como hemos señalado, es un intento por desplegar la unidad intrínseca que habita en estos elementos.

Desde esta perspectiva que abrimos en el decurso de la investigación entera se puede vislumbrar una nueva senda desde la cual la *Ex-sistencia* adquiere una nueva dimensión desde donde ésta puede ser explicada; y por otra parte, se comprende el esfuerzo de Heidegger por encontrar en la poesía un nuevo derrotero en el cual puede desplegarse el pensamiento. Esto se explica por la manera solícita en que se desenvuelve la poesía, es decir, la manera en que el lenguaje se eleva a su más alta esfera, que para el propio Heidegger constituye la figura más propia del lenguaje con miras a la custodia del ser.

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ Fecha en que entrega su trabajo de habilitación titulado <<La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scotus>> en el cual se echa mano, por un lado, de las categorías y por otro, de la doctrina de la significación, la cual como lo dice en aquel diálogo con un japonés (*Cfr. De camino al habla*) “mienta la gramática especulativa, la meditación metafísica relativa al lenguaje en su referencia al ser.”

Los fenómenos de la poesía y el pensar constituyen, pues, las maneras esenciales de fundación/ acogida de la verdad del ser. Lo que indica que la verdad del ser precisa de una fundación en cuanto es recibida en el lenguaje. La fundación que ambos realizan tiene lugar en la palabra: “En ellos, como en el arte en general, se ilumina de manera extraordinaria la iluminación del ocultarse y, con ellos, al mismo tiempo, llega a ser especialmente encarnecido el modo de acontecer de ésta [la verdad], el litigio de mundo y tierra,¹²⁹ a la cual pertenece la palabra hablada y escrita en la cual es acogida la verdad del ser.”¹³⁰ Por esta razón el pensador encontró en Rilke el verso aquel que define al hombre de una manera que aún no ha sido suficientemente comprendida:

“Canto es existencia.”

¹²⁹ Heidegger habla de la verdad (*Origen de la obra de arte*) en cuanto litigio de mundo y tierra como aquella manera en que ésta acontece en la poesía. Para el pensador, en la poesía reside el origen de la obra de arte, es decir, el origen del arte en general, a la vez que en ella es en donde acontece la verdad del ser de manera eminente, verdad que acontece como litigio entre lo abierto del mundo y lo cerrado de la tierra, que en otras palabras responde a la luz y la oscuridad que habitan en la *Lichtung*.

¹³⁰ Agustín Rodríguez, *Lenguaje, pensar y arte (Poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger*, p.10

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza, Madrid, 2005.

----- *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza, Madrid, 2005.

-----*Carta-Prólogo a <<Heidegger through Phenomenology to thought>>*, de William Richardson S. J. Trad. Pablo Oyarzun Robles, ed. electrónica de www.philosophia.cl/ EscueladeFilosofíaUniversidadARCIS.

-----*Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

-----*De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

-----*Denken und Dichten*, GA, tomo 50. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

----- *Desde la experiencia del pensar*, trad. Félix Duque. Editorial Abada, Madrid, 2005.

----- *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza, Madrid, 2006.

----- *Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >> Der Rhein<<*, GA, tomo 39. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

----- *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

----- *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

----- *Meditación*, trad. Dina Picotti. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006

----- *Parménides*, trad. Carlos Másmela.. Editorial Akal, Madrid, 2005.

-----*Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas selectos de <<lógica>>*, trad. Ángel Xolocotzi. Editorial Comares, Granada , 2008.

Bibliografía secundaria

Amoroso, Leonardo, La Lichtung de Heidegger como lucus a (non) lucendo en *El pensamiento débil*, comp. Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti. Trad. Víctor Magno Boyé. Ed. Gedisa, Barcelona, 1990.

Aristóteles, *Física*, trad. Ute Schmidt. UNAM, México, 2002.

Baroné, Paulo, Presente y utopía, Notas sobre Heidegger y Celan en *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, comp. Gianni Vattimo, trad. Víctor Magno Boyé. Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.

Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Editorial Alianza, Madrid, 1988.

Cataldo Sanguinetti, Gustavo, *Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger*. Revista de filosofía, N°. 62, Santiago de Chile, 2006.

Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar: Martin Heidegger*, Ed. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía, México, 1986.

Eggers Lan, Conrado y E. Juliá Victoria, *Los filósofos presocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, 2008.

Gaffiot, Félix, *Le grand gaffiot, Nouvelle édition par Flobert, Pierre*. Hachette, Paris, 2000.

Hölderlin, Friedrich, *Gesammelte Werke*, Fischen Taschenbuch Verlag, München, 2008.

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. Román Setton. Editorial Fondo de cultura económica, México, 2006.

Moulton, James, *A Grammar of New Testament Greek*, tomo I, 1908.

Rodríguez, Agustín, *Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger*, Dikaiosyne: revista semestral de filosofía práctica, N° 20, Argentina, 2008.

von Herrmann, F. W. *La metafísica en el pensamiento de Heidegger*, Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana N° 115, México, 2006.