

HEIDEGGER: LA CONDICIONALIDAD
DE LA APERTURA DE LO REAL Y EL
MORAR DEL HOMBRE

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS ZORRILLA PIÑA

ASESOR:

Ricardo René Horneffer Mengdehl

México D.F. 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Doy gracias a la Providencia tanto por saber mostrarse, como por saber ocultarse.

Dedico esta investigación en primer lugar a mis padres, a quienes todo debo. Nunca sabré expresarles la profundidad del amor, gratitud y admiración que les tengo.

La dedico también a María, mi hermana, por el incondicional apoyo y por la infinita alegría que ha significado tenerte a mi lado.

A Federico, mi hermano, porque eres y has sido siempre el mejor amigo que hubiera yo podido desear y el cómplice más íntimo en este lance de la vida.

A Tony Kalis, porque eres el perfecto hermano mayor y el más feliz ejemplo de un hombre exitoso pero sobre todo bueno.

Muy especialmente a mis amigos, sin quienes nada de esto valdría la pena. Tenerlos por hermanos ha sido el gusto y el privilegio más grandes de mi vida.

A mis primos, tíos y abuelos, que de mil maneras me han hecho un mejor y más feliz hombre.

A mis maestros –especialmente a mi asesor Ricardo Horneffer y a Alberto Constante- por cuanto me han enriquecido con su pasión y entrega.

Y finalmente la dedico a todos aquellos que me han precedido en la tarea del pensar y que han sido inspiración y aliento a nunca abandonar tan delicado pero sublime camino.

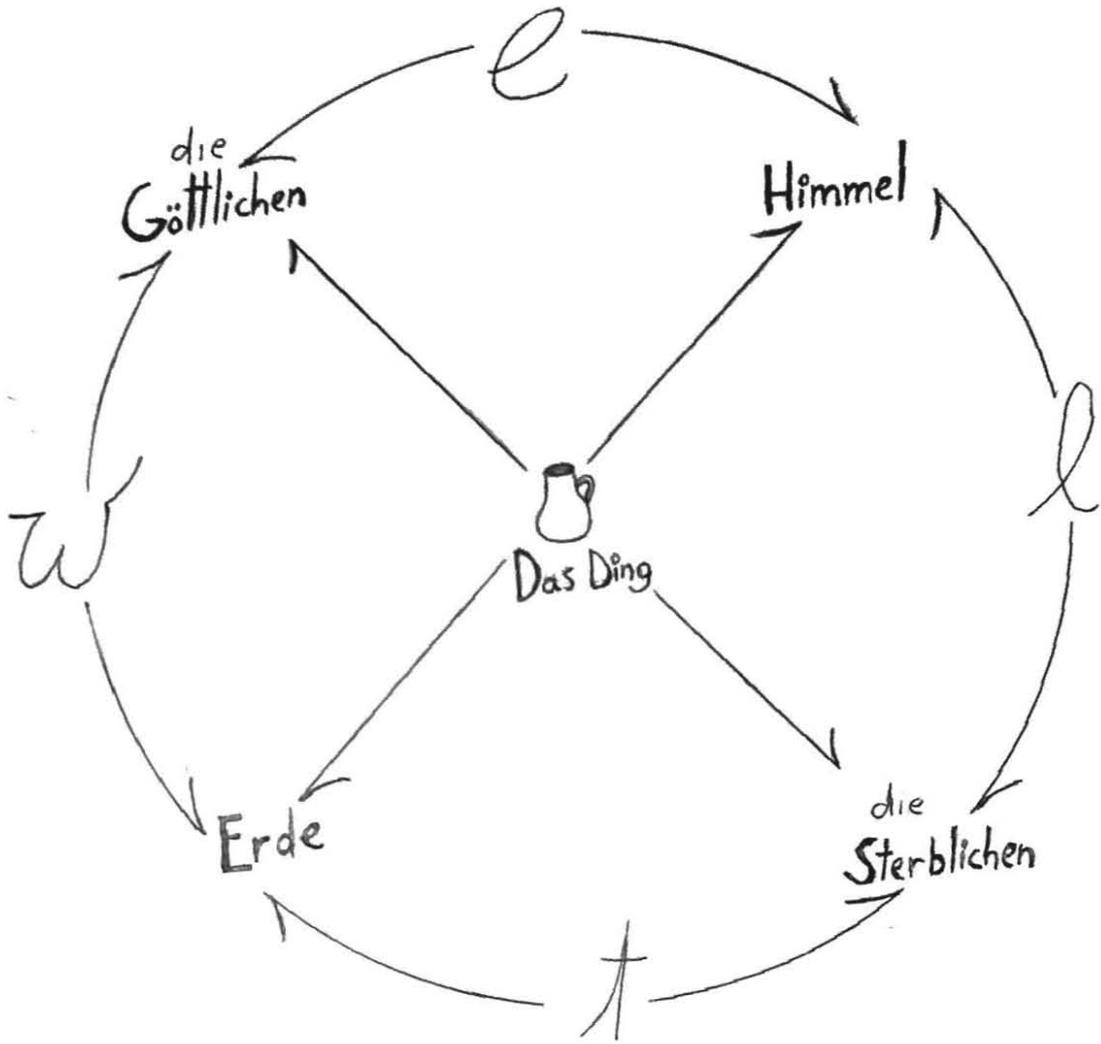
Heidegger:
La condicionalidad de la apertura
de lo real y el morar del hombre

“El milagro tiene derecho a imponer condiciones.”

Jorge Luis Borges

“Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet,
Und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins.
Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit...”

Friedrich Hölderlin



Introducción: el estar-en-el-mundo y el estar-en-casa

A lo largo de la extensa evolución del pensamiento de Martin Heidegger existe una cuestión que a pesar de ir formulándose de distintas maneras y a pesar de recibir ora una respuesta y ora otra, no obstante puede ser recogida en términos generales bajo la pregunta de si el hombre está esencialmente en casa o no en el ser.¹ Richard Capobianco, quien trata del tema de la relación primordial del Dasein con el ser, lo expresa de esta manera: “¿Está el Dasein primordialmente –esto es: en el mismísimo núcleo de su ser- “en casa” o “no en casa” dentro del Ser?”² La presente investigación intentará dar respuesta a esta pregunta yendo de la mano de dos textos tardíos de Martin Heidegger: “La cosa” y “Construir, habitar, pensar”. Adicionalmente se apelará a parte de su libro *¿Qué significa pensar?*, para clarificar y profundizar en ciertas tesis que los dos textos anteriores nos conducirán a postular. El propósito aquí perseguido será rastrear en dichos textos no sólo si para Heidegger es posible llegar a estar en casa en el ser, sino sobre todo, si ello llegara a mostrarse posible, bajo qué condiciones se abre la posibilidad y de qué manera debe el hombre entonces jugar su habitar y dirigir su quehacer hacia ese habitar.

Cuando se dice que el hombre busca habitar y estar en casa en el ser, ¿qué es exactamente aquello a lo que nos referimos con “en el ser”? El hombre nunca está *dentro* del ser como en un contenedor, ni *sobre* él como sobre una plataforma. ¿Qué mienta ese *en*? ¿Cómo lo acoge, por otro lado, aquello que no es él y con cuyos visos y

¹ A lo largo de toda la investigación me atenderé a escribir ‘ser’ con minúscula. Me refiero en efecto al mismo ser del que habla Heidegger en su famosa formulación: “la pregunta por el sentido del **ser**”. No considero que sea necesario capitalizar su primera letra, como algunos (cada vez menos) intérpretes y editores hacen. Solamente en el caso de citas en las que en el original aparezca el término capitalizado respetaré dicha convención. Un ejemplo de ello puede apreciarse en la próxima cita de Capobianco.

² R. Capobianco. “Heidegger’s Turn Toward Home: On Dasein’s Primordial Relation To Being”, en *Epoché: A Journal in the History of Philosophy*. p. 155. La traducción al español es propia. El original se lee: “Is Dasein primordially –that is, at the very core of its being- “at home” or “not at home” in Being?”

velado llamado se encuentra en su existir? ¿Y de qué manera –esencial o no- se relaciona todo ello con el ser mismo del hombre? Éstas son sólo algunas de las venas por las cual se despliega y ramifica la pregunta primordial por el estar en casa. No obstante, antes de poder emprender el camino que habrá de perseguirlas, se hacen necesarias varias aclaraciones introductorias.

En primer lugar ofrezco una proyección del camino que seguiré. En la “Introducción” pretendo explicar la distinción entre el estar-en-el-mundo y el estar-en-casa-dentro-del-ser. También aclararé algunas particularidades del método que voy a emplear y de las convenciones, terminológicas y de otros tipos, que pienso seguir. En el primer capítulo me volveré a una reflexión en torno a la cosa como concretización de la condicionalidad de la apertura del mundo y como anclaje del habitar humano. Para ello exploraré lo que mienta la famosa Cuaternidad heideggeriana. En el segundo capítulo, pensaré la íntima relación que hay entre el habitar humano y el construir, entendido este último como el “mirar por” aquellas cosas en las que la Cuaternidad se aquieta. Muy particularmente nos concentraremos en este capítulo en aquellas cosas que fungen como lugares, y atenderemos a la manera como esos lugares se relacionan con los espacios y éstos con el hombre y su quehacer. En el tercer y último capítulo, la atención se volverá hacia el pensar, rastreando las características con las que debe cumplir para procurar un habitar, y la relación que guarda, tanto con las cosas y el mundo, como con el ser. Ya para entonces, espero haber dejado clara la manera como de acuerdo a Heidegger se puede llegar a estar en casa en el ser, así como qué implica precisamente dicha noción y cómo debe entenderse. En las conclusiones, como es natural, reflexionaré un poco sobre aquello que la investigación haya alcanzado.

Comencemos.

En la pregunta de si el hombre está en casa en el ser, se parte necesariamente del inmediato dato fenomenológico de que, en primer lugar, existimos; y, en segundo lugar, ese existir nos viene dado en cada caso inmersos en un mundo. A diferencia de otros pensamientos, el de Heidegger jamás pone en cuestión ni la existencia propia del hombre ni la del medio del que se reconoce integrante, sino que más bien ambos son la evidencia dada que toma como punto de partida, no sólo para dilucidar la pregunta de si el hombre está en casa o no en el ser, sino incluso como apertura de un horizonte de comprensión para la pregunta misma que interroga por el sentido del ser.³ Como recuerda Jeff Malpas: “A lo largo del pensamiento de Heidegger, ya sea en *Ser y tiempo* o en sus demás textos, el ser humano se entiende como inextricablemente ligado al mundo en el que se encuentra, y por tanto también al ser dentro del cual vive.”⁴ Ahora, es imprescindible distinguir desde el inicio de esta investigación entre el estar-en-el mundo, como modo de ser del Dasein, y el estar-en-casa como manera en que puede manifestarse o no dicho modo de ser o constitutivo ontológico. El estar-en-el-mundo y el estar-en-casa son determinaciones que atañen a un mismo ente: el hombre; sin embargo, cada uno constituye un nivel distinto de determinación ontológica y debe ser comprendido en su especificidad. Perdonando de momento un laconismo extremo, puede señalarse que el primero opera directamente como modo existencial del hombre, es decir, como modo en que su ser es desplegado en su existencia. El segundo, en cambio, se juega como una posibilidad que puede o no advenir en dicho modo existencial y que puede o no, por tanto, terminar permeando y dando forma al modo de

³ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 40, en la edición castellana de Jorge Eduardo Rivera C. De ahora en adelante, cuando sea preciso volverse a la obra *Ser y tiempo*, la referencia, aunque extraída de la edición citada de Jorge Eduardo Rivera (la ficha completa se encuentra al final de la investigación, en el listado de fuentes), será proporcionada con la paginación canónica de la edición alemana de Max Niemeyer, como es ya costumbre entre los estudiosos de esta obra.

⁴ Malpas, J. *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. p. 250. (La traducción es mía. Nótese que aquí igualmente se utiliza la preposición ‘dentro’ o ‘en medio de’ (*in the midst of*) pero que no se hace en sentido geográfico sino para designar una pertenencia existencial.)

ser del hombre. El estar-en-el-mundo es, pues, una noción mucho más fundamental en la ontología del hombre, y debe ser examinado antes de proceder al análisis del estar-en-casa. Efectivamente, para poder hacer verdaderamente inteligible la pregunta acerca de si en el caso del hombre y su relación con el ser existe una pertenencia al modo del hogar, y para poder en dado caso llegar a responderla, es necesario partir del hecho de que el estar-en-el-mundo constituye una de las estructuras fundamentales del hombre. Pero todo esto pide un tratamiento un tanto más detenido.

En la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger se esfuerza por dilucidar el carácter y sentido de ese estar-en-el-mundo al que ahora nos volvemos. A la presente investigación no le es ni posible ni tampoco necesario recorrer todas las consideraciones y conclusiones ahí alcanzadas, sino que tan solo una visión general del tema –siempre y cuando nos cercioremos de que sea fidedigna- será suficiente para poder introducirnos de lleno en la pregunta que directamente nos incumbe. Revisemos brevemente, entonces, qué es propiamente lo que comprende la noción del estar-en-el-mundo, sobre todo poniendo especial atención a aquello que más pertinente pueda resultar en el posterior tratamiento de la pregunta sobre el modo de la relación entre el ser y el hombre y sobre si el primero se encuentra en casa en el segundo o no. La falta de profundidad de este próximo análisis no debe ser tomada por falla de la investigación; hay que recordar que se trata meramente de un preámbulo y que dicho preámbulo se desarrollará sólo lo estrictamente necesario para poder luego abordar el tema propio de nuestra labor.

El estar-en-el-mundo –sostiene Heidegger- mienta un fenómeno unitario que toca a todo Dasein en tanto tal.⁵ Ser-ahí (*Da-sein*) es el nombre que Heidegger emplea para referirse al ser humano (a “ese ser que en cada caso soy yo mismo”⁶). Emplea ese término precisamente porque a todo ser humano ocurre que su ser se le presenta como una existencia inserta en un mundo. Por esta inserción se está entendiendo mucho más que solamente una ubicación fáctica-espacial. Que una cierta cosa –la mesa, por ejemplo, o el libro- esté-en-el-mundo quiere decir sencillamente que dicha cosa se encuentra ubicada dentro de cierto ámbito. Que el Dasein esté-en-el-mundo, empero, quiere decir mucho más que simplemente que el ente Dasein se encuentre ubicado dentro de tal o cual ámbito. Para el Dasein, en tanto éste es un ente de constitución muy peculiar y distinta al resto de los entes, el estar-en-el-mundo no constituye un mero *categorial*; es decir que no es una mera determinación descriptiva que precisa su relación física respecto al espacio universal. Más bien el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein; en otras palabras, es un *existencial* del mismo, es la forma en que en cada caso se desarrolla su ser. Para las cosas, el *en* mienta una mera ubicación física. Para el hombre, el *en* de *en-el-mundo* mienta su modo de ser como aquel ente que reside, es decir que se queda en un lugar, y que se hace habitual a ese lugar, se familiariza con aquello en que reside. “El ser-en significa, pues, una relación inicial con el mundo, que no es categorial sino existenciaría y que puede ser caracterizada como habitar el mundo familiar.”⁷ Por tanto, el hecho de que el hombre sea un ente que reside o –en otras palabras- que se demora familiarmente en su entorno, le confiere al mismo un modo de ser distinto de aquél del resto de los entes y lo pone en

⁵Para profundizar en el tema, más allá de la somera caracterización que será ofrecida en esta *Introducción*, será necesario referirse a: M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Primera parte, capítulos segundo y tercero.

⁶ Cfr. *Ibid.* p. 7 y 54.

⁷ A. Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. p. 183.

relación especial con respecto del mundo en que se demora y del ser mismo que se da en ese mundo.⁸

Para comprender a fondo lo anterior es necesario que se tenga en cuenta en todo momento y de manera muy clara que el ser del Dasein le va en su existir. Dicho con otras palabras: el Dasein es aquel ente cuyo ser se juega en su existencia, se despliega y constituye mediante ésta.⁹ El estar-en-el-mundo es por esto el despliegue existencial de nuestro ser-en-el-mundo y, ya en términos fácticos y prácticos, coincide con él. De este hecho primordial podemos por lo pronto resaltar dos implicaciones. La primera se refiere a la abierta y radical posibilidad que caracteriza el ser del Dasein. No hay una esencia del Dasein si por esencia se entiende una determinación ineludible que de antemano –o *a priori*- defina lo que el Dasein es. Más bien lo que éste sea se definirá por medio del cómo opere su existencia. Esencia del Dasein, por tanto, sólo es concebible si se da un paso hacia atrás y se piensa como determinación de posibilidad, o como predisposición a la apertura de su ser. Lo que pertenece “*a fortiori*” al ente que es el Dasein es el jugarse como una posibilidad óntica, y nada más, y nada menos. La segunda implicación que resulta del hecho de que el ser del Dasein se juegue en su existencia es aquella de que en su ser incumbe esencialmente el escenario en que exista, es decir: el mundo. Resuena aquí, por tanto, el linaje etimológico del vocablo ‘ex – istencia’, como ser-fuera-de-sí; ser abierto a algo más.

Así pues, arribamos al hecho primordial de que la esencia misma del ente que es el Dasein, su ser esencial, se juega en su existir, en su estar abierto al mundo; en última instancia, pues, en su estar-en-el-mundo. El estar-en-el-mundo es por tanto una estructura fundamental del Dasein; una estructura que además de cierta manera está ya

⁸ Cfr. *Ibid.* p. 54.

⁹ Esto es a lo que Ángel Xolocotzi llama el comportarse en el propio ser de forma ejecutante con dicho ser. Cfr. *Op. cit.* p. 191.

siempre vista por el Dasein de que en cada caso se trate, en tanto que éste, con su ser, está siempre ya dispuesto para la comprensión del ser y de su propio ser.

El Dasein –continúa Heidegger- está en el mundo porque su disposición ontológica hacia éste es la del cuidado, en el sentido del ocuparse-de. El ser del Dasein opera en su ocuparse del mundo, y sobre todo de ocuparse de sí en tanto abierto al mundo: la famosa *Sorge* (cuidado, cura) heideggeriana. En palabras de Malpas: “el muy temprano reconocimiento por parte de Heidegger de la manera en que, en nuestra propia existencia, de suyo nos encontramos dados a un mundo y sin embargo estamos llamados a actuar en relación a dicho mundo.”¹⁰ Ángel Xolocotzi, por su parte, lo dice así: “En el llevarse a cabo cotidiano natural de su existir, el *Dasein* tiene cuidado por su ser cada vez de su ser en el mundo y por el correspondiente descubrimiento de los entes intramundanos. El *Dasein* tiene cuidado por aquello con lo cual se comporta, es decir, por su propio ser en el mundo.”¹¹

Nuestro ser se va en nuestra existencia, y esa nuestra existencia es, como ya se ha dicho, un ser-en-el-mundo. De ahí que nuestro ser mismo se presente como un estar-en-el-mundo, y de ahí que dicho estar-en-el-mundo nos marque como determinación ontológica y no meramente óptica. Esto último vale también para el estar-en-casa y no solamente para el estar-en-el-mundo. El estar-en-casa es una manera posible de jugarse el esencial estar-en-el-mundo que compete al hombre, y si este último es una determinación ontológica del Dasein, entonces también lo es el primero. Aunque a primera vista esta conclusión parece sorprendente, en realidad resulta natural si se piensa que, para el Dasein, su ser está abierto y recibe su determinación desde la existencia y no previamente a ella. Si esa existencia –que necesariamente se despliega como un estar-en-el-mundo- se despliega además al modo de un estar-en-casa, entonces

¹⁰ Malpas. *Op. cit.* p. 251. (Traducción propia.)

¹¹ A. Xolocotzi. *Op. cit.* p. 184.

ese estar-en-casa estará por su parte determinando el ser del Dasein en cuestión. El estar-en-casa permea, así, a lo ontológico. Incumbe al esencial modo de ser del hombre.

Pero se ha estado hablando del estar-en-el-mundo y sin embargo, aunque se tiene una cierta noción implícita y pre-teórica de lo que es ‘mundo’, seguramente valdría tomarse el tiempo de precisarlo con un poco más de detenimiento, no sólo porque el término es medular a la comprensión de cuanto se ha dicho y va a decirse, sino también porque el término es multívoco y lleva consigo más de una acepción. En efecto, mundo puede significar –entre otras cosas- la totalidad de los entes que no son el Dasein; puede significar el ser de aquella totalidad; o puede significar también el medio de entes en el que se encuentra inserto el Dasein. Por ahora, el sentido que nos interesa rescatar es el tercero de los que se mencionaron. Mundo, según debe ser entendido para comprender a fondo la fórmula de ‘estar-en-el-mundo’, tiene el sentido existencial (de hecho bastante intuitivo) de: “ ‘aquello *en lo que* ‘vive’ un Dasein fáctico en cuanto tal”.¹² Esta acepción de mundo es plenamente óptica. Mundo es el medio de entes *entre los que y con los que* –siempre y cuando esto no se piense en términos espaciales sino, ahora sí, ontológicos- el Dasein fáctico desarrolla su existencia.

Pensándolo desde otra óptica, resulta igualmente correcto entender por mundo aquello que vulgarmente se denomina como realidad, esto es: manifestación real del ser en los entes, pero solamente si se piensa dicha concepción ya de suyo como el medio donde se encuentra presente el Dasein en el desarrollo de su existencia. Digámoslo en términos un poco menos laicos: mundo puede ser tomado por la comunidad de lo real, de todo cuanto es; pero esto sólo aplica si se enfatiza que se está concibiendo dicha

¹² Heidegger. *Op. Cit.* 64-65.

comunidad compareciente como aquello *en lo que* se encuentra inserto esencialmente como ex-istente el Dasein.

El ser humano –o Dasein- es uno de esos entes que reciben su ser del ser, uno de esos entes que integran dicha comunidad de lo real; pero no es *cualquiera* de esos entes. En muchos sentidos mantiene una preeminencia con respecto a los otros entes con los que conforma el mundo. Esto se debe a que “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser.”¹³ Para aquello que nos ocupa, la preeminencia que importa es aquella que se refiere al hecho de que el hombre, a diferencia de todos los demás entes, tiene la capacidad de preguntarse y dar respuesta acerca de su modo de estar-en-el-mundo, y por tanto también del asunto de si este último se manifiesta como un estar-en-casa o no. O lo que es lo mismo: el hombre – exclusivamente entre todos los entes- puede preguntarse si está en casa o no en el ser.

No ignoro, por cierto, que esta explicación tan simplista del estar-en-el-mundo no alcanza a caracterizar el modo particular y concreto como el dato de nuestra pertenencia a ese mundo se nos hace presente. Por ahora, empero, lo único que es necesario para continuar y poder plantear la pregunta por el modo de estar-en-el-mundo no es el cómo de ese hacérsenos presente el dato, sino sencillamente el hecho de que, efectivamente, *se hace* presente.

Aceptamos entonces que el primer dato, el primer *factum* que se nos presenta, es aquel de nuestro ser en un mundo. Ese estar-en-el-mundo, despliegue existencial de nuestro ser-en-el-mundo, no está ya, a la usanza cartesiana, puesto en cuestión. Es – decíamos- una estructura fundamental del Dasein. En cierto sentido, le es esencial. Ahora, hace algunas líneas señalábamos que si por esencial se entendía aquello que le

¹³ *Ibid.* p. 53.

adhiera ineludiblemente al ser de una cosa, entonces la única esencia del Dasein era que su ser no estuviera prefijado, sino que se jugara en el desarrollo mismo de su existencia. Lo ineludible para el ser del Dasein –podría caricaturizarse- es el no tener un ser ineludible o prefijado. Y esto es capital para nuestra investigación, pues la irrupción de la pregunta que la guía reside precisamente en el hecho de que, aun siéndole esencial el estar-en-el-mundo al Dasein, no obstante el *modo* en que se presente dicho rasgo esencial puede acontecer de distintas maneras. El hombre inevitablemente existe inmerso en un mundo; ¿pero acontece esa inmersión a la manera de un estar-en-casa o de un estar-fuera-de-casa? La interrogante de esta investigación va, por tanto, dirigida a saber si el hombre puede considerar que ese su estar-en-el-mundo le es –en el sentido ontológico más íntimo- propio o no, propio en el sentido de pertenencia *a* (no pertenencia *de*). Estamos distinguiendo, por tanto, entre lo *necesario*, en sentido de aquello que se adhiere de suyo y *a fortiori* a algo, y lo *propio*, en sentido de aquello que compete al ser esencial de algo como su lugar de quietud y reposo, como su lugar de paz. Conforme la investigación vaya avanzando, se hablará con mayor detenimiento de esa quietud del ser propio esencial. Por lo pronto, esclarezcamos la distinción apenas trazada entre lo necesario y lo propio poniéndola en términos pedestres: del hecho de que nuestra existencia se dé en un mundo no nos salvamos; ¿pero podemos llegar a sentirnos “en casa”, o “en paz”, en ese mundo? O sea: lo necesario e ineludible a nuestro ser es el jugarse existencialmente *en* un mundo –y esto no le resta su apertura, sencillamente condiciona dónde se desenvuelve dicha apertura y hacia qué esta abierta. Lo propio, en cambio, puede –o no- ser que en ese mundo encontremos el reposo del hogar.

¿Será así?

Heidegger ofrece a esta pregunta numerosas respuestas, que según el periodo concreto de su obra del cual provienen pueden llegar a variar considerablemente. Capobianco, en el ensayo ya citado, hace un breve pero lúcido recorrido registrando las variaciones y especificidades de todas esas distintas respuestas. Testifica como Heidegger pasa de la angustia (*Angst*) perturbadora (*unheimliche*) que le pertenece esencialmente al Dasein en *Historia del concepto de tiempo* y en *Ser y tiempo*, a una búsqueda del hogar en la aclaración que hace al himno *Der Ister* de Friedrich Hölderlin, y a la esperanza (al tiempo que denuncia) de que ese elemento perturbador, ese elemento que literalmente inquieta y desestabiliza a quien de otra forma estaría en casa, no sea un atributo constitutivo del ser-en-el-mundo de los hombres, sino un rasgo específico de la época que nos envuelve.¹⁴ En sus últimos textos –y esto es lo que nos importa– Heidegger ha abandonado la idea de que el estar fuera de casa, la *Unheimlichkeit*, le pertenece esencialmente al hombre y en cambio ha puesto en su lugar la noción opuesta de que la pertenencia esencial –si bien no dada de suyo– es aquella del hombre a su mundo, y en última instancia, pues, al ser. Podemos, efectivamente, estar recogidos al modo de lo propio y de la auténtica pertenencia en el seno acogedor del ser. “*Home is the ‘hearth’ and the ‘hearth’ is Being itself, the emerging-appearing-unfolding of all beings [...] the homestead of the homely, is Being itself, in whose light and radiance, glow and warmth, all beings already have gathered.*”¹⁵

Pero si ya en sus últimos textos Heidegger sostiene la posibilidad de que el hombre se encuentre en casa en el ser, de inmediato nos vemos ante la pregunta que

¹⁴ Para todo esto, *cfr.* R. Capobianco. *Op. cit. passim.*

¹⁵ *Ibid.* p. 167.

Me interesa citar en el original, pero ofrezco una traducción propia: “La casa es el ‘hogar’ y el ‘hogar’ es el Ser mismo, el despliegue emergente mediante el que aparecen todos los seres [...] el asiento casero de lo hogareño, es el Ser mismo, en cuya luz y resplandor, brillo y calor, han sido ya reunidos todos los seres.”

interroga por la forma según el cual esa posibilidad puede hacerse efectiva. Porque, como es natural, sólo haciéndose efectiva la posibilidad del estar-en-casa puede de verdad llegarse a estar en casa. Bien, en “*Gelassenheit*”¹⁶, conferencia de 1955, Heidegger apunta el camino que ha de seguirse para comenzar a caracterizar siquiera ese modo. Dice: “La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. [...] Sólo que la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso.”¹⁷

Lo que esto quiere decir es que el estar en casa, el encontrar arraigo en ese mundo en el que ineludiblemente nos vemos inmersos, es, sí, algo posible, pero no algo que advenga al hombre sin más. El arraigo mienta aquí la pertenencia a lo propio, y así el reposo del hogar: el estar en casa. Pero justo como decimos, ese arraigo es en un principio sólo algo posible. La posibilidad debe ser actualizada, y esa actualización implica la entrega serena a las cosas y la apertura al misterio de los cuales habla Heidegger en “*Gelassenheit*”. A su vez, la entrega y la apertura proceden de un pensar. Así, el forjamiento –o en todo caso recuperación- del arraigo del hombre a su mundo, debe provenir de una atenta escucha a las cosas y a la palabra esencial que las nombra por medio de un pensar que vigile por la esencia de esas cosas y que esté abierto al misterio. ¿Qué misterio? El de la gracia del ser, el del ser que se da a sí mismo sin causa o razón sino como libre donación.

Sólo de la mano de una relación pensante y un dejar ser las cosas es que el hombre podrá encontrar su arraigo, su pertenencia, su hogar –eso es, sucintamente, lo que

¹⁶ Cito el título del ensayo en su alemán original porque considero que en este caso se cumple de manera especial eso de que cualquier traducción se queda corta de la voz original. El término castellano ‘serenidad’ es insuficiente para recoger la carga semántica del alemán ‘*Gelassenheit*’. Éste último en efecto es una serenidad, pero es asimismo una entrega y un dejar ser, un introducir, un liberar y un desistir.

¹⁷ M. Heidegger. *Serenidad*. p. 31, en la versión castellana de Yves Zimmerman.

sostiene Heidegger. Pero es importante enfatizar que esta posibilidad de que se habla es mucho más que una mera actitud o marco psicológico. Más bien, el *zu Hause sein* que le interesa tratar a Heidegger es una potencialidad ontológica, y eso quiere decir: una posibilidad que el hombre puede alcanzar en su existencia y que termina por determinar su ser mismo de forma esencial, no solamente tocando el estado transitorio de un momento dado de su existencia sino su relación primordial con el ser.

El tipo de discurso que postula lo anterior y que aparece en “*Gelassenheit*” tiene sus antecedentes en otra constelación de textos –originalmente asimismo conferencias– en que ya Heidegger confiaba a la co-habitación del hombre con las cosas y a un tipo meditativo de relación con ellas la clave para actualizar la posibilidad del estar en casa. Hablo precisamente del ciclo de textos al que pertenece la dupla que nos abocaremos a examinar a lo largo de esta investigación. Nuestra tarea, entonces, se ha afinado al punto de revelárenos de esta manera: puesto que vamos en busca de cómo puede el hombre estar-en-casa en el ser y según Heidegger eso se logra mediante una apertura al misterio y un habitar con las cosas, entonces revisaremos en los textos de la “La Cosa” y de “Construir, habitar, pensar” qué son propiamente las cosas, cómo se habita con ellas, qué significa la apertura al misterio del ser y cómo eso se pone en práctica en el habitar auténtico. Y queda con ello trazado el camino que hemos de seguir para ir en pos de la comprensión que anhelamos. Queda, por otro lado, justificada la proyección capítulo por capítulo que ofrecí al comienzo de esta introducción.

Esta investigación tiene por objetivo delinear la visión que Heidegger tenía a propósito del habitar auténtico como cumplimiento de la posibilidad humana de encontrarse en casa en el ser. Para caracterizar esa visión habremos de concentrarnos

principalmente en los dos textos anteriormente citados¹⁸. En realidad, empero, estos textos –como atestigua James C. Edwards-¹⁹ forman parte de un conjunto más amplio que convendría visitar en su totalidad para alcanzar mayor profundidad en los temas que tratan. Es primordialmente en dicho conjunto donde Heidegger se detiene en nociones tan caras a su pensamiento como la Cuaternidad, la cosa en tanto cosa, el auténtico construir, la poesía esencial y, en última instancia, el habitar del hombre. Parte imprescindible de ese conjunto son también, al menos entre otros, dos textos. El primero es “ ‘...poéticamente habita el hombre...’ ” (“ ‘...*dichterisch wohnt der Mensch...*’ ”), texto que parcialmente será abordado en el decurso de la investigación. El segundo es “El lenguaje” (“*Die Sprache*”), conferencia más tarde incorporada al libro *De camino al haba*, y en la cual Heidegger aborda los temas apenas mencionados en su relación íntima e indisociable con el lenguaje, con la palabra y el decir. Lamentablemente, por cuestiones de tiempo y alcance, dicho texto no caerá dentro de la mirada de esta investigación. Si bien con todo rigor debemos reconocer que una mirada dirigida al habitar poetizante del hombre no puede sino ser una mirada miope si no intenta también abarcar al lenguaje, no obstante también es preciso que se acepte con toda humildad que la posibilidad de alcanzar esa mirada comprensiva está mucho más allá de la capacidad de la presente investigación. En caso de que pretendiéramos esa mirada más amplia, seguramente terminaríamos por naufragar en lo que apenas sería la superficie del asunto, disipado todo esfuerzo de verdadera comprensión por la vastedad y complejidad de lo que nos ocupa. Antes que eso, hay que advertir desde el inicio que lo que se logrará con esta investigación –como en general con toda investigación- no es sino una introducción, un pretexto para reanudar y perseguir de nuevo la tarea

¹⁸ El tercer auxilio bibliográfico principal de la investigación –ciertas partes de *¿Qué significa pensar?*- es abordado solamente desde el marco de aquello que el análisis de esos dos primeros textos (“La cosa” y “Construir, habitar, pensar”) nos depare.

¹⁹ J. C. Edwards. “The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger’s Later Work”, en *A Companion to Heidegger*. p. 456.

inagotable del pensar. No se llegará a decir la última palabra y no se alcanzará a ser exhaustivos. Pero puesto que eso no es de ninguna manera la meta de este trabajo crítico, dicha falta no deberá tomarse por fracaso del mismo. Más bien la meta es labrar un acceso a la comprensión, esto es, dar los primeros pasos en el camino de un pensamiento al que poco a poco y al menos por instantes le sea otorgada la claridad. El error de la investigación no radica jamás en no alcanzar el final de la senda, sino en no saberla seguir, y pocos pasos en la dirección correcta valen mucho más que varios pasos perdidos.

En cuanto al uso de términos en el alemán original, intentaré no abusar y servirme de las traducciones siempre que considere que nada capital o pertinente a lo dicho se esté perdiendo. En ocasiones, sin embargo, valdrá la pena conservar el término original utilizado por Heidegger. Siempre que así lo haga, proveeré de cualquier modo la alternativa canónica en español. De igual manera, para todas las citas de longitud considerable que desee conservar en un idioma distinto del español, ofreceré una traducción en la nota correspondiente a la referencia.

El término 'Dasein' fue utilizado en esta introducción solamente porque en ella me remití a la obra *Ser y tiempo*, no sólo porque en ella están contenidos muchas de las bases sobre las cuales Heidegger luego se plantaría para el desarrollo de trabajos posteriores, sino también porque encuentro que las ideas de las cuales se nutrirá esta investigación aparecen ya en gestión en aquella temprana obra. Sin embargo, como Heidegger mismo hizo, abandonaré en adelante el término 'Dasein' y me remitiré al uso de aquellos más comunes de 'hombre' y 'ser humano'. El término de 'mortal', que también aparecerá, lleva consigo una carga específica que hace referencia a un modo de ser hombre y no es sustituible sin más por el de 'hombre'.

Cosa semejante sucede con el término ‘mundo’, que volverá a aparecer a partir de la segunda mitad del primer capítulo, pero que cuando lo haga habrá ya adquirido un significado distinto del asignado en esta introducción. Cuál sea ese significado es algo que se hará claro por el mismo desarrollo de la investigación.

En lo referente al cuerpo crítico y el método de citar, en el caso de referencias correspondientes a los dos textos principales y al tercero y cuarto auxiliares, me permitiré citar en la versión resumida anglosajona, especificando meramente las iniciales en el idioma original de la obra de que se trate, luego la página o páginas en cuestión según la edición canónica en alemán. Así, “La cosa” llevará por clave la doble inicial *DD*; “Construir, habitar, pensar” llevará la clave *BWD*; *¿Qué significa pensar?* será *WHD*; y “ ‘...poéticamente habita el hombre...’ ” llevará la clave *DWDM*. Para todas las demás referencias, no importa de dónde provengan ni si sean referencias primarias o secundarias, utilizaré el método latino clásico de citar.

Todo trabajo en filosofía –y esto vale de manera especial para aquellos hechos tantísimos siglos después del primer despertar de la vocación filosófica- presupone sus predecesores y dialoga con ellos. Más que pretender pedirle al posible lector de esta investigación una familiaridad considerable con autores y pensamientos previos al de Heidegger, intentaré en la medida de lo posible no enmarañarme demasiado con esos pensamientos e invocarlos de forma directa sólo cuando sea absolutamente necesario. Por lo demás, creo que el pensamiento de Heidegger –si bien ciertamente endeudado con la tradición- es a tal grado un pensamiento eminentemente originario y que busca instalarse en la apertura misma del pensar, que en un cierto sentido se basta a sí mismo y puede proceder desde sí mismo. En mi opinión, ésa es una de las grandes virtudes de

un filósofo auténticamente comprometido con la escucha de la tarea incesante del pensar, entendida ésta como meditación asombrada²⁰ y humilde frente a la gracia del ser. En términos generales, pues, creo que esta investigación podrá ser comprendida sin demasiada apelación a textos que no sean los que ella declaradamente busca tratar. Con todo, sí considero hartamente necesario señalar que nada de lo dicho a continuación podrá ser comprendido sino desde la luz de ciertos pasajes anteriores de Heidegger mismo. Éstos no serán tratados de manera directa en lo que sigue pero en todo momento serán supuestos y se trabajará a partir de ellos. Hablo de las tres partes que constituyen el séptimo apartado de la introducción a *Ser y tiempo*, donde se trata sobre el fenómeno, el logos y el método fenomenológico.²¹

Como última advertencia de esta introducción, me parece pertinente dedicar un momento a la estructura del pensamiento heideggeriano que nos incumbe y a qué particularidades impone dicho pensamiento al método que se debe seguir para penetrar en él.

El pensamiento de Martin Heidegger no constituye un sistema que pueda abordarse desde axiomas o principios fundamentales y en el cual más tarde, siguiendo un método geométrico o cursando las implicaciones de esos principios fundamentales, puedan alcanzarse los corolarios, linderos y consecuencias últimas de lo dicho por su autor. Heidegger no es y nunca fue un pensador fundacionista. Por el contrario, el pensamiento de Heidegger, fiel a su concepción de aquello mismo que contempla, es un pensamiento iridiscente, que se ofrece en dejos de luz y dejos de oscuridad. Lo que ofrece son esbozos del modo como el ser se da en su aparecer, y ese modo no puede ser dilucidado mediante una fundamentación deductiva, sino solamente en una puesta al

²⁰ Recordemos el *thauma* griego.

²¹ Cfr. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 27-39.

descubierto mediante su exhibición.²² La complicación para el método irrumpe en el momento en que se considera que, aunque en el darse el ser en su verdad, éste es simple y unitario,²³ quien pretenda pensarlo debe no obstante proceder discursivamente. Proceder discursivamente quiere decir: atender en cada momento sólo a una de las dimensiones u horizontes de ese acaecer que en rigor es simple. Como tal, uno casi puede elegir por qué punto entrar a la totalidad integral de ese pensamiento que trata de pensar el darse del ser y, volviéndose con un meditar reflexivo a aquello que se eligió por punto de partida, será luego llevado a todas las demás regiones del pensar heideggeriano. Sólo queda elegir una dirección a seguir, y el camino queda abierto.

Sin embargo, esta facilidad de movimiento y libertad de dirección también implica que en el decurso del camino aquello que se creía haber dejado atrás vuelva a aparecer como punto de llegada. Se elige un punto de acceso para labrar una comprensión de la totalidad y ese punto remite a otros y otros que a su vez remiten al punto inicial mismo. Y es que el acontecimiento perseguido no puede explicarse por nada que no sea él mismo y todo explicar debe remitirse a ser un poner a la vista, un exhibir, un traer a la luz, pero nunca un deducir.

Nosotros elegimos por lo pronto la serena entrega a las cosas como punto de partida para alcanzar y dilucidar la posibilidad del habitar y estar en casa en el ser. Intentaremos desde ahí alcanzar el momento del pensar en que esto último se haga presente por medio de considerar su esencial relación a nuestro punto de partida, pero no debe sorprender, ni tampoco debe tomarse por un error si el punto de partida se vuelve a encontrar en el punto de llegada y aun en el mismo camino a ese punto de llegada. En otras palabras: no se le pida a esta investigación ser como un enunciado

²² Cfr. lo dicho por Heidegger en *Op. cit.* p. 8, sobre cómo no existe un círculo vicioso en el círculo hermenéutico de determinar un ente en su ser y luego sobre esa base pretender abordar la pregunta por el ser. No lo mismo, pero algo semejante ocurre aquí.

²³ En “La cosa” (*DD*:172) Heidegger dirá que nada alcanza su simplicidad y que por eso no se puede explicar por nada que no sea sí mismo.

lógico o como una definición en que el *definiendum* no aparece ya en el *definiens*. Exigirlo comportaría un equívoco, no por parte de la misma, sino de aquél que la interroga. El pensamiento de Heidegger no busca definir, no buscar derivar consecuencias y no busca fundamentar enunciados o proposiciones. Busca más bien mostrar el modo de acaecer de las cosas y del mundo. Busca iluminar el modo de darse el ser. Esto quiere decir que busca sacar a la luz las relaciones esenciales entre todo aquello que pertenece por su esencia a la región de lo que es y busca rastrear la manera como esa pertenencia se juega de modo esencial. En casi todas las ocasiones, esas relaciones son complejas, son mutuamente conducentes entre aquello que relacionan, o son de interdependencia o copertenencia. El pensamiento que las haga patentes tiene que ser igual de multidireccional y holista que ellas. Así, comenzaremos pensando las cosas, pero ello con miras a mucho más que sólo ellas: estaremos buscando el habitar auténtico del hombre como modo suyo de estar en casa en el ser. Si tenemos suerte alcanzaremos ese habitar, pero incluso entonces nos daremos cuenta que ya en el considerar a la cosa estaba presente ese habitar y que alcanzado ese habitar no hemos hecho sino volver a la vecindad de las cosas. La meta, pues, es llegar a comprender de qué manera es que ya desde el inicio estábamos próximos a lo que entonces creíamos que era algo ajeno. Y es que esto también es una de las maneras en que se manifiesta el regreso al hogar, y en que el viajero se da cuenta que es del viaje mismo que emana el puerto del que partió y que se erige el puerto al que llega. Como Odiseo que vuelve a Ithaca, nos damos cuenta que la partida no era sino el deseo de volver.

Y basten estas advertencias para emprender el camino buscado.

Capítulo I: Cosa y mundo como concretizaciones del Geviert

Hemos ya adelantado que la pregunta heideggeriana por el estar en casa (*zu Hause sein*) toma en los textos tardíos de 1950-51 la forma particular de la pregunta por el morar poético del hombre (aquel ‘*wohnen*’ que resuena en los títulos de las obras “*Bauen Wohnen Denken*” y “ ‘...dichterisch wohnet der Mensch...’ ”). El hombre sólo puede estar en casa si mora en este mundo, es decir si erige y opera en este mundo su morada, su habitar. Por esto se preguntará luego Heidegger: “¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria? [...] Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar.”²⁴ Para labrar su casa, su suelo natal, el hombre debe entonces ocuparse de su morar en este mundo. Pero inmediatamente –e incluso antes de atender a qué cosa cifre el término ‘este mundo’- surge la pregunta por el significado y modo del morar o habitar²⁵. Si el estar en casa es un habitar, ¿qué es a su vez el habitar? Una de las frases que Heidegger utiliza para dar respuesta al asunto es la siguiente: “El habitar es más bien un residir siempre cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas”.²⁶ De esta cita quiero por lo pronto rescatar dos cuestiones. La primera, y más importante, es la tesis de Heidegger de que el habitar es un residir con las cosas; en un momento más veremos qué implicaciones tiene dicha

²⁴ BWD: 156.

²⁵ Tomo los términos ‘morar’ y ‘habitar’ como sinónimos y a la vez como los términos más adecuados para verter el contenido semántico del alemán ‘*wohnen*’. Utilizaré uno u otro según convenga a mi propósito, atendiendo a las distintas evocaciones que cada uno de los términos puede suscitar. Así, el morar recuerda, entre otras cosas, el de-morarse en un lugar, en un cierto claro alumbrado de lo real. Recuerda también lo moral, es decir aquella segunda naturaleza que el hombre construye para sí y con la cual funda su praxis. En este sentido, vale la pena recordar que la ética, proveniente del vocablo griego *ethos*, no significó en un principio otra cosa que la morada íntima del hombre. (Sobre esto se hablará al final de la investigación.) Por su parte, el término ‘habitar’ se relaciona con el hábito y lo habitual, es decir con aquello que se ha hecho propio y con lo que uno se encuentra familiarizado y por tanto a gusto, en calma. Compárese con el alemán ‘*gewohnt*’.

²⁶ BWD: 145.

tesis. La segunda cuestión, a la que vuelvo de manera incidental y por última vez, es que ya desde este momento puede verse aquello que habíamos advertido acerca de la estructura del pensamiento heideggeriano y las dificultades inherentes que ésta impone al método de quien intente penetrar en su seno. En efecto, tal cual sosteníamos, ir de la mano de Heidegger en su recorrido reflexivo sobre el tema del habitar humano es introducirse al interior de una madeja de nociones no sólo en sí mismas complejas, sino además interconectadas de forma igualmente múltiple e intrincada. Así, en la caracterización del significado de un término, nos vemos forzosamente arrojados a otro término, y a otros y otros más en los que el primero puede volver a emerger. Repito que esto no es un defecto de la concepción heideggeriana del tema y ni siquiera de su exposición del mismo, sino que esta múltiple interconexión refleja de manera íntima y directa el modo mismo como aquello de lo que se habla ocurre en la realidad. En ese ocurrir real, los sucesos conviven y acaecen en simultánea armonía como fuerzas mutuamente solicitantes; para darle seguimiento teórico, empero, es forzoso que nos atengamos a las limitaciones de la discursividad y vayamos paso por paso, dirigiendo la mirada primero a un aspecto del suceso, luego a otro, efectuando la transición teórica fijándonos en la manera particular como el primero aparece relacionado con el segundo en su acontecer real. De acuerdo con todo esto, cada vez que nos topemos con alguna sentencia de Heidegger en la que asomen varias nociones distintas –la Cuaternidad, el mundo, el guardar, por citar algunos ejemplos- nos abocaremos al tratamiento de uno de ellos con miras a que en el transcurso posterior de ese tratamiento encuentren explicación los otros. Para el caso presente, lo que eso significa es que nos concentraremos en lo que la cosa es y lo que conlleva un residir con ella, dejando provisionalmente de lado todo lo demás a lo que alude la cita. Nos resta tan solo esperar que en el desarrollo de esa mirada particular y especificista eventualmente la

caracterización y aproximación holista se haga presente a nuestro pensamiento. Nos aferraremos al vistazo de un solo aspecto de la totalidad perseguida y ultimadamente, dada la relación que efectivamente sostiene ese aspecto con la totalidad, ésta se nos revelará en toda su complejidad y armonía.

Partimos pues de este punto: que el habitar del hombre es un residir con las cosas. Volvamos nuestra atención a lo que según Heidegger es la cosa. Como no es de sorprender, el texto que primordialmente hay que escuchar es “La cosa”, que primero vio la luz pronunciado por Heidegger como conferencia en Bremen en 1949, aunque bajo una forma incipiente, y luego ya el 6 de junio de 1950, en la *Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, alcanzó su estado final. El pre-texto que sigue Heidegger para introducirse de lleno en el tema de la cosa es la reflexión acerca de un mundo que merced a los adelantos de los medios de comunicación y de transporte ve abolidas las distancias espacio-temporales que antes imperaban en él de forma inexorable. Este pretexto y el camino que con él se inaugura no es el único que sirve para arribar a la tesis de fondo que Heidegger busca comunicar. No es, por ejemplo, la única manera de sentar que la cosa llega a ser lo que es merced al concurso del Geviert y la gracia ontológica que dicho concurso otorga; pero ese camino resulta ser el que Heidegger personalmente elige para ilustrar su pensamiento, y en este primer acercamiento a él creo conveniente ir de la mano del pensador para no caer en el error de dar por sentadas cosas que no queden claras o que requieran mayor elucidación. Más adelante, en los siguientes capítulos de la investigación, no nos detendremos tan puntualmente en los pormenores del recorrido del texto, pero para el caso de “La cosa” haremos un seguimiento minucioso, casi una síntesis textual.²⁷

²⁷ Para cuanto sigue, *cfr.* los primeros párrafos de *DD*.

Todas las distancias –nos dice Heidegger- en el tiempo y en el espacio se están encogiendo. Gracias al teléfono un mensaje alcanza su destinatario casi instantáneamente, tarea que antes podía costarle varias horas, días, o lapsos incluso mayores. Con el avión, el hombre llega en horas a lugares a los que antes sólo luego de semanas o meses de viaje podía arribar. Con el cine conjuramos el más lejano pasado como si estuviera instalado en el momento presente. Tal parece que no hay distancia espacial o temporal que el poder tecnológico del hombre no haya conquistado o esté por conquistar. El ser humano parece traer ante sí, con un mínimo esfuerzo, en un mínimo de tiempo, la totalidad de las cosas. Sin embargo, toda esta abolición de distancias no trae la cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de las distancias, tal cual la lejanía no consiste en la vastedad de las distancias. ¿Qué es, pues, la cercanía? ¿Qué es si con la incansable supresión de las distancias no aparece y, no apareciendo, de cualquier modo tampoco da lugar a la aparición de lo lejano? El hombre ha quedado más bien como sumergido en una uniformidad sin distancias, en la que cada cosa no está ni cercana ni remota, sino más bien como en un punto sin distancia. Todo ha quedado amontonado en una uniformidad sin distinción de distancias, que han quedado suprimidas. ¿Y qué no es este amontonamiento *contra natura* y por tanto también inquietante? ¿No es incluso más aterrador y más inquietante que si todo reventara como en una explosión?

Lo aterrador es inquietante, porque pone todas las cosas fuera de su naturaleza; es inquietante porque literalmente in-quieta, es decir, saca a las cosas de su quietud, de su lugar propio de reposo. Eso aterrador se muestra y esconde en la manera específica en que en la actualidad todo presencia,²⁸ esto es en el hecho de que la conquista de las

²⁸ Concediéndome una licencia léxica, utilizaré el término ‘presenciar’ a lo largo de esta investigación con la acepción de hacerse presente, es decir, como un verbo intransitivo que nombra el venir a ser de algo. Presenciar será por tanto aquello que llega a la presencia, que se hace efectivo en el caso presente. En realidad, no está esto tan alejado de la acepción transitiva tradicional de “hallarse presente o asistir a

distancias no rinde a su vez la cercanía; o, en otras palabras, en el hecho de que el hombre es capaz de traer hacia sí todo lo real sin que por ello logre que eso mismo se haga patente como algo auténticamente cercano. Y eso es inquietante. (De momento no se perseguirá más esto de lo inquietante, pero más adelante volveremos a ello. Ya se verá que si las cosas son lo cercano, residir con ellas será lo que salve de lo inquietante, es decir de aquello que saca del reposo propio al ente humano, o en otras palabras, lo que lo pone fuera de casa. El estar en casa sólo puede darse una vez que se ha superado la inquietud de lo inquietante.)

Por ahora persigamos la cercanía. ¿Qué es? No parece ser que se preste de un modo inmediato a que conozcamos su naturaleza.²⁹ Más bien hay que atender a las cosas, que es aquello que tenemos cercano –o al menos: aquello que en tanto está a la mano, creemos tener cercano. Atendiendo, pues, a aquellas cosas que son cercanas, que participan de la cercanía, podrá quizá llegarse a conocer lo que la cercanía es como tal. El único problema es que, siendo las cosas lo que el hombre tiene cercano, éste no ha prestado atención a lo que la cosa sea en tanto cosa. “Hasta ahora el hombre, de igual modo como no ha considerado lo que es la cercanía, tampoco ha considerado lo que es la cosa como cosa.”³⁰ De hecho, como más adelante se verá, en opinión de Heidegger las cosas jamás se han aparecido al pensamiento propiamente *en tanto* cosas. No

un hecho o acontecimiento; atestiguar algo”; sólo quien previamente ha presenciado (sentido intransitivo) puede luego presenciar (sentido transitivo) un hecho distinto a su propia presencia. En alemán el término conjugado para la tercera persona es ‘*anwest*’, derivado del sustantivo ‘*Anwesenheit*’ (presencia). Sin embargo, en Heidegger el término es mucho más que un ‘*anwesend sein*’ o estar presente; es más bien hacerse presente, un presenciar activo, un responder al llamado del ser y por tanto venir al desocultamiento de lo que es.

²⁹ Para otro tratamiento de la cercanía, de su relación al origen, y de su congénito misterio, podría uno referirse a M. Heidegger. “Regreso al hogar/A los parientes”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. pp. 27 y ss.

El tratamiento que Heidegger da en ese texto a la cercanía va encaminado a un fin parcial distinto al presente, pero ultimadamente sirve para complementar lo que se verá en esta investigación y pensar ambos tratamientos en conjunción resulta muy fecundo para iniciarse en la comprensión del tipo de cercanía *no-espacial* que Heidegger busca comunicar.

³⁰ *DD*: 158.

obstante ello, es en las cosas cercanas en las que debemos buscar un camino hacia la cercanía, y por eso se debe al menos intentar pensarlas en su coseidad.

No tiene que comenzarse haciendo elucubraciones abstractas. Atendamos a una cosa particular y concreta. El jarro es una cosa. Heidegger lo toma como ejemplo para pensar la cosa y lo que la hace ser cosa. En realidad, en lugar de jarro se podría haber hablado de una carreta, o de una mesa. El jarro es sólo un ejemplo de entre muchos otros posibles, es el pretexto que luego de una reflexión nos otorgará un acceso a aquello a lo que se debe la cosa, es decir que nos conducirá al momento del pensamiento en que aquello a lo que se debe la cosa viene hasta nosotros. En otros textos³¹ Heidegger habla de zapatos, de un puente, o del umbral de una casa. En “La cosa”, como ya dijimos, el ejemplo elegido es el jarro. ¿Qué podemos decir del jarro?

Lo primero que interesa a Heidegger dejar claro es que la objetualidad no ofrece un camino viable cuando se trata de pensar a la cosa. La cosa no es en su ser cosa jamás un objeto. Como en otros lados, vemos reflejado en esto el afán del pensador por ir más allá de una filosofía fincada en el *subjetcum* de la Modernidad. El jarro en tanto cosa no puede pensarse como aquello que un sujeto trae y pone frente a sí mediante un acto representativo. Para empezar, el jarro es un recipiente que se tiene en pie por sí mismo. Se soporta a sí mismo y en ese sentido es autónomo: *Selbstand*. Ese hecho lo hace distinto del objeto: *Gegenstand*. El ante-contrario en que se da el modo de ser del objeto no conviene a la cosa, que se yergue por sí misma. Ahora, una cosa independiente como el jarro puede ser convertida en un objeto si se le trae hasta uno mismo (frente a uno mismo) ya sea en percepción inmediata o mediante una recolección mental representativa. Sin embargo, en tanto se haga eso, siempre se escapará el ser de la cosa en tanto cosa. Pues siempre en dado caso se estará pensando en la cosa en tanto se le ha

³¹ “El origen de la obra de arte”, “Construir, Habitar, Pensar”, “El lenguaje”, respectivamente.

objetualizado momentáneamente mediante una operación mental, pero nunca en su esencial ser cosa. El hecho es que el jarro se mantiene en pie solo y permanece así siendo un recipiente, nos lo representemos o no. La objetualidad, por tanto, no ofrece auxilio alguno a la tarea de descubrir la coseidad de las cosas. Como recipiente, el jarro se mantiene soportándose a sí mismo: autosuficiente. La sospecha surge entonces de que dicha autosuficiencia sea lo que defina la coseidad del jarro.

Es obvio que el jarro se mantiene en pie como recipiente porque ha sido traído a ese levantarse y mantenerse. En tanto no es un objeto natural, el jarro ha sido producido, ha venido a su situación presente mediante un proceso de producción. El alfarero seleccionó una porción de tierra y con ella moldeó el jarro. Es gracias a esa tierra de que está hecho, y mediante ella, que el jarro se levanta y mantiene como recipiente que es. En otras palabras, su autosuficiencia existe por la mentada producción. ¿Pero es suficiente considerar el jarro como una autosuficiencia producida para aprehender su carácter de cosa? Sin lugar a dudas no lo es, pues en este caso se sigue concibiendo al jarro bajo el esquema de un objeto; no ya como un objeto meramente representado, pero sí como objeto que un proceso de manufactura ha puesto frente y contra nosotros. La autosuficiencia del jarro parece marcar al jarro como cosa, pero en tanto se piense dicha autosuficiencia en términos del proceso de producción –como su meta-, seguirá estando concebida en relación a la objetualidad del objeto, y por tanto será infructuosa en la empresa de alcanzar la coseidad de la cosa. El venir a ser fáctico del jarro en tanto relación de causas y efectos que dan lugar a su levantarse en autosuficiencia no ofrece tampoco, entonces, ninguna vía de acceso a la coseidad. La producción no alcanza a la cosa.

Por eso vuelve a preguntar Heidegger: ¿qué es lo que hay de cósmico en la cosa?, ¿qué es la cosa en sí? No se puede alcanzar lo que la cosa en sí es si antes no se alcanza

lo que de cosa hay en una determinada cosa; y es por eso preciso volver al jarro. Éste es una cosa como recipiente. Ya se vio que el recipiente debe hacerse, pero se vio también que el proceso por el cual se hace no constituye lo peculiar y propio del jarro en tanto jarro. No es recipiente porque se hizo, sino que se tuvo que hacer precisamente porque es un recipiente. Su ser recipiente condiciona su manufactura, y no al revés. Es cierto que su manufactura le permite llegar hasta lo que le es propio, pero lo que le es propio no viene dado por dicha manufactura. Porque, ¿cómo si no en su imagen o apariencia externa es que el jarro se muestra en el proceso de su manufactura a su hacedor? Y sin embargo la apariencia externa (griego *eidós*) jamás puede rendir *lo que y cómo* el jarro es en tanto que es precisamente un jarro. La apariencia externa –o, si se quiere, la estampa- que guía el proceso de producción, no es suficiente para determinar el ser jarro del jarro, ni en última instancia su coseidad. En esta descalificación de la apariencia externa va implicada una crítica a las concepciones platónico-aristotélicas, que o bien consideraban toda cosa como una cosa producida (pensemos por ejemplo en el Demiurgo que hace las cosas a semejanza de las Formas), o bien creían que lo esencial de la cosa lo daba su forma (el *hylemorphismo* del estagirita).³²

Ahora, la sospecha inicial del pensador dictaba que la autosuficiencia del jarro cifraba su carácter cósmico; sin embargo, en el levantarse autónomo del jarro debe distinguirse un doble aspecto. Primero, ese erguirse tiene el sentido de provenir de algún lado, ya sea manufactura de sí mismo o bien manufactura a manos de un tercero. En cualquier caso, ya se vio que el proceso de manufactura no encierra la esencia de la cosa. Segundo, ese erguirse tiene el sentido de levantarse hacia y hasta la apertura o desocultamiento de aquello que ya está presente. Pero ese erguirse es aquí un erguirse

³² Me parece, empero, que sobre todo para el caso de Platón, esta crítica necesitaría ser repensada si se considera al *eidós* no ya en su acepción etimológica literal de ‘imagen’, sino en el sentido de un concepto e incluso una esencia (Pero ciertamente este punto merece un desarrollo propio que queda muy lejos de los alcances de la presente investigación.)

ante, un ser algo literalmente pro-veniente y ob-stante (“*des Anwesenden im Sinne des Herständigen und Gegenständigen*”³³, en inglés *what stands forth*,³⁴), y en tanto erguirse ante, no rebasa el ámbito representativo del objeto, y consecuentemente no penetra la naturaleza de la cosa en tanto cosa. El erguirse de la cosa no puede verse como el presenciar de sí misma compareciendo a un mundo desde antes dado de suyo. La cosa no viene a enfrentarse a otras cosas ya puestas para recibirla. Se verá con mayor detenimiento más adelante, pero desde ahora lo adelantamos: en cada abrir de la cosa, todo se abre con ella. En un sentido eminente, nada de lo que quedará dentro del claro desoculto abierto por la cosa habrá precedido la apertura misma de la cosa. Es por eso que hay que iniciar de nuevo desde otro punto, a ver si éste sí resulta fecundo en la tarea de pensar la coseidad de la cosa. Veamos.

“La coseidad de la jarra descansa en el hecho de que ella es como recipiente.”³⁵

De este ser recipiente se percata uno en cuanto llena el jarro. Éste tiene fondos y lados, que hacen que se levante y sostenga; empero es el vacío albergado entre los lados y fondo del jarro lo que desempeña el acoger del jarro. Lo que hace el alfarero al moldear el jarro no es pues primordialmente darle forma al barro de las paredes y fondo del jarro, sino proveer al vacío que queda contenido en su seno de forma definida. Las paredes y fondo del jarro son en realidad las condiciones suficientes que permiten al vacío del interior poseer una forma constante, y lo que el alfarero hace, en otras palabras, es asegurarse que esas condiciones estén dadas. Moldea el vacío con miras a que éste pueda acoger. Es para ese vacío, en ese vacío y desde él que el alfarero se ocupa del barro; es entonces el vacío lo que determina –en el sentido de dar dirección– el proceso de producción de nuestro jarro. En el acoger del vacío que acoge está la

³³ *DD*: 161.

³⁴ Cfr. la traducción que ofrece Albert Hofstadter, en *Poetry, Language, Thought*. p. 166.

³⁵ *DD*: 161.

coacidad del jarro. “La coacidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.”³⁶

Ahora, en este punto Heidegger anticipa y da respuesta a una objeción de tipo científicista que el desarrollo de su ensayo puede provocar. La ciencia sostendría que lo que hay dentro del jarro no es en estricto rigor un vacío, sino aire, que es una mezcla compuesta de distintos gases, todos con volumen. Cuando se vierte algo –vino, por ejemplo- dentro del jarro, lo que se hace no es llenar un vacío, sino desplazar el aire en el “hueco” del jarro y sustituirlo con el fluido que lo está llenando. Esta objeción, sin embargo, no dice nada pertinente o siquiera del todo verdadero, y he aquí por qué. La realidad que la ciencia describe está de antemano determinada y condicionada por los lineamientos que la ciencia misma ha decretado desde un inicio en su representación de objetos posibles, y por tanto no toca lo que el jarro es en tanto jarro. En efecto, la ciencia se encuentra siempre con lo que ella misma ha permitido con anterioridad que le sea dado encontrarse; se encuentra siempre con lo que ya ha estipulado como objeto de representación posible. En el caso que nos ocupa, la ciencia ha puesto como posibles exclusivamente objetos físicos determinados de tal o cual manera (por valores definidos de masa, espacio-tiempo, etc.). La ciencia está lista para lidiar y operar con ciertos objetos representables y cuantificables según cánones que ella misma acepta y proporciona. Es ella misma, entonces, la que de antemano determina y limita el ámbito de su operar. Anticipa ya siempre de suyo que operará con objetos –los cuales son siempre material mensurable, experimentable, y representable- pero no con cosas. Puesto que la ciencia no acepta que las cosas –siendo en tanto tales completamente distintas de objetos cifrados por magnitudes cuantificables- sean el estándar de lo real, concibe por tanto al jarro-cosa como una no-entidad, algo que bajo su modo de ser no

³⁶ *Idem.*

objetual no posee realidad.³⁷ El conocimiento de la ciencia, que sin duda es convincente y adecuado en su propia esfera –la de los objetos- ya de entrada aniquila las cosas en tanto cosas y nada nos puede decir de su ser o naturaleza. En un mundo como el nuestro en que impera el dictado de la ciencia, la coseidad de la cosa –su naturaleza- permanece oscurecida, nulificada, olvidada; porque además, y muchas veces por decreto precisamente de la ciencia misma, no se le da fe ni crédito al pensar que de hecho se ocupa de buscar a la cosa en esa su naturaleza.

Según Heidegger, esta aniquilación de la cosa es doblemente engañosa y extraña, o sea no-propia (léase: in-quietante). En primer lugar, conduce al engaño que consiste en la noción de que la ciencia es superior a cualquier otra experiencia en cuanto a alcanzar a lo real en su realidad. En segundo lugar, conduce también a la noción que uno podría derivar de ese primer engaño de que, independientemente de la investigación científica de la realidad, las cosas podrían no obstante seguir siendo cosas. Que las cosas podrían subsistir sin la escucha del pensar que les es propio. Esto último, empero, es falaz, y debe ser tratado con sumo cuidado. Es falaz porque presupone que las cosas alguna vez han estado ya en posesión cabal de su coseidad y mostrándose de esa forma, lo cual es completamente falso. De haberlo estado, su coseidad manifiesta hubiera reclamado la atención del pensamiento, y la historia de este mismo no se habría mostrado por tantos siglos tan negligente hacia ellas, como en cambio es claro que lo ha hecho. Más bien, lo cierto es que las cosas jamás han podido aparecer ante el pensamiento como cosas, esto es, en su coseidad. ¿Pero a qué debe atribuirse dicha falta de manifestación?

Antes de contestar esta pregunta hay que hacer notar un par de cosas con respecto a la respuesta que Heidegger hace a la objeción científicista que adelantó. En primer

³⁷ Una aclaración mucho más extensa de la perspectiva heideggeriana acerca del proceder de la ciencia puede encontrarse en la obra del autor “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Vid. la lista de fuentes bibliográficas.

lugar, que no es una descalificación de la ciencia, si bien sí es una demarcación de su dominio de operación. No busca Heidegger sentenciar que lo que la ciencia concluye y establece no vale para nada; pero sí busca recordar que vale solamente dentro del ámbito que ya de antemano el proceder científico ha determinado como suyo: el de la representación, esto es el de los objetos cuantificables según los estándares de un sujeto representante. En segundo lugar vemos que la cosa, tan eminente como puede ser, lleva consigo de cualquier modo la fragilidad inherente de la necesidad de la escucha. La cosa no puede presentarse cabalmente en su coseidad sino una vez que el pensamiento del hombre atiende esa coseidad. Como veremos con mayor detenimiento luego, la cosa no es meramente un ente que subsiste en su ser. La cosa es más bien una apertura de lo real en la esencia de su auténtico ser. Desocultarse en esa esencia de su auténtico ser no puede darse al margen de los hombres (los mortales, como ya se verá) que atienden al llamado y la gracia del ser. Por eso dirá Heidegger en otros lados³⁸ que el habitar es un mirar por, un cuidar a la Cuaternidad en su esencia y que ello sólo se logra si el hombre reside de forma esencial con las cosas, atendiendo a las cosas. La cosa en tanto cosa siempre ha menester –entre otros elementos- de los mortales que la piensen como tal. Pero no debemos adelantarnos. Por ahora decíamos que, no importa lo que el atropello a veces absolutista del científicismo desaforado puede sugerir, la cosa nunca ha presenciado como tal. Y preguntamos el porqué de esa no manifestación.

Heidegger responde a la pregunta advirtiéndolo que no se debe meramente a que el hombre se haya negado a representarse la cosa como cosa, pues el hombre sólo puede negarse o no a representar aquello que ya de suyo ha venido a la luz por parte propia y que en esa luz se le ha mostrado y demandado su atención. Se debe entonces a que la cosa misma no ha aparecido como tal a reclamar su pensamiento. ¿Pero por qué no lo ha

³⁸ BWD: 145 y 146.

hecho? ¿Será que nunca ha venido lo suficientemente *cerca* del hombre como para reclamar su atención y que éste la aprehenda en su ser? ¿Pero entonces qué es precisamente la cercanía? Era para responder justo esa última cuestión que dirigimos la mirada al jarro, preguntando a su vez en qué consistía el jarro; sólo que perdimos el camino en el momento en que quisimos ver el vacío del jarro –aquello que posibilitaba su acoger- a la manera que nos dictó la ciencia.³⁹ La ciencia no nos pudo revelar la realidad del jarro. Quiso hacer del vacío del jarro un hueco lleno de aire. En términos científicos eso es sin duda correcto. Pero eso no es lo que es el vacío *del jarro*. No es vacío de un jarro en tanto que jarro, sino determinación cuantificada de la masa que ocupa el espacio entre ciertos límites especificados por la masa de otro cuerpo. El jarro en tanto cosa no es lo mismo que el jarro en tanto objeto físico, en tanto cuerpo de masa n ocupando x,y,z espacio determinado, en un tiempo t dado. Este último objeto es capaz de proveerlo la ciencia; de cifrarlo, de explicarlo. El jarro en tanto cosa, en cambio, no. El jarro en tanto cosa debe ser pensado de una manera totalmente distinta. El jarro en tanto cosa ha menester de un pensamiento del todo distinto; y es ese pensamiento precisamente el que intentamos en esta investigación. Recordemos que el jarro puede

³⁹ Muy importante: este punto me parece bastante mal planteado y mal resuelto por parte de Heidegger. Hablo del argumento que despliega en los primeros tres párrafos de la página 163 de *DD*. En aras de dejarlo claro, lo resumo aquí: *La cosa no aparece en su coseidad. ¿A qué se debe el no aparecer de la cosa? ¿Será que el hombre no la ha atendido, se ha negado a atenderla? No. El hombre sólo puede negarse a atender aquello que ya de suyo se le ha manifestado como una opción para su atención. ¿Entonces a qué se debe? A lo mejor a que la cosa no está cerca. ¿Pero qué es lo cercano? Para eso pensábamos al jarro, pero perdimos el rumbo justamente distraídos por la ilusión de que la ciencia ofrecía la realidad del jarro, cosa que no hace. Pensemos al jarro entonces de otra manera... y eventualmente la otra manera de pensarlo, sobre todo de pensar su vacío, parece dar frutos que satisfacen (al menos en la medida de lo posible) a Heidegger. Pero ya nunca especifica a qué se debía el no aparecer de la cosa. ¿Se debía a que no se había acercado lo suficiente para mostrarse como tal y reclamar el pensamiento? ¿Y qué no fue ese no acercamiento, según sugiere el proceder de Heidegger, ocasionado por querer atender la jarra única y exclusivamente de manera científicista? Pero entonces el no mostrarse de la jarra sí sería, al menos parcialmente, ocasionado por una negligencia del pensamiento del hombre. La “culpa” sería compartida: en efecto, el hombre no ha podido pensar la jarra como tal porque ésta no se ha acercado a reclamar en su coseidad su atención; pero ese no acercarse se debe a que el hombre no ha permitido, con su miopía que sólo abre camino y da entrada a los objetos representacionales, que la cosa venga hacia él. La falta del hombre no es una negación a pensar la cosa, sino una negligencia a la escucha que podría hacer que la cosa llegara por sí misma a halar hacia ella el pensamiento. (Y considérese todo esto a la luz de lo que se dirá posteriormente en el tercer capítulo sobre la escucha y el llamado del ser). Esto es, me parece, lo que Heidegger pretende decir, pero lo cual expone de manera un tanto confusa en su ensayo.*

ser visto desde varias perspectivas, lo cual no implica que una sola de ellas sea la real o verdadera. El jarro podría pensarse, por ejemplo, como ente artístico, o simbólico, o en su valor pecuniario, etc., etc. Una de esas muchas perspectivas –ya veremos qué tan eminente o no- es la del jarro en tanto cosa; otra es la del jarro según lo aborda la ciencia. Ambas poseen una cierta verdad dentro de sus esferas respectivas. Por lo pronto vamos en busca de aquélla que nos revele la naturaleza de la cosa. Para lograr alcanzarla se necesita en primer lugar permitir –dice Heidegger- que el vacío del jarro sea *su* vacío. Se necesita pensar –como hasta ahora no se ha hecho- en qué del jarro acoge y contiene, y en cómo lo hace. ¿Cómo es que acoge el vacío *del jarro*?⁴⁰

Lo hace de un doble modo: primero toma lo que se vierte en él; luego se queda con y preserva lo que tomó, es decir que lo retiene. Estas dos acciones pueden pensarse metodológicamente por separado, pero en realidad pertenecen juntas en una unidad. O sea que el tomar y el retener se copertenecen; pues el hecho capital es que ambas están determinadas por el verter hacia fuera del jarro, o su servir, acción para la cual el jarro está destinado como jarro. “El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera.”⁴¹ Aceptar y retener encuentran su unidad en el verter justo porque ambas acontecen para ese verter. Es entonces en este verter fuera de sí que el doble acoger del vacío es auténticamente lo que es. ¿Y qué puede decirse del verter fuera mismo? El verter fuera del jarro es escanciar, que es siempre un dar. Por tanto, el acoger del recipiente ocurre en el dar del verter fuera. Pero nótese que ese dar o donar en que consiste el escanciar en virtud del cual el jarro es jarro en realidad es mucho más que sólo un verter fuera pensado en términos comunes. En él, el doble acoger del vacío del jarro –tomar y retener- son recogidos en unidad, pues es para esa acción que tienen dado

⁴⁰ Cfr. DD: 164.

⁴¹ *Idem.*

su ser. El verter alcanza y recoge de esa manera el momento mismo en el que el jarro ofrece su vacío y acepta llenarlo.

“A la coligación del doble acoger en dirección al verter hacia fuera, cuya conjunción, y sólo ella, es lo que constituye la plena esencia del escanciar (*schenken*) (obsequiar), lo llamamos el obsequio (*Geschenk*). El carácter de jarra de la jarra esencia en el obsequio de lo vertido.”⁴² Dar, donar, don. En virtud de dicho obsequio, dicho don servido, es que incluso un jarro vacío retiene su naturaleza, aun si en su momento presente el verter fuera no le es posible; y retiene dicha naturaleza en virtud de que mira siempre a ese servir, le sea posible fácticamente en el momento presente o no. Es precisamente en ese don de lo servido que el recibir y retener se muestran como hermanados: el jarro recibe y retiene el líquido *para* poderlo luego obsequiar, entregar. Ahora, el don servido del jarro suele ser una bebida. Se sirve vino; se sirve agua. En el don del agua está el manantial, en el cual pervive la roca y el sueño sereno y oscuro de la tierra, que sale al encuentro del cielo, recibiendo sus lluvias. En el vino está el fruto de la vid, en donde el cuidado y nutrición de la tierra se juntan con el sol y la luz del cielo. En el agua y el vino está el matrimonio de la tierra y el cielo. Éstos se han regalado en su unión. En el don servido del jarro demora, pues, el matrimonio entre el cielo y la tierra. Pero si es este don servido del jarro lo que constituye su ser jarro, entonces en la naturaleza o carácter del jarro mora y habita el matrimonio entre el cielo y la tierra. “En la esencia de la jarra demoran tierra y cielo.”⁴³

El don servido suele ser una bebida –dijimos anteriormente. Pero esta bebida puede o bien ser para los hombres, es decir los mortales, o bien puede también ser

⁴² *Idem*. Nótese como el traductor hace uso del término ‘esencia’ de manera análoga a como antes yo hice uso del término ‘presencia’, confiriéndole la acepción de llegar a presentarse algo como esencialmente es, o mostrarse en su esencia. Todo esenciar es un presenciar, entonces, pero no todo presenciar es por ello de suyo un esenciar, pues hay presenciar no esenciales o fuera de la esencia propia.

⁴³ *Ibid.* p. 165.

utilizada para la consagración. En el primer caso, satisfará una sed de hombres, en el segundo no satisfará sedes mortales sino que, mirando a los inmortales, elevará e instaurará el banquete, el espacio de comunión de dioses y hombres. El servir del jarro será en tal caso una libación para los dioses inmortales. Es ahí justamente que se vuelve auténtico don, en su más pura acepción. El flujo que se vierte (alemán *Guss*, de *giessen*; inglés *gush*) es don y sacrificio, o sea: es ofrenda. Y ofrenda es aquello que se ofrece, que es a su vez lo que se abre a ser donado, lo que dispone de sí para ser un don. Es en este juego de apertura a la donación y luego realización de esa posibilidad que reside la auténtica esencia del servir que sale del jarro. Ya se había dicho: todo lo que el jarro es apunta a esa donación. La acción puede ser repetida otras veces sin atención a lo esencial de su esencia, tal que el verter se piense como un mero llenar los vasos, pero en rigor el auténtico verter recoge y guarece aquello para lo que y por lo que un jarro es como tal un jarro y, como se verá, en última instancia también por lo que es una cosa.

Pues veamos: en el don de la bebida que apaga la sed, los mortales encuentran resguardo. Apagando su sed, permanecen. Satisfaciendo su necesidad, quedan. Los mortales tienen sus necesidades propias, y sólo atendiéndolas pueden prolongar su existencia. En el don del jarro, pues, los mortales se quedan y permanecen a su propia manera. Paralelamente, los inmortales quedan y permanecen a *su propia* manera en el don de la libación, con el cual, como divinidades, reciben de regreso el don original como donación ofrendada. Es con esta recepción que quedan consolidados como divinidades. Así es que en el don del servir del jarro mortales y divinidades habitan, cada uno a su manera. Y entonces en dicho don, a una misma vez, tanto cielo y tierra como los mortales y los divinos habitan y se de-moran. “*Im Geschenk des Gusses weilen zumal Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen.*”⁴⁴

⁴⁴ *Ibid.* p.166.

Éstos cuatro –tierra y cielo, los mortales y los divinos⁴⁵- pertenecen juntos por lo que son. Preceden todo cuanto es presente y están integrados en una sola cuaternidad unitaria: *das Geviert* (traducido usualmente como Cuaternidad en español y *Fourfold* en inglés)⁴⁶. Hemos arribado, entonces, al primer vistazo y anuncio de la Cuaternidad en el desarrollo de esta investigación.

En este punto es forzoso hacer una pausa. Es fácil ver como Heidegger ha llevado intencionalmente la discusión del jarro a un punto donde puede introducir oportunamente la discusión sobre su famosa Cuaternidad. Esto no quiere decir que esté cometiendo un error o abuso metodológico ni algo así como una petición de principio en la que suponga aquello que quiere probar. Una vez más es necesario recordar que su pensamiento no trata nunca de probar tesis y derivar consecuencias implícitas sino más bien de traer a la luz y de hacer aparecer desde su penumbra propia el modo de ser de aquello que es. Busca hacer emerger desde sí las condiciones de ser de lo real, y no alcanzarlas por medio de implicaciones y demostraciones discursivas. Si bien puede ser cierto que su aproximación se antoja un poco condicionada e incluso manipulada *ad hoc*, esto no resta en ningún momento nada de la verdad de su punto de llegada. El punto de llegada llama desde su lejanía a quien está presto a escuchar; el que escucha busca el camino para acceder a la verdad de lo buscado. Se hacen caminos.⁴⁷ Hay que recordar lo dicho en la introducción de *Ser y tiempo*: toda pregunta y toda búsqueda consta ya siempre de una pre-familiaridad con aquello a lo que propiamente se tiende y de ella recibe su directriz. “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca [...] necesitado de una previa conducción de parte

⁴⁵ Como puede verse anteriormente, los términos originales en alemán utilizados por Heidegger son los siguientes: *die Erde*, la tierra; *der Himmel*, el cielo; *die Sterblichen*, los mortales; *die Göttlichen*, los divinos.

⁴⁶ En la investigación se utilizarán ambos términos ‘Cuaternidad’ y ‘Geviert’ de manera intercambiable y sin que la elección de utilizar uno u otro en un momento determinado implique cosa alguna acerca de lo que se esté queriendo decir.

⁴⁷ *Wege –nicht Werke*. (Caminos; no obras). Éste fue el lema que Heidegger eligió para la edición de sus obras completas recogidas (*Gesamtausgabe*).

de lo buscado.”⁴⁸ La deliberada conducción que Heidegger imprime al desarrollo de su ensayo no debe ser vista como una petición de principio, sino como la directriz de lo buscado.

Sin embargo, todavía más importante que la pequeña apología anterior es señalar que Heidegger continúa y continuará hablando de la Cuaternidad y de sus elementos, continuará dilucidando cómo es el juego que se da entre ellos, qué tipo de relaciones los unen y qué es aquello que ese juego de interrelaciones significa y posibilita. No se detendrá, empero, a explicar o clarificar qué es lo que cada uno de esos elementos presentes en la Cuaternidad signifique por sí mismo o qué esté mentando o evocando. No lo hará en la obra que analizamos y no lo hará en ninguna otra. A lo más, dedica un par de oraciones crípticas a cada uno de ellos, pero jamás reveladoras en referencia al marco general de su pensamiento. El motivo no es claro: quizá pensó que explicitar ciertas cosas terminaría por ir en detrimento de ellas mismas y que mejor sería dejar cierta oscuridad en temas que propiamente deben encontrarse en un juego dialéctico de vistazos y ocultamiento, velos y desvelos –la oscuridad del tratamiento correspondería en dado caso a la propia oscuridad de lo tratado. Quizá más bien pensó que quien no intuyera la carga semántica de lo dicho a partir del contexto no podría de cualquier manera tampoco alcanzarla en su núcleo *esencial* por aproximación directa. O quizá sencillamente no era necesaria explicación alguna. La razón del silencio respecto a los elementos del Geviert nos es desconocida. Lo que importa advertir es que de hecho para el desarrollo ulterior de esta investigación sí llegará a hacerse necesaria cierta incursión reflexiva sobre qué puede ser a lo que cada elemento se refiere, o si de hecho –caso también posible- cada uno de ellos no tiene otra carga que la dada de forma diáfana y literal. Sea cual sea el caso, hago por lo pronto esa labor interpretativa a un lado.

⁴⁸ Heidegger. *Ser y tiempo*. p.5.

Primero nos concentraremos en seguir el desarrollo del pensamiento de Heidegger correspondiente a la estructura misma de la interacción de los elementos del Geviert y sólo luego de dejar claro cómo es que cada uno de éstos aparece con respecto al resto y a sí mismo iremos entonces a indagar cuál puede ser su contenido específico. Seguimos, pues, de la mano de Heidegger en su ensayo “La cosa” y retomamos el camino en el punto en que primero adelanta que en el don servido del jarro está la simplicidad de la Cuaternidad. Más adelante dotaremos de contenido a tan críptica noción.

El servir del jarro es un don porque aquieta⁴⁹ a la tierra y el cielo, a divinos y mortales. “El obsequio de lo vertido es obsequio en la medida en que hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales.”⁵⁰ Pero aquietar no es un mero persistir de lo que está aquí. No es un mero prolongar lo ya de antemano presente. El aquietar apropia. Es apropiador. “Lleva a los cuatro al claro de lo que les es propio.”⁵¹ Trae a los cuatro a la luz de su copertenencia. Desde ese aquietar unitario están comprometidos y entregados el uno al otro. En esta mutua entrega se desvelan; literalmente, llegan al desocultamiento. Aparecen en su mostración. El don del servir los aquietar en su cuaternidad –esto es en su cuádruple interconexión unitaria- y por eso, justo por jugar esa mutua pertenencia unitaria de la Cuaternidad, es en el don del jarro que éste aparece auténticamente como tal. El jarro presencia por primera vez *como* jarro. Lo que se reunía en el servir del jarro, su doble guardar, se reúne merced al aquietarse de la Cuaternidad. Esta reunión simple de los cuatro es el presenciar del jarro. “La esencia de

⁴⁹ Piénsese sobre todo en contraste con el concepto de in-quietar. Si ya se había dicho que el in-quietar de lo in-quietante era sacar algo de su reposo propio, de la quietud constitutiva dentro de su propio ser, entonces ahora vemos que el a-quietar es precisamente el entregar a dicho reposo: dejar a cada cosa en la quietud propia de su ser.

⁵⁰ *DD*: 166.

⁵¹ *Idem*.

la jarra es la pura coligación escanciante de la Cuaternidad simple en un morar.”⁵² Y puesto que además “...la jarra esencia como cosa. La jarra es la jarra como una cosa”⁵³, entonces ya desde aquí puede verse perfilada la convicción heideggeriana sobre lo que la cosa es: la cosa es aquello en lo que se reúne la Cuaternidad en su aparecer unitario.⁵⁴

El lenguaje –nos dice Heidegger- designa lo que una reunión o coligación es por medio de una antigua palabra: cosa: *Ding*. Pero lo que se está haciendo aquí, por mucho que pueda parecerlo, no son meros juegos etimológicos vacíos. El presenciar del jarro es la pura reunión donante de la unidad de la Cuaternidad en un único espacio-tiempo, un único permanecer. Permaneciendo esa unidad, el jarro presencia como cosa, ahora sí, como algo concreto. El jarro, pues, es jarro como cosa. ¿Pero cómo presencia esa cosa? La cosa *cosea*. Es decir: la cosa pone en juego su ser cosa, o coseidad. Cosear, o practicar el ser cosa, es reunir. Apropiándose de la cuaternidad, reúne el aquietarse y quedarse de ésta, el rato en que se queda, en algo que se queda por ese rato: *esta* cosa, o *esa* cosa, o *tal* otra cosa. Una cosa determinada; una cosa concreta; como, por ejemplo, el jarro que vierte su obsequio, o el puente, o los zapatos, o el umbral, o...⁵⁵

La naturaleza esencial del jarro, su presenciar, así pensado y experimentado, es lo que llamamos cosa. En su ensayo, Heidegger ofrece en este punto una reflexión sobre la historia de la palabra; para no dejar que ella distraiga de la búsqueda medular de la investigación, incluiré dicho relato de su evolución pero sólo bajo la forma de una nota de apoyo secundario⁵⁶. Lo que sí es capital rescatar de esa crónica histórica (y que ya

⁵² *Idem.*

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ El alemán para esa simplicidad unitaria es ‘*Einfalt*’, que Hofstadter traduce al inglés como ‘*simple singlefoldness of the Four*’, y como ‘*onefoldedness*’. Cfr. M. Heidegger. *Poetry, Language, Thought*. p. 171.

⁵⁵ *Vid.* nota 31.

⁵⁶ Como decíamos, que las palabras *thing* y *dinc* del antiguo alemán (luego *Ding* en alemán moderno) signifiquen y designen una reunión (en el sentido que puede verse en inglés en las voces *to gather* y *a gathering*) no significa que lo hecho hasta aquí sea un mero juego etimológico o terminológico. Más bien lo opuesto es el caso: justo porque la palabra quiere decir reunión, se le empieza a utilizar como reunión para discutir o realizar una asamblea; en este sentido se convierte en el nombre para denotar un asunto o

antes se había dicho de cualquier forma) es el hecho de que la cosa es primordialmente una reunión, aquello que trae hacia sí y aglutina. ¿Qué se reúne? Los elementos de la Cuaternidad, a los cuales se les permite presenciar como simplicidad unitaria. ¿Qué son específicamente esos elementos? Por lo pronto no importa, más tarde se verá; importa nada más en este momento que en la cosa son reunidos de un cierto modo. Exploremos, pues, las particularidades de dicho modo.

El jarro es una cosa en tanto cosea, es decir, sólo en tanto practica su coseidad. La presencia de algo presente, como el jarro mismo, viene a lo que le es propio, o –si se quiere– apropiativamente se manifiesta y determina a sí misma, sólo merced a la práctica de coseidad de la cosa, o sea al cosear. Volvamos un poco atrás al punto donde Heidegger asevera que “...el carácter de jarra de la jarra esencia en el obsequio de lo vertido”⁵⁷; o sea que la jarra en tanto tal llega a presenciar en su esencia merced a ese obsequio del verter. ¿Por qué? Piénsese que un poco más adelante complementa lo anterior sentenciando que “en el obsequio de lo vertido demoran *al mismo tiempo* tierra y cielo, los divinos y los mortales. Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. Anticipándose a todo lo presente, están replegados en una única

cuestión que tiene relevancia para el hombre, cualquier cosa que le competa. El mismo caso puede verse con el término latino *res*, que en su inicio era el nombre utilizado para designar una disertación o discurso sobre lo que compete a todos o muchos hombres. La causa, originalmente en el sentido de caso o asunto, luego es la cosa. El pensamiento que intentamos desarrollar no está, pues, alimentándose malamente de la etimología, sino que ésta última funge como un punto privilegiado para mirar o una mirada ventajosa a lo que el pensamiento mismo ya ha determinado. Para los romanos, la *res* era precisamente aquello que concernía a los hombres. La experiencia de la *realitas* de la *res* romana era la de un asunto o importancia, o sea literalmente de aquello que hacía una impronta. Ese camino de pensamiento Heidegger lo considera como muy prometedor para poder llegar a dilucidar la naturaleza de la cosa y eventualmente la cercanía que es propia de las cosas; sin embargo, históricamente el pensamiento latino lo abandonó, luego de recibir de los griegos el *tò ón*, aquello que está presente y delante. De tal modo, *res* se convirtió en *ens*, aquello presente puesto delante; y la verdadera naturaleza de *res* como el caso concerniente se perdió. Más tarde en la Edad Media *res* pasó a ser el término para designar al *ens-qua-ens*, es decir cualquier cosa que de cualquier manera sea. (Lo mismo pasó con las voces de ‘cosa’, ‘chosa’, ‘thing’, ‘Ding’. Pasaron a designar cualquier cosa que sea en lo absoluto, sea como sea.) Puesto que ya desde entonces y aún hasta ahora, en la metafísica occidental la palabra cosa designa aquello que es en lo absoluto y del modo que sea, entonces su significado varía con la interpretación de qué es lo que es, es decir de lo ente. Ello varía de una época o circunstancia a otra, y de un pensador a otro. Pero no aparece lo que la cosa en tanto tal sea. No se muestra qué sea la cosa en el ejercicio mismo de su coseidad. **La cosa no es el mero ente.**

⁵⁷ DD: 164.

Cuaternidad.”⁵⁸ El verter es entonces esencial porque en él de-moran los Cuatro de la Cuaternidad. Lo medular del verter, que es donde Heidegger ubica el carácter de jarra de la jarra, está en que hace aparecer y permanecer a la Cuaternidad. Lo esencial de la jarra, por tanto, reside igualmente en que haga aparecer y permanecer a la Cuaternidad. La jarra puede arribar a su propia naturaleza y mostrarse en el desocultamiento que le está reservado como lo que propiamente es sólo si “...haciéndola acaecer de un cierto modo, hace permanecer la Cuaternidad”⁵⁹; ese ‘hacer permanecer’ quiere decir aquí reunir e iluminar a cada uno de los Cuatro de la Cuaternidad en su unidad y co-pertenencia originaria: hacerlos revelarse como auténtica cuaternidad unitaria y no como cuatro elementos superfluamente engarzados. Logrando esto último es que la jarra se revela como una cosa; esto es: hace (y *se* hace) cosa. Atiéndase a las palabras del mismo Heidegger que más sucintamente resumen todo lo que se desarrolló a detalle en hojas pasadas:

...el coligar simple y múltiple es lo esenciante de la jarra. Nuestra lengua llama a lo que es coligación (reunión) con una vieja palabra: *thing*. La esencia de la jarra es la pura coligación escanciante de la Cuaternidad simple en un morar. La jarra esencia como cosa. La jarra es la jarra como una cosa. Pero ¿de qué modo esencia la cosa? La cosa hace cosa. El hacer cosa coliga. Haciendo acaecer la Cuaternidad, coliga el morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa.⁶⁰

Rescatemos dos corolarios de esta cita. Sí, la coseidad de la cosa está fincada en su relación re-unificadora del Geviert; pero, y esto antes no se había enfatizado con detenimiento, la cosa es siempre una mostración *concreta* de esa reunión, una instancia particular de esa copertenencia que es el Geviert. El ‘esta cosa, aquella cosa’ del que habla Heidegger apunta hacia esta dirección: la coseidad lo es siempre de una cosa, tal

⁵⁸ *Ibid.* p. 165-166.

⁵⁹ *Ibid.* p. 166.

⁶⁰ *Idem.*

cual el ser lo es siempre de un ente.⁶¹ Este jarro es una cosa y aquella mesa lo puede ser y también ese puente y aquella cruz y este libro, cada uno a su manera haciendo cosa. No hay coseidad que preceda la cosa como una presencia cabal separada, sino aquella coseidad que está en la cosa misma, *siendo* en la cosa, y *siendo* en cada una de las cosas. La cosa es escenario del acontecer de la coseidad, al tiempo que se debe a dicha coseidad en su ser cosa. El juego es de dos planos ontológicos que se autosolicitan y autoalimentan. De la cosa y su coseidad, como ya se dijo –pero es que debe de cualquier modo insistirse en ello– vale aquella formulación que Heidegger hacía en *Ser y tiempo* tratando acerca del ser y el ente: *No hay ente sin ser; el ser siempre lo es de un ente.*⁶² La cosa, pues, como se verá con mayor detenimiento más adelante, es aquello que se muestra y se de-mora como concretización óptica de la condicionalidad ontológica del Geviert, que ultimadamente no es otra cosa que el modo de acontecer del ser.

Decía al principio de su ensayo Martin Heidegger que hoy todo lo presente está igualmente cerca e igualmente lejos. Lo que prevalece es la carencia de distancias, manifestada en el amontonamiento uniforme de todo, que queda sumido en la no-distancia. Y sin embargo ningún vencer o abolir las distancias trae auténtica cercanía.⁶³ Pues en efecto, ¿qué es la cercanía? Para iniciarnos en su comprensión nos volvimos al jarro que intuimos cercano, es decir próximo. Meditando luego en torno a él, descubrimos su naturaleza de jarro en tanto cosa. Pero en ese descubrimiento, y esto es

⁶¹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. 9, 35 y ss. Cfr., de igual manera, M. Heidegger. “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica. passim*.

⁶² Vid. nota anterior.

⁶³ O sea que la cercanía se juega en otro plano, y no primordialmente en uno físico-espacial. De la misma manera nos habla Heidegger en otra de sus obras, de cómo la Historia auténtica no se juega en el plano del tiempo común que se sucede de acuerdo a los acontecimientos corrientes sino que hay pocos momentos de verdad históricos, y son aquellos en los que se decide en su verdad el ser del ser. En ambos casos se tiene que Heidegger ha trasladado el terreno de decisión y verdad de una cualidad de lo que es, fuera del ámbito cientificista del espacio-tiempo cuantificables y hasta un plano ontológico nuevo: el ámbito donde lo que es se abre a la realidad de ese su ser y se juega en él en su verdad. Cfr. M. Heidegger. “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. p. 84: **“La historia ocurre raras veces. Sólo hay historia cada vez que la esencia de la verdad se decide inicialmente.”**

capital, se avizora también la cercanía. Veamos por qué. La cosa cosea; al hacerlo, aquieta a la tierra y al cielo, a los mortales y a los divinos. Aquietándolos, lo que la cosa hace es traerlos desde su estar remotos hasta la cercanía. En este traer cerca, este íntimo acercar de los cuatro de la Cuaternidad que es logrado por la cosa, presencia la cercanía. La cercanía no es un fondo o contenedor donde o dentro del cual se ubica la cosa. Más bien la cercanía está en operación en el traer cerca que acontece en el cosear de la cosa, en él y desde él se hace patente. Incidentalmente: la cercanía trae cerca; hala el uno hacia el otro de lo que está lejano, *en tanto* está lejano. Por eso justamente también la cercanía preserva la lejanía. Pero continuemos: el cosear de la cosa acerca a los cuatro y los entrega a la simple copertenencia de su cuaternidad. Entregarlos a esa copertenencia es justamente *acercarlos*. Gracias a esa esencial cercanía, pensar en uno de los cuatro es ya pensar en los otros tres y tocarlos, incluso si no se está consciente de ello, pues cada uno de los cuatro refleja a su manera la presencia de los demás. Esto puede verse atendiendo a la manera como interactúan los cuatro del Geviert, es decir, prestando atención a qué tipo de relación guardan unos con otros; porque sólo entonces se podrá tener idea de la estructura fundamental de la co-pertenencia unitaria que integran y por tanto saber de qué modo peculiar debe llevar a cabo su reunión la cosa para poder ser tal.

Dijimos que cuando se piensa en cualquiera de los cuatro, se está ya pensando en los otros tres. Y es que ellos,

...formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la unidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro. Este reflejar no es la presentación de una imagen copiada. Despejando a cada uno de los Cuatro, este reflejar hace acaecer de un modo propio a la esencia de éstos llevándolos a la unión simple de unos con otros. En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este

reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua. [...] Ninguno de los Cuatro se empecina en su peculiaridad particular. Por lo contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es de-propiado a lo suyo propio. Este depropiante apropiar es el juego de espejos de la Cuaternidad.⁶⁴

Cada uno de los Cuatro –tierra y cielo, los divinos y los mortales-, por tanto, se refleja a sí mismo a su manera hasta su propio ser dentro de la simpleza de los cuatro. Este reflejar, iluminando a cada uno de los cuatro se apropia de su presenciar a una simple copertenencia. Así, cada uno de los cuatro es puesto en libertad en –literalmente liberado a- su propio ser, pero a la vez ligado, en su ser libre, a la simplicidad esencial de ser para y hacia los otros. Ninguno de los cuatro insiste en su propia particularidad separada, sino que cada uno es depropiado⁶⁵, dentro de su mutua apropiación, a su propio ser. La depropiación apropiadora –este ser lo que se es a través de ser para los

⁶⁴ DD: 172. Propongo en este momento la idea de que los Cuatro del Geviert heideggeriano guardan una relación *estructural* muy similar a los Tres de la Santísima Trinidad cristiana, sobre todo si se piensa en la caracterización que de ellos hace San Agustín en *De Trinitate*. Cfr. Augustine. *On The Trinity*. Book 8; chapter 1. (pp. 3-5). Cada uno de los integrantes de la totalidad (en San Agustín: de la Trinidad), puede ser predicado relativamente o bien por sí solo, o bien relativamente, es decir en contraste con el resto. Si se predica en contraste con el resto, el integrante en cuestión no equivaldrá a la totalidad misma, pues la totalidad no es sólo uno de los Tres. Así, el Hijo por sí solo, en contraposición con el Padre y el Espíritu, no es de suyo la Trinidad. Tampoco lo es el Padre por sí solo en contraposición con el Hijo y el Espíritu, ni el Espíritu predicado en contraposición con el Padre y el Hijo. Cuando se les predica en relación a los otros dos, cada uno no es sino integrante *de* la Trinidad, a la cual por sí solo, relativamente, no colma. Sin embargo, también se puede predicar a cada uno en términos literalmente ab-solutos, es decir predicarlo por sí mismo sin ponerlo en contraposición a los otros dos. En este caso, cada Uno será ya la Trinidad. Así, el Padre es Dios y la Trinidad. El hijo es Dios y la Trinidad, El Espíritu es Dios y la Trinidad. Pero esto sólo porque en predicarlos de manera ab-soluta, en realidad lo que se está haciendo es predicarlos en tanto ya contienen en sí la copertenencia implícita con los otros Dos. Decir Padre por sí sólo es ya decir padre del Hijo y fuente del Espíritu. Decir Hijo es ya decir hijo del Padre y manifestación del Espíritu. Decir Espíritu por sí solo es ya decir gracia del Padre y aliento del Hijo. Por esencia, cada uno recibe su ser atravesado por la comunión con los Dos restantes. Y no son tres dioses, ni tres bienes, ni tres personas, sino una sola cosa: la Trinidad misma unitaria.

Uno de los Tres no es mayor que otro de los Tres y ni siquiera que los Dos restantes. Cada Uno es ya sí mismo y los otros Dos con él, en él y por él. La diferenciación (el predicarlos de forma relativa) no es sino metodológica.

Lo mismo sucede con el Geviert de Heidegger. En el análisis anterior se puede introducir a la Cuaternidad en el lugar de la Trinidad cristiana (con el debido ajuste numérico) y la relación que queda entre los integrantes y entre cada integrante y la totalidad sigue siendo equivalente.

⁶⁵ Otras traducciones utilizan el término ‘expropiado’ y ‘expropiación apropiadora’ en lugar de ‘depropiado’ y ‘depropiación apropiadora’. Entre ambas alternativas, prefiero la segunda por considerar que el prefijo *ex* sugiere un arrebató de lo propio mucho más radical –como cuando a alguien se le expropia su propiedad, un terreno, por ejemplo- y por tanto no es tan afortunado para evocar el juego de encontrar lo propio en lo relacionado unitario, que es en última instancia la esencia de la Cuaternidad.

otros y tener a los otros siendo para uno- es el juego de espejos o reflejos de la Cuaternidad, que no es sino la puesta en juego de la unidad simple de los Cuatro. Y en pocas palabras eso es el Geviert. Su modo de hacerse presente reside en la depropiación apropiativa de cada uno de sus elementos. Cada uno de sus elementos llega hasta su propio ser desde el reflejo de sí mismo que pasa por los restantes, configurándolos al tiempo que se configura a sí mismo. La *sinergia* es evidente y perfecta. Cada uno de los cuatro no es, pues, sino un momento o un ángulo de visión de aquella realidad simple que es la Cuaternidad, esa misma que aquietada en su cercanía constituye y aparece en el cosear de la cosa. Nótese esto: ninguno de los cuatro existe previamente o al margen de su integración unitaria con los tres restantes. Sólo se puede decir que uno existe si se le está ya de suyo pensando en su entrega constitutiva al juego de simplicidad unitaria que implica la Cuaternidad.⁶⁶

Una manera ilustrativa de pensar a los elementos del Geviert es señalando que están tan íntimamente relacionados que aplica para ellos la máxima: *Cuatro no es el cuádruple de uno, sino es cuatro que es la cuarta parte de Uno*. Tan indispensables son el uno para el otro que vale para cada uno de ellos el decir que a la apropiación de su esencia propia, llega desde su vínculo constitutivo con los restantes; lo que es lo mismo que decir (entre otras implicaciones) que es parte de su esencia y no mero accidente el estar en relación con ellos. Sólo así se apropia e ilumina en su ser. Por eso es justamente que no es exagerado afirmar que nombrar a uno de ellos es ya estar nombrando a media luz a los tres restantes. Veamos ahora a qué da paso el cosear de la cosa en que los Cuatro quedan depropiados hasta sí mismos.

⁶⁶ Para todo lo anterior *cfr.* DD 172-173.

Al aparecer de la cosa en su cosear, es decir en su reunir la Cuaternidad y hacerla permanecer, Heidegger le da el nombre de ‘mundo’. “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de modo propio- lo llamamos mundo.”⁶⁷ ¿Qué quiere decir esto y qué relación existe entonces entre la cosa y el mundo? Y también: ¿qué relación existe entre una cosa y otra y entre la multiplicidad de cosas y la unidad del mundo? Estas son preguntas fundamentales que deben resolverse antes de seguir adelante.

Heidegger había dicho que el aquietarse de la Cuaternidad era la cosa, pero luego utiliza la misma formulación para llamar al mundo. ¿Son lo mismo o ha venido el último a suplantar a la cosa? Ninguna de las dos. La cosa es aquello concreto y determinado en que la Cuaternidad se aquieta y permanece. Un ente, pues, que de otra forma meramente existe, puede hacerse cosa en el momento mismo en que trae hasta sí a los Cuatro de la Cuaternidad y los hace desocultarse en lo propio de su esencia entregados los unos a los otros en el juego depropiante-apropiante de su aparecer. La cosa coincide, pues, con algo fáctico concreto y determinado pero sólo si originaria y primeramente está coseando, es decir, poniendo en juego su religación de la copertenencia y mostración del Geviert. Con ese cosear, la cosa trae hacia sí y queda depositada al centro de la Cuaternidad: de tierra y cielo, divinos y mortales. Así pues, la cosa se ha puesto al centro de algo. ¿De qué? De un acontecer real que se despliega en torno a ella, de una totalidad real en la que ella misma aparece de suyo inmersa. La cosa no precede a esa totalidad real ni esa totalidad real precede a la cosa. Lo primero terminaría conduciendo a la absurda tesis de que una cosa particular fundamenta y sostiene la totalidad real; lo segundo –como ya se había visto- haría de la cosa un mero objeto compareciente-ante y por tanto la aniquilaría en su esencial coseidad. Lo que

⁶⁷ *Ibid.* p. 172.

ocurre, más bien, es que el desocultamiento al que viene la cosa es siempre de suyo y constitutivamente un desocultamiento en su pertenencia esencial a la totalidad de lo real. Pues bien, esa totalidad de lo real, en la que la cosa misma está incluida, es el mundo, que aparece con ella. No se da algunas veces la cosa y otras el mundo; es en el cosear mismo de la cosa, y sólo desde él y siempre acompañándolo a la par, que acontece el mundear del mundo. Esto quiere decir que una cosa jamás se da con independencia de o al margen del resto de lo real, sino siempre ya de suyo inserta en él y aquietándolo en un dado permanecer.

Ahora, esto es fundamental: puede haber muchas cosas. Habíamos dicho que el jarro podía ser ejemplo de una cosa, pero también lo eran los zapatos y el libro, el umbral y la cruz. Y por supuesto, además hay muchos jarros y muchos zapatos, muchos umbrales y puentes, etc. Cada cosa cosea a su propia manera: “Cosas son, cada una de ellas haciendo cosa a su manera...”⁶⁸ A dicho tejido general de las cosas, instaurado por ellas en tanto aglutinado por ellas, se le llama mundo; y éste consta siempre de más de una cosa, o al menos lleva consigo la posibilidad de que más de un ente pueda presenciar esencialmente como una cosa. Pero la multiplicidad de las cosas no implica ni una multiplicidad de mundos, ni un mundo dividido, ni mucho menos que cada una de esas cosas esté en su coseidad degradada o haya quedado disminuida. El mundo es uno solo y es integral, es decir que nunca acontece dividido. Lo que una cosa dada instaure, por un lado, y otra cosa distinta instaure, por otro, es el mismo mundo, el mismo escenario real general venido al desocultamiento de lo que es. El mundo, a la manera heraclítea *uno y el mismo para todos*,⁶⁹ se juega en cada cosear de la cosa. Pero repito que la multiplicidad de cosas abre no obstante un único mundo, una única totalidad integral real. Y debe advertirse asimismo que las cosas no son, en su

⁶⁸ *Ibid.* p. 175.

⁶⁹ Heráclito: B 30: *Este mundo, el mismo para todos...*

individualidad, superfluas; cada vez, en cada cosa, se juega y se decide el mundo en su esencia, el ser en su verdad. “*Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt.*”⁷⁰ En muchas cosas mundeada cada vez un único mundo; y cada vez que lo hace se decide en su verdad, en su desocultamiento real, en su *alétheia* propia. Además, para cada cosa, el mundo mundeada con respecto al aquietar y reunir particular de la cosa de que se trate. En otras palabras: para el caso de cada cosa, el mundo mundeada íntegramente en su cosear específico. Con cada cosa, el mundo mundeada íntegramente gracias a que la cosa ha reunido de un modo concreto la Cuaternidad. A eso se refiere Heidegger cuando dice que con *cada* cosa el mundo acontece en su unidad y simplicidad.

La cosa no crea al mundo, tal como el mundo no crea a la cosa –hay, en cambio, una relación de reciprocidad entre cosa y mundo, tal que la cosa le permite al mundo revelarse a sí mismo como la interconexión de cosas, como el mundo a su vez le permite también a la cosa revelarse mediante la manera en que queda ubicada dentro de ese conjunto de interrelaciones.⁷¹

La cosa en tanto cosa no puede comprenderse en su sentido propio si no se labra también una comprensión del Geviert –se ha insistido ya suficientemente en esto. Se vio también que no sólo es la claridad de la cosa la que depende de la correcta comprensión del Geviert sino igualmente la del mundo y –agreguese ahora- también la del hombre mismo. No en balde dice Heidegger: “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de modo propio- lo llamamos mundo.”⁷² Y dice también en “La vuelta” que el habitar es la esencia del hombre, notando sin embargo que el habitar no es otra cosa que el jugar auténticamente la

⁷⁰ *Ibid.* p. 173. (“**Cada** cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo.”) [En ambos casos –alemán y español- las negritas son mías.] Y de nuevo sugiero que puede valer la pena atender a la estructura que San Agustín describe para su Trinidad.

⁷¹ J. Malpas. *Heidegger's Topology. Being, Place, World..* p. 246. (Traducción propia.)

⁷² *Ibid.* p. 172.

pertenencia a la unidad de tierra y cielo, divinos y mortales.⁷³ Recuerda por su parte Julian Young: “*Without understanding the Fourfold, therefore, one can understand neither later Heidegger’s conception of the human being, nor his conception of ‘world’.*”⁷⁴ Queda claro, entonces, que sin una comprensión de lo que mienta la Cuaternidad, el pensamiento de Heidegger (aquél de los textos tratados en esta investigación) es sencilla y absolutamente imposible. Eso significa de forma inequívoca que no puede desecharse el problema del contenido específico de sus elementos ni hacerse a un lado (como algunos han querido⁷⁵) arguyendo que el estilo y vocabulario mítico-poético de Heidegger hacen del tema algo intratable que tiene que tomarse o rechazarse pero sin la esperanza de poder ser esclarecido ni penetrado. Antes que darnos por vencidos ante los obstáculos impuestos por la elección de estilo por parte de Heidegger, debemos más bien buscar un camino interpretativo que al menos nos conduzca en la dirección correcta y que pueda resultar fértil una vez iniciada la tarea del pensar. Por esa razón, y puesto que ya se ha discutido suficientemente sobre la forma y estructura del Geviert (se ha nombrado cada uno de los puntos de sus ejes: tierra, cielo, divinos, mortales; y se ha, por fin, señalado que la apertura del mundo en general y de la cosa en tanto cosa en particular están fundadas en la condicionalidad de su gracia ontológica), hemos llegado ahora sí al punto donde se hace necesario dotar de contenido a cada uno de esos elementos o momentos del Geviert.

Para lograr eso, sin embargo, es preciso trazar primero un plano o procedimiento al cual atenernos. Dada la estructura misma de la Cuaternidad, considero pertinente abordar en primer lugar lo que ésta representa en conjunto, o en su simplicidad. Sólo una vez que se esclarezca la noción en términos generales podrá luego intentarse

⁷³ Cfr. M. Heidegger. “La vuelta”. p.30 y ss.

⁷⁴ J. Young. “The Fourfold”, en *The Cambridge Companion to Heidegger*. p. 373.

⁷⁵ Cfr., por ejemplo, Olafson, Frederick A. “The Unity of Heidegger’s Thought”, *apud*. J. Young. *Op. cit.*

penetrar en sus elementos constitutivos y pretender aprehender qué significa cada uno de ellos en su especificidad y particularidad. Veamos.

What is the fourfold (Das Geviert) of which Heidegger so cryptically speaks? Visualize it as the intersection of two axes. At the head of each of the four semi-axes is one of 'the four': earth; sky; mortals; divinities. One axis is formed at either end by earth and sky; the other is formed at either end by divinities and mortals. At the center, at the intersection of the axes, sits the thing. As that which sits at the center in this way, the thing, as Heidegger says 'gathers the fourfold'.⁷⁶

La imagen que ofrece Edwards es muy clara, pero no es en absoluto evidente qué represente o evoque. ¿Qué mienta el Geviert? Más allá de las formulaciones poéticas y simbólicas que Heidegger hace de él, y precisamente en el seno de esas formulaciones, ¿qué es lo que piensa Heidegger cuando lo nombra y describe? Para dar respuesta a esto sigo de nuevo a James Edwards, si bien sólo de forma parcial. De acuerdo a dicho estudioso, en general, es decir en la simplicidad de su coligación, **la Cuaternidad es la actualización de la condicionalidad de la gracia ontológica del Ser**. Vayamos poco a poco desentrañando el sentido de esta formulación.

Por lo pronto comencemos con esto: "...en Heidegger, el retraerse del ser mismo en el momento en que *Es gibt, Es gibt sein*, "hay" o "se da" el ser [...] éste (*se*) da, dejando aparecer a los entes: en el "*Es gibt*", el ser se '*sustrae a favor del don (Gabe) que se da*'..."⁷⁷ El ser renuncia de sí en tanto puro ser y da paso al ente. Ése es el don.

⁷⁶ J.C. Edwards. "The Thinging of the Thing: the Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work". p. 457. Traduzco: "¿Qué es la cuaternidad (*Das Geviert*) de la cual Heidegger habla tan crípticamente? Hay que visualizarla como la intersección de dos ejes. A la cabeza de cada uno de los cuatro semi-ejes está uno de 'los cuatro': *tierra; cielo; los mortales; los divinos*. Un eje lo conforman, a cada extremo, la tierra y el cielo; el otro lo conforman, a cada extremo, los divinos y los mortales. En el centro, en la intersección de ambos ejes, descansa la cosa. Como aquello que descansa en el centro de este modo, la cosa –como Heidegger dice- 'reúne la cuaternidad'."

⁷⁷ A. Constante. *Martin Heidegger: En el camino del pensar*. p. 294. La última parte de la cita, que yo pongo entre comillas sencillas y en cursivas, es parte de una cita que hace el mismo Constante de M. Heidegger. *Zur Sache des Denkens*. p. 8.

El ser no es un fundamento que en sentido fuerte provoque o cause la aparición de lo que es. “Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente a favor del dar que actúa escondido en el revelar, a favor del ‘*Es gibt*’ (existe, se da, hay).”⁷⁸ El ser es una libre donación. Es una gracia. La Cuaternidad hace presente aquella donación y ofrecimiento. De nuevo, lo que hay que notar en esto es la gratuidad esencial del suceso del darse a sí mismo por parte del ser. Esa gratuidad es la que resuena en la formulación alemana de la expresión castellana para “hay”(de haber): *es gibt*. *Es gibt* no sólo tiene el significado de haber, sino que mienta asimismo la dimensión del dar. Efectivamente, su significado es ambivalente y puede asimismo traducirse correctamente por “se da, se otorga”. Después de todo, el *gibt* presente en la formulación es una conjugación del verbo *geben*: dar. El ser se da a sí mismo. En este sentido lo que la Cuaternidad representa es el modo de darse que caracteriza al ser, o, en otras palabras, el modo de ser del ser. La Cuaternidad es el modo de ser del ser y ese modo es el del don. Como vemos entonces, en tanto acontecer del ser, la Cuaternidad es sencillamente el más original suceso ontológico. Esto no quiere decir que deba equipararse al ser con la totalidad de lo existente (y ni siquiera con el mundo). El ser es más bien la gracia que posibilita esa totalidad, pero siempre ubicada en y desde esa misma totalidad, nunca fuera de ella como algo que la cause o determine de manera trascendente o desde una trascendencia.

Pensémoslo así: la realidad, la comunidad de lo real abierta esencialmente desde el aquietar de la Cuaternidad logrado por la cosa, es el mundo. Ese mundo constituye el sentido más eminente del operar de la Cuaternidad. El ser reluce en su auténtico modo de ser en la apertura del mundo que munde y ese mundo que munde lo hace por la gracia ontológica del ser que se dona a sí mismo. Así como cada cosa particular, en su

⁷⁸ M. Heidegger. “Tiempo y ser”, *apud*. A. Constante. *Op. cit.* p. 291.

calidad de cosa, reúne la Cuaternidad en su estar presenciando en *tal o cual* cosa, así también la dimensión del mundo, ubicada a su vez en el cosear de la cosa, es aquella que reúne a la Cuaternidad en su estar presenciando en la totalidad de lo real. No hay más o menos Cuaternidad en uno u otro, sino la misma gracia que acontece en ambos, sin estar por ello escindida. Sencillamente, hablamos de esta o aquella cosa, y del mundo en general como comunidad real donde se juega la existencia (aquí en sentido ordinario) del conjunto de las muchas cosas y los muchos entes que entran dentro del alcance del cosear de la cosa. De nuevo, no hay mundaneidad sin mundo, ni mundaneidad que preceda como fundamento cabal; lo que hay es mundaneidad *del* mundo. El ser –decíamos atrás- lo es siempre de un ente.

El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él. [...] Algo así como causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo. [...] El querer explicar del ser humano no alcanza en absoluto lo sencillo de la simplicidad del hacer mundo. Los Cuatro, en su unidad, están ya asfixiados en su esencia si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de otros.⁷⁹

Acaece el mundo. Hay realidad. Y en última instancia: hay ser, lo podemos ver precisamente porque tenemos abierto ante nosotros el mundo, que no presenciaria sin la gracia del ser. *es*. Ése es el *factum*. Ése es el dato siempre y de suyo inmediatamente presente, al menos de forma intuitiva y pre-teorética (y tampoco importa ahora si veladamente y quizá no en un presenciar cabal).⁸⁰ Ya habíamos dicho en la introducción de esta investigación que jamás lo pone Heidegger en cuestión, sino que lo toma como evidencia incontrovertible que le servirá de punto de partida.

⁷⁹ *DD*: 172.

⁸⁰ *Cfr.*, sólo como ilustración, lo dicho por Heidegger en los primeros párrafos de *Ser y tiempo* sobre la precomprensión del ser en la que siempre nos movemos.

Desde que describe cómo se da el juego de espejos en el aquietar y reunir de la cosa, Heidegger nos advierte que este juego de espejos apropiador de la simple unidad de tierra, cielo, mortales y divinos (dado en el cosear de la cosa) es a lo que llamamos mundo. Y adelanta también que así como la cosa presencia coseando, el mundo presencia a su vez *mundeando*, es decir haciendo mundo. Pero en concreto, ¿qué quiere decir eso? Quiere decir que de ninguna otra manera se puede medir o explicar la puesta en juego del mundo, su mundear, sino por sí mismo. No se debe esto a una insuficiencia de nuestro pensamiento; no es porque el pensamiento humano no sea adecuado para dicha labor. La causa de esta imposibilidad explicativa no es la finitud de o incapacidad del proceder humano. Sucede más bien que causas y sustentos no son adecuados para pensar el mundear del mundo. “Esta imposibilidad no radica en que nuestro pensamiento de hombres no sea capaz de este explicar ni de este fundamentar. [...] se basa más bien en que algo así como causas y fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo.”⁸¹ El mundear del mundo nada tiene que ver con causas y sustentos, sino que debe aprehenderse desde sí mismo, atendiendo al modo como de suyo se da; y lo mismo sucede con la cosa: su cosear no puede explicarse sino desde sí mismo. Ya fue visto en otro momento la relación del mundear del mundo con el cosear de la cosa, así como del cosear de una cosa con el cosear de *otra* cosa; ahora se hace preciso advertir que ninguno de ellos puede pensarse bajo el esquema de causa y efecto o fundamento y fundado. Este hecho restrictivo guía la labor del pensador de una manera muy peculiar: se trata de escuchar y comprender más que de indagar y explicar. Se trata de invitar y dejar venir a la luz y a la comprensión, más que de traer o forzar una manifestación deducida. La voluntad humana de explicar sencillamente no alcanza la simplicidad de la simple unidad del mundear y el cosear.

⁸¹ DD: 172.

Es cierto que ya cuando se piensa a cada uno de los Cuatro como una realidad separada, se está pensando, se quiera o no, en los demás, y que ya éste existe integrado en la Cuaternidad; efectivamente, tal como se dijo, los cuatro están anillados en su juego de reflexión apropiativa depropiativa. Pues bien, siendo ya eso motivo suficiente para obligar un *métodos* (camino) muy particular, además resulta que no es sólo en eso en lo que radica la peculiar caracterización de la tarea del pensar. Hay que recordar asimismo lo dicho al final de la introducción: pensar al ser significa atender y responder al llamado de su presenciar. La respuesta proviene del llamado y se dirige hacia el llamado. Pero en tanto el ser no puede equipararse meramente con la realidad actual o con una actualidad precisamente determinada, el pensar no puede tampoco ser un mero representar de algo existente, sino que debe retraerse a ese primer poder llegar a ser que el ser mismo abre para sí. Debe instalarse en el momento (no temporal, claro) de la apertura del ser, del cosear de la cosa, y del mundear del mundo, para discernir su modo. Atender al llamado significa precisamente meditar en torno a la manera como ese llamado puede llamar, y en concreto: llamar al hombre a la escucha. Este último debe por consiguiente intentar dilucidar ese modo pero sin cometer el equívoco de pretender explicar exhaustivamente con el viejo modelo de causas y fundamentos, que –ya lo dijo Heidegger- no alcanzan lo decisivo del mundear del mundo. Lo que se debe evitar a toda costa es tomar lo presente actual y pretender indagar terminantemente su causa, su *razón de ser*. ¿Por qué? Porque sencillamente no tiene razón de ser, ¿así que cómo indagarla? Lo que tiene es *modo de ser*, y eso –y sólo eso- puede quizá, si se practica una escucha atenta, llegar a ser iluminado. Pero nada más puede pretenderse.

Recapitulemos: debe evitarse pensar al ser como un fundamento y debe de hecho evitarse pensar en términos de fundamentos y cosas fundadas. Sí, es cierto que lo que es en sentido de existir –la totalidad real- y el ser no son ni la misma cosa ni equivalentes.

Cuando se habla de cada uno se está hablando de planos separados: lo ontológico y lo óntico. Pero también es cierto que el ser lo es siempre de un ente, y que todo ente lleva consigo al ser.⁸² Debe distinguirse, pues, entre el ser del ente y lo que es, pero nunca pretendiendo que la distinción se juegue en términos de un fundamento y aquello que funda, o de presencia previa cabal y aparecer que suscita, sino buscando comprender que es en su mismo aparecer (como algo que *es*) que se puede llegar a des-cubrir al ser, y que de hecho el ser mismo encuentra su presenciar. ¿Qué quiere decir lo anterior? Que el ser está en su aparecer; no lo precede. Se *ubica* en su aparecer. Sólo entendido esto quizá se deje alcanzar la comprensión buscada sobre cómo realiza su apertura lo que es, desde sí mismo y hasta sí mismo. Lo ontológico y lo óntico pueden ser decantados cada cual a lo que le es propio haciendo uso del pensamiento que atiende a cada uno en su especificidad esencial –y ésa es quizá la tarea fundamental del pensador; sin embargo, en su aparecer real ninguno se da jamás con independencia del otro.⁸³ En el mundear del mundo, fincado en el cosear de la cosa, aquella mutua pertenencia de lo óntico y lo ontológico alcanza su aparecer concreto real.

Por eso decimos que el Geviert, a cuyo juego de espejos al modo del depropiante-apropiar llamamos mundo, representa en última instancia la gracia del ser que se da con gratuidad. El ser se da no siguiendo una razón, sino obedeciendo a la gratuidad de sí mismo. Es una donación, una gracia ontológica. Pero eso no es todo; dijimos también que el Geviert es la actualización de la *condicionalidad* de dicha gracia. Es en este punto donde la cuestión se vuelve más intrincada. A primera vista, la conjunción de la gratuidad y la condicionalidad parece constituir un oximoron. ¿Qué puede querer decir que el ser se dé gratuitamente pero cumpla con condiciones? ¿Qué puede significar que el mundo haga mundo no instado por una causa última ni soportado por un fundamento

⁸² *Vid.* cita 61.

⁸³ Estamos hablando, en efecto, de la que quizá es la más originaria acepción del famoso círculo hermenéutico que Heidegger, desde otra óptica, anticipa en *Ser y tiempo*. pp. 7-8.

absoluto pero sí merced a la co-pertenencia de condiciones reunidas por la cosa?
Veamos.

Si bien no tiene fundamento ni razón última o causa de ser mediante la cual el querer explicar humano pueda apuntar a una explicación terminante y exhaustiva, el hacer mundo del mundo, como el hacer cosa de la cosa, sí tiene condiciones, sí acontece debiéndose a algo. La gracia no tiene un por qué, pero sí un modo de acontecer, un modo sin el cual no podría acontecer, incluso en la gratuidad de su darse. Las cabezas de los ejes del Geviert mientan esas condiciones sin las cuales la gracia ontológica del ser no podría llegar a iluminarse en su apertura.

Each of the four is, I think, intended to put us in mind of some one of the particular conditions that make possible ('grant', one might say, or 'give' as in Es gibt, 'it gives/there is) the life that brought to presence the actual thing –jug, farmhouse, sonnet– before us; each of the four is what one might call a particular dimension of that indispensable conditionality. Conditionality is indebtedness. The conditions of a life, and thus the conditions of the particular things that such a life brings forth, are what make that life (and those things) possible as such. Any actual and determinate life is possible in virtue of something not itself, something 'prior' [...] to which that life is indebted.⁸⁴

Dos puntualizaciones son necesarias a estas palabras: en primer lugar, Edwards utiliza el término *life* (vida) cuando en realidad el que debería utilizar es el de 'ser': *the being of*. Eso es desafortunado para nuestro objetivo porque puede parecer que se está sobreinterpretando lo que Edwards quería decir y abusando de sus palabras para apoyar puntos de vista ajenos a ellas. En realidad, no es así. Edwards utiliza el término de

⁸⁴ J. C. Edwards. *Op. Cit.* p. 458.

Traduzco: "Cada uno de los cuatro, creo yo, pretende que tengamos en mente alguna de las *condiciones* particulares que hacen posible ('conceden' –podría decirse- o 'dan', como en *Es gibt*, 'se da/hay') la vida que trajo a presenciar la cosa misma en cuestión: jarro, granja, soneto. Cada uno de los cuatro es lo que podría llamarse una *dimensión* particular de esa indispensable condicionalidad. Condicionalidad es la cualidad de *deberse a*. Las condiciones de una vida, y por tanto las condiciones de las cosas particulares que tal vida procura, son las que hacen que esa vida (y esas cosas) sean posibles como tales. Cualquier vida real y determinada es posible sólo en virtud de algo distinto de ella misma, algo "previo" [...] a lo cual se debe dicha vida."

‘vida’ porque lo que interesa a su objetivo es hablar específicamente de la condicionalidad del ser de los mortales, dado que él quiere en última instancia recalcar la dimensión ética (por tanto humana) de la obra de Heidegger. Sin embargo, podemos estar confiados de que en la cita anterior puede sustituirse ‘*life*’ por ‘*being*’ sin perjuicio del sentido que pretendió el autor y en cambio ampliando el espectro de aplicación válida. Prueba de eso es que el mismo Edwards habla en la cita de lo que sería la ‘vida de la jarra’, ‘vida del soneto’, ‘vida de la casa de granja’, cosa que desemboca en un absoluto sinsentido si no se le toma en un sentido figurado donde vida mienta el ser de la cosa, o su alumbramiento.

En segundo lugar, y mucho más importante, hay que precisar lo que se entiende por *indebtedness*, o el deberse a. El sentido último del Geviert heideggeriano depende de esta precisión. Cuando se dice que la cosa –por ejemplo la jarra- se debe al juego entre tierra y cielo, divinos y mortales, no se está pretendiendo decir que éstos, en su simplicidad unitaria, sean causa de aquél. Los Cuatro no son nunca razón o causa en el sentido de que no producen o provocan el alumbramiento del jarro. Éste llega a la apertura del ser no porque lo ocasione la Cuaternidad, sino en sentido estricto, con gratuidad. Su razón última no es algo que ofrezca el pensamiento de Heidegger. Recordemos que para Heidegger el ser no es ya fundamento. No causa nada. Se muestra (y oculta) en lo que es, le permite llegar a su apertura, pero no lo causa. Me permito volver a citar: “Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente a favor del dar que actúa escondido en el revelar, a favor del ‘*Es gibt*’ (existe, se da, hay).”⁸⁵ El ser no está *detrás* del ente, *antes* que el ente. Está *en* el ente (aunque sin confundirse con éste). De igual manera el Geviert está *en* la cosa, *en* el hacer mundo del mundo. Ahí acaece, ahí se reúne y se de-mora. Decir que éstos –la

⁸⁵ Vid. nota 77.

cosa, el mundo- se deben al Geviert equivale ciertamente a decir que sin él no habrían llegado a ser, y en ese sentido se deben a él; pero no equivale jamás a decir que son por aquél, que él sea motivo de su ser. El Geviert no incita nada a ser; le abre a toda la posibilidad de hacerlo. Condicionalidad, pues, lo podemos pensar como apertura de posibilidad, o si se quiere, escenario de posibilidad de ser, pero no como razón de ser. Condicionalidad es gratitud frente a la gracia que se nos ha regalado y atención a esa gracia, atención en sentido de reconocimiento ontológico: “Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado...”⁸⁶

Una última insistencia sobre esto, para asegurarnos que sea bien comprendido: el juego de los Cuatro en su simplicidad unitaria representa aquello que permite la apertura de una cosa –y luego del mundo-, aquello sin lo cual la cosa no hubiera podido arribar a su apertura; representa también el *modo* como juega esa apertura; pero nada tiene que ver con el por qué la cosa haya sido empujada hacia esa apertura. Ese por qué no lo alcanzamos jamás. Podemos sencillamente –y quizá con la prudencia que conviene al auténtico pensar- concluir que acaece gratuitamente. Como una gracia; y en este sentido, del ser no hagamos otra cosa que acatar la positiva resignación: *es*, o aun mejor: *se da*.⁸⁷

Vale por tanto recordar también en este punto aquella sentencia de Angelus Silesius, y que ella sirva de guía final sobre esta cuestión: *Die Rose ist ohne Warum. / Sie blühet, weil sie blühet*.⁸⁸

Queda una última cuestión: dijimos del Geviert que era *actualización* de la condicionalidad, y no sólo condicionalidad en abstracto. Este punto es capital: el Geviert *acontece*. Se hace efectivo. Se hace concreto. A ese hacerse efectivo suyo lo

⁸⁶ *DD*: 173.

⁸⁷ *Cfr.* M. Heidegger. *Tiempo y ser*. pp. 20 y ss.

⁸⁸ La rosa es sin por qué / Florece porque florece.

llamamos cosa o lo llamamos mundo, según sea el caso del discurso. El hecho es que el Geviert sólo es *Ge-viert*, la Cuaternidad sólo es auténtica Cuaternidad, es decir copertenencia unitaria de sus elementos y no mera conjunción accidental de ellos, cuando la posibilidad condicionada se hace real. Aquí es donde se manifiesta auténticamente aquello de re-unir y de-morar. El ser sólo lo experimentamos porque se hace real. Es el *siendo* lo que nos sale al encuentro. **Ese *siendo* que está siempre en el ente, y que se hace transparente en su esencia misma sólo en aquél ente que llega a devenir cosa (cosear en su coseidad) y por tanto instar el mundear del mundo, en que más eminentemente puede el ser acontecer esencialmente en su verdad.**

Subrayo lo anterior porque es capital entender la diferencia que existe entre el ser de la cosa y el del ente. Esta diferencia debe haber quedado ya implícita por el desarrollo de todo lo dicho en el presente capítulo, pero de cualquier manera conviene explicitarla.

Dijimos anteriormente que la cosa no era el mero ente. ‘Ente’ entiéndase aquí como cualquier existencia determinada que persiste en el desocultamiento de lo real. El ente debe esa ex-istencia a la donación del ser, y sin ella su subsistencia como algo desoculto no sería posible. La posibilidad del ente –si bien no su causa en sentido fuerte- está, pues, en el ser. Dice Heidegger en “La vuelta”: “...el ‘hay’ [*es ist*] y el ‘es’ son atribuidos a lo ente sólo en cuanto que lo ente es interpelado respecto a su Ser. En el ‘es’ es interpelado ‘Ser’; lo que en el sentido ‘es’, que constituye el Ser de lo ente, es el Ser.”⁸⁹ De nuevo el ser es la gracia donante, pero nunca el fundamento o causa. Ente es, en pocas palabras, todo cuanto nos sale al encuentro gracias a que participa del siendo del ser.

⁸⁹ M. Heidegger. “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. p.86.

La cosa, por su parte, también se debe a la gracia donante del ser. Pero donde todo es ente, no todo es cosa. Sólo algunos entes hacen cosa. Pues la cosa, en efecto, es un escenario privilegiado donde acontece el ser en su esencia. Casi en el mismo lugar, dice también Heidegger: “Lo que *propriamente* es, no es, de ninguna manera, este o aquel ente. Lo que *propriamente* es, esto es, lo que *propriamente* habita y esencia en el Es [*Ist*], es únicamente el Ser. Sólo el Ser ‘es’, sólo en el Ser y en cuanto Ser se acontece-apropia lo que nombra el ‘es’; lo que es, es el Ser desde su esencia.”⁹⁰ Como el ente, la cosa sólo es por interpelación del siendo del ser; pero a diferencia del ente en tanto mero ente, la cosa a su vez proporciona el alumbramiento apropiante donde el ser puede ser alcanzado en esa su esencia, en ese su esencial esenciar. El ser acontece como *propriamente* le corresponde por su esencia en el aquietar de la Cuaternidad que logra la cosa. La cosa es el *locus* privilegiado donde el ser se decide en su verdad esencial. Por eso dice después Heidegger, en el mismo texto, que la mirada esencial del ser está en el mundo que mundeando coseando la cosa –o lo que es lo mismo: el acontecer esencial del ser está en la unitaria copertencia de la Cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales. Y he ahí la dignidad de la cosa, he ahí su eminencia en términos no ya ópticos sino ontológicos.

Para llevar eso al extremo, piénsese que puesto que el ente puede ser abordado desde muchas perspectivas, una de ellas siendo la mirada que busca la cosa en tanto cosa y otra el proceder anticipador de la ciencia que busca la objetualidad del objeto, entonces el mismo ente puede ser alcanzado por el pensamiento en tanto objeto o en cuanto cosa, si ésta así se presta para acercarse y si se responde a su llamado. En el primer caso, no se irá más allá del plano del sujeto representante calculativo; en el segundo se permitirá que la cosa cosee, aquietando la Cuaternidad y trayendo el

⁹⁰ *Ibid.* p. 88. [Las cursivas son mías.]

mundear del mundo, iluminando, en última instancia, el ser del ser en su ser esencial. En el siguiente capítulo nos dedicaremos a atender al papel decisivo que juegan los mortales en el acontecer del cosear de la cosa y por tanto de la iluminación esencial del ser. Veremos por qué son los *guardianes del ser*.⁹¹ Por ahora volvemos luego de tantas circunvalaciones y digresiones a nuestra dilucidación principal sobre qué evoca la Cuaternidad. A ese respecto, lo alcanzado hasta el momento es lo siguiente: **pensada en su unitaria simplicidad, la Cuaternidad representa la actualización de la condicionalidad del acaecer propio del ser.**

¿Qué resta por recorrer del plano antes trazado? Queda sólo pensar a los elementos de la Cuaternidad por separado. Ello se nos hace ahora posible solamente gracias a que hemos alcanzado su sentido primero en su simplicidad y unidad. Es decir que sólo desde el marco del sentido anterior es que podemos atrever la difícil tarea de dotar de contenido concreto a cada uno de los Cuatro que integran el Geviert. Juntos, en su simple unidad coligada, representan la condicionalidad de la gracia del ser. ¿Qué dimensión o qué aspecto de esa gracia está mentando cada uno en su individualidad complementaria?

Aquí a su vez propongo al menos dos maneras o vías a seguir. La primera es pensar la Cuaternidad metodológicamente dividida en dos ejes (pero siempre recordando que en su esencia es unitaria y simple). El primero de esos ejes es aquél determinado por la anteposición de tierra a cielo; el segundo, aquél determinado por la anteposición de mortales a divinos. La segunda manera (también posible sólo desde el recordatorio de su esencial simplicidad) es pensar a cada uno de los Cuatro en su especificidad individual e interpretarlo como en sí mismo representando cada uno una

⁹¹ Cfr. DD: 171.

condición distinta del aparecer real. En lo que sigue veremos cada una de estas vías por separado, de acuerdo al orden en que las mencioné. Al final, de nada vale una o la otra vía si no se le piensa como integrada a y complementada por la otra. Lo que cada una de ellas nos dice es válido y aplica no sólo sin percance de lo dicho por la otra, sino además en armonía con ello. En última instancia, su separación metodológica en dos vías distintas responde a la necesidad de la mirada teórica de abordar el problema por partes, pero no implica una verdadera separación de lo abordado por esa misma mirada, sino que hace patente su densidad y complejidad.

La primera vía, pues, comienza pensando a los elementos del Geviert como divididos en dos ejes que se cruzan. El primer eje lo conforman en extremos opuestos la tierra y el cielo. El segundo eje lo conforman también en extremos opuestos los divinos y los mortales. La cosa es aquello que, reuniendo y haciendo permanecer la Cuaternidad, instauro el mundo, abre el escenario de lo real en su auténtica esencia, quedando ella misma en el punto de cruce de los ejes. ¿Pero cómo lo hace? La cosa abre el mundo justo porque se *ubica*. Se fija en un *lugar*. La cosa trae hacia sí tierra y cielo en tanto fija con ellos una relación. Trae hacia sí a divinos y mortales de la misma manera sólo en tanto fija con ellos una relación. ¿Qué quiere decir que la tierra fije con los extremos de los ejes una relación? Quiere decir que la cosa establece para sí, en cuanto determinada y concreta, un lugar inequívoco en medio de la totalidad representada por el eje en cuestión. Como decíamos antes: quiere decir que la cosa se ubica en medio de dicha totalidad: se da a sí misma su lugar.

En el caso del primer eje, ¿en medio de qué es donde la cosa fija su lugar? O en otras palabras, ¿qué evoca la anteposición de tierra y cielo, traídos por la cosa a relucir en unidad? La tierra es “la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica

alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales.”⁹² El cielo, por su parte, “es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter.”⁹³ Si se les piensa juntos, se puede ver que ambos resultan en el conjunto biológico y físico de lo natural, es decir todo aquello –vegetal, mineral, animal, meteorológico y astronómico– con lo que compartimos la existencia y en lo que de suyo nuestra existencia se encuentra a sí misma inalienablemente inmersa. En este primer sentido, el eje de tierra y cielo muestra la dimensión de la Naturaleza, pensada aquí en términos de totalidad de la biósfera y geósfera. “*Nature is itself part of the fourfold in the form of earth and sky.*”⁹⁴

En el caso del segundo eje: los mortales “son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere.”⁹⁵ Mucho más tiene Heidegger que decir respecto a los mortales y su relación con la muerte, como templo de la nada, y con el ser; pero por lo pronto quedémonos con esto: los mortales son los hombres, que pueden experimentar la muerte en cuanto muerte y no sólo perecer. Por su parte los divinos “son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella.”⁹⁶ Igualmente quedémonos por lo pronto con esto sobre los divinos y pensémoslos en conjunto con los mortales. ¿Qué evoca su anteposición? Los mortales son aquellos que obran frente a los divinos, aquellos que siempre abiertos a la dimensión de lo divino y siempre sosteniendo una relación con dicha dimensión –sea del tipo que sea– quedan hermanados entre sí como iguales frente a aquello que es radicalmente distinto. Los divinos dan señales de la deidad, es decir de aquello absolutamente-otro frente a lo cual el hombre, en su quehacer, debe medirse. “*In*

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ J. Malpas. *Op. cit.* p. 234.

⁹⁵ *DD*: 171.

⁹⁶ *Idem.*

some sense, therefore, the gods are the divine destinings. What are these? The divine destinings, 'laws', or 'edicts', are the fundamental ethos of a community."⁹⁷ Como tal, los mortales quedan religados en una misma comunidad merced a que desarrollan su praxis y existencia frente a un panteón compartido –un panteón de creencias, de categorías axiológicas, de pasado, presente y proyectado futuro, etc. Religados de esa manera (el vocablo 'religión' procede del latín *religare*), los hombres desarrollan en común una cultura y una herencia compartida. El segundo eje mienta, pues, todo aquello que el hombre construye y hace en su obrar en tanto inserto en un medio de iguales, de otros hombres que lo acompañan en su existencia. Frente a lo natural del primer eje, dijéramos que el segundo eje evoca lo espiritual, entendido esto a la manera como Hegel y los idealistas lo entenderían: el principio de acción y quehacer colectivo de un pueblo.

*'Sky' and 'Earth,' evidently, add up, in some sense of the word, to nature. And individuals, mortals, gathered together by a common 'heritage', by a shared pantheon of gods, are clearly culture or community [...] So the fourfold of earth, sky, gods, and mortals is really the twofold of nature and culture (or 'history', as the Germans tend to call it).*⁹⁸

Vemos entonces que la cosa lo que hace con su cosear es determinar y concretizar –en el sentido también hegeliano de patentizar las condiciones de relación de existencia– la inserción de sí misma en el trasfondo de lo real comprendido desde su doble despliegue como real-natural y real-cultural (o espiritual). La cosa adquiere mediante el aquietar de la Cuaternidad una identidad propia que le viene dada en virtud de su inserción al resto de lo real que se ha abierto y por medio y contraposición de sus

⁹⁷ J. Young. *Op. cit.* p. 374.

⁹⁸ J. Young. *Loc. cit.*

Traduzco: “‘Cielo’ y ‘Tierra’ evidentemente equivalen, en un sentido de la palabra, a la naturaleza. Y los individuos, los mortales, reunidos por una ‘herencia’ común, por un panteón compartido de dioses, claramente son la cultura o comunidad [...] Así es que la cuaternidad de tierra, cielo, los divinos y los mortales es realmente la “duplicidad” [o, si se quiere “dualidad”] de naturaleza y cultura (o ‘historia’, como los alemanes tienden a llamarla).”

relaciones con el resto de cosas y entes de que está conformado eso real. La cosa, en otras palabras, gracias a su aquietar la cuaternidad, se abre siempre de suyo significada y en medio de un mundo igualmente significado, natural y espiritualmente.⁹⁹

Cuando el jarro abre un mundo mediante su verter hacia fuera, lo que queda abierto es la totalidad a la que pertenece dicho jarro: la cocina en la que el jarro es guardado, la tienda en la que fue comprado, el carácter de su manufactura, el modo de decoración que lleva consigo, los vasos y copas en las que sirve, el vino, la leche y el agua que sirve, las ocasiones en que es usado, la necesidad a la que responde, las personas que hacen uso de él o las que éste sirve... etcétera.¹⁰⁰

En eso consiste precisamente el traer hacia sí de la cosa y su aquietar de las condiciones de su misma apertura. Lo mismo para el mundo. Eso es, me parece, lo que revela pensar a la Cuaternidad dividida en dos ejes que se cruzan.

La segunda vía que habíamos propuesto, es la que propiamente se aboca a pensar a cada uno de los cuatro en su individualidad y ser específico. Si la otra vía pensó a los

⁹⁹ Evidentemente esto remite y dialoga de forma directa con lo dicho por Heidegger en *Ser y tiempo*: Capítulo Tercero. A. párrafos 15-18 (pp. 67-88), donde habla de la comparecencia del ser del ente ante el mundo circundante y de la mutua remisión de los signos. Sin embargo, no debe por ello pensarse que el caso es el mismo. En *Ser y tiempo* Heidegger hablaba de los entes en tanto dados a la práctica humana como cosas útiles y aun si no, hablaba de ellos siempre en tanto entes meramente ex-istentes. El horizonte de apertura y sentido que ahí se trataba no es para nada el mismo que se busca en su texto tardío de “La cosa”. Aquí, lo que más bien se busca es pensar la apertura del ser en tanto este ocurre en su verdad esencial gracias al poner en juego de su ser cósmico que lleva a cabo la cosa. Y mientras que la cosa que aquietar la Cuaternidad lo hace apareciendo de suyo hilvanada en un medio de relaciones precisas con otras cosas y entes, el sentido en que lo hace no obedece a ninguna utilidad y a ninguna pragmática (si bien sí, como se verá luego a una práctica, pero en la más originaria acepción de práctica). El sentido de su cosear es siempre y primordialmente, dejar al ser ocurrir en su más propia esencia y verdad y permitir que en la cercanía de esa esencia y a la escucha de su llamado puede llegar a erigir su habitar el hombre. Por tanto, si bien las comparaciones con lo dicho en *Ser y tiempo* pueden resultar esclarecedoras, pido de momento que se tome lo dicho meramente haciendo uso de cuanto se ha venido desarrollando en esta investigación y sin remitir a obras previas. Lo único que se pretende aquí decir es esto: que la cosa, en su cosear, y gracias a su traer hacia sí y reunir los diversos elementos de la Cuaternidad, se muestra en tanto cosa siempre en un medio determinado que le confiere un modo identitario de ser *a la luz de* lo demás desoculto en el ser. Así, ella aparece de suyo entregada al mundo que mediante su cosear ha hecho mundear y por su parte dicho mundo es por ella enriquecido en su configuración por la cosa y no sólo instaurado en su aparecer. El mismo horizonte de apertura y sentido ilumina el uno para el otro a la cosa en su cosear y al mundo en su mundear. Dicho horizonte ultimadamente es el de la apertura más propia y esencial del ser, para el cual el concurso de los mortales y su escucha es indispensable, como se verá en el siguiente capítulo. *Cfr.* J. Malpas. *Op. cit.* p. 241.

¹⁰⁰ J. Malpas. *Op. cit.* p. 240. (La traducción es mía.)

Cuatro como dispuestos en dos ejes cruzados y al centro de cuyo cruce reposaba la cosa, esta vía toma ahora el juego anillante¹⁰¹ de los Cuatro e intenta separar metodológicamente sus diversos momentos para poder iluminar de manera enfocada y distintiva cada una de las condiciones más básicas que se dan en el cosear de la cosa. Es esta vía la que más ha sido descuidada y obviada por los estudiosos de Heidegger. Como consecuencia de ello, la literatura sobre ella es virtualmente inexistente y aun la calidad de aquello poco que existe es cuestionable. Lo que ofrezco a continuación, pues, procede exclusivamente de una reflexión personal en diálogo con las palabras de Heidegger y en ningún momento de un estudio de fuentes secundarias o de opiniones de terceros sobre el asunto.¹⁰² Pero vayamos a ello y comencemos con el que es quizá el más misterioso de los Cuatro: la tierra. ¿Qué representa la tierra en esa condicionalidad de la apertura real? Sugiero esto: La tierra es aquella oscuridad desde la que algo que viene a ser real emerge y que guarda siempre en su seno, lo que quiere decir sin mostrarla. La tierra es “la entrañante (la que porta)”¹⁰³ el ser de algo. Hay aquí que recordar: ninguna cosa precede el aparecer de lo real, pero podemos imaginar no obstante que *en* el aparecer de lo real se instaura para ese mismo aparecer algo así como un origen (pretérito) ontológico desde el cual, ya aparecido y *sólo ya aparecido*, se marca su posibilidad de permanencia. La tierra es, si se quiere, algo así como la sustancia aristotélica; pero sólo si se piensa que esa sustancia existe sólo en el caso dado del cosear de la cosa, mundear del mundo y no previamente como material dispuesto para ser determinado. La tierra –a despecho de todos los modernos- sería un *subjectum* ciego y nunca representativo en que recae la totalidad de las cosas pero sólo desde las cosas mismas y no con precedencia sobre ellas. Quiero decir con esto que la tierra es lo

¹⁰¹ DD: 173.

¹⁰² A diferencia de esto, el resto de la investigación, como cualquier otro quehacer teórico, incluye un diálogo no sólo con el autor mismo, sino también con la tradición que ha recibido a dicho autor.

¹⁰³ DD: 171.

subyacente, pero que subyace desde las cosas mismas y no con anterioridad a ellas, siempre guardado en su seno como posibilidad de permanencia pero jamás mostrado, aunque sí aprehendido de cierto modo por quien dirige una mirada atenta a la cosa. ¿Qué es, pues, la tierra? Es la densidad ontológica que puede luego manifestarse como concretización óptica: la posibilidad de que algo tenga consistencia y luego permanencia. Para comprender esto, puede servir trazar la analogía: si estuviéramos hablando de física (y no lo estamos), la tierra sería la materialidad de los cuerpos. La tierra es para la cosa y para el mundo su materia ontológica. Aquello que es develado a la apertura de su ser lo hace desde su tierra, una tierra que sólo merced al aparecer dado –aparecer que sólo es posible gracias a la simple unidad de los Cuatro y nunca con independencia de los otros tres- puede erigirse como origen y anclaje del aparecer; como *entrañante que porta*.

*Earth is not simply that which is (in our sense) physical; it is Heidegger's way of talking about what is an sich. Earth is the dark physis, that which rises up out of itself to confront us with its brute reality; it is that mystery which challenges us to respond to it by trying to draw it out into the light [...] confronts us with the adamant 'thereness'*¹⁰⁴

¿Qué es la tierra? *Una isla de evanescencia negativa*. Un principio de realidad. A su vez, la tierra es un principio de oscuridad, de retracción y permanencia –aun: de petrificación, de no cambio. Esto no quiere decir que la tierra aniquile o pretenda aniquilar el devenir, sino que asegura –auxiliada por otros factores- una mismidad, es decir, una permanencia cambiante. Heidegger mismo habla del oscuro reposo de la tierra: “...*der dunkle Schlummer der Erde...*”¹⁰⁵

¹⁰⁴ J. C. Edwards. *Op. cit.* p. 461.

Traduzco: “La tierra no es meramente aquello que (en nuestro sentido) es físico. Es la manera como Heidegger habla de aquello que es *an sich* (en/por sí mismo). La tierra es la *physis* oscura, aquello que emerge fuera de sí mismo para confrontarnos con su bruta realidad; es aquel misterio que nos reta a responder tratando de halarlo hacia la luz [...] nos confronta con su porfiado ‘ahí-estar’.”

¹⁰⁵ DD: 165. (Holfstadter. p. 170: “...*the dark slumber of the Earth...*”)

¿Pero cómo entra en juego ese oscuro y retraído principio si no por la solicitud de otro que, a diferencia suya, no sea ensimismamiento sino que por el contrario consista en la iluminación, la irradiación y la difusión de la apertura? En este punto entra el cielo. El cielo es aquella luz que ilumina a cada cosa en el ser particular de su ser. En primer lugar, la iluminación del cielo permite salir a la apertura real a la cosa, es decir, le permite trabar relación con y abrirse al mundo. Aquel origen instaurado de la tierra se vuelve origen sólo cuando por la luz viene algo a la apertura real y puede de ese algo pregonarse un origen. En realidad, ambos –tierra y cielo- son igual de originarios, igual de propios e inmanentes en el aparecer de lo real (tal cual lo son, junto con ellos, los dos restantes). Tierra y cielo son un juego de fuerzas que se solicitan mutuamente y encuentran su esencia en el producto de esa mutua solicitud.¹⁰⁶ En segundo lugar, hay que enfatizar el carácter limitante y diferenciador del cielo. La iluminación viene siempre dada mediante una determinación sobre la posibilidad de la permanencia. El cielo es lo que hace de aquella cosa que se abre, según sea el caso, *esta* cosa o *aquella* cosa. El cielo es un principio de individuación. Juega dialécticamente con la tierra y apareándose con su posibilidad de densidad y permanencia la hace desistir de su retracción hasta la apertura concreta de *una* cierta cosa que permanece (en cada caso), y *el* mundo concreto que se aquieta. La tierra está en su congénita oscuridad; el cielo cae sobre ella y con su luz marca para cada instancia de la tierra su lugar determinado. Las distintas cosas que ofrece la tierra encuentran, pues, un primer sentido de su relación unas con otras merced a esta iluminación diferenciadora e instauradora de límites (un segundo sentido, ya antes discutido, es el que les marcan mortales y divinos vistos como producción espiritual o cultural). No es casualidad que, entre otros, Heidegger utilice tres términos que recuerdan la luminosidad para describir el cielo: *der Glanz*, *Licht* [*des*

¹⁰⁶ Sobre esta dialéctica de tierra y cielo habría siempre una invitación a pensar antecedentes que no son equiparables pero sí pueden haber inspirado ciertas nociones en Heidegger: el hilemorfismo aristotélico, la polémica dionisiaca-apolínea de Nietzsche, entre muchos otros.

Tages], *Helle [der Nacht]*.¹⁰⁷ La claridad del cielo se aparea con la oscuridad de la tierra. “Pero el cielo no es mera luz, [como la tierra no es tampoco pura oscuridad.] El resplandor de sus alturas es en sí mismo la oscuridad de la amplitud suya, que todo lo alberga.”¹⁰⁸ Y el cielo es también descrito equiparándolo con “el crepúsculo del día, [...] la oscuridad de la noche.”¹⁰⁹ El cielo, pues, trae a la mente también la vastedad y sobre todo el carácter insondable e inabarcable que le es propio al modo de ser del ser. El cielo, como lo inmenso y profundo del ilimitado firmamento, se revela como lo oscuro en el sentido de lo no plenamente aprehensible, lo que siempre escapa, lo que queda al mismo tiempo abierto y sin embargo replegado en oscuridad sobre esa propia apertura. Y justo en contraposición a ese carácter, la tierra es en cambio en un nuevo sentido lo luminoso, lo que se presta a la luz porque se presta más directamente a la aproximación y el contacto. Si el cielo se da a sí mismo en una manifestación que guarda su darse precisamente en su no ser aprehendido y ser siempre lo allende, la tierra en cambio la guarda en su quedar siempre ahí como dispuesta a ser tocada, como presente en su permanencia corpórea. La relación queda completa: el cielo es en cierto sentido luz de la oscura tierra y ésta a su vez es en otro sentido luz del oscuro cielo. El ser siempre juega en una dialéctica de velos y desvelos, mostración y ocultación.

Por otra parte, y volviendo al sentido en que es el cielo el que ilumina el principio oscuro y retraído de permanencia de la tierra, debemos recordar que esa iluminación de lo que es en su ser específico ocurre de un modo peculiar: como una red de cosas significantes. Para Heidegger el mundo siempre queda abierto como una colección de cosas que guardan de suyo relación unas con otras. Esa relación es significativa y posee un sentido. ¿Pero por qué? Justo porque siempre se da donde hay mortales. “Vivimos siempre en nexos de significatividad en donde lo vivido nos interpela de alguna forma.

¹⁰⁷ *DD*: 171. (El fulgor, la luz, la claridad).

¹⁰⁸ *DWDM*: 195.

¹⁰⁹ *DD*: 171.

La manera como nos interpela es la familiaridad. El estar familiarizado con el mundo vivido se expresa de tal modo que yo estoy en ello [...] Sin esta comprensión originaria de lo significativo no podría ni siquiera moverme.”¹¹⁰ Pensemos, pues, a los mortales para quienes la apertura de lo real se da siempre de un modo significado.

Recuérdense dos cosas: primero, que Heidegger en un principio en vez de hablar del hombre prefería hablar del Ser-ahí, el Da-sein. Segundo, que alguna vez sentenció: “Ser-aquí significa: estar inmerso en la nada.”¹¹¹ Esto facilitará pensar el papel de los mortales como condición de una mostración *esencial* de la gracia del ser. (Y digo esto último con todo el cuidado posible. Pero permítaseme explicarlo.)

Los mortales son los guardianes de la apertura del ser. Por eso ellos y sólo ellos son capaces de la muerte, que en tanto templo de la nada, es también templo del ser, siendo ser y nada caras de una misma moneda, un mismo misterio: “Ser y nada se pertenecen mutuamente”¹¹². Véase. Los mortales están dispuestos en su esencia a la muerte y ésta alberga en su seno la nada: “La muerte es el cofre de la nada, es decir de aquello que desde ningún punto de vista es algo que es, pero que a pesar de todo esencia, incluso como misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. [...] es el albergue del ser”.¹¹³ Siendo los mortales los que son capaces de la muerte, ellos son por tanto los guardianes del ser. “Los mortales son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.”¹¹⁴ Lo que esto quiere decir, es que los mortales son condición indispensable para que el ser esencie en su propia y auténtica verdad. El aquietar de la Cuaternidad dado mediante el cosear de la cosa no es posible sin los

¹¹⁰ A. Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. p. 149.

¹¹¹ M. Heidegger. “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. p 102.

¹¹² *Ibid.* p. 106.

¹¹³ *DD*: 171.

¹¹⁴ *Idem.* Cfr. la traducción de Hofstadter en M. Heidegger. *Poetry, Language, Thought*. p. 176: “Mortals are who they are, as mortals, present in the shelter of Being. They are the presencing relation to Being as Being.”

mortales que, ejerciendo su mortalidad, funjan como relación esenciante con el ser como ser. La dignidad de los mortales es por tanto incuestionable. ¿Pero quiénes son, de hecho, los mortales? “Los mortales son los hombres. [...] Sólo el hombre muere.”¹¹⁵ Y sin embargo ni siquiera los hombres son ya de suyo mortales. Los hombres deben *hacerse* mortales, deben ejercer su mortalidad, encontrarla y construirla. Sólo los hombres pueden hacer esto. Otras especies perecen, pero no mueren. Morir es saberse un ser para la muerte y prepararse para esa muerte, de tal forma que se pueda bien morir. Ahora, ¿por qué se dice que los mortales son los guardianes de la apertura real? Porque son ellos los que reconocen esa apertura en su esencia y como tal pueden de verdad fundarla. Para eso tienen el pensamiento y la poesía; y, sobre todo: para eso les fue dado el lenguaje. Pero concentrémonos en el pensamiento. Gracias a ese pensamiento, y si atienden al ser que los llama, los mortales adquieren conciencia del aquietarse de la Cuaternidad. La verdadera apertura del ser, no sólo la existencia de los entes que pueden estar o no sin que haya mortales, acontece sólo cuando el pensamiento ha escuchado. Por eso decía Heidegger¹¹⁶ que la cosa nunca se ha presentado como tal, porque nunca había habido la escucha a su cosear. Queda en los hombres hacerse mortales atendiendo a su ser-dispuestos-hacia-la-muerte y pensando esta muerte esencialmente como el albergue y refugio de la nada y, por tanto, escucha del llamado del ser. Sólo así podrá cosear la cosa, como se verá con detenimiento en el siguiente capítulo. Pero para que esa escucha sea posible, los mortales deben poderse encontrar a sí mismos en esa apertura real que es el mundo aquietado por la cosa. ¿Cómo pueden ubicarse en ella? ¿Cómo encontrar su lugar? Es preciso medirse en el seno de su acontecer. Y los divinos son esa métrica.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *DD*: 163.

En “Hölderlin y la esencia de la poesía”¹¹⁷ Heidegger sostiene que lo pasajero nunca puede ser fuente de medida y que es de lo permanente, una vez iluminado ello, desde donde debe proceder la medida. ¿Qué es lo permanente? Los dioses, los inmortales, los eternos. Los mortales son pasajeros, mueren y se van de este mundo. ¿Cómo puede lo pasajero encontrar el punto fijo o seguridad que es indispensable para cualquier medición? ¿Y si no se miden en ella, cómo podrían los mortales ubicarse en la apertura real? Pero lo mutable se mide siempre sobre el fondo de lo que permanece. Los que permanecen en este mundo son los inmortales, o sea, los que no se lleva la muerte, los divinos. Ellos, en tanto mensajeros de la divinidad, son la vía mediante la cual los mortales pueden encontrar su lugar propio en la apertura real y por tanto resguardarla en su esencia. ¿Pero cómo accede el hombre a los divinos? Ellos se hacen presentes al hombre en lo sagrado: “...eso en lo que la propia divinidad está todavía presente es lo sagrado. [...] lo sagrado es el rastro de los dioses”¹¹⁸ Sagrado es, pues, desde siempre aquello que le permite al hombre encontrar su lugar en la vastedad de lo real en que se encuentra inmerso. Y sólo tras ubicar su lugar puede el hombre decidirse por un sentido y erigir para sí una dirección a seguir.¹¹⁹ Sin los divinos, el hombre estaría perdido; sin sentido alguno que poder perseguir, y en ese sentido, incapaz de llevar acciones verdaderamente completas: sin capacidad de inaugurar una auténtica praxis, sin

¹¹⁷ M. Heidegger. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. pp. 45 y ss.

¹¹⁸ M. Heidegger. “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*. p. 201.

¹¹⁹ Lo indispensable del ámbito de los divinos y de lo sagrado nada habla del hecho de que existan o no dioses o Dios. La existencia o no existencia de seres divinos nada importa para el sentido de lo que dice Heidegger. Lo importante es que la dimensión religiosa del hombre es innegable, aun si se juega negativamente. Un rechazo de lo religioso es también ya una manifestación de la religiosidad. Una negativa es de suyo ya una participación, y en ese sentido tan positiva como una afirmación. Lo que el hombre no puede hacer es retraerse a ese factor de la divinidad; le está dado elegir, e incluso puede elegir la indiferencia o la ignorancia, pero debe siempre tomar postura. Cfr. E. Nicol. *La idea del hombre*. Segunda parte, capítulo tercero. pp. 113 y ss: “...el hecho decisivo es el de la anterioridad de la religión [...] La relación con lo divino forma parte del dispositivo existencial incluso cuando esta relación es negativa...”

Quien crea saber con seguridad que no hay dioses ni Dios ha encontrado con tanta firmeza su lugar en la totalidad de lo real como quien preste fe ciega a que sí los hay. Sólo ubicándose de esa suerte puede entonces llevar a cabo acciones que le parezcan adecuadas a la postura que se ve ocupando. Y en ello se finca la mutua pertenencia entre divinos y mortales.

capacidad, luego, de ejercitarse en una auténtica libertad. En última instancia, con los divinos se abre para los mortales la posibilidad de su quehacer libre dentro de la realidad. La libertad la encuentra el hombre no como un regalo divino, pero sí por su contraposición con los divinos, gracias a que éstos le permiten acoplarse a la totalidad de lo que es y la gracia que ello resguarda.

Además de lo anterior, los divinos ofrecen al hombre la posibilidad de la apertura al porvenir, pues en el resguardo de su tiempo inmortal o tiempo *ad aeterno*, marcan la relatividad del tiempo mortal; y con su existencia *ab aeterno* o pasado pretemporal, legitiman y avalan el pasado de los hombres, condición necesaria para la posesión cabal de un presente que a su vez abra la proyección a un futuro. En ese porvenir puede estar la salvación escatológica o no, salvación que además puede jugarse siempre por vías diversas: del arte, de la religión, de la filosofía, etc. Lo sagrado emerge siempre desde el apuntar de diversas señales que queda al hombre atender y guardar.¹²⁰

Tierra, cielo, los divinos, los mortales.

Ésas son, pues, las dimensiones de la condicionalidad de la apertura del ser. Ésas son las cuatro dimensiones que unidas en simplicidad conforman la Cuaternidad o modo esencial de ser del ser. Éste es el modo que la cosa debe hacer relucir en su cosear; éste aquél que debe verse iluminado cuando al pensamiento la cosa se le presenta en tanto cosa y no mero objeto o ente. Nada más queda por decir salvo recordar que cada uno de los Cuatro, de acuerdo a la estructura de la Cuaternidad que integran, recibe su ser desde los tres restantes. A su ser, cada uno es depropiado apropiativamente reflejado desde su copertenencia a los otros tres. Si en el decurso de su análisis pudo parecer que la relación que cada uno tenía con los demás se jugaba de manera más esencial con uno de

¹²⁰ Cfr. M. Heidegger. “¿Y para qué poetas?”. *Loc. cit.*

los otros tres y no con los dos restantes (por ejemplo tierra más con cielo; o divinos más con mortales, etc.) ello se debe meramente a las limitaciones de la exposición y clarificación que se ha hecho o al hecho de que pedagógicamente conviene contrastar un cierto elemento con otro para facilitar su comprensión; pero no se debe al modo como en realidad son reunidos los Cuatro en el cosear de la cosa. En rigor se tome al que se tome de los Cuatro, su relación con cada uno de los otros tres es igual de esencial y originaria. Hay que recordar que el cosear de la cosa, y por tanto también el mundear del mundo no proceden de elementos distintos entre sí que entren posteriormente en relación, sino que gracias al juego depropiante-apropiador, es en ese cosear y en ese mundear que se establece cualquier distinción como tal y que puede cada uno iluminarse en su ser esencial, como bien apunta Jeff Malpas.¹²¹

¹²¹ J. Malpas. *Op. cit.* p. 243.

Capítulo 2: Topología y habitar como liberación al ser

“Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. [...] el hombre *es* en la medida en que *habita*”¹²² Mucho se ha hablado ya del hecho de que Heidegger considera al habitar como la naturaleza humana e igualmente de que ese habitar es un quedarse con las cosas, en las que la Cuaternidad se aquieta y permanece en su simple unidad esencial, unidad de la cual los mortales son un componente inalienable. Pero aún se está lejos de alcanzar una comprensión clara sobre la naturaleza misma del habitar. Para dejar que ella se haga diáfana y se preste a la comprensión, es necesario que de los Cuatro de la Cuaternidad nos volvamos a pensar particularmente en los mortales, pues siempre son ellos los que en sentido estricto habitan y en todo momento buscan permanecer habitando. ¿Qué es, entonces, el habitar y cómo se lleva a cabo? El texto sobre el cual centraremos nuestra atención para dar respuesta a esta nueva interrogante es “*Bauen Wohnen Denken*”, originalmente una conferencia ligeramente posterior a “La cosa” (1951), pero que por su contenido pertenece a la misma constelación y momento del pensamiento heideggeriano.

Como en la conferencia que la precede, Heidegger comienza advirtiendo por dónde debe dirigirse el pensamiento y por dónde, en cambio, le resultaría infértil hacerlo. Se va a pensar en torno al construir y al habitar, porque en efecto, como se podría suponer, ambas actividades guardan un vínculo íntimo indisociable; pero no se pensará en ellas buscando encontrar ni técnicas o reglas de construcción, ni proposiciones que piensen éstas dos como actividades humanas periféricas o pertenecientes únicamente al ámbito del quehacer arquitectónico. Así concebidas, ambas estarían muy lejos de lo que interesa al pensador de Messkirch. Lo que él busca

¹²² BWD: 141.

es pensar esas dos actividades en su relación esencial con “aquella región a la que pertenece todo aquello que *es*.”¹²³ Heidegger busca, en otras palabras, cuál es la esencia del habitar y del construir, cómo se relacionan entre sí y cómo se relacionan con el modo de darse el ser, que nosotros antes ligamos al *Geviert*.

Pensar el habitar y el construir bajo el esquema de fin y medios resulta inútil, pues entonces no se alcanza lo decisivo de esas dos actividades propias del hombre: “...con el esquema medio-fin estamos desfigurando las relaciones esenciales.”¹²⁴ El habitar no es el fin del construir. Tampoco es el caso que para poder habitar el hombre tenga que construir previamente ni que lo construido asegure como tal el auténtico habitar. Más bien el construir es ya el poner en juego el habitar esencial, y construir sólo es posible partiendo del habitar que de suyo atañe al hombre. En otras palabras, habitar (o morar) es anterior al construir, y se construye porque se habita, no viceversa. Volviéndose al lenguaje y a una labor de exhumación etimológica de significados esenciales caídos en olvido y desuso, Heidegger esclarece en su obra el carácter de esa relación. Aquí no seguiremos de modo minucioso todos los pormenores lingüísticos y etimológicos de dicha labor, pero rescataremos una que otra correspondencia y, por supuesto, las tesis y verdades de fondo que de ellas extrae Heidegger, de tal forma que lleguemos al menos tan lejos con él como nos sea posible en la comprensión del habitar y el construir.¹²⁵

La palabra originaria correspondiente a construir en el alto alemán antiguo –el término era *buon-* significaba habitar, o permanecer, residir, quedarse en un lugar. Más aún –sostiene Heidegger– ese término no sólo está hermanado al *bauen* del alemán moderno para construir, sino que guarda también un parentesco con el *bin* presente en la formulación *ich bin* (yo soy), así como con el *bist* en *du bist* (tú eres) y con el *bis* de la forma imperativa (sé). En pocas palabras, haciendo caso del lenguaje, nos es revelado

¹²³ *Ibid.* p. 139.

¹²⁴ *Ibid.* p. 141.

¹²⁵ Para cualquier aclaración de los próximos párrafos, *cfr.* *BWD*: 140 y ss.

que el ser –en concreto el ser del hombre- está unido al habitar, que a su vez es el sentido propio del construir. El modo como tú eres, como yo soy, como en general uno es, es el habitar. De ahí lo que antes se señalaba: “el hombre *es* en la medida que *habita*”.¹²⁶ Además, antes de introducirnos plenamente en la esencia del habitar, es preciso advertir otra cosa, y para ello hemos de pensar más de cerca el construir, o *bauen*.

Sobre este término nos dice Heidegger que su significado de construir *al mismo tiempo* mienta el sentido de cuidar o abrigar. Así, construir es también por ejemplo el cuidar de algo que crece por sí mismo, como la vid o el trigo. Este construir es velar por el crecimiento de lo que desde sí produce sus propios frutos y su propio desarrollo. Es en este sentido como se construye un campo, se cultiva un campo. En latín, ese construir es designado por los vocablos *collere* y *cultura*. Otro construir distinto, pero no independiente, es el construir designado por el latín *aedificare*. A diferencia del guardar por el fruto de lo que crece, ese *bauen* sí se ocupa de erigir, es decir de edificar, de producir una obra que sin la construcción no hubiera jamás estado en pie. A este construir sí atañe, por tanto, la producción, pero una producción bastante peculiar, como veremos en unos momentos.

Ambas acepciones del construir –cuidar o abrigar y edificar- están incluidas en aquello que de suyo determina todo construir: el habitar. De esta manera, el habitar se abre en dos dimensiones: cuidar o guarecer lo que crece y edificar lo que no lo hace. Pero ésa es sólo la manera como se desplegará o manifestará su esencia; sin embargo, ¿en qué consiste esa esencia en sí?

De nuevo Heidegger acude al lenguaje, esta vez al gótico, lengua hermanada al alemán¹²⁷, e indica que el término equivalente al *bauen* alemán –el *wunian*- señala el

¹²⁶ *Ibid.* p. 141.

¹²⁷ Ambas lenguas son del grupo de lenguas germánicas, a su vez de la familia indoeuropea.

camino para encontrar la naturaleza del habitar, es decir, el modo esencial como se experimenta el permanecer y el residir en los que consiste el habitar. *Wunian* significa: estar en paz; haber sido traído a la paz y permanecer en ella. A su vez la palabra para paz se relaciona con lo libre, lo que se pone en libertad (*Friede y Das Frye*), de tal manera que el permanecer del habitar es un estar en paz, o sea, un quedar en lo libre. Por su parte lo libre significa lo preservado de daño y amenaza: significa, pues, salvaguardado. Liberar implica el cuidado, y el cuidado no sólo consiste en no hacerle daño a lo cuidado, sino que el auténtico cuidado, el verdadero salvaguardar, es positivo y sólo acontece “cuando de antemano dejamos algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo [...] ponemos a buen recaudo.”¹²⁸ Lo que ello quiere decir en referencia al habitar es que éste consiste en sentido propio en permanecer a buen recaudo, habiendo sido llevado a la paz, a lo libre. Habitar es regodearse en lo libre que cuida a toda cosa llevándola y preservándola en su esencia, en su ser más propio. Habitar es, pues, haber sido llevado a la quietud que aquietta a lo que es en su ser esencial. (Habitar es entonces –y a ello volveremos luego- superar lo in-quietante) Por ahora seguimos a Heidegger cuando dice: “*El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión.”¹²⁹ Y si el ser del hombre descansa en el habitar, entonces el ser del hombre está atravesado a su vez por ese rasgo del mirar por. El sentido del residir los mortales en la tierra, forma como se juega el auténtico ser del hombre, consiste en un mirar por, un mirar que a su vez no descansa en otra cosa que en la libre entrega de lo que es a la quietud de su ser esencial.

El hombre habita en la tierra, pues si no, ¿de qué otra manera?, ¿en qué otro lado? Somos seres desde siempre de filiación telúrica, y como nos es natural constatar, nos

¹²⁸ BWD: 143.

¹²⁹ *Idem*.

encontramos en todo momento en relación con la tierra bajo nuestros pies. Sin embargo, habitar sobre la tierra es ya habitar bajo el cielo. Y habitar bajo el cielo y sobre la tierra significa también permanecer frente a los divinos y entre los demás mortales. Todo el capítulo anterior se fundó en esto: nombrar uno solo de los Cuatro es ya nombrar a los Tres restantes y llamarlos desde su copertenencia y simplicidad unitaria. “Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales- a una unidad.”¹³⁰ La unidad, lo sabemos bien, es la que llamamos Cuaternidad. “Los mortales están en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales [por lo tanto] habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia”¹³¹ ¿Cuál es el significado de esto? En primer lugar, cuidar a la Cuaternidad en su esencia es cuidar cada uno de los Cuatro en su especificidad depropiada apropiativamente; esto es: cuidar por su parte la tierra, por su parte al cielo, por su parte a los divinos, y por su parte a los mortales.

Cuidar la tierra es salvarla, y salvarla es entregarla a su esencia como la entrañante que sostiene y nutre, liberarla y preservarla en esa esencia sin pretender un dominio de ella que la ponga como si en esclavitud con el hombre. Se le debe reconocer como fuente de sostenimiento y arraigo y agradecer su gracia velando por ella. Cuidar el cielo es recibirlo en su esencia, es decir, dejarle sus ritmos y decretos; tomar su noche como noche y como día su día; tomar sus estaciones con sus bendiciones y sus carestías. Cuidar a los divinos significa esperarlos como tales: esperar y atender sus signos, mirar su rastro en lo sagrado, y aguardar las señas de su advenimiento y la salvación que en él descansa, sin pretender arrancarlos de la ausencia, el misterio y el velo tras el cual escogen manifestarse de forma sólo sugerida y parcial. Y finalmente, cuidar a los mortales es conducir su esencia propia de buena manera, esto es: llevarlos al uso de la

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Ibid.* p. 144.

capacidad de morir la muerte, esperando que esa muerte puedan bienmorirla. Eso no significa mirar ciegamente al final descuidando la existencia ni tampoco poner como meta una nada vacía. Significa más bien, reconciliar la existencia con el papel que en el destino del ser le ha sido reservado al hombre como su custodio a través de la muerte, cofre de la nada. Significa, pues, atender el llamado del ser desde donde nos llama, en la existencia y en la condición de limitada de esa existencia.¹³² En el hecho de que los hombres morimos y no meramente perecemos está reservado para nosotros una relación específica con el ser; jugar esa relación de manera auténtica y libre es lo que quiere decir alcanzar una buena muerte, y es en ello donde se finca el cuidado por los mortales.

Ése es el sentido individual –y un tanto literal- del cuidado que se les debe dar a los Cuatro. Casi con las mismas palabras que anteriormente fue expuesto, Heidegger mismo lo señala en su texto. Sin embargo, de acuerdo a lo visto en el capítulo anterior de esta investigación, no habría que olvidar que cuidar a la Cuaternidad en su esencia es *al mismo tiempo* mucho más que sólo velar por el referente literal de sus cuatro integrantes. Cuidar a la Cuaternidad es también mirar por la naturaleza en tanto naturaleza, es decir en tanto regalo viviente dado desde la gracia del ser. Es protegerla y bien usarla; es respetarla y no subyugarla a capricho. Igualmente cuidar la Cuaternidad es velar por la actividad del espíritu, es preservar y cultivar la historia en tanto cultura; es conocerla, es aprender de ella y nunca olvidar sus lecciones. Pero lo principal que –a mi modo de ver- mienta el cuidado por la Cuaternidad es esto: puesto que la Cuaternidad cifra el modo de ser del ser, mirar por ella es atender ese modo, es prometerle a ese modo y al llamado inherente que dicho modo lleva consigo el cuidado de la escucha. Para eso antes *pensamos* a cada uno de los Cuatro en su especificidad esencial como condición particular de la gracia ontológica del ser. Pretendíamos atender

¹³² Para todo esto, *cfr.* BWD: 145.

al modo como el ser se da. Cuidar la Cuaternidad es, pues, dejar darse al ser del modo esencial que éste reserva para sí y preservar ese modo en lo libre, en lo propio, en la paz. Aquí es donde está el punto capital que desde el capítulo primero venía perfilándose: para acontecer de modo esencial y decidirse en su auténtica verdad, el ser llama a los mortales a custodiarlo y liberarlo en esa esencia. Los mortales son uno de los Cuatro; son por tanto componente indispensable para que advenga en sí el ser en su verdad esencial. Lo que ellos deben hacer es justo habitar en esa verdad, esa apertura, esa *alétheia*. Y eso lo hacen fungiendo como los custodios del ser, es decir atendiendo a su llamado y –como se verá más adelante- respondiendo a ese llamado desde donde llama con un pensar rememorante y de gratitud. Sólo eso, a su vez –y esto quedará más claro conforme se vaya avanzando en la investigación- les permitirá a ellos mismos alcanzar lo libre y la paz, alcanzar la quietud que aquieta; en última instancia: alcanzar por medio de erigir y labrar para sí, el tan buscado hogar, el reposo de la casa.

Pero volvamos por lo pronto al habitar que cuida la Cuaternidad.

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad [es decir el custodiarla en su esencia, el salvaguardarla, guarecerla y albergarla hasta su ser esencial.] Pero, si el habitar cuida la Cuaternidad, ¿dónde guarda (en verdad) aquél su propia esencia?, ¿cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas.¹³³

Y el residir con las cosas no es un elemento ajeno que se le añade o adjunte accidentalmente al cuádruple carácter del habitar. Sucede justamente lo opuesto: el residir con las cosas es la única manera como se “lleva a cabo cada vez de modo

¹³³ *Idem.*

unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad.”¹³⁴ La manera específica como el habitar cuida y mira por el Geviert es llevando su esencia a las cosas, que es lo que los mortales tienen cercano en su permanecer. Mas surge un nuevo requisito para que esto pueda suceder. Las cosas, por su parte, sólo pueden recibir y albergar la Cuaternidad cuando ellas mismas son liberadas en su esencia, es decir, cuando son dejadas en tanto cosas. Se les tiene que dejar su cosear para que éstas puedan albergar la Cuaternidad en la cual habita el hombre. ¿Y cómo se les deja en su esencia? Por doble vía: abrigando y cuidando las cosas que por naturaleza propia crecen, y erigiendo y edificando propiamente aquellas que no crecen. Esto es: se debe poner en práctica el auténtico construir: la cultivación y edificación que resonaban en los vocablos latinos pronunciados a comienzos de este segundo capítulo. “El *habitar*, en la medida en que guarda (en verdad) a la Cuaternidad en las cosas, es, en tanto que este guardar (en verdad), *un construir*.”¹³⁵ Lo que se construye en cada caso es el escenario de libre y auténtico acontecer del aquietarse de la Cuaternidad. Las cosas se construyen en el sentido de dejarlas ser (*sein lassen*) aquello donde puede relucir la simplicidad unitaria del Geviert y, en su caso, procurar las condiciones para que puedan recibirlo e instaurarlo.

Pero todo lo anterior esclarece solamente uno de los sentidos en que el construir y el habitar pertenecen vinculados a la misma región de lo que es. Relacionado a él, existe todavía otra dimensión en que esa pertenencia armonizada se juega y es la que tiene que ver con la instauración de un lugar. Lo que sigue a continuación puede, en el más estricto sentido, ser llamado una topología ontológica. Vamos a intentar rastrear de qué manera el ser instaura para sí un lugar en el cual acontecer en su verdad.

¹³⁴ *Ibid.* p. 146.

¹³⁵ *Idem.*

Para ello de nuevo comienza Heidegger atendiendo a un ejemplo concreto. Esta vez elige un puente. Como antes, empero, la elección es fortuita y no es la única vía que al final podría depositarnos en el punto al que se arriba. El puente –nos dice Heidegger– es una cosa. Es una cosa porque, como ya sabemos, reúne y aquieta *a su modo* a la Cuaternidad de tierra, cielo, los divinos y los mortales. A la tierra la trae sobre sí como paisaje en torno a la corriente, que a su vez deja abierta y entregada al cielo y sus avatares. A los mortales los conduce de una orilla a otra, para que puedan desarrollar su existencia yendo de este lado a otros lados y, eventualmente, en tanto mortales, al cruce final y al Otro Lado, frente a los divinos, quienes de cierta manera están siempre presentes en su cercana lejanía, tanto si los mortales los consideran en gratitud positiva como si los ignoran o intentan ignorarlos. A los Cuatro trae el puente a la relación de su simple copertenencia unitaria y los deja presenciar como lo que son. Por eso el puente es, como lo era el jarro, una cosa que cosea. Pero esto no es todo; el puente, además, es una cosa de un tipo propio, porque coliga la Cuaternidad de tal modo que le otorga o pone en pie para ella un sitio o una plaza. “El puente es, ciertamente, una cosa de un tipo *propio*, porque coliga la Cuaternidad de *tal* modo que otorga (hace sitio) para una *plaza*.”¹³⁶ El hecho es que solamente lo que es en sí mismo un lugar puede hacer sitio para una plaza. Las plazas se acomodan en lo que ya previamente es un lugar. ¿Cómo vienen a ser, pues, los lugares? “El lugar no está presente ya antes del puente.”¹³⁷ Antes del puente, a lo largo de la orilla hay muchos puntos o parajes que pueden ser ocupados por algo. De todos ellos, uno se da (acontece) como lugar, y eso lo hace en virtud del puente que en él se levanta. “De este modo, pues, no es el puente el que primero viene a estar en un lugar, sino que por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar.”¹³⁸ El puente es una cosa en tanto coliga a la Cuaternidad, pero para el tipo de cosa que es, el

¹³⁶ *Ibid.* p. 148. Para todo el desarrollo siguiente *cfr.* 149 y ss.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

coligar consiste aquí en un otorgar sitio para una plaza en la que pueda ser reunida la Cuaternidad. Desde esta plaza así instaurada por el cosear de la cosa cuyo cosear está fincado en constituirse lugar y por tanto albergar una plaza en la que acontece la reunión de la Cuaternidad, desde ella –repito- podrán ser determinados otros espacios. Las cosas que son lugares otorgan espacios, y es sólo de ellas que pueden proceder esos espacios cada vez que se abren. Después de todo, como recuerda Heidegger, lo que la palabra *Raum* (espacio) mienta es un lugar franqueado, delimitado, liberado para el alojamiento y el ser poblado.

Un espacio es algo aviado, algo a lo que se le ha franqueado una estancia en medio de fronteras, un claro (aquí en el sentido ordinario, no heideggeriano de la palabra) preparado entre fronteras bien establecidas. La frontera, por su parte, no debe ser entendida como aquello que pone fin a algo, sino por el contrario, aquello desde lo cual algo comienza a ser lo que es. La frontera es la delimitación en que algo comienza en su esencia, es decir, la posibilidad de que algo sea entregado a lo que es. La frontera es condición indispensable para la entrega a lo libre, aquél ingresar en la esencia propia en que decíamos que consiste el habitar. Por eso la frontera es al mismo tiempo el horizonte, relacionado, sí (aunque no nos detendremos en ello), con los denominados horizontes de apertura y horizontes de sentido. Lo espaciado es lo aviado en el sentido de aquello a lo que se ha dejado entrar en su horizonte propio, o sea, en sus fronteras específicas propias y por tanto en la condición de posibilidad de desocultamiento que le es esencial. Pero lo espaciado no se da de suyo, sino que necesita ser en cada ocasión otorgado. El aviar, efectivamente, no es sino el otorgar de lo aviado. En el caso de los espacios, “lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente.”¹³⁹

¹³⁹ *Idem.*

El puente es un lugar. Como tal, abre un espacio en el cual quedan admitidos los Cuatro en su simplicidad unitaria. Así, alberga a la Cuaternidad. Tierra y cielo, los divinos y los mortales quedan admitidos al espacio que otorgan las cosas que –como el puente- son a su vez lugares. Con esta admisión, han quedado a su vez fundadas la cercanía y la lejanía, que antes tratamos de dilucidar y por las cuales comenzamos a hablar de las cosas. En efecto, en el espacio otorgado por el lugar del puente, lo aquietado no es sólo la cosa en cuestión (el puente) y su alojamiento de la Cuaternidad, sino en todo momento un mundo en el cual esa cosa aparece inmersa según distintas relaciones y proximidades. Ya antes se dijo: la cosa y el mundo llevan entre ellas una relación inextricable de reciprocidad, pues el uno y la otra aparecen en lo desoculto de lo real merced a las relaciones que entre sí sostienen. El hecho es que entre la cosa coseante y lo demás que integra al mundo, hay distintos grados de proximidad; pero no hablamos aquí de proximidad cuantitativa, sino de proximidad entre sus esenciales aperturas a lo desoculto. Y si hay distintas proximidades, entonces hay a su vez distintas instancias del efectivizarse de la cercanía y lejanía. La cercanía y la lejanía que a ella la acompaña están referidas a las relaciones que las cosas guardan con el resto de la totalidad real. Por eso para los mortales las cosas son siempre lo cercano. Los mortales, en tanto tales y en tanto integrantes del Geviert, tienen a la cosa siempre próxima pues de hecho están imbricados en su mismo cosear. Mutuamente depende la una de los otros y los otros de la primera.

Esto de cercanía y lejanía se manifiesta de igual modo en el hecho de que en el espacio aviado por el puente están contenidas a su vez otras plazas, unas más cercanas y otras más lejanas al puente mismo. Pero si dichas plazas se estiman sólo en tanto puntos o parajes entre los cuales hay una distancia medible, entonces entre ellas queda un espacio intermedio cuantificable y la cercanía o lejanía se comienza a concebir en

términos de un mero alejamiento cuantitativo, y no en su ser esencial como relación entre la apertura de las plazas y de su disposición al desocultamiento real. Concibiendo a la cercanía y lejanía como meros espacios intermedios cuantificables, los puntos mismos que se encuentran a sus extremos pueden ser sustituidos por marcas cualesquiera, sin atender a su ser propio. Lo único que importará entonces es la cantidad entre esas marcas, y el hecho de que esa cantidad puede a su vez ser expresada en términos no ya de un espacio aviado, sino de dimensiones de la extensión, es decir como altura, anchura y profundidad. La pura pluralidad de dimensiones abstraídas no remite ya a ningún espacio aviado por un lugar, sino solamente a la mera extensión (en latín: *extensio*). Se puede ir aún más lejos en este proceso de abstracción y transformar esta extensión y sus puntos en puras relaciones matemático-algebraicas, con lo cual se puede jugar con la construcción de extensiones de innumerables dimensiones, pero con lo cual también queda del todo aniquilado el don de los espacios en tanto lugares que pueden acoger plazas que albergan el aquietar de la Cuaternidad. A esa abstracción máxima de la extensión es a lo que comúnmente se le conoce como espacio, *el* espacio, ese espacio universal y general que la ciencia cree que es el vacío que de suyo comienzan a poblar los entes ex-istentes. (Y la redundancia aquí es deliberada).¹⁴⁰

Heidegger, por supuesto, no comulga con esa concepción del espacio. Lo importante a notar en el desarrollo de su topología fincada en el puente como cosa que es un lugar es precisamente la contravención de la noción fisicalista habitual según la cual los espacios no son sino porciones de un único espacio universal o general. Para Heidegger, ese espacio universal no es sino la abstracción un tanto burda y ciega de algo anterior y mucho más cercano al hombre: los espacios (múltiples y distintos) que quedan aviados gracias a las cosas que son lugares. De los lugares proceden luego los

¹⁴⁰ Todo lo anterior puede corroborarse en *BWD*: 150.

espacios, y no viceversa. La abstracción de un espacio como dimensión absoluta que puede albergar lugares es posterior y responde sencillamente a una inversión de las relaciones esenciales que primero inauguran para los espacios su posibilidad de emergencia. “...en ningún caso estos números-medida y sus dimensiones, por el solo hecho de que se pueden aplicar *de un modo general* a todo lo extenso, son ya el fundamento de la esencia de los espacios y lugares que son medibles con la ayuda de las Matemáticas.”¹⁴¹

Pero si la esencia de los espacios no radica en la cuantificación de extensiones abstractas, ¿entonces en qué? Ya en el desarrollo anterior se puede encontrar respuesta a ello: en las cosas del tipo del puente, que son lugares y que les permiten a los espacios venir a ser gracias al concurso de la Cuaternidad instalada en una plaza. Las cosas y los lugares, como aquello en lo que se finca el despliegue de un espacio determinado, van íntimamente de la mano. “En la explicación de la Cuaternidad que ofrece ‘La cosa’, lo que entonces tenemos también es una explicación que puede ser vista como la explicación del acontecer del lugar y de la estructura del lugar como tal.”¹⁴² ¿Y qué cosas, en tanto lugares, otorgan plazas? Las construcciones, o lo que el hombre ha construido (*gebaut*). Las llamamos construcciones porque proceden del construir que erige y edifica, es decir, porque son cosas que desde su producción exigen el construir como su pro-ducir, su traer a ser frente al resto de lo real. Pensarlas en su relación con el espacio y luego mediante el espacio en su relación con el hombre nos llevará a comprender más a fondo qué tipo de producción son y en qué medida el habitar queda respecto a ellas. Para ello volvamos un momento a la topología que caracterizamos anteriormente.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 151.

¹⁴² J. Malpas. *Heidegger's Topology. Being, Place, World.* p. 251. (De nuevo la traducción es mía.)

¿Por qué es importante esa topología que hace Heidegger? En primer lugar, porque nos habla de la condición de posibilidad y el momento mismo de la actualización de la posibilidad de que cada cosa se albergue en su ser propio y se *distinga* del resto de lo real, de que cada cosa juegue la *diferencia* armónica entre su ser y todo aquello que también pertenece a la región de lo que es, pero no le atañe en su ser particular. Veamos. El cosear de la cosa, con el que viene el mundear del mundo, no es algo que pueda concebirse como un acontecimiento insertado ya en el tiempo y en el espacio. No es algo, en otras palabras, espacial o temporal en el sentido de que ocurra *en o dentro* del tiempo y el espacio. Tampoco es algo que ocurra *fuera* de ellos. Más bien sería espacial y temporal en un sentido más originario y más radical: espacial en tanto por primera vez deja al espacio lo que es propio del espacio y temporal en tanto entrega al tiempo lo que es propio del tiempo; es decir: espacial y temporal en tanto inaugura el medio del espacio y el medio del tiempo, los abre en su acontecer real.¹⁴³ En tanto una cosa deviene como un lugar y con ese lugar se abre a su vez la posibilidad de que otros espacios queden determinados, en tanto con esa posibilidad la cercanía y la lejanía se manifiestan por primera vez, el cosear de la cosa puede ser visto como una espacialización del espacio. Hablar de espacios y de relaciones en el espacio sólo tiene sentido desde la apertura del mundo que acaece con el aquietar de la Cuaternidad que logra la cosa. De igual manera, cuando con la cosa el mundo habitable se abre, en él el lapso y ciclo de los mortales es contrastado con la eternidad de los divinos, y por lo tanto el cosear resulta también una temporalización del tiempo. Pasado, presente y porvenir se configuran mutuamente y ponen un orden en los sucesos que incumben a aquello que con el mundo ha venido a ser. En el primer capítulo ya habíamos dicho que

¹⁴³ No pretendo aquí demorarme en este punto que es de muy difícil tratamiento, pero lo menciono sólo para entender de qué manera el trabajo heideggeriano que caracteriza el lugar (*locus*) de acontecimiento genuino y verdadero del ser postula implícitamente la diferencia como uno de los principios de posibilidad de que cada cosa sea entregada a lo libre de su ser propio y quede ahí aquietada.

los divinos y los mortales evocan también ese juego entre lo permanente y lo mudable merced al cual la duración y ubicación de las cosas se fundaba. “El tiempo y el espacio en sí mismos primero aparecen en y a través del Evento, la cosa, el lugar.”¹⁴⁴

Vemos así que el tiempo se temporaliza y el espacio se espacializa –es decir, que ambos se fundan en lo que son y comienzan su operación- gracias a la cosa que cosea y es un lugar. El lugar, por su parte, tiene que ser entendido más como escenario y colección de condiciones de acaecimiento del ser que como mera determinación geográfica o espacial. El lugar, de hecho, incluye todo lo espacial pero también todo lo temporal. Y es justo porque tanto lo espacial como lo temporal emanan desde el lugar que es la cosa y porque desde ese origen despliegan su operación que pueden contribuir a entregar a cada cosa en el reposo propio de su ser, distinta de las demás cosas.

El aviar que ocurre en y a través de la cosa avía un espacio en el medio de los seres de tal forma que los seres pueden aparecer como las cosas que son –un espacio es por tanto aviado en el medio de los seres que “da lugar” para el ser como tal. En este respecto, el aviar que ocurre en la reunión de la Cuaternidad es también un acontecer de la diferencia –no sólo la diferencia entre los elementos de la Cuaternidad, o entre cosa y mundo, sino también la diferencia entre ser y seres...¹⁴⁵

...y, claro está, también la diferencia entre todos esos múltiples seres que reciben su ser del ser. El tiempo y el espacio constituyen el medio por el cual la diferencia –que no está fundada en ellos sino en el ser esencial propio de cada cosa- se expresa entre las muchas cosas que integran el mundo. Cada cosa descansa en lo que es, distinta del resto de las cosas, que quedan separadas de ella espacio-temporalmente en el acontecer del mundo aunque juntas integran, empero, una red de interrelaciones. La diferencia entre las cosas no es una mera consecuencia de su distanciamiento espacio-temporal, pero ese distanciamiento hace que la diferencia se exprese y permite que se dé el ensamblaje de

¹⁴⁴ J. Malpas. *Op. cit.* p. 261. (Traducción propia.)

¹⁴⁵ J. Malpas. *Op. Cit.* p. 255. (Traducción propia.)

la red de interrelaciones entre las cosas que integran el mundo. Gracias a que abre al tiempo y al espacio y los instauro en su operar, el lugar procedente de la cosa es un acontecer de la diferencia, que a su vez es una condición de que cada cosa quede confiada a su propio ser, liberada a su esencia –la *suya propia*, distinta de la de otras cosas.¹⁴⁶

Toda cosa acontece en un marco de circunstancias concretas. Su determinación espacio-temporal es parte de esas circunstancias y siempre necesaria para fijar a la cosa en su ser. Como lo era para Hegel, para Heidegger en esto reside la diferencia entre lo abstracto y lo concreto, siendo lo concreto siempre lo efectivo, lo real. Pero en ningún momento hay que olvidar que cuando hablamos de tiempo y espacio no nos referimos exclusivamente –y ni siquiera primariamente- al espacio y el tiempo según los concibe la ciencia. Las nociones fisicalistas de tiempo y espacio son posibles sólo desde esa espacialización y temporalización más esenciales que las preceden, esa espacialización y temporalización que lo que hacen es abrir al tiempo y al espacio en su pertenencia a la región de lo que es. El tiempo y el espacio de la ciencia son sólo una manera como pueden jugarse y manifestarse el tiempo y el espacio esenciales. Lo que más de cerca atañe al principio de individuación por diferencia y a la entrega a la esencia propia de cada cosa no es, empero el sentido de dicha manera. Lo que atañe a esa entrega y ese principio son más bien aquellos tiempo y espacio anteriores que más atentamente se vuelven a la pertenencia de cada cosa a la región de lo que es, el mismo tiempo y espacio del que hablábamos cuando nos referíamos a la auténtica cercanía y a la auténtica historia.

¹⁴⁶ Esto es lo que más tarde Jacques Derrida, gran lector de Heidegger, va a celebrar con su famosa *différance*. Esta noción cifra la diferencia como distinción pero asimismo evoca la diferencia como diferencia en sentido de lo diferido, lo que ocurre en un lugar (espacial y temporal) que discrepa del dado en cierto caso.

El hecho es que en el caso particular de los mortales, la apertura de tiempo y espacio esenciales significa que ellos estarán siempre marcados por una pertenencia a un marco concreto espacio-temporal y que dicho marco será siempre, como su filiación telúrica, una condición inalienable. El habitar del hombre acontece en *este* mundo, en *esta* realidad. El destino del ser marca su acontecer en verdad como un mostrarse en su desocultamiento esencial en las cosas de *este* mundo, no en un más allá separado ni trascendente. Y es por tanto en este mundo que los mortales deben mirar por la Cuaternidad. Incluso si se sostiene el argumento de que Heidegger presenta una especie de escatología –los mortales permanecen siempre frente a los divinos y esperan las señales de su venida- esa escatología se decide en el mundo, entre tierra y cielo. Pero hablar de lo mortales nos conduce a su vez al segundo motivo por el cual decíamos que la topología de Heidegger es muy importante, y que ahora es tiempo de retomar.

La topología ofrecida en “Construir, habitar, pensar” es relevante también precisamente porque ella se relaciona de manera directa con los mortales y su quehacer. “Los espacios que nosotros estamos atravesando todos los días están aviados por los lugares...”¹⁴⁷ Considerando hombre y espacio en su relación primordial, estaremos cometiendo un error si pensamos al hombre por un lado y al espacio por otro. El espacio no es un enfrente del hombre, ni un contra u obstante. De nuevo, el paradigma del sujeto moderno no aplica al pensamiento heideggeriano y debe ser superado si se ha de comprender lo que el autor nos quiere decir. No hay un hombre por un lado y el espacio por otro, como si además absolutamente distinto en su ser del hombre, que meramente lo puebla. “...porque cuando digo ‘un hombre’ y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra ‘un hombre’ estoy nombrando ya la residencia en la Cuaternidad, cabe las cosas.”¹⁴⁸ El hombre está de

¹⁴⁷ BWD: 151.

¹⁴⁸ *Idem.*

suyo confiado al espacio en medio del cual emerge a lo real en su habitar la Cuaternidad. Incluso –dice bellamente Heidegger- cuando nos las habemos con cosas cuya cercanía no está al alcance de la mano, residimos siempre cabe esas cosas mismas. Una cosa puede estar al otro lado del globo terráqueo y ser no obstante cercana. Las cosas son siempre para el hombre lo cercano, según habíamos dicho en otro lado. La cercanía, por su parte, no es extensión cuantificable y ni siquiera espacial si con el término espacial se entiende, al modo científicista, lo concerniente a un espacio universal y general. Pensar en algo lejano (aquí en sentido ordinario como lo alejado en la distancia física) no es un mero representar de aquel algo lejano como un contenido en la mente de un sujeto. Pensar en algo lejano (Heidegger utiliza el ejemplo del viejo puente de Heidelberg), o sea dirigir el pensamiento al lugar de aquello pretendidamente lejano, es permitir que a la esencia del pensar *en* aquella cosa y su lugar le pertenezca el hecho de que ese mismo pensar *aguante en sí* la “lejanía” de lo pensado con respecto al lugar desde el cual se piensa. Pensar en algo, no importa qué tan lejano nos diga la ciencia que se encuentra, es aguantar toda lejanía y hacerlo presente, es entregar de una manera esencial al pensamiento el hecho de residir con aquello a lo cual se ha dirigido el pensamiento. Desde un lugar físicamente alejado se puede estar esencialmente, merced al pensamiento que atiende el aquietar de la Cuaternidad, cabe una cierta cosa; se puede habitar su cercanía.¹⁴⁹ Nada tiene esto que ver con la representación de lugares en tanto vivencias interiores de una mente, y lo pensado no es nunca una sustitución interior de lo que en otro remoto lugar de hecho existe. El pensamiento reúne en sí lo esencial de lo pensado en tanto cercano con la esencia del pensar que reside con él. Es por esto precisamente que los espacios, y sólo gracias a ellos el espacio, están siempre

¹⁴⁹ Y habrá que pensar –pero no lo haré en este momento- lo que este hecho capital para el pensamiento significa referido al ser mismo. El ser, que en tantos sentidos nos viene al encuentro pero en tantos otros huye siempre y se oculta, puede acaso permitir la cercanía de un pensamiento que aguante en sí la distancia de todo tipo y habite en la proximidad esencial de la gracia del ser.

aviados a la residencia de los mortales, a quienes está confiada la tarea del pensar. En otras palabras, se abren los espacios porque precisamente “se los deja entrar en el habitar de los hombres”.¹⁵⁰

Los espacios proceden del aquietarse de la Cuaternidad en cosas que son lugares, y la Cuaternidad conlleva siempre la residencia de los mortales sobre la tierra, bajo el cielo, en una comunidad con sus iguales, y frente a los divinos. El suceso mismo del ser de los mortales está referido a que su habitar esté en íntima ligazón con los espacios: “Los mortales son; esto quiere decir: habitando aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. Y sólo porque los mortales, conforme a su esencia, aguantan espacios, pueden atravesar espacios.”¹⁵¹ En efecto, sólo porque está uno ya de cierto modo, por ejemplo, en el cuarto contiguo, es que uno puede dirigirse al cuarto contiguo y puede atravesar el espacio propio de la vecindad de este cuarto con el contiguo. El desplazamiento de un hombre depende de su previa pertenencia al lugar al que se desplaza, de su esencial residencia en la cercanía (y al mismo tiempo lejanía) de ese lugar. Nunca se está como aislado herméticamente en un único punto y un único cuerpo; al contrario, siempre se está aguantando el espacio, habitando el espacio fundado en el lugar correspondiente a una cosa. Y el desplazar no es un abandonar ese quedar y residir, sino un ponerlo en juego y ejercitarlo como praxis. El puente, pues, en tanto avía un espacio para la Cuaternidad, permite al mismo tiempo al hombre trasponer espacios, ir de un lado a otro, residiendo siempre cabe los espacios y las cosas. La cosa, pues, contribuye a la apertura del mundo en un nuevo sentido: lo hace experienciable al hombre. Lo entrega al quehacer del hombre al tiempo que le confía a ese último a sus espacios aviados. Habitar es pues también esto: experimentar lo abierto de lo real como un aguantar su espacio y desenvolver la praxis en ese espacio.

¹⁵⁰ BWD: 152.

¹⁵¹ *Idem.*

Con esto se ha preparado ya una comprensión para el modo de ser de las cosas que llamamos construcciones. Dichas cosas –como el puente- dejan entrar la simplicidad de tierra y cielo, los divinos y los mortales, a una plaza determinada, una plaza merced a la cual se abren espacios en los cuales la misma plaza queda instalada. El aviar de la Cuaternidad por parte del lugar (aquí del puente) ocurre de una manera doble. En primera instancia admite la Cuaternidad y en segunda instancia la instaure, en el sentido de concretizar su acontecer. Recibe su posibilidad y la hace efectiva en un acontecer de cosa y mundo. Aviar como admitir y como instaurar se copertenecen y ocurren siempre en unidad. El lugar, en virtud de ese doble aviar que logra, se vuelve un cobijo de la Cuaternidad, o un refugio, una *casa*. Las cosas del tipo del puente dan entonces casa a la Cuaternidad, y con ello preparan ya también la casa para los mortales.¹⁵²

El hecho es que es el producir tales cosas que dan casa a la Cuaternidad que propiamente se llama construir. Construir es responder a la simplicidad unitaria de la Cuaternidad y proveerla de una casa en la cual pueda ésta habitar, ya que como Heidegger mismo dice, “De la simplicidad en la que tierra y cielo, los divinos y los mortales se pertenecen mutuamente, *recibe* el construir la *indicación para su erigir lugares*”.¹⁵³ El construir es, pues, una dimensión de la escucha y respuesta al llamado de darse del ser; es una respuesta, si se piensa esencialmente y así se experimenta, al ser. Es un llevar a la proximidad la praxis humana y el ser, de tal forma que la primera pueda reconocer en el segundo su origen y auténtico derrotero. Las construcciones, por su parte, son cosas que a su modo cuidan la Cuaternidad, miran por ella y así ultimadamente marcan al habitar llevándolo a su esencia y dándole casa a esa esencia. La esencia del construir es el dejar habitar. La producción que está presente en el construir está, por tanto, en todo momento referida a y conducida por ese dejar habitar,

¹⁵² Aunque todavía no en sentido estricto su morada, en la cual todavía es necesario el concurso de otros elementos que todavía no hemos tenido oportunidad de abordar, pero a su tiempo lo haremos.

¹⁵³ BWD: 153.

sin el cual el construir no es auténticamente posible. Producir, pues, aunque conlleva un traer frente (*hervorbringen*) de lo producido (la construcción final), es mucho antes que eso y mucho más allá de sólo eso, un dejar ser. Un dejar ser que no es mera apertura de algo a lo presente desoculto real, sino en estricto sentido un aquietar de lo que es en la verdad de su ser, en lo libre de su ser. Un dejar ser que es un escuchar lo que a cada cosa está reservado como ser esencial. Y es aquí donde irrumpe el papel del pensar.

El construir consiste en un dejar ser las cosas en su verdad justamente porque el construir no es otra cosa que un habitar en la apertura de la Cuaternidad y entonces, a su vez, un mirar por la Cuaternidad. Pero para que ese “mirar por” pueda llevarse a cabo, es necesario siempre que el hombre atienda a la verdad de la Cuaternidad, de tal modo que pueda preservarla. Ese atender reside en el pensar que responde al llamado del ser. El hombre, en efecto, no puede mirar por la Cuaternidad si no antes ha respondido a la exhortación que desde su misma verdad ésta le lanza. El hombre, en tanto mortal, se vuelve al destino que para él ha reservado el ser como guardián y custodio de sí. Destino es aquí vocación, no predeterminación. Vocación es a su vez libertad. Puesto que el hombre está exhortado, pero no determinado a ese destino de custodiar al ser en su verdad, es que el hombre puede, de hecho, ignorar ese destino. El hombre es libre de responder al llamado o no hacerlo. En la respuesta, empero, que conduce al pensamiento a ese llamado de lo que es en tanto se ha dado a su ser, el hombre puede jugar su más esencial modo de ser y entonces ser entregado esencialmente a lo libre de su ser en tanto ese ser se hace por primera vez libre. Es esto lo que Heidegger pensaba cuando en *Ser y tiempo*¹⁵⁴ sostenía que el Dasein era el ente cuyo ser le iba en todo momento en su existencia. Ontológicamente, el hombre es posibilidad. Por la respuesta al llamado del ser, el hombre se hace libre de un modo más esencial que un mero elegir entre

¹⁵⁴ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Introducción, capítulo primero, parágrafo 4.

alternativas y puede alcanzar incluso el momento capital de su libertad, es decir, el momento mismo en que su ser queda otorgado a la libertad. La vía de acceso a ello es el pensamiento rememorante y de gratitud. Más tarde caracterizaremos someramente ese pensamiento; pero por ahora quedémonos sencillamente con que es el pensamiento, en tanto escucha que mira por la Cuaternidad, lo que abre al hombre su ser esencial, en el que es liberado a la quietud de su ser y al reposo del hogar.

Por otro lado, y para arribar a la misma conclusión apenas formulada pero desde un ángulo distinto, es el pensamiento, como fue visto anteriormente, el medio –a falta de una mejor palabra- por el cual la cercanía presencia como el acercarse de lugares y cosas. La auténtica cercanía no se juega en el plano de las distancias físicas del ámbito representacional –tal como la auténtica historia no se juega de acuerdo a la sucesión del tiempo físico representacional.¹⁵⁵ La cercanía que atañe a las cosas persiste a través de las distancias y las meras extensiones porque en su esencia nada tiene que ver con ellas, sino con la verdad del acontecer donado del ser. El pensar es aquello con lo cual los mortales pueden ingresar a ese acontecer donado del ser y ubicarse en su vecindad. El pensar ensambla la interfase ontológica en que está el fundamento de toda comunidad esencial, la comunidad de lo cercano y del cosear de la cosa y el mundear del mundo. Justo por eso es que decíamos que en tanto pensamos de verdad en el puente de Heidelberg nos encontramos ya cabe dicho puente. El pensar nos ubica en esa apertura de la cuaternidad en cuya residencia y cuidado consiste nuestro habitar. Por eso el pensar es esencial al habitar. El pensar pone a los hombres en sintonía con la posibilidad de habitar.

Dice Heidegger¹⁵⁶ que el pensar, en el mismo sentido pero de distinta manera que el construir, pertenece al habitar. El habitar ha menester en todo momento una morada,

¹⁵⁵ *Vid.* nota 63.

¹⁵⁶ *BWD*: 156.

y esa morada debe ser erigida. Ambos –la construcción y el pensar, pensados esencialmente- intervienen en esa erección de la morada. En su tarea como factores de erección de la morada, cada uno debe escuchar al otro y auxiliarlo en su operación, so pena de que sus esfuerzos resulten infructuosos. Lo que esa operación sea con respecto al construir es algo que se ha tratado a lo largo de este capítulo. Lo que, en cambio, sea con respecto al pensar, es algo que no se ha tratado explícitamente (salvo en pocas ocasiones) a lo largo de esta investigación, pero lo cual puede ser esclarecido más bien considerando lo totalidad de la investigación como una instancia de ese operar. Es decir: si bien no hemos hablado mucho de la tarea del pensar referida al habitar, hemos sin embargo desempeñado (o al menos intentado desempeñar) esa precisa tarea a lo largo de toda esta investigación. La investigación misma, pues, da testimonio de esa tarea del pensar. Y es que efectivamente: el primer paso para poder habitar es dirigir la mirada y el pensar a la posibilidad del habitar. Pensar en el habitar es ya dar el primer paso para la erección de la morada en que se habrá de habitar. Pensar es comienzo indispensable del habitar. Como Heidegger mismo recuerda al final de “Construir, habitar, pensar”:

La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la penuria*? Sin embargo, así que el hombre *considera* la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquélla es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.¹⁵⁷

En ello, por su parte, radica la razón por la cual Heidegger, a pesar de intitular su conferencia haciendo referencia a tres actividades esenciales, expone detalladamente sólo dos de ellas y a la tercera sólo apunta en el párrafo final. Ya el meditar en torno a las primera dos era para el pensador de Messkirch exponer de la manera más cabal que

¹⁵⁷ *Idem.*

le era posible la esencia de la tercera: o sea del pensar. Más aún: no era meramente exponerla, sino en estricto sentido permitirle acontecer en su verdad, es decir dejarla acaecer libremente. El pensamiento se retrae o repliega y aborda tanto al construir como al habitar para así él mismo llegar a acaecer; esto no es otra cosa sino poner en cuestión al construir y al habitar, esto es, dejar que se le presenten como preguntas. Por eso no es como una resignación que tenga en poca estima el mérito de su ensayo, que Heidegger dice: “Se habrá ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedarán como algo *que es digno de ser pensado*.”¹⁵⁸ Él sabe, que como toda investigación y todo pensar, el suyo no tiene otro propósito que iniciar en el camino y que dar los primeros pasos en ese camino es algo de suyo deseable: “...dirigirse a una estrella, sólo esto.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ Epitafio de Martin Heidegger, grabado en la lápida que marca su tumba en el cementerio de Messkirch: *Auf einen Stern zugehen, nur dieses*.

Capítulo 3: El pensar rememorante, la gratitud, y el camino a casa

En los dos capítulos precedentes se habló del modo en el que el ser se sustrae de sí mismo y se da en los entes como una gracia o un don. De ese darse nos hablan –si les prestamos una atenta escucha- las cosas. De hecho, las cosas no solamente nos hablan de ello, sino que en tanto nosotros mismo las escuchamos, las cosas están ya como tales haciéndonos partícipes de aquella gracia. Esto se debe a que las cosas, y sobre todo las cosas que son lugares, fungen como resguardo y morada del aquietarse de la Cuaternidad, de la cual los mortales son un componente esencial. Las cosas sólo presencian como cosas si, entre otras condiciones, los hombres les permiten mediante su atenta escucha el espacio para que así lo hagan. En tanto así suceda, los hombres estarán por su parte ejercitándose en su ser mortales. En el acontecer del ser en su verdad, pues, los mortales estamos llamados a tomar parte. ¿En qué consiste ese tomar parte? En que a los mortales está encomendada y reservada la tarea de ser “la relación esenciante con el ser como ser”.¹⁶⁰ Pero, ¿cómo pueden poner en juego los mortales su ser dicha relación? Sólo atendiendo a aquello que desde suyo los llama y los deja con-vocados hacia sí. Aquello que llama a los mortales es el ser desde su acontecer, desde su darse. Y la manera como los mortales pueden responder es recogiendo ese llamado en la escucha, esto es, dirigiéndose en disposición de escucha hacia el llamado del ser. Ese dirigirse, según vimos en “Habitar, construir, pensar”, lo pueden los mortales mediante el pensamiento. O, como recuerda Ricardo Horneffer:

Esta disposición a escuchar y “prestar oídos”, esta atención que el hombre debe poner en todo aquello que es, no lo reduce a la quietud y al silencio, sino lo abre a un horizonte en el que su respuesta no sólo lo compromete a él, a su ser, sino a aquello que lo engloba, le permite ser: el ser. Por ello, cuando Heidegger se pregunta de manera reiterada por lo que da

¹⁶⁰ DD: 171.

apoyado al ser del hombre, cada una de sus respuestas ahonda en la profunda vinculación entre el ser, el hombre y el *logos*.¹⁶¹

En este capítulo, por tanto, nos dedicaremos a labrar una aproximación a cómo es el pensamiento que se dirige al llamado del ser y en qué sentido este pensamiento constituye el camino de regreso a casa.

Dijimos con anterioridad que al habitar del hombre le son esenciales tanto el construir como el pensar. El habitar no puede acontecer sino por medio del construir y del pensar, si bien a su vez tanto el construir como el pensar se dan sólo porque de inicio el hombre es ya un ser que habita. Dijimos también que para lograr que a través de ellos se dé el habitar, el construir y pensar debían auxiliarse mutuamente y permanecer en un diálogo constante, de tal forma que todo construir sea un construir pensante y a su vez todo pensar sea un pensar constructivo, en el sentido de un pensar que “mire por” las cosas en las que la Cuaternidad puede ser recibida e instaurada. Sólo un pensar en este sentido constructivo es un auténtico pensar, un pensar que alcanza la esencia del pensar. Esperando que nuestro pensar sea de ese tipo, vamos a abocarnos unos momentos ahora sí a pensar el pensar mismo.

Heidegger sostiene que el hombre puede pensar en el sentido de que posee la posibilidad de así hacerlo. La posibilidad por sí sola, sin embargo, no constituye una garantía de que el hombre sea capaz de pensar y menos de que lo haga fértilmente. “Lo cierto es que sólo somos capaces de aquello que apetecemos. Y, en verdad, apetecemos solamente lo que, por su parte, nos anhela a nosotros mismos y nos anhela en nuestra esencia, en cuanto se adjudica a nuestra esencia como lo que nos mantiene en ella.”¹⁶²

¹⁶¹ R. Horneffer. “¿Habitar sin *ethos*?”, en *Heidegger y la pregunta por la ética*. p. 21.

¹⁶² M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?*. p. 15.

Aquí, la apetencia de la que se habla, más que ser una apetencia volitiva, la expresión de un deseo, es en primer lugar una inclinación ontológica. Sólo somos capaces, pues, de aquello hacia lo cual, en virtud de nuestro ser mismo, ya estamos inclinados. Y nos inclinamos, por otro lado, sólo a aquello que ya desde sí mismo se inclina a su vez hacia nosotros y en así inclinarse apela a nuestro ser esencial como aquello que nos mantiene –nos salva, nos guarda- en ese ser esencial. Sólo porque se da esa inclinación que llama a nuestro ser mismo en tanto lo que es, puede luego ocurrir una apetencia ya en el sentido de una volición y un disponer el esfuerzo y llevar a la praxis. En el inicio, sin embargo, lo que se tiene es la disposición de nuestro ser esencial hacia aquello que lo llama al mostrarse como lo dispuesto de antemano a nuestra propia disposición. Justo por eso hablamos de un diálogo entre el ser y el hombre: el *diálogos* –del griego *legein*– remite primordialmente a aquello que reúne o recolecta, que reúne (*legein*) a través de (*diá*). Eso a su vez quiere decir: lo que pone en comunidad, y, por tanto, lo que comunica. A través del pensar, es decir, *mediante* el pensar, el hombre puede entrar en comunidad con el ser, arribar a su *cercanía* –aquella cercanía de la que se hablaba en “La cosa”. Llamamos diálogo a la esencial relación entre el ser y el hombre justo por esto: porque el *diálogos* los re-une en el pensar, en la palabra (logos), en última instancia: en el lenguaje.¹⁶³

En este diálogo de mutua inclinación, lo que sale a la luz es el hecho primordial de que el hombre llega a su ser esencial merced a que en él es mantenido y salvaguardado por aquello que lo llama hacia sí: por el ser. Pues es el ser aquello que de suyo en su

¹⁶³ En el epílogo a “La cosa” (DD: 176-178) sostiene Heidegger que la respuesta al llamado del ser es algo que debe partir del llamado mismo y entregarse a su vez al llamado: “El corresponder proviene de la interpelación y se libera a ella. El corresponder es un ceder ante la interpelación y, de este modo, un entrar en el lenguaje.” (176). Si ya en “¿Y para qué poetas?” había sentenciado: “El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser” (p. 230 de la edición listada de *Hitos*), entonces ahora hay que decir que no sólo es la casa del ser, sino el sitio de reunión y comercio del hombre con el ser. Con el pensar (así como con la poesía) el hombre es reunido con el ser *en la palabra, en el lenguaje*. Y eso es lo que significa que el hombre entable un diálogo con el ser. Pero como ya antes había advertido, en esta investigación no trataré de forma directa el indispensable papel que ocupa el lenguaje en el pensar y el morar del hombre. Lo postergo para investigaciones futuras.

gracia constitutiva y en su estar aconteciendo –es decir en el *siendo* que nos sale al encuentro- convoca de manera esencial al pensamiento del hombre. Y sin embargo esta convocatoria por sí misma no es suficiente para que el ser nos mantenga en nuestra esencia. A quien se le llama, se le está pidiendo a su vez siempre la escucha. La escucha es, en efecto, ese más básico nivel de la respuesta sin el cual el diálogo jamás puede ser entablado. “Sin embargo, lo que nos mantiene en nuestra esencia sólo nos sustenta mientras nosotros mismos por nuestra parte retenemos lo que sostiene.”¹⁶⁴

El diálogo pide que por su parte el hombre retenga consigo a su “interlocutor”. J. Glenn Gray lo pone de esta manera: Heidegger “...desea un pensar que sea al mismo tiempo receptivo, en el sentido de estar presto a la escucha y a la atención frente a lo que las cosas nos transmiten [aquí: la interpelación del ser] y activo, en el sentido de que respondamos su llamado.”¹⁶⁵

Es teniendo esto en mente que ya antes dijimos que el llamado del ser nos abre la libertad de modo esencial. El llamado del ser es en rigor esto: una convocatoria. Es una invitación. Estamos invitados a atenderlo y por tanto a responderlo.¹⁶⁶ Pero siempre guardamos la posibilidad de no hacerlo. Claro que atendándolo nos dejamos entonces tomar por el ser y ser por él depositados en nuestra esencia, en nuestra esencia como aquello que llamábamos la “relación esenciante del ser con el ser.”¹⁶⁷ Esta última frase la hemos nombrado en más de una ocasión, pero conviene ahora prestarle un poco de más detenida atención. ¿Qué quiere decir eso de la “relación esenciante del ser como ser”? Antes se dijo que los hombres, en tanto mortales, estamos llamados a fungir como esa relación; pero, ¿qué es exactamente a lo que nos invita esa posibilidad? Trataré de

¹⁶⁴ M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?* p. 15.

¹⁶⁵ Gray, J. Glenn., en su introducción a M. Heidegger. *What Is Called Thinking?* p. xiv. (La traducción al español desde el inglés original de la Introducción es mía.)

¹⁶⁶ Donde responder no es sino esto: corresponder la interpelación de su esencia tal que nos liberemos hacia ella. *Cfr. DD:176-178* (La carta al joven estudiante Buchner, incluida como epílogo al texto.)

¹⁶⁷ *DD: 171.*

ser conciso y no desviarme demasiado del tema ni enmarañarme en dificultades que no nos sean por lo pronto medulares.

De acuerdo con Heidegger, toda apertura de lo real se da desde un horizonte de mostración, esto es, desde una determinada región limitante de acuerdo con la cual aquello que queda desoculto aparece en el ser particular en que la mostración de que se trate lo deja ser alumbrado. Vayamos por partes explicando la afirmación anterior.

Cuando hablamos aquí de una región ‘limitante’, lo hacemos en el sentido antes visto en el segundo capítulo de la investigación cuando se trataba lo espaciado. Lo espaciado, como ya antes se dijo en relación a los lugares, es lo aviado. ¿Qué es en cada caso lo aviado? Hablando en relación al ser más propio de cada cosa, lo aviado es el escenario constituido por las condiciones concretas y particulares que permiten a una determinada cosa descansar en su esencia, y por tanto acaecer esencialmente. Hablando, más ampliamente, en términos de mostración real –de *cualquier* mostración real- lo aviado son las condiciones y conjunto de relaciones que permiten a un determinado ente mostrarse, aparecer como parte de lo real de acuerdo a una determinada posibilidad de su ser. Así, el jarro, como vimos al principio de esta investigación, puede quedar en lo desoculto de lo real en relación a su ser un objeto de utilidad, por ejemplo; pero puede también hacerlo de acuerdo a su ser cosa, o a su ser un ente en que quede depositado un valor artístico, etc., etc. En cada uno de estos casos, su mostración es aviada por un conjunto distinto de circunstancias y vinculaciones al resto de lo real; esto es, cada vez avían su mostración unas fronteras limitantes particulares (al caso en cuestión) y distintas (a las de otros casos)¹⁶⁸. En cada modo y horizonte de apertura de lo real reluce la interpelación del presenciar del ser, pero eso no quiere decir que dicho horizonte agote dicha interpelación o sea equivalente a ella. Esto quiere decir: el ser siempre se

¹⁶⁸ Por esto, y no sólo porque el ser lo sea siempre de un ente pero jamás se dé como presencia cabal trascendente, es que se dice que el ser se muestra a la vez que se oculta; o, en otras palabras, que la *alétheia* tanto pone al descubierto como encubre.

muestra y oculta a la vez, pues la posibilidad, que le pertenece esencialmente, jamás es agotada en lo ya-presente. Y esto a su vez quiere decir: un horizonte determinado saca a relucir al claro de lo desoculto ciertas posibilidades del ser, pero deja en la oscuridad ciertas otras. Un horizonte distinto hará a su vez lo propio: alumbrar aquellas determinaciones que el primero había dejado en la oscuridad, pero no trayendo a la luz aquellas que en cambio el otro sí había traído, y así sucesivamente. Los diversos horizontes posibles no agotan nunca la interpelación del presenciar del ser. Al ser, lo que más cerca atañe, incluso en cierto sentido mucho antes que la actualidad de lo que se muestra, es la posibilidad; y la posibilidad es, ante todo, una no-clausura. Efectivamente, en el epílogo a “La cosa”¹⁶⁹, Heidegger sostiene que el ser no se corresponde con la mera realidad presente y que la posibilidad pertenece ya a la esencia del ser. A como se tiene mostrado lo real en una cierta desocultación de sí, siempre corresponde también la ocultación de muchas otras posibles manifestaciones, y por tanto la posibilidad de estas mismas. Los horizontes de apertura, en que el ser siempre llega a hacerse patente en aquello desde lo cual llama a quien lo escucha, son, pues, los responsables de la constitutiva iridiscencia del ser, de su juego dialéctico de mostración y ocultación.¹⁷⁰ Xolocotzi, hablando de los distintos modos posibles en que el ente es descubierto, recuerda “la importancia de Aristóteles en la fenomenología hermenéutica

¹⁶⁹ *DD*: 176 y ss.

¹⁷⁰ La caracterización de esto es burda y somera, pero servirá de momento a lo que la investigación apunta. Por otro lado, conviene también esa caracterización para recordar esto: con la cosa, con *una cierta* cosa con que la Cuaternidad se aquieta y el mundo es instaurado en su mostración real, lo que queda determinado como concreto es en cada caso sólo una posibilidad hecha efectiva de acuerdo a un cierto horizonte. La determinación concreta que ocurre con la cosa, pues, en lo absoluto quiere decir petrificación del acontecer real y por tanto abolición de la posibilidad. El mundo, según las relaciones que las cosas que lo integran guardan entre sí de acuerdo a distintos horizontes de apertura, puede ocultar ora cierta región o modo o posibilidad del ser, ora cierta otra. Pero esto da mucho de qué pensar y puede aquí ser sólo apuntado como inicio de una reflexión posterior.

Por otro lado, a eso que yo he llamado la iridiscencia del presenciar del ser, Alberto Constante lo llama el carácter epocal del ser, en que éste, en su enviarse y llegar a hacer perceptible su regalo, comporta tanto mostración como ocultación. La *Schickung* es un sustraerse de sí, un entregarse y un replegarse, todo a favor del regalo (*Gabe*). *Cfr.* A. Constante. *Op. cit.* p. 295

de Heidegger”¹⁷¹ y señala que “Éste mismo reitera en diversos escritos lo determinante que fue la lectura de Aristóteles en su camino filosófico”¹⁷², precisamente porque “Aristóteles vio acertadamente que hay diversos modos del *aletheuein*, o sea, diversos modos en los que el ente es descubierto.”¹⁷³ Esto quiere decir: diversos modos en que el siendo del ser se hace patente en los entes.

El camino de acercamiento al ser es en un inicio fenomenológico precisamente porque se entiende que la *alétheia* responde a esa iridiscencia mostrativa-ocultativa del ser. Por su parte, el pensamiento debe buscar siempre ser un pensar el ser no como mera representación de algo actual, sino desde su más primordial apertura de posibilidad. O sea: primero tenemos noticia del ser por su siendo presente en las cosas; pero el pensamiento debe llegar a escuchar de tal manera la interpelación del ser que no tome por equivalentes a dichas cosas con el ser, y que sepa que el presenciar del ser es mucho más que sólo lo entonces-presente; que llama, sí, desde lo entonces-presente, pero no meramente a lo entonces presente. “El ser no es nunca un ente.”¹⁷⁴ Nunca debemos olvidar eso. Sólo en tanto lo comprenda el pensar puede establecer el diálogo con el llamado del ser. Y eso último quiere decir: sólo en tanto comprenda aquello sucederá que el pensamiento se incline hacia el ser por ser aquél desde el inicio algo que a su vez se inclina al pensar, que lo retiene en su esencia y pide para ello ser retenido en esa su retención.

¿A qué va todo esto?

Lo que se busca aquí mostrar es que cada cosa puede entenderse como abierta a lo real-ya-presente cada vez de acuerdo a un cierto horizonte de apertura. El hecho capital

¹⁷¹ A. Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica...* p. 160.

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.* p. 161.

¹⁷⁴ M. Heidegger. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. p. 46. “*Das Sein ist niemals ein Seindes.*”, en el original. M. Heidegger. “Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung”, en *Gesamtausgabe*. Vol. 1. p. 38.

es que no todos esos horizontes o –si se quiere- no todas esas instancias de apertura apelan a su ser esencial. Apelar al ser esencial de algo quiere decir aquí: dejar que ese ser esencial llegue a sí mismo y repose en sí como lo acaecido y salvaguardado en lo libre. Y el ser esencial de cada cosa es aquella manera de ser en la que cada cosa acontece más de acuerdo al lugar que le está reservado desde su pertenencia a la región de lo que es. Cuando una cosa es liberada a su ser esencial, lo que ocurre es que aquella cosa queda puesta en la más íntima relación que le está reservada y puede guardar con el ser en tanto tal. Un ejemplo de esto lo veíamos cuando al inicio de la investigación sentenciábamos que no buscábamos al jarro en tanto objeto cuantificable y tratable por la ciencia, sino en cuanto cosa. Siendo cosa, el jarro estaba más próximo en su apertura a la relación de cercanía que sostiene con la gracia de darse el ser. Del mismo modo, cuando hablamos del ser esencial del hombre, lo hacemos con miras a aquel modo de ser humano en el que el hombre más íntimamente queda puesto en relación con el ser. El acontecer esencial del ser, por su parte, es aquella apertura suya que más auténticamente lo deposita en la verdad de aquello que él mismo es. Si lo que él es es donación gratuita y libre de sí mismo y sustracción de sí a favor del ente, entonces el modo que lo ubique precisamente en el momento de esa libre donación será el que lo libere a su acontecer esencial. Puede parecer enredado hablar de un modo según el cual el ser quede más auténticamente puesto en relación consigo mismo; pero en realidad lo único que se está queriendo decir es esto: aquel momento en que el ser reluce más puramente como gracia ontológica, como libre donación –aquel momento es el acaecer esencial del ser.

Pues bien, lo que inaugura, tanto para el hombre como para el ser mismo, su acontecer esencial es justamente la entrega del uno al otro, en el sentido de que uno y otro estén dispuestos hacia sí y se inclinen y apetezcan guardándose el uno al otro. Al

hombre y al ser, para “alcanzarlos” en su auténtico acontecer, los debemos por tanto abordar desde esa relación que guardan. Y es a eso, y no a más y no a menos, a lo que se refiere aquello de “ser la relación esenciante del ser como ser”. Para el ser, acontecer en su verdad es quedar abierto y reluciendo en el claro de lo desoculto como la gracia ontológica que es. Para el hombre, su ser esencial está en el custodiar el ser, y más específicamente, en el custodiar el ser lo más íntimamente posible en el acontecer de su verdad. Con esa custodia, permite al ser ser aproximado por el pensamiento, que lo libera y lo mantiene reluciendo como la gracia que es y por tanto *aconteciendo* también como dicha gracia. El ser reluce más propiamente como lo que es, cuando el hombre – ahora sí en tanto mortal- lo contempla como eso que es. Los mortales, en efecto, como todo lo que es, son por interpelación del ser. Ese ser que opera en ellos, se vuelve al ser que se da a sí mismo y lo contempla: lo contempla como la relación esenciante (que pone en la esencia) del ser con el ser, del ser consigo mismo. Cuando esto se ha logrado, los mortales se han convertido en custodios del ser. Y la custodia en que reside la propia esencia de los mortales, por otro lado, ha recibido también su verdad.

El mortal, pues, en recibir el llamado del ser y responder a él, ha logrado la consecución de la relación esenciante del ser con el ser. Pero eso no lo puede así sin más. Hay siempre un camino a seguir. Los mortales transitan ese camino atendiendo y formando parte de la Cuaternidad, lo cual a su vez lo logran prestando atención a las cosas en las que ésta reside y con las que es instaurada. Por eso habitar es siempre residir *cabe* las cosas. Pues para el hombre habitar es arribar a su ser esencial, y su ser esencial está fincado en la custodia del ser en su verdad, posibilidad que el hombre actualiza sólo en tanto el cosear de las cosas lo recibe e incorpora en el aquietarse de la Cuaternidad. Las cosas, entonces, abren para el hombre el hogar justo en tanto mediante

ellas puede el pensamiento dirigirse hacia el ser que llama, contemplar al ser en su acontecer verdadero como la gracia.

Pero esto sólo se da eligiendo libremente dar respuesta a la convocatoria que desde su oculta mostración nos lanza el ser. De otra manera el hombre se queda para siempre perdido en lo ente, sin encontrar en ello nunca –y destinado a no poderlo hacer jamás- un arraigo. He ahí la importancia de comprometernos con el diálogo al que nos invita desde su seno el ser.¹⁷⁵ Y ese compromiso se manifiesta en primer lugar en un retener aquello que busca por su parte retenernos en nuestro ser esencial. La pregunta clave es en este punto: ¿cómo se le retiene? Y la respuesta: ¿cómo retiene el pensamiento cualquier cosa que busca retener? Con la memoria. “...lo que nos mantiene en nuestra esencia sólo nos sustenta mientras nosotros mismos por nuestra parte retenemos lo que sostiene. Lo retenemos si no lo dejamos escapar de la memoria. La memoria es la congregación del pensamiento.”¹⁷⁶ ¿Pensamiento de qué? De aquello que nos sostiene. El pensamiento, en su congregar aquello que sostiene, tiene precisamente el don de mirar hacia atrás, de pensar lo que más merece ser pensado en tanto está en el origen de todo, en tanto es desde antiguo aquello que hala hacia sí al pensamiento. Es por esto que: “Memoria es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que siendo, otorga el haber sido.”¹⁷⁷ Que el pensamiento sea rememorante quiere decir justamente que debe congregar en sí, en su abrazo, aquello que primero es, o sea, aquello por lo cual el pensamiento mismo llega luego a ser. El pensamiento es pensamiento sólo mientras es también memoria, pues hasta el mismo pensamiento es en

¹⁷⁵ En *¿Qué significa pensar?*, pp. 17-23, Heidegger caracteriza ese llamado como viniendo desde un retiro del ser mismo. A lo que estamos llamados es más bien al trazo de un ser que va siempre como si en retirada, como si en huida. Por lo pronto, no me meteré en el significado de ese retiro. Señalo solamente que también pensando el llamado como el llamado a apuntar aquello que se retira, lo que va a ser dicho a continuación es válido.

¹⁷⁶ M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?*. p. 15.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 22.

sí mismo sólo en tanto lo interpela el ser, en virtud del cual todo llega a ser lo que es. El pensamiento esencial, en todo rigor, es el pensamiento que se reconoce parte del ser y se piensa en tanto brotado del ser y en primer lugar a él dirigido mediante su constitutiva rememoración. "...el pensar pertenece al ser y perteneciendo a éste lo escucha. En rigor, el pensar para Heidegger, no hace otra cosa que pensar en el ser en cuanto pertenece a él y lo escucha y, por lo mismo, lo recuerda. Pensar, entonces, es recordar y agradecer."¹⁷⁸

Que pensar sea recordar es algo que queda bien claro, pues se piensa en aquello desde lo cual el pensamiento mismo es posible y ha venido a ser algo desoculto en lo real. O, en otras palabras, se piensa en el origen que se ha dejado, y en ese sentido, pensando en lo abandonado, se recuerda eso mismo que se ha abandonado o dejado atrás. Esto no presenta mayor problema. Pero, ¿por qué dice Alberto Constante en la cita anterior que pensar es también agradecer? Lo dice porque, si bien pensar es recordar al ser como aquel origen que se ha dejado atrás en el momento de sustracción de sí mismo que hace el ser a favor de los entes, por otro lado, ese pensar al ser como origen sustraído de sí es contemplarlo como gracia. Y contemplar al ser en su acontecer como gracia es justamente estar consciente de esa gracia y tomarla como tal. Estar consciente de una gracia y recibirla como tal es lo que propiamente se llama agradecer. Agradecer es reconocer la gracia y guardarla como lo que nos ha agraciado, guardarla como el don. "Gratitud es la respuesta al don recibido. El supremo don es aquello que somos, la dote que somos."¹⁷⁹ Efectivamente, tal como nos dice Constante, el pensamiento que contempla al ser le está al mismo tiempo agradecido por la posibilidad de ser que éste presta no sólo al pensamiento mismo sino a aquello desde lo cual brota dicho pensamiento: al ente que en cada caso somos nosotros mismos. Ya lo habíamos

¹⁷⁸ A. Constante. "El pensar como recordación y gratitud", en *En el camino del pensar*. p. 284.

¹⁷⁹ A. Constante. *Op. Cit.* p. 286.

dicho con Heidegger: cuanto es, lo es por la interpelación del ser. El *es*, el *siendo*, se debe al ser, que se dona y sustrae de sí mismo para advenir en lo que es. El pensamiento que medita en torno al momento de ese don, no puede sino ser el reconocimiento primordial que sólo en virtud de dicho don puede él mismo ser y existir. Por eso dice Heidegger: “A lo pensado y sus pensamientos [*Gedanc*] pertenece la gratitud [*Dank*].” Y dice igualmente: “La gratitud primigenia es el deberse a otro.”¹⁸⁰ El pensamiento, y con él el hombre de quien brota, en tanto se vuelve al llamado del ser y lo piensa, se piensa a su vez a sí mismo como perteneciente a aquello a lo que todo cuanto es pertenece. Y pertenecer aquí toca el origen, pues pertenecer se refiere a aquello desde lo cual y por lo cual –es decir, *gracias* a lo cual- tanto el pensamiento como el hombre han podido llegar a ser lo que son. Recuerdo (*Gedächtnis*), pensamiento (*Gedanc*), y gratitud (*Dank*) se pertenecen esencialmente el uno al otro. Cada uno de ellos ocurre gracias al llamado del ser que desde el origen, como origen, nos hace señas para que nos iniciemos en el camino hacia él. Véase ya desde ahora esto: la estructura del origen que llama a sí de regreso, y que por tanto se constituye como destino, es la estructura del arquetípico viaje de regreso al hogar.

El pensamiento que rememora y que por tanto agradece es un poner a la luz la pertenencia esencial al ser como aquello desde lo cual, por la interpelación que éste juega, una cosa llega a ser lo que es. Y en tanto desde el momento alejado de su ser concreto el pensamiento y el hombre se vuelven al origen, el pensamiento que rememora y agradece es ya una vuelta al origen, una vuelta al hogar. ¿Por qué al hogar? Porque justamente esa vuelta al origen, como ya habíamos visto, deposita al hombre en lo que le es propio. El pensamiento que es vuelta al hogar libera al hombre a su ser esencial, lo aquieta en el reposo de su ser esencial, esto es, en aquel modo de ser que

¹⁸⁰ M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?*. pp. 129 y 131.

más íntimamente le corresponde en tanto interpelado por el ser. Ese pensamiento, que pasando por las cosas y el aquietarse del mundo lo deja volverse al ser como el hogar al cual volver, lo que hace es ejercitarlo en su ser mortal. ¿Pues qué si no el estar dispuesto para el ser significa ser mortal? Ser mortal es vivir para llegar a bienmorir. Bienmorir es recibir por medio de la muerte, cofre de la nada, el misterio más íntimo del ser. Dicho de otro modo: ese misterio más íntimo es guardado por el ser en su otra cara: la nada. Y esa otra cara el ser la reserva a los mortales bajo la forma de la muerte, para que con miras a ella y llegando a bienmorirla, puedan custodiar el verdadero acontecer del ser. A través de las cosas, a través de ejercitarnos en una buena mortalidad, a través del pensamiento rememorante y de agradecimiento, los hombres estamos llamados de vuelta al hogar, esa casa que ya desde inicio es el ser, pero que dejamos, que por momentos –a veces eras- olvidamos y que sin embargo reserva siempre la posibilidad de *construir* un camino de regreso.

Por otro lado, el pensar que es rememoración y gratitud no es nunca –¿y cómo podría serlo?- un pensar dominador, un pensar que subyugue al ser y lo haga venir hacia sí. El ser jamás puede ser tratado como mero objeto (*Bestand*) del pensamiento ni obligado a adecuarse a las estructuras que un pensamiento calculador le quisiera imponer –estructuras como por ejemplo la del fundamento. El pensar, en tanto se vuelve al ser y responde a él, debe tener la docilidad del dejarle ser (*sein lassen*). El pensamiento debe dejar acontecer el ser en su libre donación. Debe así intentarse hacer uno con la gracia, aun si esto nunca le es cabalmente posible. En tanto el pensamiento se vaya haciendo más un dejar-ser, más coincidirá con el ser-donación, y más en su seno podrá ubicarse, de manera que avanzará más en el camino que lleva a estar en casa en el ser. En rigor, a lo que esto equivale, como bien señala de nuevo Constante,¹⁸¹ es a

¹⁸¹ A. Constante. *Op. cit.* pp. 296-297.

volver al tipo de respuesta que los primeros pensadores griegos ofrecieron al *thauma* originario que despertó el quehacer filosófico; eso, sin embargo, con la salvedad de que nosotros debemos lidiar con más de veinticuatro siglos de historia en los que la metafísica, al menos desde Platón, se alejó del tipo de respuesta de los primeros pensadores. Esa historia, que no puede suprimirse sin más y es siempre ya algo con lo que debemos bregar, es la que poco a poco fue llevando el pensar del ser desde un dejar ser de lo que viene a la presencia de lo desoculto (los presocráticos), a un mero ser-presente de lo efectivamente presente (Platón y la sucesiva metafísica occidental), y finalmente a un objeto traído frente a un sujeto fundante (Descartes y la modernidad). Pero entiéndase esto: esa larga historia forma parte también del destino del ser y es algo que está incluido, como parte de su destino, en la respuesta que ahora debemos hacer a su llamado. Si ingenuamente pretendiéramos sencillamente ignorarla y decir “lo mismo” que los antiguos presocráticos, las respuestas podrían corresponderse superficialmente término a término con ellas, pero no lograrían jamás decir auténticamente lo mismo. A nosotros nos toca pensar, como no les sucedió a aquellos antiguos helenos, precisamente qué dice de la propia esencia del ser el hecho de que se pueda llegar a presentar bajo el embozo –y utilizo este término sin connotaciones negativas- de lo meramente representacional, por ejemplo. Como sostiene Heidegger en el epílogo a “La cosa”¹⁸², el olvido del ser es parte del destino del ser, y llama por tanto desde ese destino a ser pensado en su unidad con dicho destino.

Lo que es preciso ahora es dar el salto que, sin obviar la metafísica y su largo decurso, sin obviar la ciencia y la penuria de la actual época del mundo, pueda no obstante ir más allá de ellas de nuevo a meditar en torno al ser como el misterio y la

¹⁸² DD: 176-178.

gracia que es: mucho más grande que lo actual, mucho más real que lo real, mucho más íntimo a nosotros que el ente mismo...

Pero en límites y zonas fronterizas como aquéllas faltan por ahora las palabras y aún la gramática... E incluso con esa falta el pensar sigue adelante, porque sospecha (y espera), en su ser esencial, que el origen es a la vez el porvenir, es decir lo por-venir. *Herkunft bleibt stets Zukunft...*

Lo único que nos queda por hacer es señalar el carácter poético del pensar que rememora y agradece, es decir, del pensar que responde al llamado a casa y hacia él se inicia. En *¿Qué significa pensar?* Heidegger dice que: “El pensar rememorante hacia lo que hay que pensar es el origen y fundamento de la poesía. Por eso, la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo.”¹⁸³ La poesía tiene que ver, según se nos dice, con el pensar. ¿Cómo es esto? ¿Qué no es la poesía algo de índole fantástica que nada tiene que ver con el rigor del pensamiento? En cuanto viene, habrá que recordar que se habla en todo momento de lo poético de la poesía, es decir, de lo esencial de la poesía, y no de una mera manifestación cualquiera de la poesía.

En “ ‘...poéticamente habita el hombre...’ ”, obra que ya desde su título mismo sugiere la innegable relación entre lo poético y el habitar humano, Heidegger sostiene de manera enfática que la poesía no es igual que el pensamiento:

El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene por la diferencia. [...] Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria.¹⁸⁴

¹⁸³ M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?* p. 22.

¹⁸⁴ *DWDM*: 187.

Esta advertencia¹⁸⁵ nos hace ver que a pesar de que el pensamiento y la poesía no son equivalentes, ambos son reunidos en su diferencia por un mismo factor coligante. Existe una diferencia entre la poesía y el pensar, pero es justamente en virtud de esa diferencia que ambos quedan reunidos en una misma copertenencia. Cuál sea exactamente la relación de aquellas dos actividades humanas es algo que no tengo por lo pronto la capacidad ni el tiempo de dilucidar. Sobre ellas y sobre quienes las desempeñan dijo Heidegger, tomando prestadas palabras de Hölderlin, que “habitan cerca sobre las más distantes montañas.”¹⁸⁶ La figura de cumbres que se antojan cercanas y que en estricto sentido lo están, pero que de cualquier manera exigen al viajero un largo camino para poder salvar el vacío que las separa, es ideal para simbolizar la relación entre la tarea del pensador y la del verdadero poeta. Y es que el sentido que sigue el pensamiento y aquel que sigue el poetizar coinciden en su inicio y en su destino, a pesar de transitar caminos distintos. Sin embargo, como digo, esclarecer esa relación no está dentro de nuestras presentes metas. Mejor pensemos específicamente *desde el pensar* en aquel punto de convergencia que hace de ambas actividades algo que coincide. Pensemos en el punto en que el pensar se hace poético.¹⁸⁷ ¿Cuál es, dicho desde el pensar, ese punto? ¿Cuál es el factor coligante del que se hablaba?

¹⁸⁵ Advertencia que por cierto vale también, como apología de la importancia ontológica de la auténtica mismidad frente a la vacía identidad de la lógica, en ámbitos muy alejados del presente.

¹⁸⁶ Heidegger. “Epílogo a qué es metafísica”, en *Hitos*. p. 258.

¹⁸⁷ Y aunque bien es cierto que nombrar ese punto es remitir a la diferencia en virtud a la cual, según acabamos de decir, ambos se copertenecen en una unidad originaria, y que por tanto de ella se puede extraer ya de forma prístina la relación que las vincula, el desarrollo detallado de esa extracción es algo con lo que no meteré y que dejaré al lector. De forma directa trataré aquí solamente con cuál es el punto, visto desde el pensar, en el que pensar y poetizar se hacen lo mismo (si bien no lo igual o idéntico).

En “Hölderlin y la esencia de la poesía” nos advierte Heidegger: “Poesía es la fundación mediante la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que se funda? Lo que permanece.”¹⁸⁸ Y frente a esto pregunta Alberto Constante:

Ahora bien, si para Heidegger el poetizar es un radical fundar ¿qué es lo que fundan los poetas? El ser, por tanto el mundo, las cosas, Dios... El fundar significa “abrir” el ser, “hacer aparecer” el mundo, “decir” la esencia de las cosas, nombrar a Dios. Así, ser, mundo, cosas y Dios forman la constelación en que se desenvuelve la existencia humana. La auténtica vida humana, para Heidegger, requiere del poeta, es él quien con su decir mantiene el mundo como mundo, como *casa del ser* capaz de muerte como muerte...¹⁸⁹

La poesía lo que hace, entonces, es dejar abierto el mundo al hombre para que éste more en él en tanto ser capaz de la muerte como muerte. En pocas palabras –y según cuanto se ha venido diciendo-, la poesía lo que hace es permitirle al hombre habitar en este mundo, que es lo mismo que encontrar en este mundo, y en última instancia en el ser, el reposo del hogar. Ése es el factor coligante: tanto pensar como poetizar coinciden en su origen y destino en el hecho de que ambos preparan para el hombre la posibilidad de encontrarse en casa en el ser. Ambos responden al llamado originario del ser y por tanto ambos dicen –cada uno a su modo- su pertenencia al ser y se inician en el camino de vuelta a él, el camino que implica para el hombre la puesta en juego de su ser esencial. Veamos un poco cómo es que la poesía logra esto y por qué es que llega ultimadamente a coincidir con el pensar.

En “ ‘...poéticamente habita el hombre...’ ”¹⁹⁰ Heidegger nos dice que la auténtica poesía consiste en un tomar medida. Desde la tierra sobre la cual se encuentra y sobre la cual el hombre trabaja y se entrega a distintos empeños, éste se vuelve hacia la profundidad azul del éter y hacia el cielo bajo el cual ha ganado méritos por su

¹⁸⁸ M. Heidegger. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. p. 45.

¹⁸⁹ A. Constante. *Op. Cit.* p. 287.

¹⁹⁰ *Cfr.* para todo lo que sigue *DWDM*: 189 y ss.

esfuerzo. Con la mirada, el hombre mide el “entre” de cielo y tierra. A esa medida le damos el nombre de dimensión y corresponde, más que al espacio en sentido físico habitual, a aquello que de suyo ha sido aviado para dejar entrar en él lo que entonces se muestra como abierto y como un espacio determinado de la clase que tratamos en el segundo capítulo: un espacio donde se aquieta la Cuaternidad. *A una misma vez*, conforme el hombre mide el “entre” de tierra y cielo, el hombre mide también la diferencia entre sí mismo y los celestes. Esto es: el hombre se mide a sí mismo por contraposición a los divinos, de quien le habla en señas la oscura profundidad del cielo que ve a la tierra. Esta medición no ocurre ora sí y ora no, ni sólo de modo accidental; “es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre.”¹⁹¹ Es en esa medición, pues, que el hombre encuentra por primera vez su ser esencial. Ya para este punto eso no debe sorprender. Tierra y cielo, los divinos y los mortales se copertenecen esencialmente en aquello que propiamente se llama la Cuaternidad. Para el hombre, su esencia consiste en habitar cabe las cosas precisamente en la apertura y despliegue de la Cuaternidad. Consiste en un “mirar por” la Cuaternidad en el sentido de liberarla a lo que propiamente es el reposo de su manifestación esencial. Pues bien: la poesía, que es medición, es un tipo de este “mirar por”. Justo por ello es que “...el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar.”¹⁹² Por otro lado, si pensamos en lo dicho en el capítulo anterior, recordaremos que lo que de ese modo prepara al habitar dejando que entre en su habitar es aquello que llamamos el construir. “Poetizar, como dejar habitar, es un construir.”¹⁹³

El medir de la esencia del hombre en relación con la dimensión asignada a él como medida lleva al habitar a su esquema fundamental. El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la cual

¹⁹¹ *DWDM*: 189.

¹⁹² *Ibid.* p. 183.

¹⁹³ *Idem.*

él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar.
Poetizar es medir.¹⁹⁴

La medición de lo poético no debe, empero, ser entendida como cualquier toma de medida. La medición de lo poético es la medición esencial desde la cual luego todas las demás mediciones, entendidas como un comparar de estándares y magnitudes cuantificables, pueden proceder. Siempre lo primero es la medición de la poesía. Dicha medición consiste en que "...el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir: [...] ser capaz de la muerte como muerte."¹⁹⁵ Desde el primer capítulo ya lo habíamos dicho: el hombre se mide contra aquello que él no es y recibe desde ahí la determinación de su ser. El hombre no es la tierra sino el que habita sobre ella, al tiempo que no es el cielo sino el que habita bajo él, al tiempo que no es los divinos sino el que habita frente a ellos y al tiempo que no es el otro igual a sí, sino el que habita con ese otro, en comunidad.¹⁹⁶ Y con todo, no *es*, no sería en lo absoluto, si no fuera porque ya inicialmente y de modo decidido está abierto a su ser por medio de todos los anteriores. La poesía es la que ubica al hombre en su ser específico y esencial dentro del mundo que se abre, con toda su multiplicidad de cosas y entes y toda la red de interrelaciones que ellos sostienen. Eso es medir: ubicar al hombre tanto en la apertura de la amplitud de su esencia como dentro del mundo que ha quedado abierto y del cual él forma parte. Poesía es medición; y es gracias a la poesía que el hombre puede habitar ese mundo, es decir, encontrarse en ese mundo como aquietado y no como algo ajeno. "Avistar esta medida, sacar la medida de esta medida y tomarla como la medida quiere decir para el

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 190.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ Como diría Eduardo Nicol en su obra *La idea del hombre*, los factores de individualización son los que constituyen el ser del hombre en tanto éste desde sí, mucho antes de desarrollar una verdadera conciencia de sí, tiene comercio y se relaciona con ellos. Y "aunque las modalidades de relación son innumerables, los términos se reducen a estos tres: *lo humano, lo divino y la naturaleza.*" (En la obra citada, pág. 24)

poeta: poetizar. El poetizar es esta toma-de-medida, y además para el habitar del hombre.”¹⁹⁷

Aclarado lo anterior, considero que es ya posible ver cómo el pensamiento debe también ser poético si pretende ser un pensamiento que logre el regreso al hogar. El pensamiento debe participar de la toma de medida de la poesía, pues para él también el destino final es el habitar del hombre, su estar en este mundo apuntando al camino de vuelta al hogar. Dice bellamente Constante:

La poesía y el pensar no están disociados, las paralelas se cortan en el infinito. Lo que “corta” y hace encontrarse el pensar y el poetizar es la cercanía misma. Pero no es que se encuentren y a consecuencia de ello surja la cercanía mutua; es, al contrario, la cercanía mutua la que los hace encontrarse. La cercanía es el “acontecer”, el “acaecer” (*Ereignis*) desde el cual pensamiento y poesía logran su esencia más propia.¹⁹⁸

Lo poético del pensamiento será por tanto su pertenencia a la cercanía de la poesía, tal como lo pensante de la poesía será su pertenencia a la cercanía del pensamiento. Para el pensamiento, eso significa que debe, como la medida que toma medida, depositarnos en el mundo abierto como mundo; esto es, debe ser siempre aquello que nos aquieta a nosotros mismos en ese mundo aquietado. Aún: nos debe aquietar, dentro de ese mundo, en nuestro mismo ser bien ubicado y medido conforme a la medida del mundo abierto. Aquí vuelve a decirnos algo la instauración de la auténtica distancia y de la cercanía y la lejanía, tema del cual tratamos en capítulos pasados. El pensamiento que se vuelve a las cosas que son lugares sólo puede volverse a ellas si él mismo es poético. Y una vez que logre eso, entonces, dentro de lo real, habremos obtenido nuestra propia medida de acuerdo a las demás cosas y espacios. Podremos, por tanto, desenvolvemos en una praxis que entable relación con esas cosas de acuerdo a

¹⁹⁷ *DWDM*: 192.

¹⁹⁸ A. Constante. *Op. cit.* p. 288.

qué tan cercanas estén y de qué modo lo estén. Podremos, asimismo, ocupar espacios y atravesar espacios para ir a otros, a ocuparnos de otras cosas y otros asuntos.

Lo que se supera así, es la inquietud de la uniformidad sin distancias de que se hablaba en el inicio de “La Cosa”.¹⁹⁹ Se supera esa uniformidad *anti natura* que nos inquietaba y por tanto nos sacaba del auténtico reposo. Superada la inquietud de lo inquietante, el hombre, como miembro de la comunidad de los mortales y elemento inalienable de la Cuaternidad, puede quedar aquietado en la quietud. Puede por fin descansar en el reposo de su ser, sabiendo que ese ser le es propio de forma esencial. Puede sentirse en casa dentro de lo que antes era sencillamente la extraña otredad de lo real y que ahora en cambio se hace la íntima, si bien misteriosa, vastedad del ser. El hombre, a quien no le queda otro remedio que estar-en-el-mundo,²⁰⁰ ha llegado además a estar por fin en casa en el ser, es decir, a reconocer su constitutivo estar-en-el-mundo como algo que además le es propio a su ser esencial. Y entonces sí adviene la calma y la paz del hogar.

Pero véase esto y tómese al mismo tiempo como advertencia final y como nueva invitación: el estar en casa en el ser es siempre un ir de camino. El estar en casa en el ser es un estar labrando constantemente la pertenencia al hogar. Después de todo, el estar en casa es siempre el habitar del hombre en el mundo instaurado por el aquietar de la Cuaternidad que logra la cosa, y ese habitar es, en tanto un mirar por dicha Cuaternidad, un construir. Si el construir no se agota jamás en lo construido, tampoco lo hace el habitar en lo habitado ni el pensar en lo pensado. Los tres se realizan en su esencia en tanto se les ponga en práctica. Y es que no habría que olvidar que en todo momento somos aquel ente cuyo ser se juega en su existencia. E igualmente tengamos en mente que el ser nos viene al encuentro como un *siendo*, nos llama desde ese su *siendo*, y por

¹⁹⁹ DD: 157-158.

²⁰⁰ Para el término ‘mundo’ vuelve aquí el mismo sentido que se le reservó en la Introducción.

tanto exige la respuesta de una escucha continua, de una atenta disposición reiterada y en todo momento renovada. Por eso Constante habla de paralelas que se cortan “en el infinito...” El estar en casa es un ir en pos de ese infinito. La tarea del pensar es desempeñada con miras al habitar y al encontrar el arraigo. Esa tarea debe ser, como Heidegger señalaba en “Gelassenheit”:²⁰¹ “incesante y vigorosa”.

²⁰¹ M. Heidegger. *Serenidad*. p. 31.

Conclusiones

Hemos llegado, pues, al término de esta investigación.

Comenzamos queriendo indagar si al hombre le era posible, y de qué manera, hacer de su forzoso estar-en-el-mundo un estar-en-casa (*zu Hause sein*). Ese estar-en-casa que buscamos debía ser tan constitutivo y tan medular en relación al ser más íntimo del hombre, que llegara a cifrar no sólo un mero marco psicológico o estado transitorio sino en todo rigor una verdadera determinación ontológica esencial. Al final de la labor que hemos llevado a cabo, creemos haber encontrado su posibilidad de advenir.

No pretendo en estas notas finales hacer una síntesis minuciosa de todo aquello que ya se trató en el decurso de la investigación. De ese tipo de conclusiones recuperativas, una investigación tan de suyo reiterativa como ésta sacaría poco o nulo provecho. En ese sentido, esta investigación ha estado presentando sus conclusiones quizá desde sus primeras páginas, o al menos desde que alcanzó la mitad de su extensión. Por ello, ofrezco meramente unos apuntes que, como hitos, bastarán para delinear y recordar el camino que cursamos. Bastará un breve párrafo.

El hombre busca estar en casa en el seno del ser. Para ello, debe aprender a reconocer en las cosas el aquietarse de la Cuaternidad, que representa el modo esencial en que acontece la donación que el ser hace de sí mismo. Logrando lo anterior, el hombre habitará en la proximidad de esa gracia de forma igualmente esencial, tal cual está llamado a hacerlo. Ese reconocimiento y participación, empero, sólo los logra si presta atenta escucha al llamado que le es dirigido y responde a él oportunamente. Para eso le ha sido dado el pensamiento. Éste, tomando medida, ubica al hombre en el acontecer de la gracia, y recordando y agradeciendo el origen que llama de regreso desde esa gracia, inaugura el camino de vuelta: la vuelta al hogar. Ir de camino

(*unterwegs*) en esa vuelta es ya estar jugando el reposo del ser propio esencial, es ya estar entregado serenamente a aquello a lo que libremente pertenecemos y nos atañe.

Eso es todo cuanto se logró iluminar de los textos y pensamiento de Martin Heidegger. De lo que se trata ahora es más bien de dedicar unos momentos a pensar la resonancia de aquello a lo hemos arribado y proyectar una luz hacia el camino que nos ha quedado, ahora y quizá siempre, por delante. Comencemos por lo último y reconozcamos, de entre lo mucho que no hemos podido tomar en cuenta en esta investigación, lo más importante e inmediato.

En primero lugar está el lenguaje. Como advertí desde el inicio, no consideré prudente en este primer paso enmarañarme en un tema tan intrincado e importante como el lenguaje. Es por eso que todas las consideraciones hechas por esta investigación deben tomarse por un propedéutico que sólo si es enriquecido pensándolo en su íntima relación al lenguaje puede llegar a decir algo verdaderamente de valor. No es gratuito, después de todo, que tanto el pensar como el poetizar tengan por encargo llevar todo aquello *con que* comercian y *en que* comercian a la palabra. Si es cierto, como Heidegger apunta en el “Epílogo a ¿Qué es Metafísica?”, que el pensador dice el ser mientras que el poeta nombra lo sagrado,²⁰² entonces sin el lenguaje, que es tanto quien dice como quien nombra, la comprensión del pensar y del poetizar no es posible. El camino, por tanto, nos pide que comencemos a pensar en torno al lenguaje, al decir, a la palabra... Por ahora sólo sugiero esto: en el lenguaje, el hombre es reunido con el ser; y esto es: es re-unido. La casa de la que habla el regreso al hogar tiene sus cimientos, e incluso mucho más que sólo sus cimientos, en el lenguaje. Comencemos a meditar en torno suyo.

²⁰² M. Heidegger. “Epílogo a ‘¿Qué es Metafísica?’”, en *Hitos*. pp. 257-258.

Faltó también pensar con mayor detenimiento a la poesía en su ser esencial y a la relación que ésta guarda con el pensar y el morar humano. La falta, claro está, se señaló y admitió a su debido tiempo. Faltó pensar la tecnificación del mundo, la esencia de la técnica y todo lo que aquellos temas significan para el aparecer de la cosa y la posibilidad del morar. Tampoco hubo tiempo de ahondar en la misteriosa relación entre el ser y la nada, que sólo de pasada se mencionó al caracterizar a los mortales como los custodios del ser a través de la muerte, cofre de la nada. No se pensó la falta del dios ni el retiro de aquello que más da qué pensar. No se pensó a detalle la libre instauración del ser, que ocurre, por ejemplo, en la poesía. No se pensó con detenimiento la dialéctica de ocultación y mostración que es característica del darse el ser. No se pensaron, en fin, mil y una cosas más que directamente atañen a lo contemplado, pero que por alcance y tiempo se tuvieron que hacer a un lado. Si bien dichos temas brillaron por su ausencia, bueno es que así lo hayan hecho, ya que de esa manera el lector puede ir en pos de ellos siguiendo el reclamo de esa ausencia.

Finalmente, pasamos a una última y muy breve reflexión en torno a aquello poco que hemos podido lograr con todo lo hasta ahora dicho. Respecto a ello, es suficiente una sola sentencia para englobar la verdad que primordialmente buscó traer a la luz toda la tarea que realicé con esta investigación. Ésta es la convicción última y única conclusión de cuanto he dicho: *el hombre puede, esencialmente y a causa de la disposición íntima de su ser, estar en casa en el seno del ser.*

Es cierto: esa posibilidad no se cumple de suyo y puede incluso haber sido tan ignorada que empuñarla otra vez se haga muy difícil. Es cierto: las condiciones bajo las cuales se abre esa posibilidad deben ser bien caracterizadas y se pueden antojar, en ocasiones, en el mejor de los casos estrechas. Pero el hecho capital, no sólo de la

investigación, sino de la existencia humana, es éste: los hombres están siempre convocados de regreso al hogar. El hogar llama siempre desde una cercana lejanía a quien se ha apartado de él y señala un camino de regreso. Lo que nos queda es solamente, pues, aprender a responder a esa convocatoria y ejercitarnos lo más diligentemente posible en esa respuesta. Aprender significa: disponer todo cuanto se hace de tal manera que responda a aquellas cosas esenciales que le son dirigidas al hombre en un dado momento.²⁰³ Aprender es, pues, un llevar nuestro ser mismo a la respuesta de lo que interpela desde su pretendido ser aprendido. Para aprender a estar en casa, para aprender al menos a iniciarnos en el camino a casa, lo que debemos hacer es dirigir todo nuestro quehacer al llamado de esa posibilidad y a aquello desde lo cual ese llamado nos es dirigido. Si así lo hacemos, quizá lleguemos un día a darnos cuenta que a donde hemos llegado es de donde hemos venido; que el destino final no es otra cosa que el origen, y que ya preguntar por el hogar es en cierto sentido estar dando los pasos que trasponen su umbral.

Mucho se ha discutido sobre si Heidegger le dio la espalda a la ética. Mucho se le ha querido acusar de obviar la evidente necesidad de pensar constantemente en lo ético que atañe al hombre. Pero pregunto ahora: ¿hay algo más ético que cuanto hemos estado tratando de la mano de Martin Heidegger? El *ethos* originalmente significa esto: la morada. El *ethos* es la casa en tanto es la guarida, el lugar que guarda, que resguarda. Sólo porque primordialmente lo ético significa aquel lugar y aquel reposo donde mora el hombre y tiene éste su habitar, la ética puede luego ser vista como la segunda naturaleza que un hombre hace para sí por medio de su actuar. Nuestro actuar se vuelve nuestro hogar. Lo que hemos estado pensando, entonces, no es otra cosa que

²⁰³ Cfr. M. Heidegger. *¿Qué significa pensar?* p. 16.

estrictamente lo más ético: la morada esencial del hombre y la inauguración de su posibilidad práctica: la fundamentación de su libertad.

Horneffer lo dice muy bien: “Heidegger se entregó a pensar el ser. Éste constituye el motivo e inspiración de su obra. Sin embargo, esto no significa que la ética no lo haya ocupado y que sus textos no den señales de tal preocupación. Lo que en cambio sí es necesario evitar es una lectura moralizante.”²⁰⁴ Lizbeth Sagols concuerda: “Horneffer invita a pensar la ética, con Heidegger, desde el supremo nivel en que ella trasciende “el bien y el mal”: en el estadio en que la ética acepta que no puede fundarse en sí misma, pues el hombre pertenece al orden del ser.”²⁰⁵ Así, a quien siga creyendo que la ética es una mera deontología, quizá nada pueda decir esta investigación. Pero a quien sepa que la ética es mucho más que eso, que es en primer lugar y siempre, un hacer de la morada del hombre y un instalarlo en la libertad, es decir, en lo libre de su ser, a aquél estas páginas le hablarán no sólo como un estudio de ontología de la apertura de lo real, sino igualmente como una manifestación de la eticidad que esa apertura comporta, y del innegable hecho de que en ella el hombre se hace hombre.

El ser humano –nos dice Capobianco- está en casa en el Ser, pero en un principio no se da cuenta de que así lo está; no está consciente de la Casa en tanto Casa. Es por este “olvido” que los seres humanos se pierden entre los entes y naufragan entre ellos, la “tierra extraña”. [...] Pero algunos toman esta inquietud e inhospitalidad resueltamente [...] mientras viajan por la “tierra extraña”. Este pasaje por la “tierra extraña” es necesario para que los seres humanos lleguen a reconocer al Ser como su casa y que moren entonces en el Origen en “pensante rememoración”...²⁰⁶

²⁰⁴ R. Horneffer. “¿Habitar sin *ethos*?”, en *Heidegger y la pregunta por la ética*. p. 16.

²⁰⁵ L. Sagols. “¿*Ethos* sin *nomos*?”, en *Heidegger y la pregunta por la ética*. p. 25.

²⁰⁶ R. Capobianco. “Heidegger’s Turn Toward Home: On Dasein’s Primordial Relation To Being”. p. 163. (Traducción propia.)

En otras palabras: Odiseo zarpa de Ithaca y tiene que pasar veinte inclementes años fuera de ella para regresar a ella. ¿Pero es la Ithaca de la que zarpó la misma a la que ha vuelto? ¿En qué sentido sí y en qué sentido no? Ithaca estaba allí al inicio, y Odiseo le pertenecía desde entonces. Sin embargo, para que Odiseo reconociera el canto que Ithaca le dirigía, y para que pudiera responderlo y llegar de regreso a ella como por libre voluntad y esencialmente entregado a ella, era preciso el viaje. En ese sentido, lo capital es el viaje. El viaje ha depositado a Odiseo en el seno de Ithaca de una forma esencial: lo ha depositado en ella como en lo que le es propio. La Ithaca de la que zarpa guardaba a Odiseo ciegamente; la Ithaca a la que se arrastra encanecido lo recibe como si por primera vez en el reposo auténtico de su ser: en la quietud del hogar.

La correspondencia de esta última eterna metáfora del regreso al hogar puede no ser exacta, pero es de cualquier modo muy afortunada. El olvido del ser es también parte del destino del ser. Tomar la inquietud y la inhospitabilidad resueltamente es precisamente darse cuenta de que la misma nostalgia por el hogar y el mismo anhelo por la quietud que descubrimos en la inquietud es ya una confirmación de la presencia congregante de ese hogar. Saber que buscamos al ser como casa es de alguna manera ya darnos cuenta de que el ser puede ser y ha sido nuestra casa. “Estamos buscando reinstituir nuestra relación primordial a la tierra natal, al Origen, al Ser.”²⁰⁷ Lo recordamos y le estamos agradecidos. De él procedimos y a él, en propio reposo y pertenencia, anhelamos volver. Y entonces nuestro cuidado (*Sorge*) en el mundo se convierte en un llegar a estar en casa (*heimisch werden*). Pues, como Heidegger mismo dijo: “aun viene hacia nosotros la tierra natal que buscamos, incluso si está ataviada bajo apariencias. Porque nos toca una y otra vez de esta forma, debemos salir a su

²⁰⁷ *Ibid.* p. 169.

encuentro...”²⁰⁸ Y además él mismo recuerda: “...no se trata de llegar a ninguna parte. Sólo quisiéramos, de una vez, llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos.”²⁰⁹

Ojalá a quien me haya acompañado en este viaje, hayan servido estas pocas y humildes consideraciones para iniciar en el camino del pensar; y que sigan siendo ahora y siempre, en tanto tal inicio, una exhortación para ir en busca del hogar. Pero incluso entonces no olvidemos que buscar el camino es siempre ir haciendo el camino...

²⁰⁸ M. Heidegger. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. 580/53, *apud*. Capobianco. *Op. cit.* p. 169.

²⁰⁹ M. Heidegger. *De camino al habla*. p. 12.

“See, they return; ah, see the tentative
Movements, and the slow feet,
The trouble in the pace and the uncertain
Wavering!

See, they return, one, and by one,
With fear, as half-awakened...”

Ezra Pound

Lista de referencias bibliográficas

Obras de Martin Heidegger

(incluye entradas no sólo de libros, sino de cada obra que se citó, aun si en un mismo libro que otra)

- Heidegger, Martin. “Bauen Wohnen Denken”, en *Gesamtasugabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976; Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Klostermann, Vittorio (editor). Hubert & Co. Frankfurt am Main, Alemania. 2000. 298 pp.
- Heidegger, Martin. “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Leyte, Arturo. Cortés, Helena (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 2005. 233 pp.
- Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barjau, Eustaquio (traductor). Barcelona, España. 1994. 246 pp.
- Heidegger, Martin. “Das Ding”, en *Gesamtasugabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976; Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Klostermann, Vittorio (editor). Hubert & Co. Frankfurt am Main, Alemania. 2000. 298 pp.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Zimmerman, Yves (traductor). Ediciones del Serbal. Barcelona, España. 1987 (primera edición); 2002 (tercera edición). 264 pp.
- Heidegger, Martin. “ ‘...dichterisch wohnet der Mensch’ ”, en *Gesamtasugabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976; Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Klostermann, Vittorio (editor). Hubert & Co. Frankfurt am Main, Alemania. 2000. 298 pp.
- Heidegger, Martin. “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *Hitos*. Cortés, Helena. Leyte, Arturo (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 2000 (primera edición); 2007 (primera reedición). 395 pp.
- Heidegger, Martin. “Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung”, en *Gesamtasugabe*. Vol. 1. Band 4. Klostermann, Vittorio (editor). Hubert & Co. Frankfurt am Main, Alemania. 2000.

- Heidegger, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Leyte, Arturo. Cortés, Helena (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 2005. 233 pp.

- Heidegger, Martin. “La cosa”, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barjau, Eustaquio (traductor). Barcelona, España. 1994. 246 pp.

- Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Cortés, Helena y Leyte, Arturo (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 1995 (primera edición); 2005 (cuarta reimpresión). 279 pp.

- Heidegger, Martin. “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Soler, Francisco (traductor). Editorial Universitaria. Santiago, Chile. 1993. 320 pp.

- Heidegger, Martin. “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barjau, Eustaquio (traductor). Barcelona, España. 1994. 246 pp.

- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Hofstadter, Albert (traductor). Perennial Classics. Nueva York, E.U.A. 1971 (primera edición); 2001 (quinta edición). 227 pp.

- Heidegger, Martin. “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. Cortés, Helena. Leyte, Arturo (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 2000 (primera edición); 2007 (primera reedición). 395 pp.

- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Gabás, Raúl (traductor). Editorial Trotta. Madrid, España. 2005 (primera edición); 2008 (segunda edición). 233 pp.

- Heidegger, Martin. “Regreso al hogar/A los parientes”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Leyte, Arturo. Cortés, Helena (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 2005. 233 pp.

- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Zimmerman, Yves (traductor). Ediciones del Serbal. Barcelona, España. 1989 (primera edición); 2002 (cuarta edición). 88 pp.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Rivera C., Jorge Eduardo (traductor). Editorial Trotta. Madrid, España. 2003 (primera edición); 2006 (segunda reimpresión). 497 pp.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Garrido, Manuel. Molinuelo, José Luis (traductores). Editorial Tecnos. Madrid, España. 1999. 105 pp.
- Heidegger, Martin. *What is called thinking?* Gray, Glenn J. (traductor). Harper Collin Publishers. Nueva Cork, E.U.A. 1976 (primera edición); 2004 (reimpresión). 252 pp.
- Heidegger, Martin. “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*. Cortés, Helena y Leyte, Arturo (traductores). Alianza Editorial. Madrid, España. 1995 (primera edición); 2005 (cuarta reimpresión). 279 pp.

Obras de otros autores

- Augustine. *On the Trinity*. Mckenna, Stephen (traductor). Matthews, Gareth. (editor). Cambridge University Press. Nueva York, E.U.A. 2002. 227 pp.
- Capobianco, Richard. “Heidegger’s Turn Toward Home: On Dasein’s Primordial Relation To Being”, en *Epoché: A Journal in the History of Philosophy*. Boston, E.U.A. 2005.
- Constante, Alberto Isauro. *Martin Heidegger: En el camino del pensar*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. 2004. 365 pp.
- Edwards, James C. “The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger’s Later Work”, en *A Companion to Heidegger*. Hubert Dreyfus, Mark Wrathall (editores). Wiley-Blackwell. U.S.A. 2007. 560 pp.
- Horneffer Mengdehl, Ricardo. “¿Habitar sin *ethos*?”, en *Heidegger y la pregunta por la ética*. Grave, Crescenciano. Hülsz, Enrique. Horneffer, Ricardo (editores). González, Juliana (coordinadora). Facultad de Filosofía y

Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. 139 pp.

- Malpas, Jeff. *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. MIT Press. Massachussets, E.U.A. 2008. 413 pp.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. Fondo de Cultura Económica. Distrito Federal, México. 1977 (primera edición); 2003 (cuarta reimpresión). 417 pp.
- Sagols, Lizbeth. “¿*Ethos* sin *nomos*?”, en *Heidegger y la pregunta por la ética*. Grave, Crescenciano. Hülsz, Enrique. Horneffer, Ricardo (editores). González, Juliana (coordinadora). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. 139 pp.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés Editores. Distrito Federal, México. 2004. 252 pp.
- Young, Julian. “The Fourfold”, en *The Cambridge Companion to Heidegger*. Giugnon, Charles B. (editor). Cambridge University Press. Nueva York, E.U.A. 1993 (primera edición); 2006 (segunda edición). 426 pp.

Índice

1. Introducción.....	01
2. Cosa y mundo como concretizaciones del Geviert.....	21
3. Topología y habitar como liberación al ser.....	76
4. El pensar rememorante, la gratitud, y el camino a casa.....	100
5. Conclusiones.....	122
6. Referencias bibliográficas.....	131