

El problema de la transformación histórica en los tratados de la historia del ser de Martin Heidegger

Tesis de Licenciatura en Filosofía

PABLO VERAZA TONDA

Asesora: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera

México, D.F., Julio de 2011.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Introducción	3
Presentación.....	3
1. La fenomenología y el otro comienzo.	
Consideraciones preliminares.....	6
2. Generalidades sobre los <i>Aportes a la filosofía</i> y <i>Meditación</i>	10
a. Los <i>Aportes a la filosofía</i>	10
b. <i>Meditación</i>	12
c. Los tratados de la historia del ser y la cuestión del ser.....	13
Capítulo 1.	
Del salto a la fundación. Acercamiento introdutorio a algunos conceptos de los <i>Beiträge zur Philosophie</i>	14
1. La fundación de la indigencia.....	14
2. El acceso a las referencias al <i>Ereignis</i>	16
3. Las referencias al <i>Ereignis</i> en “La fundación”	23
4. Los venideros y el último dios.....	25
5. El sentido de la estructura de los ensambles.....	26

Capítulo 2.

La transformación histórica	29
1. La presentación del concepto positivo de “revolución”.....	29
2. La <i>Kehre</i> en el Dasein. La revolución como proyecto arrojado.....	34

Capítulo 3.

La fundación del espacio histórico.

Lectura de “La fundación” y su

nº 242 “El espacio tiempo como abismo”	41
1. Contenido de “La fundación”.....	41
2. Preludio. Arrojo y desplazamiento.....	41
3. El claro del ocultarse. Sobre el apartado c).....	42
4. El espacio-tiempo. El núcleo de los <i>Beiträge zur Philosophie</i>	44

Capítulo 4.

El abrigo de la verdad en el ente	54
1. La destrucción de la “diferencia ontológica”.....	54
2. El ente en la modernidad y el ente en el otro comienzo.....	59
a. La <i>Machenschaft</i>	59
b. La apropiación del ente.....	60
3. El abrigo como diversidad de caminos proyectuales.....	61
4. La politicidad del abrigo de la verdad como	

solicitud (<i>Fürsorge</i>) apropiadora.....	67
5. Necesidad y diversidad del abrigo.	
Comentario al n ^o 244.....	74
6. Comentario a los n ^o 245-247.....	83
a. Los temples del abrigo.....	83
b. La impugnación.....	84
c. Relación con otros intentos de Heidegger.....	85
Capítulo 5. La puesta a prueba del tránsito.....	86
1. La transformación ante el peligro de la modernidad y el nacionalsocialismo.....	86
2. Sobre lo impensado del tránsito.....	91
POST-SCRIPTUM.	
Nota sobre la cuestión Marx – Heidegger y el monopolio de la decisión.....	94
Bibliografía.....	98

AGRADECIMIENTOS

Teniendo este escrito terminado, quisiera dejar constancia de que tengo un enorme reconocimiento hacia mi admirado maestro Bolívar Echeverría, por todas sus enseñanzas, siempre tan fundamentales, así como hacia Felipe Martínez Marzoa, dos grandes pensadores sin cuya labor no serían posibles tantas cosas.

De manera especial le agradezco asimismo a Rebeca por todo su apoyo y generosidad, así como por su interés en las cuestiones ontohistóricas; también a los demás compañeros del seminario de los *Beiträge*, principalmente a mi buen amigo Eleazar.

Por otro lado, no quisiera dejar de mencionar que en el curso de la investigación me brindaron breves pero muy valiosas indicaciones los especialistas Klaus Held y Franco Volpi, que me inspiraron en varios sentidos. Posteriormente, tuve un fructífero y orientador contacto con Juan Luis Verma. También quisiera agradecer a otros comentaristas de Heidegger que a través de sus textos me aclararon, motivaron y orientaron en diversas cuestiones decisivas, como Jacques Derrida, Jean Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, John Sallis, John D. Caputo, Paola-Ludovika Coriando y Miguel de Beistegui.

Dentro del ámbito académico no puedo dejar de recordar que resultaron harto oportunos el apoyo y las enseñanzas que recibí de mis profesores Ángel Xolocotzi, Ana María Martínez de la Escalera, Josu Landa, Elsa Cross, y de muchos otros más del colegio de filosofía. También agradezco la lectura de esta tesis por parte de Pedro Enrique García, Jorge Reyes y Bily López.

Por último, quisiera dejar constancia de mi agradecimiento con el proyecto PAPIIT “Historia de la estética”, que me otorgó una beca para la realización de esta tesis, todo lo cual fue posible por un gesto más de la generosidad y el múltiple apoyo que siempre recibí de su coordinador Carlos Oliva.

*

Por otro lado, quisiera aprovechar la oportunidad para expresar también mi agradecimiento hacia varias personas que me acompañaron en el ámbito de mi vida cotidiana, aunque muchas de ellas no hayan tenido una relación directa con el presente texto.

En primer lugar les doy las gracias a Titu, Andrés y Jorge, mis muy queridos padres, por el apoyo, las enseñanzas y el interés por mi investigación; me siento muy agradecido también con Momdi, mi

compañera, por todo su amor y su cercanía, así como por su ayuda en la revisión de mi tesis; también me congratulo por haber contado con la compañía de muchos amigos que son o que fueron de la comuna: Fabi, Wicha, Juanita, Karina, Josma, Moni, Carmen, Santi, Ale, Jaci, Mundo, Juan Vicente, Gonzalo, Sol, Marianita, Elenita, Meche, David, Ruth, Rolando, Lilia, Coni, Ylenia, Andrés Sierra, Teresita, Jorge Trejo, Mireya, Gabi, Ricardo y Diana Roldós.

De igual manera, quiero recordar que mi trabajo no hubiera sido posible sin mis compañeros de círculos de estudio y discusión en México, especialmente Dante, Fabi, Jorge Vega y Alejandra -a quien también le agradezco por el amor, la infinita comprensión y los consejos que me dio durante años.

Asimismo quisiera saludar y rememorar al SURgente, por ser la familia que escogimos y construimos, sobre todo a mis muy queridos David, Lama y Migue. Y cómo no acordarme también a mi hermano de casi una década Omar Bonilla, por tantas cosas que vivimos juntos, así como a Elena, Manu, María Fernanda Vallejo y a toda la gente que me ayudó y me acompañó durante mi vida en Ecuador y en Alemania.

Les agradezco igualmente a otros compañeros de camino que me honraron con su amistad, su apoyo y su cariño en distintos momentos de mi vida: Ksusha, Miriam Bandala, Deni, Sandra Aidé, Antonieta, Mario Chávez, Maya Maroto, Valentina Peruzzi, Juan Manuel Mijares, Alejandra Díaz, Sergio Straffon, Lucero Sáenz, Milena, Luis Castillo y Teresita Sevilla.

Introducción

Wir bedenken das Wesen des Handels noch lange nicht
entschieden genug.¹
M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en
Wegmarken, p. 313.

Presentación

El presente estudio busca adentrarse en el proyecto esotérico del pensamiento de Heidegger que comenzó a plasmarse en los años treinta en una serie de manuscritos llamados del “pensar de la historia del ser” (*Seynsgeschichtliches denken*) o del “pensar del Ereignis”, del cual aún no se conoce mucho de su procedencia, pero ya se vislumbra que son los textos de mayor alcance de su autor entre los hasta ahora aparecidos. Dejan ver que la referencia a “la historia del ser”, aquél enigmático motivo heideggeriano que se asomaba en sus escritos públicos, se *alcanza* en una peculiar transformación de nuestra existencia en su totalidad, y que la sola referencia a ella implica un ponerse en camino hacia un giro radical de la historia occidental, el cual todavía no se puede vislumbrar muy bien en sus límites y alcances, aunque no ha faltado quien, a pesar de ello, se ha apresurado a creer que se trataría de un giro que se da solamente en el pensamiento filosófico. Ahora bien, esta transformación que apuntaba a “otro comienzo” histórico, un proyecto al que Heidegger se abocó sobre todo en los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (traducidos al español como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*) fue poco a poco y a duras penas reelaborado por él —también a través del accidentado destino de sus esperanzas y su compromiso con el nacionalsocialismo— intentando abandonar el espíritu activista, romántico, vanguardista o espectacularista, que abundó en su época. Así, Heidegger decía resumidamente en el recientemente publicado

¹ “Estamos aún lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo”. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 313.

manuscrito *Zum Wesen der Sprache* respecto al significado de su “pensamiento ontohistórico”:

No enseñar una “nueva” filosofía; no ofrecer una “concepción del mundo” con la que se puede “iniciar” algo práctico.

¿Entonces qué? Lo simple y único: en medio de la maquinación del ente preparar una experiencia del ser. Esto resulta bastante inocuo evaluado con los criterios corrientes – y a pesar de ello: solamente a partir del esenciarse de la verdad del ser surge y es un inicio de la historia.²

No es difícil notar que la recepción de Heidegger a menudo ha quedado rebasada y deconstruida por los propios textos heideggerianos que van apareciendo. A veces, algunos de sus mejores lectores se han tornado por ese motivo contra este pensador. Empero, quizás sería más interesante, en vez del abandono y la negativa respecto a los “desvaríos” del maestro, atreverse a sacar consecuencias que replanteen el horizonte hermenéutico en el cual se está. Lo curioso es que una parte importante de los parámetros filosóficos vigentes provienen aún de lo que se creía que era “Heidegger”, incluso para la autofundación del horizonte que habría de considerarse “contemporáneo” en el pensamiento, definiendo estilos intelectuales: “lo posdeconstruccionista”, “lo hermenéutico”, “lo débil”, “lo crítico”, etc. Es esto lo que los manuscritos de la historia del ser tensionan y subvierten. Así, cabe hablar no sólo de la necesidad de “poner a Heidegger contra Heidegger”, como el mismo Heidegger decía, sino también de poner a Heidegger contra “lo heideggeriano”.

Por su parte, quienes han intentado profundizar en las dimensiones políticas de este autor a la luz de su pensamiento, y no meramente a la luz de los prejuicios y la mirada inquisitorial, casi no han explorado las cuestiones abiertas por el pensar del *Ereignis*. Los trabajos de Philippe Lacoue-Labarthe, por ejemplo, que hacen diversos análisis críticos sobre las posiciones políticas de Heidegger, aún no llegaron al punto de atender a la autointerpretación histórica

² Martin Heidegger, *Zum wesen der Sprache, Gesamtausgabe*, vol. 74, Klostermann, Frankfurt/M., 2010, p. 35. En adelante citaremos los volúmenes de la *Gesamtausgabe* (edición completa) de Heidegger como GA y el número de volumen correspondiente.

de éste, es decir, el rol que adjudicaba a su propio pensamiento en la transformación de occidente y en su intento por llevar a la modernidad a su final en sentido propio.

Por otro lado, a muchos pensadores contemporáneos que intentaron tomarse en serio pensar partiendo de lo que Heidegger inauguraba y llevarlo más lejos —piénsese en el Peter Sloterdijk de “Reglas para el parque humano”, en el Jacques Derrida de “Los fines del hombre” o en la hermenéutica de la *Verwindung* de Gianni Vattimo— les resultó inaccesible la clave para comprender la problematización de la posición de Heidegger ante la historia occidental: el intento de la fundación del otro comienzo. Éste apenas comenzó a esclarecerse a partir de la publicación de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* y otros diversos tratados y manuscritos del “pensar según la historia del ser” (*Seynsgeschichtliches denken*). Esos densos textos alcanzan un nivel de profundización y de elaboración de las cuestiones heideggerianas que refundamenta todo lo hasta ahora aparecido en sus escritos destinados a la publicación y sus cursos. Asimismo, no es difícil descubrir que lo dicho en los *Aportes a la filosofía* hace estallar los marcos de interpretación en los que buena parte del pensamiento contemporáneo se ha basado, expresa o inconfesadamente partiendo de Heidegger, a partir de diversas lecturas o discusiones de la obra de éste, que entresacaron una concepción de lo que debía entenderse por “superación de la metafísica”, a menudo como un ideal regulativo o programático para el pensamiento filosófico.

Con el presente trabajo queremos hacer una lectura de los *Aportes a la filosofía* analizando algunas dimensiones del inicio histórico y la situación de “tránsito” que buscan inaugurar, sin que por el momento saquemos consecuencias, que serían de fondo, para la interpretación del resto de la obra de Heidegger o para diversos problemas de su recepción. De todas maneras, hacerlo sería un tanto prematuro debido al estadio de publicación en que todavía se encuentra la *Gesamtausgabe* de Heidegger, con los que quizás sean los escritos más importantes, los “Cuadernos negros”, aún sin aparecer. Algunos de ellos, por ejemplo, fueron descritos por Heidegger en el anexo de su testamento como libretas en donde se dan “disposiciones fundamentales del preguntar y las indicaciones hacia los horizontes últimos de sus intentos pensantes”.³ Según parece, los *Beiträge* y otros textos de la tercera sección de esta edición ocuparían un punto intermedio en cuanto a carácter esotérico entre los escritos públicos y

³ GA 66, p. 426.

los “Cuadernos negros”. Frente a esto, quisiéramos por lo pronto enfocarnos en ese texto decisivo que son los *Beiträge zur Philosophie* y en otros “tratados de la historia del ser” para acercarnos a la manera como está planteada la transformación histórica que propugnan, y a partir de la cual, como decía Felipe Martínez Marzoa, su autor “se la juega”.

Como se sabe, el orden de publicación de todos los escritos mencionados fue dispuesto por el propio Heidegger, y este hecho no es de ninguna manera externo al asunto de los textos en cuestión. Volveremos sobre ello. Por el momento se hace necesario acceder al horizonte fenomenológico-hermenéutico que se abre con los manuscritos de la historia del ser que han ido apareciendo.

1. La fenomenología y el otro comienzo. Consideraciones preliminares.

Para Heidegger el “pensar del tránsito”⁴ no deja de ser un pensar conceptual, pero ha menester de aclaración en qué consisten su conceptualizar y sus conceptos. Los *Aportes a la filosofía* nos dicen que para este pensar el concepto, su *Begriff*, es un *Inbegriff*, un ser concebido/introducido en el ámbito al que intentan remitirse (se trataría así de un pensamiento “inceptual” como traduce Picotti).⁵ Esta fenomenología entiende la entrega a las cosas mismas como un ingresar en ellas; en ese sentido, Heidegger cree que sus conceptos no tienen un carácter teórico sino que están puestos en juego como intentos arrojados y como proyectos históricos.

Heidegger busca que este pensar sea un ingreso en la cosa misma, hasta el punto en que sea acaecido en ella, es decir, que en su apropiarse/captar (*greifen*) la cosa, es en verdad un ser apropiado por ella. El concepto que guía todos sus esfuerzos es así el de *Ereignis*; esta palabra unifica el sentido de acontecimiento y el de apropiación, y se puede traducir por ello como acontecimiento apropiador.

Como se sabe, para Heidegger remitirse a ello, a “la cosa misma”, ha sido el supuesto no asumido de toda la filosofía y la historia de occidente, y el hecho de que ello haya sido no asumido es el

⁴ Véase el punto c. “Los tratados de la historia del ser y la cuestión del ser” del apartado siguiente.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. Trad. Dina V. Picotti. p. 67, Cfr. así mismo GA 65, p. 64.

acontecimiento sobre el cual se levantó toda esa historia. La “cosa misma” es el lugar en donde reside *lo histórico como tal*. De esta manera, si el pensar del tránsito ingresa a este acontecimiento apropiador, entonces él comenzaría a devenir *histórico* en un sentido por primera vez propio, y sería el tránsito a una estancia histórica muy diferente, con otra decibilidad de las cosas,⁶ por lo que el *Ereignis* mienta el propio límite del pensar de Heidegger y el momento en el cual él y occidente devendrían algo transformado, no previsible, sino algo radicalmente *otro*. Asimismo, el *Ereignis* ha de mentar ese remitirse a lo otro que es lo que determina el carácter transitorio del tránsito. Éste último consistiría, así, tanto en el tránsito del pensar hacia su otro esencial, como del *Ereignis* mismo hacia su fundación en la apropiación del pensar. Por este motivo, el remitirse al *Ereignis* va a conllevar que se hable de “otro pensar” y de “otro comienzo de la historia occidental”, en referencia a lo cual los *Aportes* no se escriben desde ese otro pensar ni desde el otro comienzo de occidente. El peculiar tipo de pensamiento desplegado en estos textos es entonces llamado por su autor “pensar del tránsito”. Así, constituye un primer intento de dar forma en el pensamiento a la transformación misma, correspondiendo a lo inaugurado por Hölderlin, donde las referencias al *Ereignis* serían la “carta de viaje” de la transformación histórica.

Aquí, como en *Ser y Tiempo*, la “cosa misma” de la fenomenología —el “ser” según esa obra— se oculta, o asimismo como en “De la esencia de la verdad”, el ser de la verdad es pensado como el ocultamiento que constituye el origen de su desocultamiento. En los *Beiträge* se da un paso más, pues, según este texto, este ocultamiento, a través de su ocultarse —que para Heidegger es un “vacilante rehúso”— hace una señal, que es interpretada como un llamado a la transformación, en la dirección de ser apropiados y así acaecidos como otros en él; así, dice en *Sobre el comienzo*: “otra 'verdad' sale al encuentro, la cual, como otra, compele (*nötigt*) a la transformación.”⁷ Por lo tanto, el ocultamiento del ser será para Heidegger la señal del otro comienzo y el ser será pensado como acaecimiento apropiador, en función de su desplegarse histórico hacia el otro comienzo. Este desplegarse es nombrado por Heidegger *Wesung*, un término que implica tanto el sentido de despliegue, como el de esencia en un

⁶ Podría hablarse de otro código lingüístico, para usar un término de la lingüística que gustaba a Bolívar Echeverría para caracterizar la articulación del *kosmos* de lo decible como tal a partir del *khaos* de lo indecible.

⁷ GA 70, p. 185.

sentido activo (se podría traducir como “esenciación” o también como “esenciarse” según hace Dina V. Picotti). Así, Heidegger dirá: *Das Seyn west als das Ereignis* (el ser se esencia/despliega como *Ereignis*)⁸, lo cual quiere decir que el esenciarse del ser ocurre como historicidad transitante hacia el otro comienzo, como transformación de la historia humana en la fundación del *Da-sein*. Con ello, la verdad del ser, que era pensada como errancia en “De la esencia de la verdad” se convierte en la búsqueda errante del recomienzo de la verdad del ser a través del cursamiento del tránsito.

Ahora bien, el nivel de mostración del *Ereignis* no puede avanzar más allá de develarlo en su auto-oclusión.⁹ Aquí sólo se resguarda en la palabra al *Ereignis* como rehúso y “aparentemente con ello no acontece nada”, diría la “Carta sobre el humanismo”; empero, con ello, según los *Beiträge*, se establece en el pensamiento nada menos que la “meta” para la historia humana, que para Heidegger fue inaugurada por la poesía de Hölderlin cuando por primera vez, en medio de la modernidad, nombró lo sagrado.

*

Ha habido algunos cuidados intentos de interpretación ortodoxa, destacándose los de Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Paola-Ludovika Coriando, quienes han insistido en el señalamiento de los *Beiträge* que hace Heidegger en el programático n^o 39 de la “Prospectiva” —dedicado a esclarecer la estructura global del libro— en torno al “rigor de la estructura” de los “ensambles” de este texto entre sí, el cual “no ha sido descuidado en ningún momento” según su autor. Las interpretaciones que han hecho von Herrmann y Coriando intentan atenerse fielmente a ello.

Por nuestra parte, quisiéramos solamente remarcar que el intérprete de los *Beiträge* no ha de olvidar que en el mismo n^o 39 la articulación de los ensambles es concebida como una “inaugurante fundación del sitio de la historia”. Esto ha de ser convertido asimismo en un lineamiento guía de la interpretación para no asumir sólo formal o académicamente el “rigor de la estructura”. De esta manera, la concepción de lo que sea la “interpretación” y la “hermenéutica”, de acuerdo con el planteamiento heideggeriano, han

⁸ GA 65, p. 256.

⁹ Al respecto de la cuestión del rehúso y el ocultamiento, cfr. el artículo de Juan Luis Verma, “El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo”, en VVAA, *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, cap. 9.

de ser, pues, algo fundamentalmente distinto de lo que comúnmente en ámbitos académicos se entiende por hermenéutica, como se pone de manifiesto en *Sobre el comienzo*. En dicho texto se lee que la “interpretación tiene ella misma que fundar tan sólo desde sí algo más inicial y dejar esto al comienzo y a la historia, a fin de que ella desde su comienzo surja más inicialmente”.¹⁰ Asimismo, se concibe al interpretar siguiendo la etimología del término en alemán (*Auslegen*) como *Aus-legen*, lo que Heidegger aclara como el “poner-fuera (*hinaus-legen*) de aquello que en sí, en su esencia *inicial* (del tipo del comienzo), guarda al extrañamiento.”¹¹ De esta manera, cabe señalar que la fenomenología de los *Beiträge*, y consiguientemente una posible lectura fenomenológica de los mismos, es hermenéutica en el sentido de que implica el acceso a un ámbito decisional donde el intérprete se enfrenta a sus más extremas posibilidades de existencia histórica, reprimidas en la modernidad, y, así, posibilita el “otro comienzo” y es asignado a él.

Lo que se juega en “la estructura” de los ensambles, lo que se intenta articular con ella, es la puesta a decisión de la historia occidental, un aspecto esotérico de su pensar que fue disimulado, exacerbado, reelaborado y recusado de diversas maneras por Heidegger a lo largo de su vida. Por ejemplo, poco después de la redacción de los *Beiträge*, en *Die Geschichte des Seyns* (“La historia del ser”), otro tratado del mismo tipo, ya se comenzaba señalando en su primer numeral que los *Beiträge* son sólo “un entramado” y aún no un “inicio”, pues aparecería una nueva indicación —cuya proveniencia y contenido aún permanecen desconocidos— que marcaría la pauta del horizonte de su pensar, según la cual éste debía llegar sólo “hasta el umbral”.¹² Quizás para que comencemos a comprender la actitud de autolimitación, o, mejor, la reserva que marca la pauta de este gesto, y que definiría el camino posterior de Heidegger, vale la pena investigar en qué podría consistir la osadía.

De todas maneras, los *Beiträge* permanecerán como la estructura interna implícita en lo intentado por los demás tratados de la historia del ser. No hay que olvidar la indicación también anotada en *Die Geschichte des Seyns*, que decía: “el proyecto de los Aportes mantenido como el más interior ensamblaje” (*den Entwurf der Beiträge als innerstes Gefüge festhalten*).¹³

¹⁰ GA 70, p. 147.

¹¹ *Ibid*, p. 148.

¹² GA 69, p. 5.

¹³ *Ibid*, p. 173.

Para el proceder hermenéutico de nuestro estudio, en muchos sentidos preliminar, hemos optado por concentrarnos sobre todo en los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* y en *Meditación* para intentar seguir algunas líneas de lectura, debido a que entre los siete tratados de la historia del ser, éstos dos contienen la formulación inaugural de la proyección del *Ereignis*, que los siguientes supondrán y reelaborarán en muy diversas vías. Recordemos al respecto que el n^o 1 de *Die Geschichte des Seyns* que citábamos anteriormente los consideraba conjuntamente. En nuestra lectura tomamos en cuenta, en segundo lugar, *Die Geschichte des Seyns, Superación de la metafísica y Sobre el comienzo*, los tratados publicados hasta la fecha de elaboración de la mayor parte de nuestra investigación. El trabajo hermenéutico de lectura de estos tratados quedó implícito y puesto en juego fundamentalmente en el análisis de dos cuestiones, sobre todo enfocándonos en los *Beiträge*: el problema de la transformación histórica y el problema de la refundación del ámbito óntico, las cuales nos parecieron decisivas para diversas discusiones sobre la situación hermenéutica del pensamiento contemporáneo y para la interpretación del pensamiento de Heidegger.

2. Generalidades sobre los *Aportes a la filosofía* y *Meditación*

a. Los *Aportes a la filosofía*

Heidegger señala en el anexo a *Meditación* que los *Aportes* serían la primera figura del proyecto del pensar del *Ereignis*, que iniciaría en 1932, y al cual pertenecería también la aún no publicada “Discusión con *Ser y Tiempo*”.¹⁴ Si bien los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* no logran devenir una “obra”, pues, como se dice en el mismo lugar, no cumplen con los criterios de su autor para considerar “obra” a un texto, lo cual implicaría “poner en obra” el decir del ser mismo, o sea, *el decir que calla*,¹⁵ se esfuerzan por conducirse pensadamente en dirección al esenciarse del Ser guiados por la palabra *Ereignis*.¹⁶ Para ello intentan decir “lo mismo de lo mismo”,¹⁷ es decir, *das Ereignis*, a

¹⁴ GA 66, p. 424.

¹⁵ *Ibid*, p. 427.

¹⁶ GA 9, p. 316.

¹⁷ GA 65, p. 82. Para las traducciones de las referencias textuales a los *Beiträge*, *Besinnung* y *Über den Anfang* nos hemos servido sobre todo de las traducciones de Dina V. Picotti de los tres textos, y en segundo lugar de la de los *Beiträge* de Breno Onetto, las cuales hemos modificado en algunas ocasiones. Cfr. M. Heidegger,

través de su intensa escritura compuesta por ensambles o fugas (*Fugen*), según las nombra Heidegger, que disponen o ensamblan el tener lugar del ser. Están compuestos también por una "Prospectiva" (*Vorblick*), —con un estilo de escritura que más que los demás textos la hace parecer escrita sólo para sí mismo—, que al inicio arroja una mirada al conjunto de los lineamientos del manuscrito, y asimismo, por una parte final titulada "El Ser" (*Der Seyn*), que de nuevo echa una mirada global al conjunto.

Todas estas partes del libro son distintas perspectivas establecidas como aproximaciones complementarias a *das Ereignis*, con lo cual son estancias o habitaciones en el tránsito hacia al otro comienzo. Buscan reinaugurar la historia pensadamente y, para esto, se articulan como el resguardo y la proyección de *das Ereignis* como la esencia oculta de la historia. Nombran a ésta la "historia del ser" (*Seinsgeschichte*); por ello este libro es considerado por los editores —al parecer guiados por los planes del propio Heidegger— un tratado de la historia del ser junto con otros seis manuscritos de la sección III de la Gesamtausgabe: *Besinnung* (*Meditación*, 1938 - 1939), *Die Überwindung der Metaphysik* (*La superación de la metafísica*, 1938 - 1939)¹⁸, *Die Geschichte des Seyns* (*La historia del ser*, 1938-1940), *Über den Anfang* (*Sobre el comienzo*, 1941), *Das Ereignis* (*El acontecimiento*, 1941-1942) y *Die Stege des Anfangs* (*Las sendas del comienzo*, 1944), que, como Heidegger comunicó a su editor von Herrmann, "examinan con un nuevo impulso la estructura de los *Beiträge* en su integridad".¹⁹

De esta manera, vemos que los *Beiträge* no son, como dijo apresuradamente el —por otros motivos— gran intérprete Felipe Martínez Marzoa, "el último intento de su autor de producir algo así como una exposición global"²⁰, sino un texto para guiar la redacción de una exposición tal, el cual propiciaría una profusa producción textual que hasta ahora sólo se conoce en los manuscritos antes mencionados (a excepción de *Die Stege des Anfangs*) pero aún no en los textos más esotéricos que a su vez marcan la pauta de esas y otras

Aportes a la filosofía. Acerca del evento, Biblos, Buenos Aires, 2003, trad. Dina V. Picotti, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006, *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007 y *Contribuciones a la filosofía. Sobre el acontecimiento*, Ril editores, Santiago de Chile, 2002. Todas estas ediciones, salvo la de *Sobre el comienzo*, incluyen la paginación de la *Gesamtausgabe*, por lo que sólo citamos la de esta última.

¹⁸ Publicado dentro del tomo 67 de la GA, *Metaphysik und Nihilismus*.

¹⁹ Cfr. el Epílogo de von Herrmann a *Meditación*, GA 66.

²⁰ Felipe Martínez Marzoa, "A propósito de los *Beiträge zur Philosophie*", en revista *Daimon* (Universidad de Murcia), número 2, 1990, p. 242.

redacciones, los llamados “Cuadernos negros”, destinados a aparecer en los últimos tomos de la *Gesamtausgabe* (en su sección IV) y cuya datación llega hasta los años setenta. Por este motivo nos reservaremos de criticar o conceder a los intentos que establecen que en la obra de Heidegger hay una fase de su pensamiento que comenzaría hacia la época de la posguerra, donde Heidegger desistiría de sus tentativas de "poner en obra" la historia del ser y de considerar como modo de la verdad al acto político fundador, como en “El origen de la obra de arte” y los *Beiträge*.

No hay que dejar de tomar en cuenta que su pensamiento se guiará desde 1936 por la palabra *Ereignis*, como se señala en la “Carta sobre el humanismo”, y sobre todo lo dicho en 1962 en el "Protocolo de un seminario sobre la conferencia tiempo y ser": “Las referencias y los nexos que constituyen la estructura esencial del acaecimiento apropiador (*Ereignis*) han sido elaborados entre 1936 y 1939.”²¹

b. Meditación

Meditación, escrito entre 1938 y 1939 y aparecido apenas en 1997, es el tratado de la historia del ser que se redactó inmediatamente después de los *Aportes*, manteniéndose estrechamente vinculado con él en casi todos sus contenidos.

El conjunto de textos en él reunidos no tiene una articulación global que exprese la estructura del tránsito hacia el otro comienzo en cuanto tal, a diferencia de los *Beiträge* (con lo que su lectura resulta más ardua); sin embargo, todos re-entrelazan, precisan y completan el conjunto de referencias a *das Ereignis*, así como muchos de los abordajes de asuntos singulares abiertos por su manuscrito predecesor, tales como la meditación sobre la esencia del hombre, la maquinación, la verdad, la historia de la metafísica, los dioses, la nada, el tránsito, el pensar de la historia del ser, entre otros.

Martin Heidegger caracterizaba a *Meditación* de la siguiente manera:

Ningún sistema, ninguna teoría, ningún aforismo, sino una sucesión de saltos cortos y largos del preguntar en disposición con respecto al acontecimiento del ser. Necesarias las 'repeticiones', puesto que cada vez por

²¹ M. Heidegger, *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2003, trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, p. 63.

decir la totalidad.²²

Con ello vemos entonces que la articulación global no deja de ser una problemática interna del texto, sino que ésta se convierte en una posibilidad que las repeticiones y la sucesión deben ir propiciando. En este sentido es manifiesta su dependencia respecto a los *Beiträge*, pues éstos exponían la primera versión de la totalidad del plexo de referencias a *das Ereignis*, y, por su parte, *Besinnung* está intentando propiciar una re-totalización de las mismas. Así, también hace avanzar el curso del tránsito a través de distintas "*Fugen*"; el carácter totalizador y esencial del texto queda puesto de manifiesto por el hecho de que se siga refiriendo a sus divisiones como "fugas", por ejemplo al n^o 54, al cual llama en una advertencia preliminar la "fuga esencial del hombre".²³

c. Los tratados de la historia del ser y la cuestión del ser

En los siete manuscritos de la historia del ser arriba mencionados, Heidegger reelabora la cuestión del ser en términos de lo que llama "pensar de la historia del ser" (*Seynsgeschichtliches denken*) o "pensar transitorio", entendido a la vez como el pensar que transita y como el pensar que se pregunta por el tránsito hacia el otro comienzo de la historia a partir del acontecimiento apropiador.

El n^o 267 de los *Beiträge*, titulado "El Ser", nos sugiere que la pregunta por el "sentido" del ser en *Ser y Tiempo* constituye justamente la preparación histórica para introducirse en la historia del ser, es decir para el tránsito al "otro comienzo". Esto se explicita claramente en un momento clave de la autointerpretación de Heidegger, la última sección de *Meditación*, donde se refiere a los propios intentos de su pensar de la siguiente manera:

Por doquier en los intentos ha sido tomada la única tarea, desplegar la *pregunta* por el ser [...] Con ello se transforma no sólo el "tema" y el "proceder", sino ante todo la esencia del hombre y la verdad del ente mismo y a través de ello de consuno la manera del decir y del fundar.²⁴

²² F.-W. von Herrmann, "Nachwort des Herausgebers", GA 66, p. 434.

²³ *Ibid.*

²⁴ GA 66, p. 385.

Capítulo 1.

Del salto a la fundación. Acercamiento introductorio a algunos conceptos de los *Beiträge zur Philosophie*

1. La fundación de la indigencia

La búsqueda heideggeriana del otro comienzo pretende ser el camino a la decisión histórica más radical de occidente, pero ¿depende la decisión del arbitrio subjetivo? ¿en qué consiste lo “decisivo” históricamente?

El fenomenólogo Klaus Held mostró en un excelente trabajo sobre los *Aportes a la filosofía* titulado “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, cómo la experiencia de la retracción histórica del ser es lo que nos templea para escuchar adecuadamente las necesidades históricas, lo cual nos devela a la época moderna justamente como el extremo estado-de-necesidad histórica, que es lo que Heidegger entiende por “indigencia”. Esto lleva, como señala Held, a que el hombre obtenga la fuerza para un “nuevo despertar” histórico²⁵ a partir de la experiencia del misterio, o sea, de la auto-retracción del ser. Lo cual ocurre debido a que en esa experiencia el hombre deviene radicalmente *otro*, aquel capaz del otro comienzo.

La “fuerza configuradora” del proyecto del tránsito puede devenir algo “creador” sólo si previamente ha realizado una “retirada” donde se encuentra con la “indigencia” que lo capacita para “acoger en la más íntima experiencia la necesidad del tránsito”²⁶ y así, devenir él mismo “un tránsito y víctima...[que] no es renuncia y dar por perdido, sino la fuerza para la clara decisión como premensajera de lo esencial”²⁷.

La sustracción es lo *último* que podemos encontrar si seguimos consecuentemente la “fenomenología de lo inaparente” de la que habla Heidegger en el “Seminario de Zähringen” —sobre la que también Klaus Held ha llamado la atención en otros de sus textos—, que caracteriza al pensar ontohistórico. Mostrar al ser en su ocultamiento es su más alta meta si quiere corresponder a “la cosa

²⁵ K. Held, “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1 Philosophie und Politik, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1991 p. 31.

²⁶ GA 65, p. 114.

²⁷ *Ibid.*

misma” en la preparación del tránsito. Con ello, lo que se está haciendo es asumir más originariamente el “fallo” de *Ser y Tiempo*.

En la estructura original de los *Beiträge*, “El último dios” cierra el conjunto abierto por “La resonancia”, y nos muestra así que el recorrido de los ensambles no consiste sino en un encaminamiento en la sustracción del ser, que llega hasta lo último de esta. Justamente en “El último Dios” se aborda la cuestión de “lo último”, como lo más sustraído. De tal manera, en ese lugar culminante del texto se retoma la experiencia de la modernidad que constituyó el *leit motiv* de “La Resonancia”. Heidegger hace entonces una importante distinción entre lo “último” y el mero “fin”. Según esto, el “fin” es el gran peligro que trae consigo la modernidad, en el que el progreso arranca a lo ente de su estancia en la verdad del ser, privándolo de la cuestionabilidad, arrebatándole su distinción, su carácter propio, para insertarlo en la insaciable marcha de la explotación técnica y la “vivencia” consumista, como nos mostró en “La resonancia”, donde para Heidegger la “vivencia” no es sino la otra cara de la técnica cuando ésta llega a su dominación planetaria.

Nuestro autor piensa al peligro del “fin” como la “ahistoricidad”, cuyo inicio, según él, “ya está aquí”.²⁸ La espacio-temporalidad constitutiva de la ahistoricidad consiste en el “y-así-sucesivamente” (*Und-so-weiter*)²⁹ que instaura la dominación de la progresión moderna que no tiene comienzo ni fin. Esto es a lo que se ha sustraído el rehúso del ser, es decir, el comienzo, que es por ello lo *último*.

Encaminándonos por las huellas de lo último, o sea, por la vía de la sustracción, experimentamos la lejanía respecto a nosotros mismos y al mismo tiempo la “cercanía de lo ineludible”³⁰, nuestro estar-condicionados históricamente. Con ello, en esta experiencia descubrimos nuestra profunda carencia y es entonces posible para Heidegger inaugurar el resguardo del ser, experimentando lo extraño y único de su sustraerse. Al respecto señala: “Este rehúso, como cercanía de lo inevitable, convierte al *Dasein* en superado, esto quiere decir: no lo derrota sino que lo arrebatara a la fundación de su libertad.”³¹

Esto posibilita una inserción en “lo noedor”, para usar los términos de la “Carta sobre el Humanismo”, o sea, como dicen los *Beiträge*, en la oculta esencia del no como el todavía-no “de la

²⁸ GA 65, p. 100.

²⁹ *Ibid.*, p. 416.

³⁰ *Ibid.*, p. 412.

³¹ *Ibid.*

realización del otro comienzo” y el no-más del primer comienzo de la metafísica.³²

A partir de aquí, la nada es vista como la suspensión del ser, o el “entretanto”, como dice Heidegger, que avía el tiempo de la historicidad, haciendo espacio para la *Verwindung*, entendida como la reposición del ser como *Da-sein*, es decir, “el más profundo comienzo” donde “abarcando lo más ampliamente” —o sea, si uno de “los venideros” pre-cursa la lejanía en el arrojamiento— el dios comienza la “recuperación más difícil”.³³ A este respecto al inicio de los *Beiträge* se señala:

Pensar plenamente a *esta* lejanía misma en su esenciarse como el espacio-tiempo de la máxima decisión, significa preguntar por la verdad del ser, por el *Ereignis* mismo, del que surge toda historia venidera, si aun habrá historia [...] Esta lejanía de la indecidibilidad de lo extremo y primero es lo aclarado para el ocultarse, es el esenciarse de la verdad misma como verdad del ser.³⁴

2. El acceso a las referencias al *Ereignis*

Los tratados de la historia del ser tienen como tarea pensar al Dasein a través del *Ereignis* y al *Ereignis* en tanto Dasein, y en este sentido entienden la transformación histórica del hombre como un salto a esa copertenencia, que es el fundamento de la historia en cuanto tal. Friedrich-Wilhelm von Herrmann ha convertido en el hilo conductor de sus interpretaciones de los *Beiträge* la tematización de dicha copertenencia, entendiéndola como la contraoscilación entre el arrojamiento apropiador y el proyecto apropiado del Dasein. Al respecto señala acertadamente: “La forma histórica respectiva de la verdad del ser ocurre en el juego conjunto del arrojamiento apropiador y del proyecto apropiado”.³⁵ Respecto a ello, von Herrmann recuerda algo dicho por Heidegger en los *Beiträge*:

Como sea que se articule el ensamble [de la pregunta

³² *Ibid*, pp. 23 y 410.

³³ *Ibid*, p. 405.

³⁴ *Ibid*, p. 23.

³⁵ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “La metafísica en el pensamiento de Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, enero-abril 2006, p. 67.

por la verdad], así habrá de seguir siendo esto una disposición de la historia del ser sobre nosotros, en la medida que tengamos aún la fuerza de afirmarnos en su corriente.³⁶

Queremos llamar la atención sobre el hecho de que en los seis ensambles que componen a los *Aportes a la Filosofía*, la tematización explícita del *Ereignis* comienza únicamente a partir de “El Salto”, que junto con “La Fundación” traza los lineamientos fundamentales de las referencias al *Ereignis*, pues ello pudo ocurrir una vez que “La Resonancia” y “El Pase” hicieron respectivamente la experiencia de la época moderna y de la historia de la metafísica, como esencialmente acontecidas a partir del rehusamiento del ser. A partir de lo cual “El Salto” se lanza hacia dicho rehusamiento y lo muestra como tal, por lo que constituye una culminación de la “fenomenología de lo inaparente” intentada en los ensambles previos y una consecuencia necesaria de la problematización histórica de la modernidad. Con ello también posibilita un nuevo horizonte fenomenológico e histórico, por lo cual este ensamble es la bisagra de toda la composición interna de los *Beiträge* en su estructura, así como en su motivación esencial: introducirse en la historia del ser. “El Salto” puede comprenderse entonces como la culminación del tránsito en el ingreso al espacio abismal donde se transforma la historia en otro comienzo, con lo que *der Sprung* (el salto) sería un *Ursprung* (origen).

En *Die Geschichte des Seyns*, Heidegger muestra que “El salto” se establece: “desde el impulso del estar arrojado del *Da-sein*” “a través de la acaeciente apropiación”.³⁷ Esta indicación se da en un numeral dedicado exclusivamente a esclarecer el ensamblaje de los *Beiträge*, así que resulta notable el hecho de que ese numeral se titule “La historia del ser” igual que el conjunto del libro, mostrando la dependencia de éste respecto a los *Beiträge*, pues ello pone de manifiesto que lo que está en juego en ese ensamblaje es el disponerse de la historia del ser.

“El Salto” tiene la tarea del abrirse camino históricamente. Así, vemos que su primer numeral empieza explicitando la intención de abrirse paso a la historia del ser y su último numeral se cierra hablando del ingreso al esenciarse del ser. Se trata, pues, de un arrojamiento que se introduce él mismo en lo abierto del espacio-tiempo de la puesta en juego de la historia. La aperturidad de este espacio será el

³⁶ GA 65, p. 345.

³⁷ GA 69, p. 132.

asunto consiguientemente tratado en “La Fundación”, que la pensará como *Da-sein* en tanto lugar de la verdad que se desoculta históricamente. En los *Beiträge* Heidegger dice lo siguiente respecto a estos ensambles:

El salto abre previamente las no visitadas amplitudes y ocultaciones de aquello hacia lo que la fundación del ser-ahí (*Da-sein*), perteneciente al clamor del *Ereignis*, tiene que avanzar.³⁸

La posibilidad del gran movimiento de los *Beiträge* y, con ello, de la culminación del tránsito en el otro comienzo, radica en los puentes que “El Salto” va tendiendo en su arrojamiento, y que son lo que abrirá el camino a los siguientes ensambles. Dichos puentes van “osando”, según Heidegger, decir al *Ereignis* en tanto esenciarse del ser. Así, por ejemplo, Heidegger dice en el n^o 123 en términos autorreferenciales: “osemos la palabra inmediata”³⁹, de igual manera, este ensamble dice al comienzo: “El salto, lo más osado”⁴⁰, esta forma de entender el saltar de “El salto” se acompaña de un estilo de escritura muy particular, que introduce términos disruptivamente para nombrar al *Ereignis*: “estremecimiento del diosar” (*Erzitterung des Götterns*), “viraje” (*Kehre*), “claro del ocultarse” (*Lichtung des Sichverbergens*), “nada”, “vacilante rehúso” (*zögernde Versagung*), etc., Este ensamble parte en su “osar” de interpretar el rehúso del ser —cuya mostración fue previamente establecida en “La Resonancia” y “El Pase”— como el “primer sumo obsequio del ser, su esenciarse inicial mismo”.⁴¹

Heidegger reconoce que el *Ereignis* puede constituirse solamente en tanto que “el ser necesita del hombre, para esenciarse, y el hombre pertenece al ser, en el cual lleva a cabo su extrema determinación como *Da-sein*”⁴². De esta manera, el *Ereignis* es determinado como la “oscilación” de “este contraimpulso entre el necesitar y el pertenecer” del ser al hombre y del hombre al ser respectivamente.⁴³ Esta dinámica de la constitución recíproca del hombre y el ser, conlleva que el *Ereignis* sólo pueda alcanzarse a partir de un “salto al acontecimiento apropiador” del hombre, que transforma a éste, y que recién funda “en su verdad la oscilación de este contraimpulso”. Se

³⁸ GA 65, p. 82.

³⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ *Ibid.*, p. 241.

⁴² *Ibid.*, p. 251.

⁴³ *Ibid.*

trataría así de la relación de interpelación de la cosa misma hacia este pensar.⁴⁴

En los *Beiträge*, el salto al *Ereignis* se da como una “profundización del fundamento de la verdad del ser”,⁴⁵ a partir de lo cual se vuelven comprensibles las palabras para nombrar al *Ereignis* como conceptos de un decir transitorio.

El rehúso del ser es un a-bismo o sin-fundamento (*Ab-grund*), según la terminología de Heidegger, que lo concibe como lo opuesto al “sistema” moderno y a la representación (y como lo que propicia la “sistematicidad” del pensar de la historia del ser) que constituye otra determinación transitoria del *Ereignis* que Heidegger denomina *Zerklüftung*, que puede traducirse como quebrada, quiebre o hendidura; se trata del esenciarse del ser mismo “en tanto lo ‘experimentemos’ como el rehúso y la negativa”. En este ámbito Heidegger encuentra a lo más oculto: el encuentro (o no encuentro) de los dioses y la fundación abismal de la historia humana (como *Da-sein*). En un primer “tanteo” de acercamiento a ello, como dicen los *Beiträge* en el n^o 157, “el quiebre” se muestra así:

El quiebre es el incalculable precipitado interno de la *a-propiación* (*Er-eignung*), del esenciarse del ser como del centro empleado y otorgador de pertenencia, que permanece referido al pasar del dios y a la historia del hombre sobre todo.

El acontecimiento-apropiador transfiere (*übereignet*) el dios al hombre, en cuanto adjudica (*zueignet*) éste al dios [...]

Abimosamente fundado (*abgründig gegründet*) en el *Ereignis* está el *Da-sein* y con ello el hombre, cuando logra el salto en fundación creadora.

Aquí acontece rehúso y ausencia, acometida y casualidad, reserva (*Verhaltenheit*) y transfiguración, libertad y coacción. Tal cosa acontece (*ereignet*), es decir, pertenece al esenciarse del *Ereignis* mismo.⁴⁶

Analícemos la cosa más de cerca. Este quiebre constituye la abimosidad que hace que el camino hacia ella consista en un *salto*. Asimismo, conlleva que en el salto acaezca una *irrupción* de lo más

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ GA 65, pp. 279-280.

insólito, como bien interpreta von Herrmann en *Wege ins Ereignis*. Ahora bien, lo más insólito no es solamente lo otro, lo ajeno, sino el hecho de que nosotros mismos acontezcamos para nosotros mismos como otros, es decir, que lo más íntimo acaezca como lo más extraño. Esto marca el punto medio entre el necesitar y el pertenecer (del ser al hombre y del hombre al ser): el estar en nosotros mismos como el abismo más amplio. Este lugar es asimismo el esenciarse del ser como ámbito de-cisional, que es llamado por Heidegger, en el n^o 164, la íntima contraoscilación o contraimpulso entre el ser y el *Dasein*.

Heidegger contrasta el “quiebre”, en el n^o 157, con la concepción metafísica de las modalidades del ser (necesidad, posibilidad y realidad), señalando a ésta como una captación superficial y derivada respecto de este acontecimiento originario de la verdad del ser como *Da-sein*. En el n^o 127 señala:

Si se quisiera, sin embargo, intentar lo imposible y captar la esencia del ser con ayuda de las “modalidades” “metafísicas”, entonces se podría decir: el rehúso (el esenciarse del ser) es la suma realidad de lo sumo posible como lo posible y con ello la primera necesidad ... Esta “aclaración” del ser se extrae de su verdad (del claro del *Da-sein*) y lo degrada a algo meramente dado.

En la cita del n^o 157 se señalaba que el quiebre es un “centro otorgador de pertenencia”, pues era el núcleo mismo de la necesidad, la “ausencia”⁴⁷ donde se dan cita las necesidades y posibilidades históricas en la “realización”, que no es otra cosa que el proyecto arrojado apropiado del *Dasein* en el cual acaece la casualidad como la gratuidad del acontecimiento apropiador. El “quiebre” es, pues, el “entre” fundado como *Da-sein* a través del *Da-sein*, el proyecto abismal que co-constituyen “El Salto” y “La Fundación”. De tal suerte, esta hendidura es el parteaguas de la historia, donde ésta se retrotrae a su esencia para comenzar más originariamente, y así, se trata entonces de su dimensión comenzante, lo cual se profundizará en *Sobre el comienzo* tres años más tarde, también a la luz de las nociones de “ocaso” y “despedida”.

En este punto se encuentran otras dos determinaciones del *Ereignis*: la nada y el viraje (*Kehre*).

“La nada” es como Heidegger nombra al carácter abismal del comienzo, en el cual el ser resguarda su singularidad y “arroja torno a

⁴⁷ *Ibid*, p. 270.

sí sólo a la nada”.⁴⁸ Se trata de lo “noedor” del ser, que resguarda la esencia íntima de éste: la contienda originaria entre el ser y el no-ser, que lo determina como originariamente de-cisional. De tal manera, la nada se da como parte de esta contienda como lo que “*posibilita y a la vez fuerza otredad*”.⁴⁹

Heidegger se enfrentará a la negatividad hegeliana mostrando que ésta no es más que una negación-para-la-representatividad,⁵⁰ mientras que la nada originaria que caracteriza al *Ereignis* es el esenciarse de la posibilidad histórica. De esta manera, considera superada la distinción aún metafísica entre lo positivo y lo negativo referidos solo a la representatividad-objetividad del ente, por lo cual señala que “la nada no es negativa, ni positiva ni 'meta' sino el esencial estremecimiento del ser mismo”,⁵¹ el cual debe ser correspondido y mostrado con una “fuerza afirmadora” del preguntar pensante que está más allá del “optimismo” por la enorme fuerza humana, según nos dice, o del “heroísmo pragmático”: la nada es lo más afirmativo, la fecundidad del ocultamiento en donde habita “la madurez del 'tiempo', el poder del fruto y la grandeza del obsequio” que constituyen al *Ereignis*. La nada acontece como “lo que nos se-para en el ser y su verdad”.⁵²

Paralelamente, en *Besinnung* se considera a la nada como la espera en la ex-propiación (*Ent-eignung*), cuyo carácter negador es la custodia en la cual el rehúso se “puede” y se “tiene” que aclarar. La nada pierde así la apariencia de algo sólo noedor y es vista como “obsequio del rehúso”.⁵³ A partir de ello, *Die Geschichte des Seyns* la piensa, conjuntamente con la “pobreza”, como la ex-propiación inicial del poderío del ente desde la apropiación en el abismo.⁵⁴

Podemos encontrar una segunda determinación del *Ereignis* en el *viraje* (*Kehre*), que, como se dice en “El último dios” es el “fundamento oculto de todo otro viraje”,⁵⁵ incluyendo a la *Kehre* vista como el cambio de perspectiva de su obra desde los años treinta, el cual, como decía la famosa carta de Heidegger a Richardson, era propio de “la cosa misma”.⁵⁶

⁴⁸ GA 65, p. 471.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁰ GA 66, p. 293. Cfr. también GA 68, p. 37.

⁵¹ *Ibid.*, p. 266.

⁵² *Ibid.*, p. 267.

⁵³ GA 66, p. 312.

⁵⁴ GA 69, p. 106.

⁵⁵ Cfr. GA 65, n^o 255 “Die Kehre im Ereignis”.

⁵⁶ M. Heidegger, “Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson”, en GA 11, cfr. especialmente las págs. 149-152.

En los *Beiträge* se habla de un “viraje originario”. En este sentido, para el pensar del tránsito, la *Kehre* sería el “más oculto esenciarse del ser”⁵⁷ y es la estructura del *Ereignis* que conduce, paradójicamente, a la reposición (*Verwindung*) en el ente, pues constituye la relación del ser con el *Da-sein*, que es la esencia del ser humano, un ser que necesariamente vive en un ámbito de relaciones con los entes. “Viraje” es la manera concreta de darse la contraposición entre el necesitar (del ser al hombre) y el pertenecer (del hombre al ser). Los *Beiträge* dejan ver a la *Kehre* en “El Salto” sólo muy escuetamente y sólo expondrán más explícitamente esta estructura en su último ensamble, como consideración previa a lo dicho sobre “el último dios”, lo más oculto y lo más resguardado del *Ereignis*.

La *Kehre* es lo que articula el carácter dual entre el ser como ocultamiento y el *Da-sein*, el entretanto de la nada y el surgimiento histórico del ente, situado entre la destrucción de la historia de la ontología y la construcción y fundación del sitio de la historia del ser (por lo tanto la *Kehre* es el comenzar del comienzo), es el gozne entre el salto y la fundación a la que salta el salto, y es para Heidegger también el fundamento de la circularidad que atraviesa todo su pensamiento, incluyendo el “círculo del comprender” de *Ser y Tiempo*, según se señala en “El último dios”. En “El Salto” se dice que la *Kehre* es lo que indica “la esencia del ser mismo como el acontecimiento en sí contraoscilante”,⁵⁸ e implica la articulación dual del *Ereignis*, consistente en que por un lado “el *Ereignis* funda en sí al *Dasein*” y por otro lado en que “el *Da-sein* funda al *Ereignis*”,⁵⁹ de tal manera que este último sostiene al *Da-sein* “translevándose”, es decir desplegándose desde el ocultamiento, en la medida en que el *Da-sein* funda al *Ereignis* proyectándolo⁶⁰. Lo que en “El Salto” (nº 141) y “El último Dios” (nº 255) se explicita por primera vez es la manera originaria de darse este viraje, señalando que es el esenciarse del ser que acontece entre el clamor del ser al hombre y la pertenencia del hombre al ser. En el nº 141 el clamor es señalado como la ausencia del ser, es decir, su retirada en el rehúso, y la pertenencia como el abandono del ser, es decir, como la pérdida generalizada de suelo que el hombre vive en tanto que ésta tiene su raíz en la falta del ser. La pertenencia es el origen del hombre en el ser, lo que define a la *humanitas* misma, como podría decirse con los términos de la “Carta

⁵⁷ GA 65, p. 262

⁵⁸ GA65, p. 261.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

sobre el humanismo”, y puede estar desplazada, disimulada u olvidada, en cuyo caso el viraje queda oculto y sin desplegarse, o bien puede éste disponernos en modo tal que nos vuelva audible el clamor, cuya voz (*Stimme*) entonaría el temple (*Stimmung*) del proyecto fundador, y este devendría entonces perteneciente. Sólo desde la pertenencia se escucha el clamor y el hombre deviene perteneciente solamente en tanto es interpelado por el clamor.

Ahora bien, la referencia mutua de clamor y pertenencia no implica que sean fenómenos paralelos que puedan ser vistos independientemente de la realización de la posibilidad del futuro que es el *Ereignis*, es decir, antes de que el entre sea nuevo comenzar y culmine en la fundación, por lo cual lo dicho en “El Salto” es muy breve y sólo después de “La Fundación”, en “El Último Dios”, puede mostrar Heidegger lo que ese clamor “dice”; ahí donde el viraje, desplegándose-esenciándose como devenir histórico,⁶¹ se muestra como el silencio que es *origen* del lenguaje,⁶² y así, en las señas que juegan en el viraje

Es indicada a la ley del último dios, la ley del gran aislamiento en el *Da-sein*, de la soledad de la víctima, de la singularidad de la elección de la vía más breve y escarpada.⁶³

3. Las referencias al *Ereignis* en “La fundación”

Esto nos conduce a una aproximación ulterior que puede hacerse del *Ereignis*, viéndolo desplegado en su fundación, en la que “El Salto” desemboca. A partir de “La Fundación”, “Los venideros” y “El Último Dios”, en los *Beiträge* podemos encontrar entonces otras determinaciones transitorias del *Ereignis* en cuanto nuevo ámbito fundado.

En el inciso a) de “La Fundación” se nos presenta al *Ereignis* en tanto *Da-sein* como la “crisis” entre el primero y el otro comienzo,⁶⁴ que funda la posibilidad del hombre venidero. Para ello las estructuras del Dasein esclarecidas en *Ser y Tiempo* se ponen en juego

⁶¹ *Ibid.*, p. 408.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 295.

en este proyecto singular como la fundación del *Ereignis*: el estar arrojado del ser-en-el-mundo se interpreta como la indigencia del abandono del ser y a la necesidad de la de-cisión⁶⁵, a partir de lo cual la proyección del proyecto arrojado se puede experimentar como arrojado perteneciente al ser y, con ello, devenir cuidado (*Sorge*) de la verdad del ser.⁶⁶ Así, reabre su mundo como un nuevo esenciarse de la verdad, y su existir “a causa de sí”, señalado en *Ser y Tiempo*, se convierte en el existir como cuidador de la verdad del ser. Esto es lo que constituiría la mismidad de su sí mismo, volveremos sobre ello más adelante.

En la misma línea de reinterpretación, en *Meditación* se señala que propiedad e impropiedad son maneras de estar en referencia al ser en la indigencia de su abandono: la impropiedad sería perderse en la maquinación del ente, deviniendo incapaz para soportar el ocultamiento del ser al relacionarnos con los entes, y la propiedad sería la capacidad de soportar ese ocultamiento y transformarse así en *Da-sein*, abrigando la verdad del ser en cada trato con el ente.⁶⁷

Las determinaciones del *Ereignis* en “La fundación” son enunciadas según Heidegger de acuerdo a un decir transformado, caracterizado como un ensamblar, o sea, un “decir fundando para la historia venidera”, según establece el decisivo n^o 190, en el cual se añade que este decir parte de lo obtenido en “La Resonancia”, “El Pase” y “El Salto”.⁶⁸ Su inauguración en “La fundación” es concebida como una estructura cuádruple, que anticipa a la cuaternidad (*Geviert*) de “La cosa”, compuesta por el entrecruce de la contienda entre mundo y tierra con la réplica entre dioses y hombres.

Como “El salto” anticipaba, la determinación transitoria del *Ereignis* que estaba implicada en la caracterización del quiebre como centro otorgador de pertenencia, consiste en ser el lugar de encuentro de los cuatro elementos que conforman en su interrelación recíproca el tomar lugar de la historia: la *tierra*, uno de ellos, que es lo cerrado que sostiene y alberga en su oclusión al *mundo*, el segundo de ellos, que es lo abierto del manifestarse de la verdad como sentido; los otros dos son los *hombres*, los mortales que habitan la tierra, y los *dioses*, que son lo más claro de lo claro del cielo, como se diría en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.⁶⁹

⁶⁵ *Ibid*, p. 304.

⁶⁶ *Ibid*.

⁶⁷ GA 66, p. 324.

⁶⁸ GA 65, p. 310.

⁶⁹ GA 4, pp. 18-20.

Esta inauguración es obtenida a partir de que la apropiación lograda por el proyecto arrojado escucha las señas del ser y estas le indican al interpelado, a partir de la situación de disposición a la interpelación del *Ereignis* —o como dice Heidegger: en la “soledad de la víctima”— que la historicidad se funda a partir del encuentro entre dioses y hombres y mundo y tierra, en el sitio del *Ereignis* como *Da-sein* que constituye “el quiebre”, a partir de esta escucha el interpelado deviene así “hombre histórico” (n^o 225). Y se sitúa como ese ahí donde los cuatro elementos se encuentran. Estos fueron ya vislumbrados en “El Salto” cuando se trataba el quiebre; en “La Fundación” se muestran en su ensambladura conjunta. Los hombres histórico creadores son el tema de “Los venideros” y los dioses de “El último dios”, todo lo cual fue tematizado entrecruzadamente en la “Prospectiva”.

Cabe recordar respecto a “los dioses”, que Heidegger habla ora en plural ora en singular del dios, diciendo “dioses” o “el último dios”, para dejar pendiente de decisión la forma de la divinidad, reservando eso para la aparición o la huída de aquélla en el quiebre,⁷⁰ con lo que los términos que la nombran señalan un puesto vacío por ocupar, como él dice.⁷¹

4. Los venideros y el último Dios

Estos ensambles finales se escriben basados en el monumental logro del pensar inaugural alcanzado y fundado en “El Salto” y “La Fundación”. Ambos presentan como rasgo común una cierta composición en función de las dos relaciones que tensionan el acontecimiento apropiador (dioses – hombres, mundo – tierra), aunque poniendo en primer plano la reciprocidad entre dioses y hombres, en la que están insertos. Así, el ser de los venideros se nos muestra desde la perspectiva de su remisión al paso del dios, y el paso del dios desde la perspectiva de su fundación en el *Da-sein* por parte de los venideros.

El primer numeral de “Los venideros” presenta a los venideros

⁷⁰ Heidegger recalca, sin embargo, que piensa a la divinidad como “completamente otra” respecto del dios cristiano (GA 65, p. 403); quisiéramos recordar a este respecto que *Meditación* señala que la divinidad del otro comienzo no necesita del mal para confirmarse a sí mismo a diferencia —según se considera ahí— del del cristianismo. Cfr. GA 66, p. 66.

⁷¹ GA 66, p. 249.

como “esos forasteros de igual corazón”. Los venideros son “forasteros” pues es desde la extranjería y la lejanía que es posible según Heidegger captar y asumir a la intimidad más propia, a la manera de un retorno a la patria, debido al carácter insoportable e irreconocible de la fuente de esta última: lo sagrado, como se esclarece detalladamente en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. La “igualdad” de los venideros radica en esa impronta común a la que han sido destinados, que los determina como una proto-comunidad fundadora justamente por su carácter singular y extraño respecto a la comunidad dada del “uno” (*das Man*). El texto de Heidegger es entonces aquel “silenciamiento del acontecimiento apropiador” que sirve como preparación de esos venideros, formulando la indicación de esa impronta destinal común en la que ellos puedan reconocerse unos a otros y devenir los re-fundadores de la humanidad.

Pensado en la prehistoria del otro comienzo es el ser el acontecimiento del abismo de la réplica de la indignancia de los dioses y de la guardia del hombre. Por ello todo reside en la fundación de la verdad del ser y en la preparación de los fundadores.⁷²

5. El sentido de la estructura de los ensambles

“Los venideros” y “El Último Dios” serían, de acuerdo a nuestra lectura, la anticipación y la entrega hacia lo que está por decidirse. Los dos últimos ensambles están vertidos hacia lo venidero y hablan de lo propiamente venidero, de lo cual resalta el ahínco que ponen en adquirir un carácter pionero y guía, así como su suma brevedad y la perspectiva indirecta y provisional con la que hablan. Corresponden así a la *vacilación* del rehúso, que ensambla el espacio-tiempo que avía el camino a lo venidero y resguarda las “señas” que lo guían. Son, pues, textos intensos e inseguros a un tiempo, pues ya que son los pasos más ulteriores hacia el otro comienzo, vedados en la historia vigente; aunque, al mismo tiempo, devienen de esta manera la comprensión más extrema posible de su presente, diciendo: “nuestra hora es la época del ocaso”, llevando a término, resolviendo (*austragen*) de esta manera a la resonancia del abandono del ser mostrada en el primer ensamble. Siguiendo al n^{oo} 94 de *Die Geschichte*

⁷² *Ibid*, p. 242

des Seyns, podemos ver asimismo que ello sería la apropiación del acontecimiento apropiador.

Asimismo, podemos interpretar que los dos primeros ensambles, “La Resonancia” y “El Pase”, constituyen la manera propia del pasado, lo *sido* para la disposición proyectual del “proyecto del ser”, como lo llama *Meditación*, o “proyecto apropiador”, como lo llama von Herrmann en *Wege ins Ereignis*, que es el pensar de la historia del ser, es decir, aquel arrojamiento en el que se encuentran, constituido por el abandono del ser y el acabamiento devastador de la metafísica. Los dos ensambles centrales (“El Salto” y “La Fundación”) constituirían entonces, según nuestra interpretación, el presente apropiado, entendido como la realización en la que se soporta y asume a ese arrojamiento para proyectar lo más originario en él: lo no-comenzado del primer comienzo.

Todos los ensambles están escritos en la tensión del tránsito del primero al otro comienzo, cada uno según su manera de temporalización proyectual. Cabe señalar que ninguno puede instalarse en algo así como la “perspectiva del otro comienzo”, es decir, no puede alcanzar el lugar desde el que sería posible el punto de visión que tal perspectiva implicaría, sino que aspira a prepararlo. De esta manera, lo nombrado por Heidegger el “pensar del otro comienzo” no coincide con el “pensar del tránsito”, e igualmente, el “decir que calla” no es el lenguaje de los *Beiträge*. Así, este libro a menudo constata que no lo logra y que no puede ser por ello una “obra”.

Empero, el pensar según la historia del ser sí que intenta o prepara la creación de “obras”, buscando devenir transitante y apertor del tránsito, de acuerdo a los siguientes lineamientos:

La obra pensante en la época del tránsito (cfr. Reflexiones IV, 90) sólo puede, y tiene que, ser una andadura en dirección a la ambigüedad de esta palabra: un ir un camino sobre todo, por tanto camino, que se ande por él mismo. ¿Puede configurarse algo semejante en el decir, de tal modo que pueda sacarse a la luz la simplicidad de esta tarea? ¿Corresponde a ello el ensamble o la fuga “Del acontecimiento” (“*Vom Ereignis*”)? Quien quiere saberlo. Pero tan sólo por eso ya es bueno osarlo.

El pensar venidero es *curso-pensante* (*Gedanken-gang*), por el que el ámbito hasta ahora oculto sin más del esenciarse del Ser, es recorrido

y de este modo recién aclarado y alcanzado en su más propio carácter de acontecimiento.⁷³

⁷³ GA 65, p. 83.

Capítulo 2

La transformación histórica

Es necesaria la revuelta, la perturbación de todo este ámbito en el que antes la naturaleza parecía dormir. Esta revuelta de todo nace de una conmoción preparada “más atrás, en los abismos del tiempo”. El despertar se remonta hasta los tiempos más antiguos, desde los cuales todo lo que viene ya está preparado. Y, por eso, las conmociones del todo “nos” parecen “más llenas de sentido”, concretamente a los poetas que también despiertan.

Heidegger, *Como cuando en día de fiesta*

1. La presentación del concepto positivo de "revolución"

El n^o 1 de la “Prospectiva” de los *Beiträge* señala:

Las “Contribuciones” preguntan en una vía que se hace viable primeramente mediante el tránsito al otro inicio, en el que se adentra ahora el pensar occidental. Esta vía trae el tránsito a lo abierto de la historia.⁷⁴

Y un más adelante, en una reveladora presentación de su propio intento⁷⁵, en el importante n^o 5, emblemáticamente titulado: “Para los pocos, para los insólitos”, Heidegger plantea que su intento pensante propicia una transformación del pensar en la que éste

⁷⁴ *Ibid*, p. 22.

⁷⁵ Y a pesar de ello —o más bien por ello mismo— protegiéndose a sí misma, tanto anticipando un contexto de incomprensión, como propiciando otro enmarcado en la escucha exclusiva de unos pocos.

deviene necesariamente auténtico pensar, [lo que] quiere decir pensar que sienta un *objetivo*. Es sentado no cualquier objetivo y no *el* objetivo en general, sino el único y así singular objetivo de nuestra historia. Este objetivo es la *búsqueda* misma, la búsqueda del ser.⁷⁶

Para ello, los *Beiträge* y los otros seis manuscritos de su tipo, tratan de la "historia del ser" y buscan fundarse en ella; ahora bien, lo que encontramos por doquier en estos textos son las afirmaciones de que ello mienta al "ser mismo" o al "acontecimiento mismo". Con lo que vamos a dar con la situación que hemos visto antes, consistente en que esta fenomenología no hace otra cosa que remitirse al ocultamiento como tal. De esta manera, en una primera lectura no es muy clara la relación de "nuestra historia", el término mencionado en la cita, con la "historia del ser".

Leyendo la "Carta sobre el humanismo" vemos que el "humanismo de peculiar índole" que propugna Heidegger busca que el ser humano devenga la morada de "lo extraordinario". Una refundación histórica desde la historia del ser puede entenderse en ese sentido y entonces presenta aún mayores dificultades de comprensión porque nuestra existencia no puede dejar de ser un habitar, y por consiguiente, *habitual*, es decir, cotidiana.⁷⁷ Su problemática puede expresarse en la siguiente pregunta: ¿cómo puede conducirse un camino *sobre* algo que no se muestra, supuesto que el tránsito se conduzca según la historia del ser?, es decir, ¿qué relación guarda en este planteamiento lo extra-ordinario con lo ordinario?

No encontramos en estos textos algo que nos permita una solución fácil a este problema. Sin embargo, *Sobre el comienzo* nos muestra la razón de ello en su parte quinta (titulada "La historia del ser"), pues partiendo de la siguiente afirmación:

[La historia del ser] es la esencia de la historia. Pero en esta historia inicial y sólo inicial no acontece nada; lo aconteciente es ya ente; la historia del ser es ella misma acontecimiento y todo en ella acaecedor.⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁷ Es Heidegger mismo el que ha mostrado esto en otros lugares, cfr. por ejemplo GA 7, p. 149.

⁷⁸ GA 70, p. 173.

se concluye de ello que ésta

No puede y nunca debe tampoco ser presentada. Siempre rige sólo la remisión a ella como un intento de preparación del giro del hombre al ser-ahí.⁷⁹

Estas afirmaciones nos deberían conducir a rastrear la relación entre lo "acaecedor" y el "giro del hombre", pues a partir de ello la "preparación" ha de volverse comprensible, y con ello la construcción del camino. Lo que el texto sugiere es que la historia del ser sólo puede mostrarse indirectamente, en un como fenomenológico que la vuelve planteable, que consiste en una *transformación* que acontece como el "giro del hombre al ser-ahí", con lo cual nos remitimos a la historia en tanto inicialidad. Esta inicialidad es, pues, lo conformado a través de la transformación. Por ello el tránsito buscado por el pensar de la historia del ser, la remisión al primer comienzo para fundar el otro, consiste en ir a lo inicial correspondiéndole originariamente, es decir, iniciando. Este movimiento es lo que pone en juego a la historicidad del ser, como un sobrevenir inhabitual que nos transfiere a otra fundación de lo habitual. Por ello es referido como un giro transformador y no como una clausura definitiva de lo habitual. Esto es lo que Heidegger llama propiamente *revolución*.

El autor de los *Beiträge* esclarece con precisión su concepción de revolución en dos cursos contemporáneos a los *Beiträge* y a *Sobre el comienzo: Preguntas fundamentales de la filosofía* de 1937-38, y *Parménides* de 1941-42. En el segundo de estos cursos, Heidegger se dedica a pensar el primer comienzo, y en una de las últimas lecciones, en un breve pasaje su autor esclarece:

Como condición fundamental de la esencia de una inversión ("revolución"), cualquiera que sea aquello respecto de lo cual la revolución tiene lugar, tiene que permanecer lo mismo y ser asegurada como lo mismo.⁸⁰

Esto muestra entonces que en una auténtica revolución ni nos desentendemos ni aniquilamos lo que está puesto en cuestión. Esto se esclarece más detenidamente en *Preguntas fundamentales de la filosofía*, que es una elaboración de temáticas de los *Beiträge* para el público, en el cual su autor define el carácter histórico revolucionario de su

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ GA 54, p. 231.

pensamiento, al que llama "meditación histórica", que "pertenece de manera esencial a la voluntad de configuración de lo venidero",⁸¹ distinguiéndolo de la historiografía, que sólo busca exponer y explorar el pasado en tanto objeto. Así, dice:

Lo histórico no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el acaecer mismo. Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación (...) Debemos esforzarnos por el sentido, los posibles criterios y las metas necesarias, las fuerzas imprescindibles, por aquello desde donde parte primero todo acaecer humano. Estas metas y fuerzas pueden ser aquello que acaece desde hace tiempo —sólo que oculto— y por eso precisamente no es lo pasado, sino lo *todavía esencial* y que espera la liberación de su eficacia. *Lo futuro es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el gran inicio*, aquel que —retrayéndose constantemente— alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia adelante.⁸²

Y después dice:

El cambio radical de lo habitual, la revolución es la referencia genuina al inicio (*Anfang*) [...] pues mediante el mero conservar no se puede aprehender nunca el inicio, ya que iniciar quiere decir: pensar y actuar a partir de lo futuro, de lo inhabitual, a partir de la renuncia a las muletas y evasiones de lo habitual y acostumbrado.⁸³

A lo que luego se complementa diciendo: “Lo 'conservador' queda fijo en lo historiográfico; sólo lo revolucionario alcanza el curso profundo de la historia.”⁸⁴

Por consiguiente, lo revolucionario, que se nos aparecía en *Sobre el comienzo* como la referencia indirecta a la historia del ser, se vuelve patente aquí como el camino directo *hacia* la historia del ser y por lo

⁸¹ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, ed. Comares, Granada, 2007, trad. A. Xolocotzi, p. 40.

⁸² *Ibid.*, p. 40-41.

⁸³ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁴ *Ibid.*

tanto, como la *fundamentación* del tránsito. Así, sería entonces lo que define el carácter cursante de lo *curso*-pensante (*Gedanken-gang*), término esencial con el que los primeros párrafos de los *Beiträge* caracterizaban al pensar del otro comienzo. Asimismo, la revolución sería lo que determina la manera en que Heidegger se plantea su relación con nosotros y con la cotidianidad que nos rodea.

Respecto a la relación con lo habitual, es muy explícito el siguiente texto de Heidegger:

Revolución no quiere decir aquí mera subversión y destrucción, sino el cambio radical transformante *de lo acostumbrado* [cursivas mías].⁸⁵

En este sentido, deberíamos considerar, por ejemplo, nuestra relación con los entes, la ciencia, la cotidianidad moderna o la política, no en términos de indiferencia —sino como un *diferir* esencial—, tampoco como contemplación teórica (aunque sea como "teoría crítica"), como muchas veces se creyó. Por consiguiente, la "meditación" no es para Heidegger el aislamiento esotérico, una teología negativa o un mero teorizar, sino, como se dice en el curso citado:

Meditación [Be-sinnung] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia. 'Sentido' quiere decir aquí: el *ámbito abierto* de las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas y poderes; todo esto pertenece *esencialmente* al acaecer.⁸⁶

A partir de ello puede entonces comprenderse el que Heidegger diga al principio de este curso:

La filosofía es (...) un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se oculta de nuevo. Precisamente por ello este saber nunca puede ser hecho útil. El saber filosófico tiene efectos, cuando los tiene, siempre sólo en forma mediata al preparar la meditación filosófica nuevas perspectivas para todo comportamiento y nuevos criterios para toda decisión. Pero la filosofía logra esto sólo si se atreve a lo que le es

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 37.

más propio: colocar de manera pensante para el *Dasein* del ser humano la meta de toda meditación y así erigir en la historia del ser humano una soberanía oculta.⁸⁷

De acuerdo a esta frase pueden aclararse entonces aquellos señalamientos de la “Carta sobre el humanismo” acerca de que el pensar del ser estaba más allá de toda teoría y toda práctica, porque las superaba a ambas, estando en lo originario de ellas. Lo que estaba detrás de esto es que Heidegger buscaba lograr fundar en la historia un poder para la filosofía, que, aunque pasara desapercibido, refundara radicalmente la historia humana, y así, toda teoría y toda práctica.

2. La *Kehre* en el *Dasein*. La revolución como proyecto arrojado

Decíamos que a partir del “giro” que constituía la única referencia posible a la historia del ser —según *Sobre el comienzo*— la “preparación” de la transformación histórica, que es lo intentado por Heidegger en los tratados de la historia del ser, se volvía comprensible. El n^o 267 de los *Beiträge*, titulado “El Ser”, nos sugiere que la pregunta por el “sentido” del ser en *Ser y Tiempo* constituye justamente esa preparación; dicho numeral señala que el “sentido (verdad) del ser” es la referencia a lo inicial, pues con ello se intentaría “ejercer su propia versión por encima de él”.⁸⁸ Heidegger le llama a ello “originaria repetición” y entonces anota que

ella exige una plena transformación del hombre en *Dasein* y ya ha saltado, porque la verdad del ser que debe abrirse no traerá otra cosa que un esenciarse más originario *del ser mismo*.⁸⁹

La importancia de la transformación del “hombre” se explicitaba claramente en la última sección de *Meditación*, citada más arriba, que decía que con el despliegue de la pregunta por el ser “se transforma (...) ante todo la esencia del hombre y la verdad del ente mismo”.⁹⁰

⁸⁷ *Ibid.*, p. 5-6.

⁸⁸ GA 65, p. 475.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Loc. cit.*

De esta manera, la señalada transformación del hombre, es el punto donde gira el curso de la transformación histórica hacia el “otro comienzo”, y constituye por ello un “salto” ella misma. Ahora bien, el salto salta a la verdad del ser, a lo “in-habitual”; por lo que nunca somos capaces de ello “desde nosotros”.⁹¹ De lo que Heidegger concluye que “el ser mismo tiene que sacarnos del ente”.⁹² Por lo tanto, el ser es lo más extraño y al mismo tiempo lo más íntimo, pues es lo que nos devuelve a nosotros mismos en tanto lo otro de nosotros mismos.

*

Detengámonos a analizar con más detalle este punto. Los *Beiträge* esclarecen el ser del Dasein retomando a *Ser y Tiempo*. En el n^o 138 se determina al comprender como “proyecto”, en tanto el comprender es “un inaugurar y echarse y exponerse a lo abierto, sólo en lo cual el que comprende llega a sí como un sí mismo”.⁹³ También en este sentido, *Meditación* establece que al Dasein se lo refiere “hermenéuticamente” debido a que no es un mero estar-ahí (*Vorhandene*) sino un “proyecto que salta a y proyectante salto a”⁹⁴. Así, desde la perspectiva del pensar según la historia del ser la situatividad de la transformación histórica ocurre por mor de la estructura del Dasein en tanto proyecto arrojado.

Ahora bien, los *Beiträge* y *Meditación* interpretan a la proyectualidad arrojada del Dasein en función de un proyecto arrojado peculiar, que es el que Heidegger mismo busca con su referencia al Ereignis como *Da-sein*, que es el quiebre de la historia que según él distingue al “hombre vigente” del “hombre histórico”, como se dice en los *Beiträge*⁹⁵; así, *Meditación* señala que el *Da-sein* es “el sitio esencial de la subversión esencial del hombre hacia la guarda de la verdad del ser”⁹⁶ y de este modo

Da-sein nombra la distinción del hombre según la historia del ser, de modo que el Da-sein no es nada 'humano' como 'haceduría', 'actitud' y

⁹¹ *Ibid*, p. 481.

⁹² *Ibid*.

⁹³ *Ibid*, p. 259.

⁹⁴ GA 66, p. 325.

⁹⁵ Cfr. GA 65 págs. 263, 314 y 324.

⁹⁶ GA 66, p. 322.

'comportamiento', sino 'humano' sólo en el sentido de que Da-sein reivindica al hombre para el cambio esencial.⁹⁷

Por ello, la referencia al hombre según el *Ereignis* tiene una ambigüedad constitutiva de su carácter de tránsito, donde se lo reivindica para que devenga otro y se lo remite a lo más extraño para que devenga sí mismo; por ello en el n^o 197 de los *Beiträge* dice “el ser sí mismo del hombre tan sólo se realiza desde la instancia en el ser-ahí”⁹⁸.

El n^o 263 de los *Beiträge* esclarece este movimiento diciendo que “en tanto el hombre se arroja libre del 'ente' deviene recién hombre. Pues sólo así regresa al ente y *es* en tanto el regresado”. De esta manera el libre arrojamiento es el fundamento de la historia pues, como dice *Meditación*, la “historia” es “obtención de la verdad del ser [Seyn] para custodia en el ente y con ello el llevar-al-aparecer del ente como el estar en el interior en el *claro*.”⁹⁹

Pero entonces ¿qué es lo que pasa con el “hombre vigente” y su “historia occidental”? Heidegger señala que en esta historia “el libre arrojamiento [es] *olvidado*” y “todo deviene posesión presente ante la mano solicitable y producible, ...el hombre mismo se da por un tal (subiectum)”, con lo que “*así* todo ha sido destruido”, se trata para él de una “monstruosa alteración” que “atraviesa todo el progreso del hombre”, donde “el ser mismo en tanto maquinación se pone en la inesencia”.¹⁰⁰ Así entonces, Heidegger afirma el motivo de esto: “todo ello porque el hombre *no* fue capaz de señorear lo que atañe al regreso; este *no*, es el fundamento de su historia occidental vigente, en la que tal vez aún la esencia de la historia tenía que ocultarse.”¹⁰¹

Para el proyecto del pensar según la historia esencial, se trata de realizar el libre arrojamiento y el proyecto que abren otra verdad histórica por mor del hacer corresponder su proyecto apertor de lo oculto de la historia como posibilidad de otro comienzo con el arrojamiento apropiador de lo oculto de la historia como lo oculto del primer comienzo, el *Ereignis*. Puede verse que la copertenencia del *Ereignis* y el hombre constituye la estructura del *Ereignis* mismo en su esenciarse, lo cual puede interpretarse a partir del siguiente pasaje, difícilmente

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ GA 65, p. 319.

⁹⁹ GA 66, p. 168.

¹⁰⁰ GA 65, p. 453.

¹⁰¹ *Ibid.*

traducible, de *Meditación*: “*Seyn (Ereignis) die fliegendesammelnde Mitte und der Grund eines und jedes Inmitten. Die Ermittlung dieser Mitte (d. h. des Da-seins) ist das Seyn als Er-eygnis.*”¹⁰²

Por lo tanto, el Dasein y el *Ereignis* se coapropian como *Ermittlung*, “en-mediación” o in-dagación, en tanto introducirse y situarse en el entretanto o en medio de (espacio-tiempo) que constituye el Ahí; son entonces nombrados por Heidegger con guiones, con los términos *Er-eygnis* y *Da-sein*, para mostrar su esenciarse.

La transformación que acaece en el hombre para devenir “hombre histórico” se da en términos de la constitución del proyecto apropiador y así, tiene sus distintos momentos de acuerdo a las estructuras del ser del Dasein. Por un lado, Heidegger despliega la exégesis del proyecto apropiador de acuerdo a la proyección de la pregunta por el ser como pensar del *Ereignis*, es decir, según la transformación pensante del Dasein, y por otro lado muestra la necesidad de dicha proyección en otras maneras de conducirse con el ente, y con otros Dasein, pero es una constante en todo ello que aparezca un tratamiento general sobre lo común y vinculante de esas transformaciones, pues su proyecto pensante busca justamente hacer que los venideros se encuentren y reconozcan en una impronta histórica común, pues se aboca a la transformación de Occidente. Por consiguiente cabe observar los rasgos básicos que valen para toda transformación apropiadora a partir de la cual el Dasein apropiado llega a sí mismo, y sobre lo cual puede fundar una comunidad de destino.

El Dasein se transforma de acuerdo a la disposición fundamental, en primer lugar en lo que *Ser y Tiempo* consideraba como el existenciario que caracterizaba su totalidad estructural, el “cuidado”, que deviene entonces cuidado por el ser y se lo recupera en su esencia como decisión anticipadora. El cuidado es pensado entonces como “la anticipadora decisionalidad hacia la verdad del ser y el arraigamiento que porta (*austragende Verhaftung*) lo asignado en el ahí sobre todo”; vemos entonces que la disposición fundamental, la “reserva” (*Verhaltenheit*), es lo que sostiene tal arraigamiento; y así, dice Heidegger, es “el fundamento de ese sobre todo [mencionado en la cita anterior, nota mía]”.¹⁰³

¹⁰² GA 66, p. 148. Podríamos traducirlo al español de la siguiente manera, aunque sacrificando las resonancias del pasaje original: “Ser (Acontecimiento) el centro *volante* reuniente y la base de un y de cada en-medio. La in-dagación de este centro (esto es, del *Da-sein*) es el ser como acontecimiento-apropiador.”

¹⁰³ GA 65, p. 46.

Respecto del Dasein, como recuerda von Herrmann en *Wege ins Ereignis*, los *Beiträge* recuperan lo obtenido de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, pensando al Dasein como *Inständigkeit*, que Picotti traduce como “instancia” y Onetto como “insistencia”. En el proyecto apropiado de Heidegger, el término tiene ambos sentidos, pues se refiere al mantenerse del hombre soportando el rehusó del ser y también a que con ello deviene el Ahí del ser.

En el n^o 94 de *Meidtación* vemos que la “propiedad” y la “impropiedad” como posibilidades del Dasein son transformadas en referencias en las que el ser “sintoniza” a éste respecto a la apropiación o la pérdida de la verdad del ser. En la apropiación histórica proyectual en cuestión, la propiedad resulta ser la mismidad del Dasein dispuesta en el ensamble del ser, y la impropiedad el consentimiento a la maquinación y la vivencia.

La libertad del Dasein se convierte en el “abismo que se lanza al ser”, como se dice en *Meditación*,¹⁰⁴ y en el mismo sentido, en *Sobre el comienzo* es definida como “el desplazamiento a la confrontación del ente con el ser”;¹⁰⁵ el hombre puede decidir sobre su esencia por mor de su libertad decidiendo por el ser, con lo que para Heidegger acontece su salvación. De este modo, se convierte en la “liberación” que abre el abismo decisional del ser como *Er-ignis*, que entonces, “determina la esencia de la historia” que abre “la vía para el curso” del otro comienzo.¹⁰⁶ Heidegger puede decir entonces que el Dasein es “la crisis entre el primero y el otro comienzo.”¹⁰⁷

De esta manera en la transformación del hombre acaece una *Kehre* del ocultamiento mismo, en el que este se repone de la sustracción y recomienza al ente: el ser, como claro-del-ocultamiento “necesita al ente, a fin de que, él, el ser, se esencie”¹⁰⁸ y el hombre es el “regresado” que se comporta con el ente, así que el *Ereignis* necesita del hombre como el articulador de lo habitual y lo inusual, como decíamos. La *Inständigkeit* es pues, la “ahidad” del hombre, del hombre fundado en el *Da-sein*, que necesita el ser para acontecer como historia, o sea como *Ereignis*. De tal manera, el Dasein es la realización de la fundación del claro del ocultamiento que porta/establece a lo más inusual desde su rehusó, hasta el ente: el ser arroja en torno a sí la nada por la “guarda de la nada” en el Dasein, que es entonces transpropiado por el ímpetu del arrojó

¹⁰⁴ GA 66, p. 229.

¹⁰⁵ GA 70, p. 113.

¹⁰⁶ GA 70, II, n^o 95.

¹⁰⁷ GA 65, p. 295.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 30.

apropiador del *Er-eignis*, y así lo noedor de la nada se torna lo originante del ser como “entretanto” del ente en el comportarse del Dasein con el ente. Esta es la “realización” —que coincide con el anonadamiento— de la historia que acaece por la revolución de nuestra existencia.

La realización acontece, pues, en la “renuncia” del hombre como *Da-sein*, es decir en su sí mismo auténtico, que soporta la abstinencia del rehúso; y por ello “aventaja a los dioses” en el movimiento histórico fundador deviniendo el entre en el que dioses y hombres y mundo y tierra se encuentran. A través de él, el ser sobreviene en el ente, para lo cual el Dasein es anonadado por la nada y funda al claro del ocultamiento como abrigado en sus relaciones con el ente, y así es que logra “señorear” el regreso, y por lo tanto “es el gobernador del proyecto del ser”,¹⁰⁹ pero entonces todo se transforma:

Recién ahora comienza la historia del ser y la historia del hombre. ¿Y el ente? Ya no llega más a su verdad en un regreso, ¿sino? Como la custodia del extraño, y el extraño se manifiesta al encuentro del acaecimiento-apropiador [*Er-eignis*] y hace encontrarse en él al dios.¹¹⁰

En este sentido encontramos que en el n^o 174 los *Beiträge* se mencionan los rasgos concretos de la *Inständigkeit* donde el hombre deviene capaz de soportar el acontecer del ser: el vigor como “la maestría de la libre garantía de los espacios de juego más amplios para el sobrepasarse creador”; la decisión como “la seguridad de pertenecer al acontecimiento que hace propio, el ascenso dentro de lo desprotegido; la suavidad como el despertar generoso de lo oculto y lo reservado”; y la simplicidad, como “la pasión por la necesidad de lo único, abrigar la inagotabilidad del Ser en el albergue del ente, sin desistir de la extrañeza del Ser.”¹¹¹ Sobre esto, Heidegger dice en otro lugar:

En cada referencia al ente asumimos ese ocultarse y con ello el vacilante rehúso, cada vez en su propia esencia como el acaecimiento-apropiador y nos transferimos a él. Transferir sólo de modo que obtengamos al ente respectivo mismo según su correspondiente orden,

¹⁰⁹ *Ibid*, 500.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 361, 454.

¹¹¹ *Ibid*, pp. 298-299.

produzcamos, creemos, preservemos y dejemos actuar,
para así fundar el claro.¹¹²

¹¹² *Ibid*, pp. 348-349.

Capítulo 3.

La fundación del espacio histórico. Lectura de “La fundación” y su n^o 242 “el espacio-tiempo como abismo”

1. Contenido de “La fundación”

“La Fundación” nos muestra desde distintas perspectivas la fundación del *Ereignis* como *Da-sein*. Primero en el inciso a), en una reflexión preparatoria sobre el *Da-sein*, como proyecto arrojado del arrojador del rehúso del ocultamiento, luego en el inciso b) como soporte e inauguración instituyente del rehúso, guiada por las señas, como trans-propiación; posteriormente en el inciso c) como claro del esenciarse de la verdad, más adelante en el inciso d) como surgimiento del espacio-de-juego-temporal del abismo, y finalmente en el inciso e) como abrigo de la verdad en el ente.

A través de los dos primeros incisos de “La fundación” el *Da-sein* ganaba una comprensión apropiada, donde lo dicho en *Ser y Tiempo* y “De la esencia del fundamento” es fundamentado de acuerdo al proyecto apropiador del otro comienzo, es decir, de la inauguración del *Ereignis*. Los siguientes incisos abordan respectivamente tres aspectos del *Da-sein* fundado: su aperturidad, su espacio-temporalidad y su relación con el ente.

2. Preludio. Arrojo y desplazamiento

El salto era el movimiento de un proyecto arrojado singular en el cual el arrojador se experimenta como arrojado y con ello, asumía su propiedad, su ser apropiado. Y dado que el carácter más esencial y propio de nuestra condición de arrojados consiste en nuestra singular época histórica, la asunción de nuestra facticidad es aquí la asunción de nuestra condición epocal de la des-apropiación o enajenación más radical, cuyo origen es, como se estableció en “La resonancia”, el abandono del ser. Desdivinización, nihilismo impropio, técnica maquinal, maquinación (*Machenschaft*), *Gestell*, serán distintos nombres con los que Heidegger ira pensando esta constitución

fundamental de nuestra facticidad. Pues bien, la ruptura que el proyecto apropiado inaugura, el quiebre del centro otorgador de pertenencia que es el *Ereignis*, implica la fundación del sitio de la historia en medio de la pérdida de la historicidad. Esto se lleva a cabo, se “resuelve” o pone en juego, dirá Heidegger con el polisémico *austragen*, a través del desplazamiento del ahí del *Da-sein* hacia la profundidad de su núcleo: el abismo del ser, que *Ser y tiempo* trataba como “temporalidad” y *Kant y el problema de la metafísica*, leyendo a Kant, como “imaginación”. En el proyecto apropiado que Heidegger comunica, es su preguntar histórico lo que lleva a cabo tal “desplazamiento”.

3. El claro del ocultarse. Sobre el apartado c)

Este aviar histórico esencial es en tanto proyectualidad un “estar-en-medio-de”¹¹³ es decir, un claro (*Lichtung*), dice Heidegger, anticipando lo esencial de este concepto que prevalecerá a lo largo de varias décadas.¹¹⁴ Este claro se sitúa propiamente cuando “ha surgido en aquello de lo cual y para lo cual es claro, a saber para el ocultarse”, y así es como el ser “acaee-apropiadamente al *Da-sein*” porque “necesita la verdad”.¹¹⁵ En los *Beiträge*¹¹⁶ Heidegger señala retrospectivamente que en *Ser y tiempo* la verdad era un existenciaro del Dasein y en “De la esencia de la verdad” se señalaba como verdad del ser proveniente del ocultamiento. Sobre estos escritos dice autocriticamente que en ellos se intentaba defender el claro del ocultamiento, en contra de la concepción vigente que la concibe como la “corrección del representar y el enunciar”¹¹⁷, pero que precisamente por orientarse “desde el rechazo de tal concepción quedaban atrapados en su dependencia a ella y resultaban insuficientes pues no podían hacer saber la esencia de la verdad a partir del fundamento como el que ella misma se esencia”¹¹⁸. Así, aquí apunta a “no retener por más tiempo el decir acerca de la esencia del ser” y renuncia a construir un camino a ello desde las ideas vigentes. Consiguientemente afirma que “el claro del

¹¹³ GA 65, pp. 327, 330.

¹¹⁴ Cfr. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Op. cit.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 330.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

ocultamiento no mienta la sobreasunción de lo oculto y su dispensa y transformación en inoculto, sino justamente la fundación del fundamento abismoso para el ocultamiento (el vacilante rehúso)¹¹⁹. Desde los *Beiträge* se profundiza el ocultamiento desde sí mismo, mostrándose cómo el ocultamiento aclara, en la verdad del otro comienzo, y como ello es la transpropiación del *Da-sein*. Así, se señalará que el *Ereignis*, es el “claro del ocultamiento”. Asimismo que ello sólo acontece ya que el proyecto apropiado en su aclaramiento deja-ser al ocultamiento inaugurando así el espacio-tiempo abismal del ser, en tanto éste es el carácter fundante originante de la historia del ser: el a-bismo (*Ab-grund*) que es la esencia del fundamento (*Grund*). Es decir, como el surgir del abismo, no ya de su brotar lo presente como *Vorhandenheit* como Heidegger consideraría a la *phúsis* griega en tanto primer comienzo, sino como asunción y resguardo de su abismalidad que deja que esta funde y sea “fundante”¹²⁰ y así, una vez asumida, que pueda entonces construirse sobre ella, no dividiéndola, no “llevando” las cosas sobre ella. Ambas cosas son nombradas “dejar esenciarse el fundamento como fundante” y “construir sobre él como fundamento”¹²¹, que son los dos sentidos en los que Heidegger comprenderá la “fundación”, por lo cual ésta ha de comprenderse como la fundación del otro comienzo.

De esta manera, el proyecto desplegado como preguntar histórico no es algo meta-histórico, sino, en rigor la puesta en juego de lo histórico mismo. Por ello, Heidegger considerará a la “pregunta por la verdad” como un “salto al esenciarse de la verdad”¹²² y por ello como la “transformación del *ser humano* en el sentido de un desplazamiento de su puesto en el ente” y así “por ello una más originaria apreciación y autorización del ser mismo como acontecimiento”¹²³. Esta “autorización” es lo que Heidegger también llama “rango” en otros lugares¹²⁴, como aptitud para asumir el ocultamiento en el sentido visto anteriormente.¹²⁵

Para indagar en el carácter situativo de este preguntar, es decir, del sitio del otro comienzo de la historia del ser, en la fundación se va alcanzando poco a poco una concepción de la verdad que se vuelve in-cepción, en tanto se la interpreta como sondeo en la ahidad del ahí

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 352.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 307.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 338.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, pags. 66, 224.

¹²⁵ Pareciera que esto fungió como criterio en sus descalabros políticos.

del *Da-sein* y entonces se la capta como fundamento en tanto la asunción del *Da-sein*, es decir del *Ab-grund*.

Por nuestra parte, podemos interpretar que entonces se vuelve claro por qué la retención es disposición *fundamental* (aunque esta no se nombra como esenciarse del ser en el inciso c): la disposición fundamental es la apertura de la verdad como el fundar del ocultamiento, es decir, el comenzar del comienzo, en tanto “sobresale a lo oculto, sin sobreasumirlo”, y es el esenciarse de la verdad pues es el “poner su esencia a decisión”¹²⁶, esto es lo que Heidegger llamará propiamente meditación (*Besinnung*). La decisión es la separación del ser mismo y así, la pregunta por el ser, que pone la esencia de la verdad a decisión, es la inauguración del claro de la verdad, en la que esta se decide y se transforma esencialmente. Heidegger concebirá entonces que la verdad es el “fundamento como abismo”¹²⁷ y al respecto dirá: “el fundamento en tanto recogedor y elevándose a través”, y más adelante: “este fundamento es el acontecimiento mismo como esenciarse del ser”.¹²⁸ Por ello es que puede decir después que “el preguntar es aquí comienzo y fin”.¹²⁹

4. El espacio-tiempo. El núcleo de los *Beiträge zur Philosophie*

De esta manera, el preguntar, la historia del ser, la fundación de ésta y el abismo convergen y son lo mismo: el otro comienzo. Podemos adentrarnos en lo alcanzado por la fundación atendiendo a sus últimos incisos, d) y e), cuyos principales alcances son la elucidación del espacio-tiempo como el abismo y el abrigo del ocultamiento en el ente, interpretándolos como la culminación más propia del ensamble, y el centro ganado por la articulación los *Beitäge* en su totalidad. El espacio-tiempo abismal y el abrigo en el ente son, de acuerdo a nuestra interpretación, respectivamente el dejar esenciarse del fundamento y el *construir* sobre él como fundamento; los dos aspectos del fundar de la fundación que Heidegger establecía, como veíamos anteriormente.

*

La verdad era pensada como “remoción al traslado” y su

¹²⁶ *Ibid*, p. 346.

¹²⁷ *Ibid*.

¹²⁸ *Ibid*.

¹²⁹ *Ibid*, p. 347.

aperturidad conllevaba “lo *libre* de la osadía del crear”, así como “lo indefenso de la decisión del estar arrojado”; ambos aspectos la constituían como claro del ocultamiento a la manera que se veía en el inciso c),¹³⁰ pero sólo podría ser tal cosa cuando se abría el abismo como ocultamiento que surge en el proyecto soportante. El n^o 242 indaga en la dimensionalidad y la puesta en juego que constituye el ámbito propio del esenciarse histórico del ser, por ello, este numeral alcanza el nivel más profundo que Heidegger logra en los *Beiträge* y constituye la indagación más esotérica del esenciarse del ser, es decir, del ocultamiento mostrado en su sustraerse,¹³¹ y es así él mismo el aclarar del ocultamiento que determina la verdad como el recoger y elevarse a través del ocultamiento.

En el instante se sustrae “lo eterno”, como establecía el apartado d), y esa sustracción es el ocultamiento mismo; por otro lado, al clarear en el *Da-sein* como claro del ocultamiento, como se ve en el apartado c), funda el en-dónde, el sitio que así inaugurado origina las conexiones de la cuaterna; esa originación es el ser como acontecimiento apropiador que las reúne y sostiene. En ese sentido *Meditación* señalaba al *Ereignis* como centro volador-reunidor y al *Da-sein* como el *Er-eignis* en tanto indagación en sí de ese centro, como vimos antes. Ello es lo eterno pues “puede regresar”, y al hacerlo es “lo transformador” y por su parte el in-dagar en ese abismo como centro es la transformación del hombre en *Da-sein*. Ahí se dan cita lo creador y lo cuestionador y lo entregado del deponer la voluntad, de ahí el carácter muchas veces mal interpretado de la polaridad de disposiciones con que Heidegger señala la relación entre el preguntar y el responder, la pobreza y la donación del destino, el ser y el ente. Es asimismo, el “punto de giro del viraje” pues es donde el hombre, alcanzado por el claro, encuentra la pertenencia, fundándose como *Dasein*. Conecta la cuaternidad pues este abismo, la fundación en tanto funda el “divisar de dioses y hombres”¹³², “fuerza a los dioses por el puente hacia el hombre”¹³³ e inaugurando lo más lejano inflama el lugar del último dios.¹³⁴ Ahí, el ser es, como en “El Salto” se “osó” decir, “el estremecimiento del diosar (del sonido previo de la decisión de los dioses sobre su dios)”¹³⁵. Así, Heidegger puede decir

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 328-329.

¹³¹ Más adelante veremos que a este plano se someten los dioses, pues es lo sagrado mismo.

¹³² GA 66, p. 246.

¹³³ *Ibid.*, p. 247

¹³⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹³⁵ GA 65, p. 239.

en *Meditación*: “¡Pregunta al ser! y en ese callar, como el comienzo de la palabra, responde el dios”.¹³⁶

*

El espacio-tiempo abismal se inaugura por el “salto al abismo”, a partir del cual éste puede “medir y sostener el abismo mismo”¹³⁷, así que es el surgir del esenciarse de la verdad como *Da-sein*, cuando éste a su vez experimenta y soporta saltando a y fundando el claro del ocultamiento en su instancia más originaria como de-cisión de sustracción y donación, cercanía y lejanía, “impulso y titubeo”¹³⁸. De esta manera, constituye la primera inauguración del *Ereignis* a la manera de la “abertura de las vías del viraje”¹³⁹, es decir del espacio de juego del contraimpulso, en el cual se co-esencian ser y *Da-sein*. Es ya un instante y un sitio de la historia del ser, por lo que cuando Heidegger lo muestra puede consiguientemente pensar el carácter trans-histórico del ser, es decir, pensar cómo se pone en juego, en su singularidad, de manera instantánea como eternidad:

Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser¹⁴⁰

*

La estructura del espacio-tiempo es pensable a partir de su unidad originaria que es lo que luego se separa como temporalizar y espaciar. Está constituida por el esenciarse del fundamento, el movimiento en el cual el ser soporta su verdad y ésta a su vez porta al ocultamiento haciendo surgir así al *Ereignis*. Ahí, el vacío deviene no sólo el entretanto de la “privación y la espera”¹⁴¹ sino

el vacío como un sí extasiante, extasiando en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al

¹³⁶ GA 66, p. 353.

¹³⁷ GA 65, p. 380.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 371.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 383.

abandono, pero como recordante-resguardante.¹⁴²

En ello se da la entrega a lo sustraído, que lo resguarda y lo inaugura como la fuente del porvenir y de la proveniencia, es decir del futuro y el pasado propios. Por ello sería entonces “el presente erigido y sólo dirigido hacia afuera a la decisión”, es decir, el “instante”¹⁴³, como la reunión y articulación de los éxtasis.

*

La espacio-temporalidad del *Da-sein*, el penúltimo aspecto del *Da-sein* analizado en “La Fundación” es el rehúso del ser soportado, por lo cual tiene su origen en el salto al ocultamiento, que daba con el vacilante rehúso como condición del ocultamiento que resguarda la contienda originaria ser-no-ser (*Seyn-Nichtseyen*) de la de-cisión primera. En ella se hallaba la maduración del tiempo, como portar (*tragen*) y llevarse a cabo de la donación del ser sustraída, la cual aquí es portada-a-término (*austragen*) en tanto inauguración del espacio-tiempo del ocultamiento, o “sitio instantáneo” de la verdad del ser, o “tiempo del ser”, etc., como dicen otras formulaciones a lo largo de los *Beiträge*.

El hablar del vacilante rehúso implica ya la perspectiva de un ir al encuentro por parte del proyecto arrojado, como ya se constataba en las primeras páginas del numeral.¹⁴⁴ Ahora bien, la relación entre el ir al encuentro y el rehúso es conducida por la seña (*Winke*) o guiño del ser, que es el mismo rehúso del ser que indica otro comienzo, en tanto sugiere que su asunción, entrega y sostenimiento en el *Da-sein* es el posibilitamiento de un habitar/construir propio. De esta manera, para Heidegger la seña es “la esencia inicial del *Ereignis*”¹⁴⁵ que sitúa ya con ello el espacio de juego histórico del otro comienzo y posibilita que se piense desde él como aún-no,¹⁴⁶ si bien ello no ocurre

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 384.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 381-382.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 385. Cfr. a este respecto los análisis del concepto de seña que hace Paola Ludovika Coriando en su excelente tesis doctoral, *Der letzte Gott als Anfang*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.

¹⁴⁶ Las señas son los indicios históricos que guían al pensamiento de Heidegger en su totalidad. Sabemos que consisten en la sustracción del ser y que implican una remisión histórica que los *Beiträge* intentan desplegar, pero la experiencia originaria que Heidegger tiene de ellas en el ámbito específico del pensamiento “filosófico” o más bien, “de la historia del ser”, aún no es del todo clara, particularmente en lo que respecta a las señas del último dios, aunque va asomando en algunos lugares

por sí solo, sino únicamente si es interpretado “como clamor hacia la pertenencia al acontecimiento mismo, es decir, a la fundación del *Da-sein* como ámbito de decisión para el ser”.¹⁴⁷

Asumiendo su abismosidad en la oscilación entre clamor y pertenencia es que se “abre el acontecimiento” y asimismo la originación en el proyecto arrojado del espacio-tiempo,¹⁴⁸ lo cual

de textos recientemente publicados, por ejemplo en *Sobre el comienzo* (GA 70, p. 132), donde se dice:

Vislumbramos el dios del abrigo.
 Vislumbramos la diosa del ocaso.
 No sabemos la historia de esta deidad.

Su experiencia de lo divino queda asimismo puesta de manifiesto en la correspondencia a su esposa donde dice que en los pasos más esenciales en su pensamiento, siente los “aletazos” (*Flügelschlag*) del dios Eros.

El aspecto que conocemos de dicha experiencia originaria por ahora es sobre todo su lectura de Hölderlin, que vemos en los tres cursos de Freiburg sobre el tema y en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. La fuente y la guía de estas señas es Hölderlin, y por ello sería el poeta fundador del otro comienzo, así como Homero lo fue por su parte del primer comienzo; la poesía de Hölderlin es caracterizada por Heidegger en 1934 en el primer curso de los tres dedicados a este poeta, como “*Weiterwirkung dieser Winke*”, la transmisión a los mortales y al pueblo de las señas del dios, cuyo lenguaje es, como se dirá más tarde en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, el del rayo, percibido por Hölderlin como un saludo, una seña que mantiene en la lejanía la cercanía. Empero, sólo alguien que habite en medio de los dioses y los hombres, un “semidiós”, puede tender ese puente por el que el pueblo recibe asignado el ahí de la historia, su *polis*. Hölderlin es para Heidegger el semidiós que refundaría al pueblo alemán.

Coriando ha explorado la cuestión de las señas en su tesis doctoral; partiendo de la consideración de la seña como “*Geschichtlichkeit des Gotthaften ... in welchem Gedanken aber die Grunderfahrung des seinsgeschichtlichen Gottes-Denkens schlechthin beschlossen liegt*” (*Op. cit.*, p. 60), respecto a lo cual señala lo siguiente: “*Der Wink ist —wir können schon sagen: geschieht als— eine dreifache Entrücktheit in 'Zu', 'Ab' und 'Hin'. Doch diese Bewegung geht nicht ins Leere. Das Zuwinken geht auf einen 'Empfänger' des Winkens zu, das Abwinken ist Weg-winken von..., das Hin des Hinwinkens verweist in den Bereich, 'von wo her' der Wink sein ereignis anfähngt. Die Geschehnisstruktur, die sich hier abzeichnet, trägt die Züge des ereignishaften Grundgefüges*”, y luego establece: “*im Zuwinken liegt die Bewegung des eröffnenden Zuwurfs; aus dieser dem Ab- und Hin- des Winkgeschehens zugeeignet, kommt der Wink-Empfänger -das Da-sein- erst zu “sich” als der ereigneten Entrückung in den zeit-räumlichen Durch-gang durch den sich zuwinkenden Wink, als welcher Durch-gang er geschichtlich-gegenwärtig währt. Das, wovon das Ab- des Winkens in seinem Zuwinken ab-winkt, ist das Enteignis als un- (“noch-nicht”) durchmessenes Zeitalter des Über-gangs; das Hin- des Winkes macht aber dieses erst in seiner abgründenden Dimensionalität offenbar, aus welcher sich “unversehens” - im unverfügbaren Augenblick der schenkenden Er-eynung – die Ankunft seiner herkommenden Bewegung entscheidet.* (*Op. cit.*, pp. 67-68).

¹⁴⁷ GA 65, p. 385.

¹⁴⁸ *Ibid.*

constituye el tomar lugar del otro comienzo y en este sentido este proyecto del Dasein “se hace realizable como originaria unidad desde el *Ab-grund* del *Grund*” [cursivas mías].¹⁴⁹

Se trata del surgimiento del espacio-tiempo en su unidad pero por ello mismo en su separación y remisión recíproca, pues acontece como un movimiento doble. Por una parte, como ensamblaje del rehusó, lo cual es llamado *Entrückung*, es decir, salida fuera de sí o éxtasis, dice Heidegger con un término que ya en *Ser y Tiempo* era usado para nombrar el carácter extático de la temporalidad. Se lo piensa como una salida fuera de sí, pues es el remitirse a lo rehusado. Por otra parte, como *Berückung*, encantamiento o, mejor, *cautivamiento* de acuerdo a la etimología alemana de la palabra,¹⁵⁰ que es el emplazamiento de la posibilidad de donación, en el cual se sostiene la temporalización extática en su unidad abarcándola y así constituye entonces el vacilar del rehusó. Por ello *Entrückung* y *Berückung* están unidos originariamente, en el vacilante rehusó, que no es sino el contraimpulso del acontecimiento que inaugura la co-referencia de clamor y pertenencia, es decir al Dasein y al Seyn, fundando al *Dasein* en el salto fundador, que no es sino el *Einrücken*, el ingreso – señalado en “El Salto”– a lo abierto en el que “el arrojador del proyecto se experimenta como arrojado”¹⁵¹. Esta situación paradójica o contenciosa es el carácter decisional del ser, “el o-o primero”¹⁵² que puede entenderse como posibilidad de donación o sustracción. El vacilante rehusó era visto en el n^o 146 como “la madurez del tiempo”, “portadora del no originario”, donde lo noedor del ser se esencia como el aún no del obsequio retenido y al mismo tiempo como el ya no más tanto de la maduración como del obsequio, que el contraimpulso en la aclarante ocultación de la fundación deja atrás; empero, Heidegger dice que el mismo se encuentra “rehusado en la vacilación y así el cautivamiento en el éxtasis”, sin que entonces se pudiera comprender esto, pues no se habían puesto de relieve las dimensiones del éxtasis y el cautivamiento; vemos así que el vacilante rehusó cautiva porque es la donación rehusada, que interpela, pues sería la posible recepción de nosotros mismos. Ahí recién se inaugurarían ser y Dasein, o lo que es lo mismo, se ensamblaría la verdad del ser. Por ello, “El Salto” ya anticipaba: “Temporalizante espaciar-espaciante temporalización...como próximo circuito de

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Esclarecida por Coriando, a partir del diccionario Grimm, en *Op. cit.*, p. 102.

¹⁵¹ GA 65, p. 239.

¹⁵² *Ibid.*, p. 267.

ensamble para la verdad del ser”¹⁵³ y asimismo señalaba justo antes que “la completa otredad de la referencia al ser”, otra respecto a la hasta ahora vigente en la historia de occidente, acaece justamente: “en el espacio-tiempo que surge del éxtasis y cautivamiento de la verdad misma. Espacio-tiempo mismo, litigioso ámbito de contienda.”¹⁵⁴

Su fundación es caracterizada por Heidegger a partir de que en la seña la “presentificación” de la verdad es justamente la ausencia del fundamento, con lo cual se crea un vacío que no es sino “la plenitud de lo aún no decidido, lo por decidir”¹⁵⁵ que es la manera como —en el salto a la oscilación— se experimenta y se deja ser al *Ab-grund* (abismo) como *Grund* (fundamento), lo cual es el ensamble originario de la verdad que aclara ocultando cuando el abismo “funda como el dejar-transelevarse portante del acontecimiento”.¹⁵⁶ Así, puede Heidegger *interpretar* al vacío no como la mera nulidad sino como lo abierto del rehúso a la manera de “un modo distinguido originario del dejar irrealizado, vacío; con ello un modo distinguido de inauguración”.¹⁵⁷

*

El rehúso se ensambla temporalmente en tanto, por una parte, es un salir hacia lo venidero y por otra parte es, por ello mismo, un abrir lo ya sido en tanto origen de lo venidero; de ahí proviene la referencia a lo no-comenzado del “primer comienzo” como lo propiamente antiguo y lo propiamente futuro de la historia occidental. El encuentro de ambos constituye al presente como ámbito del instante (*Augenblick*) de la decisión, análogamente a como en *Ser y Tiempo* éste aparecía. En los *Beiträge* es determinado como “rememorante esperar”¹⁵⁸, en el cual la rememoración abre lo sido como “una encubierta pertenencia al ser” y la espera abre lo venidero “esperando un clamor del ser”.¹⁵⁹

Ahora bien, tales referencias son sostenidas en este ámbito de decisión justamente por el ensamble espacial del mismo, caracterizado por Heidegger como *Umhalt* (Picotti traduce: “sostén

¹⁵³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 382.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 380.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 379.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 383-384.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 384.

abarcador”) que constituye la vacilación del rehúso que sostiene sus horizontes extáticos. Ese ámbito no está decidido, sino que la “fenomenología de lo inaparente” lo abre hermenéuticamente en su vacilación, la cual “pone a decisión el si o si-no del acaso del ser”¹⁶⁰, es decir, lo abre en el aviamiento del sitio histórico que permite su salir hacia lo sido (y así se remitiría al primer comienzo), sosteniendo los éxtasis temporales en la ambivalencia del instante contencioso del presente como oportunidad de la decisión.

Por ello, la espacialidad mencionada es, junto con la temporalidad, el entre que es el *Da* venidero del *Da-sein* que puede soportar el abandono del ser y así, extasiarse en lo venidero del abrigo de la verdad del ser en la obra, el acto político constituyente, el sacrificio, el pensamiento y la poesía, según el enlistado de los modos del abrigo de la verdad que Heidegger menciona en varios momentos a lo largo de los *Beiträge*.

Por consiguiente, esta vacilación del sitio instantáneo conlleva que no estén ya dados ni lo sido de la pertenencia al ser, ni lo venidero del clamor del ser, o sea, ni el *Da-sein* ni el *Seyn*, según quedaban recíprocamente definidos en “El Salto”, sino que ambas cosas recién se abren en ese sitio inaugural, justamente como lo que lo hace vacilar. Por ello mismo es el inaugurarse de lo que se oculta, el *Ereignis*, que apropia “llamando” a la fundación, aconteciendo “como clamor hacia la pertenencia al *Ereignis* mismo, es decir, a la fundación del *Da-sein* como del ámbito de decisión para el ser”¹⁶¹. Con ello vemos pues, que la pertenencia al ser estaba oculta y se manifiesta recién en el *Ereignis* como pertenencia-al-clamor, haciéndose la experiencia de ella como abandono del ser, y, por su parte, el clamor puede “llamar” si a su vez se dirige a una escucha, la del perteneciente. Ambas cosas se inaugurarían en la contraoscilación o contraimpulso del *Ereignis*, pues este, en su abismosidad, sería el momento fático de ese “diálogo”, es decir, lo que se encuentra entre los dos hablantes/escuchas poniéndolos en contacto. El espacio silencioso del cautivamiento es esclarecido acertadamente por P. L. Coriando en *Der letzte Gott als Anfang* como un situarse dentro de los límites de la relación con el ser (lo contrario al salir-fuera-de-sí del éxtasis), y así, como esta autora señala, el acontecimiento de la vacilación se da en el movimiento del venir-hacia-nosotros del rehúso; en este sentido se muestra el rehúso (*Ent-zug*) como relación (*Be-zug*), que sería el camino o la referencia del *Ereignis* hacia

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 385.

nosotros.¹⁶²

Partiendo de lo dicho por Coriando, podemos concluir que este movimiento es lo que definiría la sí-mismidad del *Da-sein*, y por consiguiente, la propiedad del sí mismo como referencia al *Ereignis*. Podemos ver que, si atendemos al “diálogo” del clamor y el perteneciente, el cautivamiento como dimensión fática constituiría la dimensión relacional misma del *Da-sein*, el ser concernido, a partir del cual se hace por primera vez audible y resonable la voz silenciosa de la historia del ser. Asimismo cabe anotar que el *Da-sein* recién definiría su “identidad” a partir de esa relación.

Por lo dicho anteriormente, podemos señalar que tanto la pertenencia como el clamor y el instante del silencio son el precursamiento de lo venidero en un sentido apropiado, pues sólo desde ello comienza la re-situación de la historia humana fundada en el ser. Así, la referencia al *Ereignis* en el rememorante esperar es cautivante por su carácter precursor y sostenedor del “traselevarse de lo por fundar”. No compartimos la interpretación de Carlos Másmela que pone en duda que en los *Beiträge* continúe la primacía que *Ser y Tiempo* daba al futuro en la temporalización. Paralelamente, cabe hacer una precisión respecto a las lecturas —correctas— que dan del espacio-tiempo P.-L. Coriando, Michael Eldred y Miguel de Beistegui, que señalaban a la pertenencia y al clamor asignándoles el rol de lo sido y lo venidero respectivamente.¹⁶³ Cabe señalar que ambos, lo venidero y lo sido, no están ya dados sino que sólo se abren desde el *precursamiento* del clamor *hacia la pertenencia* al *Ereignis*, en la cual el rememorante esperar obtiene de la seña lo que *propiamente* hay que esperar y recordar.¹⁶⁴

El espacio es el *Umhalt* que sostiene “la reunión” de los éxtasis y “pone en el tiempo” no saliendo de sí; por su parte, el tiempo es el emplazar “extasiante de la reunión” de los éxtasis. El espacio no se da más que en relación con el tiempo, sosteniendo su reunión *situándose* en el tiempo, y el tiempo no se da más que *emplazándose* sobre este sostenimiento. Así, Heidegger dice:

¹⁶² Cfr. Paola Ludovika Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, pp. 100-103.

¹⁶³ Cfr. P.-L. Coriando, *Op. cit.*, así como Miguel de Beistegui, *New Heidegger*, Continuum Books, London-New York, 2005, p. 91, y Michael Eldred “Casting within Enpropriation and the Leap from □ Standing Presence”, publicado en <http://www.arte-fact.org/cstgenpr.html> el 30 de abril de 2001.

¹⁶⁴ Esto es, pues, la continuación y profundización del motivo de *Ser y Tiempo*, según el cual el ser es *la llamada fuerza de lo posible*.

Espacio es cautivadora abismación del sostén abarcador.
 Tiempo es la extática abismación de la reunión¹⁶⁵

El carácter abismoso es “el primer y supremo resplandecer de la seña”¹⁶⁶ cuya “asignación” es la lejanía “extraña a la medida”, propia de la extaticidad y cuyas posibilidades quedan resguardadas en la “no cerrada amplitud” propia del cautivamiento.¹⁶⁷ Esta es la propiedad que el acontecimiento-apropiador asigna; la riqueza de la pobreza del ser, que es el abrirse de lo libre.

Ello mismo es la espacialidad del *Ereignis* en tanto el abismo, que es el “sí” al fundamento “en su amplitud y lejanía”.¹⁶⁸ Espacio y tiempo en este ámbito fundacional co-constituyen el fundar del fundamento, en tanto éste es “un transelevarse de lo por fundar”¹⁶⁹ y “el ocultarse en el transelevarse que porta”, como se nos dice al inicio del n^o 242 que nos ocupa¹⁷⁰, pues como se aclara páginas más adelante,

Espacio es el abismamiento cautivador del sostén abarcador.

Tiempo es el a-bismamiento extasiante de la reunión.

El cautivamiento es abismoso sostén abarcador de la reunión.

El éxtasis es abismosa reunión sobre el sostén abarcador.¹⁷¹

Por su parte, la separación recíproca de espacio y tiempo es pensada por Heidegger en estos términos:

El tiempo emplaza, nunca cautivando.

El espacio pone en el tiempo, nunca extasiando.¹⁷²

¹⁶⁵ GA 65, p. 385.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 388.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 387.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 379.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 385.

¹⁷² *Ibid.*, p. 386.

Capítulo 4.

El abrigo de la verdad en el ente

La esencia del *Da-sein* y con ello de la historia fundada en él es el abrigo de la verdad del ser, del último dios, en el ente.

A partir de aquí se determinan forma y tipo de los futuros.

Beiträge zur Philosophie, p. 308

Separación y sustracción son del ser en tanto del *Ereignis*. En ello nada sucede al interior del ente, el ser permanece inaparente, pero con el ente en tanto tal puede suceder que, movido al claro de lo inhabitual, arroje su habitualidad y tenga que colocarse en la de-cisión de cómo satisface al ser. Esto no quiere decir sin embargo cómo se adapta y corresponde a él, sino cómo él, el ente, custodia y pierde la verdad del esenciarse del ser y en ello llega a su propia esencia, que consiste en tal custodia. Pero las formas fundamentales de esta custodia son la apertura de una totalidad del mundar (mundo) y el cerrarse ante cada proyecto (tierra). Tan sólo estas formas fundamentales hacen surgir la custodia y están ellas mismas en contienda (...) Cada vez, a cada lado de esta contienda, está lo que metafísicamente conocemos como lo sensible y no sensible.

Beiträge zur Philosophie, p. 482.

1. La destrucción de la “diferencia ontológica”

Uno de los aspectos más interesantes de *Acerca del acontecimiento* es su planteamiento de un retorno creador al ente. La muy discutida

modificación en el “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” de la frase “el ser nunca se esencia sin el ente” por “el ser sólo se esencia sin el ente”¹⁷³ tiene su origen, si lo interpretamos a partir del *Seynsgeschichtliches denken*, en la imposibilidad del otro comienzo en la historia vigente, y en la necesidad de confrontarnos con nuestro mundo óntico retrotrayéndonos al ser en tanto fuente oculta de la historia, en la que radica la posibilidad de iniciar otro mundo óntico.

Si el hombre es el claro del ente, ello conlleva a que devenga el acontecer del ser como abrigado en sus distintos modos de conducirse con las cosas concretas. Lo que en el salto comenzó como una despedida del ente, e incluso podría malinterpretarse como una oposición entre lo óntico y lo ontológico (como tantos intérpretes hicieron, incluyendo a Theodor W. Adorno) se vuelve justamente el movimiento histórico por el que nos reencontramos con el ente, y donde éste surge en el equilibrio contencioso de lo que lo constituye: la tierra y el mundo.¹⁷⁴

Ya *Ser y Tiempo* dejaba pendiente la cuestión del ser del ente para después de que estuviese aclarado el sentido del ser; el abrigo es una manera más originaria de seguirlo haciendo. No es la guía del que ya resolvió la cuestión sino el guiño que invita a entrar con el pensador a lo más cuestionable, no como un mero preguntar —decía el inicio de *Ser y Tiempo*— que no se pone en juego, sino en un cuestionamiento que es él mismo “el objetivo de nuestra historia” —como decía recíprocamente el inicio de los *Beiträge*—, es decir, el entrar al ámbito donde el ente es puesto a decisión, y ser uno mismo ese ámbito. Según vemos, lo ordinario como morada de lo extraordinario sería el motivo que, recuperado de Heráclito, estaría puesto en juego en el contexto de este pensamiento,¹⁷⁵ para autotransformarse y entregarse a ese tránsito en donde lo ordinario deja de ser lo in-diferente de la modernidad.

De entre los seis tratados de la historia del ser hasta ahora publicados, encontramos que el tratamiento fundamental del abrigo se da en los *Beiträge zur Philosophie*. Podemos identificar tres

¹⁷³ GA 9, p. 306.

¹⁷⁴ Ahí, el ente es “más ente”, dicen los *Beiträge*. Lo cual se da a partir del sobrevenir del ser, y entonces Heidegger puede hablar *positivamente* en términos presuntamente vedados —según otro vicio de la interpretación habitual— en otras partes de sus obras: “realización” (como instancia del *Dasein*), “sujeto” (hombre como sujeto del diálogo histórico), “técnica” (como abrigo de la verdad). La técnica también se replantea en este sentido.

¹⁷⁵ De acuerdo a nuestra lectura, el abrigo de la verdad en el ente es una cuestión que queda implícita en el traer a colación el pasaje sobre Heráclito y el ethos en la “Carta sobre el humanismo”. Cfr. *Op. cit.*, pp. 354 – 357.

momentos principales en este texto en lo que se refiere a la problemática del abrigo, donde se muestra la delimitación de la cuestión y sus detalles: en el n^o 32 de la “Prospectiva”, en el n^o 225 de “La fundación” y en todo el apartado e) de este último ensamble (n^o 243-247), dedicado exclusivamente a esa cuestión.

El abrirse del claro del ocultarse “requiere de lo que lo recibe en la apertura”¹⁷⁶, ello es el abrigo: una morada para su sustracción, donde puede retornar a sí mismo como ocultarse. El ocultarse requiere para Heidegger de un contrapeso en el claro que, sosteniéndose, lo resguarde como su misterio o que soporte el claro en su abrirse “de modo respectivamente diferente un ente (cosa-instrumento-obra)”¹⁷⁷; cada vez en cada diferencia singular de la cosa se esencia el ocultarse.

El abrigo tiene un “como” fenomenológico muy particular. Para ver al abrigo, dice Heidegger, “tenemos que poner ante los ojos algo sumamente corriente” pero —agrega— “esto es, lo más difícil, pues nunca es realizable sin una conmoción, y ello significa sin una remoción/dislocación (*Verrückung*) de la referencia fundamental al mismo ser.”¹⁷⁸ El camino del abrigo retrotrae la referencia de cada ente a su origen en el espacio-tiempo del claro¹⁷⁹ para devolverlo a su diferencia como simple morada que resguarda ese espacio cada vez en su peculiar modo de darse.

En este sentido, al final del apartado d) de “La fundación”, se señala que el esclarecimiento del espacio-tiempo como abismo, conlleva un “camino recíproco” en la interpretación que hace visible la “espacialidad” y la “temporalidad de la cosa, del instrumento, de la obra, de la maquinación y del todo del ente” “como abrigo de la verdad” en un proyecto de interpretación, que, a su vez “está determinado inexpressamente por el saber en torno al espacio-tiempo como abismo”¹⁸⁰. Ahora bien, esta interpretación es la de un proyecto-arrojado cuya labor hermenéutica pone en juego la refundación de sí mismo, así que podemos verla como siendo ella misma un camino del abrigo que deja irrumpir una estancia histórica nueva; no se trataría, pues, de la reflexión sobre algo ya dado. Por ello Heidegger puede decir “pero la interpretación misma, saliendo de la cosa, tiene que *suscitar* nuevas experiencias”¹⁸¹, y así, cuando nos dice: el camino desde el “espacio-tiempo” “y el camino desde el ente

¹⁷⁶ GA 65, p. 389.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 388.

¹⁸¹ *Ibid.*

tienen que encontrarse” podemos ver que ello es la indicación hacia la conmoción que sólo se encuentra en el espacio contencioso que ensambla y dispone, a partir del cual se originan los encuentros y los caminos históricos como regresos al hogar, a los parientes y a la patria.¹⁸² El abrigo es esclarecido como una construcción originaria posibilitante de toda ulterior construcción; direcciona el camino acaeciente hacia lo ordinario, lo cual sería también un ulterior “Wege ins Ereignis”, para usar la expresión del título del libro de von Herrmann, pero que ha sido muy pobremente atendida por la “Heidegger-Forschung”.

Ya no se trataría en tal camino de definir a lo ordinario *oponiéndolo* con lo extraordinario; a nuestros ojos, esta oposición sólo queda constreñida al tránsito en su ambigüedad constitutiva. A la manera como Heidegger decía que hablaba de la “finitud” del ser no como caso negativo o limitado de la in-finitud, sino para resaltar su abismosidad frente al infinito del idealismo alemán, de ese mismo modo exaltaba la diferencia entre ser y ente no para señalar la precedencia del primero, como Adorno llegó a creer en *La jerga de la autenticidad*¹⁸³, en vez de ello los *Beiträge* insisten en la *simultaneidad* de ser y ente. Este “y” es pensado aquí no como una yuxtaposición sino como el desplegarse de la esencia de la verdad. El esenciarse como claro del ocultarse no es la mera bisagra de una dualidad o un movimiento tético-antitético entre claro y ocultamiento, sino un devenir lugar del ocultamiento que se abre.¹⁸⁴ En su abrirse como ocultamiento es singularidad, misterio y simplicidad, como ya vimos antes. Este abrirse del ocultamiento es lo que en el apartado e) de “La fundación” se piensa como el “y” de la simultaneidad de ser y ente en el “abrigo”, que es asimismo una palabra-guía del acontecimiento apropiador.

En el séptimo párrafo del n^o 243 vemos que Heidegger se refiere al proyecto arrojado apropiador del decir inaugural de la esencia de la verdad, como aquel proyecto que, siguiendo esta ley del abrigo, no procede a partir de una verdad ya existente, que ulteriormente es llevada a un ente ya existente, sino que la verdad y el ente sólo

¹⁸² Ello es lo que Heidegger ve puesto en juego cuando señala que toda la poesía de Hölderlin es una poesía del regreso al hogar (GA 4, p. 193), volveremos sobre ello.

¹⁸³ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2005, p. 451.

¹⁸⁴ Juan Luis Vermañá llamó la atención —en un cursillo dictado el año pasado en la UNAM— sobre la profundización de la interpretación de la verdad en los *Beiträge*, donde es vista como claro del ocultarse, respecto a “De la esencia de la verdad”, donde aparecía como des-ocultamiento originado en el ocultamiento.

acontecen en la inauguración del abrigo-de-la-verdad-en-el-ente. Esto difiere radicalmente, según Heidegger, de la dicotomía platónica donde el *eidos* es llevado a la *hyle*. Podemos interpretar que la *simultaneidad* de ser y ente es lo que la “rompería” y permitiría evitar el equívoco de la “precedencia” trascendental del ser respecto al ente. Este acontecer unitario de la verdad del ser y el ente, es, de acuerdo a nuestra lectura, una clave para interpretar la ruptura de los *Beiträge* con la “perspectiva horizontal-trascendental” de *Ser y tiempo*.¹⁸⁵

El octavo párrafo del mismo n^o 243 esclarece esta simultaneidad como *Da-sein*: “la verdad esencia sólo y siempre ya como *Da-sein* y con ello como disputa de la contienda”¹⁸⁶. Resulta interesante la presencia de ese “siempre ya” (*immer schon*), una huella del lenguaje de Heidegger previo a los años treinta; esta expresión en *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* expresaba el carácter previo del *a priori* ontológico de los existencialistas, y en general de la *veritas transcendentalis* que Heidegger atribuía ahí a la ontología fenomenológica,¹⁸⁷ aunada a la determinación del Dasein según la trascendencia (lo cual era desarrollado en “De la esencia del fundamento”). Pues bien, de acuerdo a los términos de los *Beiträge zur Philosophie*, este “siempre ya” es el del espacio-tiempo fundacional de “lo eterno” que regresa como la conmoción de la territorialización-mundанизación del ámbito de la fundación del proyecto apropiador. Dentro de lo cual la trascendencia no será ya el hilo conductor de la interpretación del *Da-sein*, sino la *instancia* (*Inständigkeit*) del estar soportando, sosteniendo y transmitiendo esa conmoción, templado por una disposición fundamental que le corresponda, que recién funda el tiempo en el “lugar” del ahí y lo alberga en el ente transformado.

El espacio-tiempo se despliega en la fundación del *Da-sein* en las “Vías esenciales del abrigo de la verdad”,¹⁸⁸ es decir, en las relaciones del Dasein y el ente. Para Heidegger es ahí donde el espacio-tiempo deviene histórico. Por consiguiente, como las distintas maneras del abrigo de la verdad son la puesta en juego del espacio-tiempo en tanto fundamento abisomoso del darse del ente, el final del n^o 242 planteaba, como vimos, dos proyectos de interpretación que “tienen que encontrarse”¹⁸⁹, uno que recorra el camino desde el ente hacia el

¹⁸⁵ Von Herrmann es quien ha nombrado así el cambio de *Ser y Tiempo* a *Vom Ereignis* y lo ha tematizado en *Wege ins Ereignis*. Cfr. *Op. cit.* pp. 30-32.

¹⁸⁶ GA 65, p. 390

¹⁸⁷ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 47 de la traducción antes citada.

¹⁸⁸ GA 65, p. 386.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 388.

espacio-tiempo y otro desde el espacio-tiempo hacia al ente.

2. El ente en la modernidad y el ente en el otro comienzo.

a. La *Machenschaft*

En los *Beiträge* “La Resonancia” se despliega conducida por la disposición fundamental del *espanto* ante el ente en la modernidad, que ha sido abandonado por el ser. En esta época el ente es emplazado para la dominabilidad de la maquinación (*Machenschaft*), la cual, nos dice Heidegger, ha llevado al “desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado avía al poder”,¹⁹⁰ con ello vemos que la presencia moderna de lo ente no ocurre por mor del “desencantamiento”, como Max Weber diría —Heidegger está aquí polemizando implícitamente con él— sino por el *encantamiento* del poderío de la técnica que se autoemplaza. De esta manera, el espanto que templa el proyecto de “La resonancia”, encuentra que el abandono del ser, como retirada respecto del ente, deja a éste exclusivamente en la condición de “lo hecho por otro ente”,¹⁹¹ quitándole a la cosa su espacio de misterio y de simplicidad y colocándola en el de la haceduría, otro sentido del concepto de *Machenschaft*.¹⁹²

La *Machenschaft*, como predominio incondicionado del ente, ha llevado a un punto en el cual el ente mismo “ya se le sustrae” al hombre,¹⁹³ quedando sólo el puro poderío de lo objetivo-maquinador, la entidad de la metafísica sin el ente, podría decirse; es decir, el puro predominio de la dominabilidad del ente, que es la pérdida y la aniquilación del éste en su diferencia, a favor de “la ganancia”. A ello el hombre mismo queda sometido como “trabajador industrial”,¹⁹⁴ dice Heidegger en un sentido tan cercano —como no asumido— a Marx, antes que a Jünger.

b La apropiación del ente

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹² Como trasfondo de la conferencia “La época de la imagen del mundo”, Heidegger analizaba en “La resonancia” el fenómeno ejemplar de la ciencia moderna para mostrar cómo ello ocurre.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 392.

Una dimensión estructural del *Ereignis* es el dar lugar al ente. *Sobre el comienzo* muestra en su n^o 29¹⁹⁵ los diversos sentidos que tiene la palabra *Ereignis* como “nombre del ser”, y entre ellos se señala el de “trans-ferir a lo propio (el ente al ser)” y subsiguientemente, se nos dice, al darse el espacio-tiempo como esenciarse del ser “‘es’ entonces ‘ente’”.¹⁹⁶ A este respecto hay que recalcar que Heidegger considera a la diferencia ontológica como “ya no originaria” y como propia aún de la metafísica¹⁹⁷ y en vez de ello, guiando su interpretación por el motivo de la “simultaneidad” del ente y el ser,¹⁹⁸ pensará a la diferencia como una *Unter-scheidung*, en el sentido de la separación, suspensión, quiebre o decisión, como hemos visto antes, que acontece temporalmente como un *entretanto*. En *Sobre el comienzo* la diferencia es llamada también *Ab-schied* (despedida), con lo cual queda integrada en los nombres del *Ereignis*. Heidegger señala así, en el mismo tratado, que “la despedida transfiere cada cosa a su propio y lo deja en este y otorga así al ente el resurgir desde sí mismo”.¹⁹⁹

Se tratará aquí de un resurgimiento de la simplicidad de la cosa, lo cual es pensado en la conferencia “La Cosa” como el entrelazamiento de la cuaternidad. La simplicidad es completamente *otra* respecto a la in-diferencia con la que el productivismo de la *Machenschaft* conduce a la primacía del ente, pues esa primacía en verdad ha privado al ente de su espacio propicio y de su diferencia como cosa. De tal manera, el acontecimiento-apropiador en un movimiento inicial de desapropiación en la pobreza —mostrado, entre otros lugares, en *Die Geschichte des Seyns*—²⁰⁰ es la destitución misma de la *Machenschaft*, que en el “empobrecimiento” abre el espacio donde por primera vez el ente tiene su dignidad y su espacio adecuado, no siendo “disuelto” en el ser, sino “elevándose” a la singularidad del ser: surgiendo en su manera única en un “elevarse cada vez diferente, según que el ente haya sido a-propiado al ser como piedra, como árbol, como animal, como hombre, como dios”, como se dice en *Sobre el comienzo*, en el importante n^o 97 “El acontecimiento y el ente”.²⁰¹

¹⁹⁵ GA 70, p. 46.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ GA 65, p. 249.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 12 y 222.

¹⁹⁹ GA 70, p. 25.

²⁰⁰ GA 69, p. 117.

²⁰¹ GA 70, p. 119.

El ente “llega al ser”²⁰² adquiriendo “un brillo esencial, en el cual abandonará todo poderío y en el reflejo de la dignidad del ser resurgiera a una única simplicidad de su esencia”.²⁰³ Estas consideraciones no dejan de situarse en el contexto epocal de la devastación de la *Machenschaft*; de esta manera, dice también Heidegger: “el ente es rehusado y el hombre está sin pan y vino”.²⁰⁴ Por ello, dice significativamente nuestro autor: “las reflexiones en los *Beiträge* y *Besinnung* nunca hacen alarde del ente futuro ante el pasado, sino del ser como *Ereignis* en la unidad del esenciarse del tiempo”.²⁰⁵

Como vimos anteriormente, el *Da-sein* deviene el articulador-articulado que en la contraoscilación del acontecimiento es el punto de giro del comienzo que transita saltando de lo ordinario del ente a lo extraordinario del ser. A partir de este instante único es por primera vez posible retornar propiamente a lo ordinario, pues ahí se le da su lugar y su tiempo histórico como lo que resguarda lo sagrado, otro sentido que daría Heidegger a la concepción heraclítica del *ethos* como morada de lo extraordinario. En este retorno a lo ordinario, el sitio histórico entonces *comenzado*, se resguarda en el ente su proveniencia en el comenzar del comienzo y no se la deja atrás como en la historia de la metafísica ocurrió, es decir, en la historia del primer comienzo.

3. El abrigo como diversidad de caminos proyectuales

Este retorno es el *Da-sein* en tanto el hombre que logra “señorear” el regreso, como decía Heidegger,²⁰⁶ de tal manera que, resguardando y soportando al misterio del rehúso, lleva a cabo el transferir apropiador de lo ente en sus relaciones con él. Por ello Heidegger habla de que “todas las referencias al ente” quedan transformadas.²⁰⁷ Ello acontece de acuerdo a “la referencia” fundacional del *Er-eignis* al ente, que es descrita en el n^o 267 como la cuarta de las ocho dimensiones que constituyen al acontecimiento apropiador; consistente en una se-paración (*Ent-setzung*) que hace devenir al *Da-*

²⁰² *Ibid*, p. 117.

²⁰³ *Ibid*, p. 38.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 168.

²⁰⁵ GA 70, p. 185.

²⁰⁶ GA 65, p. 453.

²⁰⁷ *Ibid*, pp. 184 y 248.

sein “encarecido en lo inhabitual con respecto a todo ente”.²⁰⁸

Desde el n^o 2 vemos que el regreso a lo ordinario a partir de la experiencia abismal del *Ereignis* implica el momento histórico fundacional en el cual sus fundadores

tienen que ser consumidos en el fuego de lo custodiado, para que al hombre devenga posible el *Da-sein* y así sea salvada la estabilidad en medio del ente, a fin de que el ente mismo experimente la *devolución* (cursivas mías, P. V.) en lo abierto de la contienda entre tierra y mundo.

209

Estos fundadores son aquellos venideros que sostienen e inauguran el espacio-tiempo como los sacrificados a lo inhabitual, lo cual puede pensarse como la fuente de la patria, como se interpreta por ejemplo en los comentarios a *Heimkunft* y *Andenken* de Hölderlin.²¹⁰ En ese sacrificio son *asignados* al esenciarse del ser, el acontecimiento apropiador se los apropia/acontece (*ereignen*), con lo que este es el acacer de ellos. Ello ocurre, como dice Heidegger, cuando “aparece un ente”,²¹¹ por lo cual vemos que la remisión al ser culmina en la asignación sacrificial que da lugar a la reposición del ente. Esto sería por lo tanto otra dimensión del concepto de “despedida” (*Ab-schied*), que veíamos más arriba.

Los *Beiträge zur Philosophie* establecen la necesidad de la reposición en el ente, a la manera de una “instrucción” —léase: instrucción a los venideros— que “apunta a lo libre del abrigo de la verdad del ser en el ente como algo necesario” aunque “sin ser una orden”, buscando “traer de regreso al hombre de la confusión de lo no entitativo a la disponibilidad del retenido crear del sitio” para el paso del último dios.²¹² Así, la estabilidad de lo ordinario es repuesta, aunque transformada, a partir de que se la remite a su origen en la contienda mundo-tierra para la creación de dicho sitio propicio. Esta reposición de lo ordinario tiene varios niveles, ordenados de acuerdo al movimiento de la “creación” histórica, como el n^o 152 establece, es decir, de acuerdo a lo que Heidegger llama “lo creador” que es el carácter distintivo del proyecto arrojado en tanto corresponde al arrojado apropiador. Por lo tanto, los “niveles” de su proyección son

²⁰⁸ *Ibid*, p. 470.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 7.

²¹⁰ GA 4, pp. 20 y 94-95.

²¹¹ GA 65, p. 7.

²¹² *Ibid*, pp. 7-8.

dichos de una manera preliminar en el camino que el “decir pensante” va inaugurando-cursando. De ello resulta que este decir es el “primer abrigo”, que, como muestra el n^o 38, consiste en el “buscar como preguntar” y en una “referencia fundamental al titubeante rehúso”, donde en el silencio es albergado el hallazgo del rehúso como lo máximamente cuestionable, por lo que es “el buscar como tal” la manera de referirse a él.²¹³

Lo específico de los n^o 32 y 225 y el conjunto que va del n^o 243 al 247 es que indican cómo el espacio-tiempo abismal da lugar al ente, deviniendo este el abrigo del ocultamiento del ser. Lo que ahí encontramos es la indicación de la transformación de las maneras de relacionarnos con el ente, lo cual recuerda aquel señalamiento de la “Carta sobre el humanismo” de que el pensamiento de la verdad del ser se movía en el ámbito en el que toda teoría podía ver y toda práctica se podía conducir, por lo que residía en lo originario de ambas. Aquí, en los *Beiträge zur Philosophie*, se ve que ese “moverse” en su ámbito es la fundación e inauguración del ámbito mismo y con ello de la “esencia humana”. Por consiguiente, si hablaran en los términos de la “Carta sobre el humanismo”, revelarían lo disimulado en esta: que el pensar de la verdad del ser sería la fundación de la posibilidad de “la teoría” y “la práctica” como tales.²¹⁴

Hemos ya señalado que el “otro pensar” es formulado como anticipación del pensar del otro comienzo, que es el *Erdenken* de la verdad acaeciente del ser que Heidegger quiere preparar e inaugurar, abriéndole espacio a través del salto al ámbito acaeciente. De este pensar, Heidegger decía que es el salto histórico más amplio, pues avía y mide las posibilidades de todo abrigo de la verdad en el ente, y

²¹³ *Ibid.*, pp. 79-80.

²¹⁴ Naturalmente, Heidegger vería esta formulación como propia de la metafísica, como muchas otras en dicha carta, por lo que en el tratamiento del abrigo no usa estos términos, pero en el uso del lenguaje habitual que deja ver en el “segundo plano” al lenguaje esencial que “se mueve” en ese ámbito, podría decirse esto con el espíritu de la “Carta sobre el humanismo” para indicar el alcance y la repercusión que ello tiene en la totalidad de la existencia humana. Lo que acontecería en el ámbito del proyecto ontológico es que la existencia humana se transforma en *Da-sein* y la distinción teoría/práctica se deconstruye para dar lugar al otro pensar y a los modos del cuidado-por-el-ser. Recordemos a este respecto lo dicho por Heidegger sobre su lenguaje, con un ejemplo: “‘decisión’ puede y debe en primer lugar ser mentada, aunque no moralmente, sin embargo en tanto realización como acto del hombre, hasta que de repente miente la esencia del ser mismo, lo que ahora no significa que el ser sea ‘antropológicamente’ interpretado, sino visceversa: que el hombre sea repuesto en la esencia del ser y arrancado de las cadenas de la ‘antropología’”. GA 65, p. 84.

es el más amplio atravesar el quiebre del ser.²¹⁵ Este pensar tiene una autointerpretación detallada y específica a lo largo de los tratados de la historia del ser, así como una relación preparatoria con el pensar futuro, pero por cuestión de espacio no quisiéramos detenernos tanto en ello y sí en cambio en la manera en que plantea el procurar con instancia, o dicho en otros términos, la refundación de la praxis, que además de ser un proyecto singular con sus leyes propias, asimismo sería una posibilidad que el mencionado pensar abriría.

El n^o 32 señala cómo el acaecer de la verdad como éxtasis y cautivamiento coliga la unidad de “lo abierto reorganizado para el juego del ente, que en el abrigo de su verdad deviene siendo como cosa material, maquinación, obra, hecho y sacrificio”.²¹⁶ Esto es la esencia del habitar histórico, que entonces se puede realizar de dos maneras —y esta es la alternativa que se decide en la decisión—, por un lado, la posibilidad, llevada a cabo por la modernidad, de que este ser-en-la-diferencia se consolide como in-diferencia que se relaciona con el ente en un sentido productivista-consumista y entonces se interprete y emplace al espacio-tiempo como representación homogénea o bien, la posibilidad del tránsito, que Heidegger llama en el contexto de la cuestión del abrigo: el “último abrigo en las formas modificadas del ente”, que el “hacer señas” del último dios requiere para hacer “por primera vez visible el ser mismo”.²¹⁷

El “soportar con instancia” (*inständliche Ausstehen*) del *Da-sein*, de acuerdo a los “camino y modos del abrigo”, es determinado por Heidegger en el n^o 243 como el “portar” (*tragen*) y el “conducir” (*führen*) históricos; se trata del llevar a cabo la historia desde la fuente del acaecer, instaurando (poniendo en obra), produciendo (desocultando), asumiendo (encontrando lo terrestre que se cierra) y diciendo (ensamblando la verdad), extendiendo la riqueza del claro, es decir, la “pobreza” de lo libre en lo cual pueden cosas, hombres y dioses tener lugar.

El *Da-sein* como el “entre” que desata la contienda de tierra y mundo es la realización del abrigo que sucede en los modos de la ocupación (*Besorge*), dice Heidegger retomando el planteamiento de esta forma del cuidado señalada en *Ser y tiempo* junto con la solicitud para con los otros (*Fürsorge*), lo cual ahora ha de desplegarse correspondiendo al espacio y tiempo del *Ab-grund*.²¹⁸ El apartado

²¹⁵ GA 65, n^o 120.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ GA 65, p. 392. La traducción castellana de Dina Picotti de este pasaje, en el último párrafo del n^o 246, tiene un error, dice: “ser y tiempo” donde debiera decir

“Verdad” del nº 32 desarrolla el pro-curar de la ocupación de acuerdo a la *Inständigkeit* en el *Da-sein*; por lo cual aclara que lo concibe “desde la mismidad del *Da-sein*”, que “se mantiene en modos diversos que se reclaman recíprocamente: elaboración de materiales, organización operativa (técnica), hacer obras, acto constituyente político, ofrenda pensante”²¹⁹. Esta diversidad tiene una unidad que Heidegger se atreve a denominar indirectamente “modos de la producción”²²⁰—lo que otra vez sugiere una inasumida y quizás incómoda cercanía/aversión hacia Marx—.

A ello se añade que esta *Inständigkeit* en la que se realiza el abrigo es mantenida de manera co-originaria en “el modo de la asunción de la relación con lo carente de vida y lo viviente: piedra, planta, animal, hombre”, lo cual constituye el “ser recogido en la tierra que se cierra”²²¹. Así, podríamos interpretar que los “modos de la producción” son el producir que abre y deja ser al mundo, y que, aunados a ellos, los modos de la asunción son el dejar cerrarse y ser acogido por la tierra. La tierra, en su recogimiento, sostiene al mundo, y éste, a su vez, es en su abrirse el ámbito en el cual la tierra puede cerrarse. De esta manera, el hombre histórico sería el espacio contencioso de este encuentro.

Teníamos un conocido análisis de ello, circunscrito al ámbito del arte, en la conferencia “El origen de la obra de arte”. Pues bien, aquí en los *Beiträge* el “erigir” de la obra, que era un motivo central en la mencionada conferencia, es señalado como “consecuencia del abrigo”.²²²

Heidegger se refiere al acaecer del abrigo con las palabras “recién cuando el ocultarse domina totalmente todos los circuitos de lo engendrado, creado, tratado y ofrecido”,²²³ con ello se ve que el ahí del *Dasein* es la apertura múltiple de dichos circuitos. Este claro abierto puede de esta manera permitir, albergando y soportando, que “al mismo tiempo al interior de éste se esencia al encuentro de lo que se cierra”. De lo cual se concluye: “recién entonces surge *mundo* y al mismo tiempo con él (de la contemporaneidad de ser y ente) asciende la *tierra*. Ahora, por un instante, es *historia*.”²²⁴

Por consiguiente, el origen de la contienda entre mundo y tierra

“espacio y tiempo”.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p. 349.

²²⁴ *Ibid.*

acontece en la *Inständigkeit* del Dasein, que es así la “instancia abrigadora” que puede dar lugar al ente y que sería para Heidegger lo único que permitiría “salir del ámbito indeterminado del representar y vivenciar”.²²⁵ Esta sería entonces la salida de la modernidad.

El abrigo es el custodiar el ocultamiento en tanto aclarante, es decir, consiste en custodiar al ser como origen *en* el ente, que deviene así el espacio de misterio del acaecimiento de la singularidad del ser como simplicidad del ente, lo cual aparecería algunos años después en textos públicos como “El camino de campo” y “La cosa”. Ello sería ya propio del otro comienzo, pues desde el comienzo griego “se perdió el acaecer del ocultamiento y con ello la necesidad (*Notwendigkeit*) de fundarlo propiamente y de concebirlo plenamente en su conexión interna con el esenciarse de la apertura, y finalmente, y en primer lugar fundar esto unitario también como esencia originariamente propia”²²⁶ En ello radicaría para Heidegger otro motivo del carácter *otro* del otro comienzo frente al primero, así como del hecho de que Heidegger considere a aquél como más originario que este.

El cuarto párrafo del n^o 243 responde a la indicación de que el ocultamiento ha de esenciarse en el ente, señalando que ello hace necesario un estremecimiento que vuelve “conducible” (*durchführbar*) tal desplegarse de la esencia de la verdad por mor de que lleva a cabo una dislocación (*Verrückung*) de las relaciones fundamentales del ámbito óptico para con el ser y la verdad. Así, esta fenomenología conjunta la mirada hacia lo “sumamente corriente”, como expresa el inicio de párrafo, con el hacer visible la pertenencia de ello al esenciarse de la verdad, y a partir de ahí señala la necesidad del abrigo. Su manera de remitirse a las cosas mismas es expresada aquí diciendo que la referencia a las cosas mismas sólo es posible por un “salto previo” (*Vorsprung*) en el ser, es decir, situándonos en el espacio-tiempo abismal del *Da-sein* —y aquí la fenomenología es hermenéutica, como interpretación en la que el intérprete se transforma, como veíamos en “El salto”, “La fundación” y *Sobre el comienzo*—, para posibilitar un desocultamiento que resguarde, extienda e instaure el dominio de su “inagotable” origen en el ocultamiento. Esto era indicado por Heidegger con su expresión “la inagotabilidad de lo simple” que es por ello el requerimiento fundamental del pensador venidero, según Heidegger, para que pueda dar el salto a las cosas mismas. La referencia al ser no es, pues, una

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 340.

remisión a un trasmundo, sino una remisión fenomenológico-hermenéutica a la fuente —no a la causa primera— del mundo óntico, el misterioso sitio de “lo eterno” en el cual el mundo óntico se da con sus diferencias cualitativas.

4. La politicidad del abrigo de la verdad como solicitud (*Fürsorge*) apropiadora

El n^o 225, “La esencia de la verdad”, trata la cuestión de la verdad, igual que el apartado “Verdad” del n^o 32 ya comentado. Al inicio plantea la situación hermenéutica de partida para la proyección del abrigo y dice que la esencia de la verdad “es *el claro para el ocultarse*. Esta esencia íntima-contenciosa de la verdad muestra que la verdad es originaria y esencialmente de la verdad del ser (*Ereignis*)”.²²⁷

Pues bien, a ello se añade lo siguiente:

Sin embargo permanece la pregunta de si experimentamos esencialmente con suficiencia esta esencia de la verdad, si en cada referencia al ente asumimos ese ocultarse y con ello el vacilante rehúso, cada vez en su propia esencia como el *Er-eignis* y nos trans-ferimos (*über-eignen*) a él.²²⁸

Ello manifiesta el carácter de indicación de tal elucidación y el límite que tiene en tanto pre-cursamiento: por un lado participa en la inauguración de una marcha histórica, pensando el ensamble originario del acontecimiento como articulación de lo abierto y lo cerrado del claro del ocultarse, y por otro lado, esa indicación, como seña, es el acto de ceder la estafeta a los pre-cursores, los fundadores venideros, y el entregarse a sí mismo a ello como una *Weiterwinkung*, que apunta a continuar la re-petición que anticipa a lo venidero en las diferentes formas del construir, para fundarlas en el “habitar poético-pensante”.

En torno a esto, resulta muy notable el hecho de que hable en plural diciendo “experimentamos”. En este “nosotros” implicado, que contaba con una peculiar aparición en los cursos y discursos políticos de la época del rectorado y en los cursos inmediatamente

²²⁷ *Ibid.*, p. 348.

²²⁸ *Ibid.*

posteriores —*Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rhin”, Lógica e Introducción a la metafísica*— Heidegger vislumbra la “gran política” de esa polis que es el *Da-sein* venidero. Esta permanece puesta en cuestión, junto con las maneras de existencia de la “humanidad histórica”, según sus términos, en su diversidad. Justamente esa puesta en cuestión, ese “permanece la pregunta” es lo que la inaugura²²⁹ y es lo que convoca y reúne a los venideros. El “espacio-tiempo” abismal de estos textos no es una teoría de las condiciones de posibilidad de la experiencia, ni del ser en su nivel más abstracto, sino el lugar de la reunión histórica a partir del acontecimiento singular de las señas del dios resguardadas en el abismo del ser.

Recordemos a este respecto que en la exégesis de la historicidad propia en *Ser y Tiempo*, el Dasein se constituía en una comunidad de destino, el pueblo (*Volk*), pues ello era la modificación del *mit-sein* de acuerdo al modo propio de ser en el contexto de la asunción de la historia.²³⁰ En los tratados de la historia del ser, es decir, de las remisiones a la historicidad apropiada, que es la fundación del otro comienzo, se considera al Dasein —interpretando y retomando *Ser y Tiempo*— como siendo en cada caso mío, de manera tal que ello es lo que permite fundar una posible comunidad. Así, por ejemplo, el n^o 96 de *Besinnung* afirma, en diálogo con *Ser y Tiempo*:

Ser-ahí es respectivamente *el mío*: ¿qué quiere decir esto? Que la instancia en el ahí —esa enajenación con respecto a toda exterioridad del interior del sujeto y del “yo”— es puramente y sólo asumible y realizable en el *sí mismo*; que sólo entonces, cuando la verdad del ser es por entero y únicamente la mía, se funda la garantía de que ella pueda ser ahora mismo y sólo la tuya y la vuestra.²³¹

Por otra parte, al final del quinto párrafo del n^o 243, Heidegger dice que las vías históricas del abrigo determinan el ser pueblo. Así, se realiza aquel devenir pueblo de la filosofía, para decir con términos marxianos lo que la “Prospectiva” anticipaba, cuando en el n^o 15 titulado “La filosofía como filosofía 'de un pueblo'” se decía:

²²⁹ Cfr. sobre este tema Miguel de Beistegui, *Heidegger & the political*, Routledge, Londres, 1998, p. 135. y Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, “Epílogo”.

²³⁰ Cfr. *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004, trad. J. E. Rivera, p. 400.

²³¹ GA 66, pp. 329-330.

Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkampfendes Gesetz als der letzten Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks. Die Philosophie eines Volkes ist jenes, was das Volk zum Volk einer Philosophie macht, das Volk geschichtlich in sein Da-sein gründet.²³²

[El pueblo devendrá por primera vez pueblo, si llegan sus más únicos, y si estos empiezan a presentir. Así el pueblo devendrá por primera vez libre para su ley por luchar como la última necesidad de su más alto instante. La filosofía de un pueblo es aquella que hace a un pueblo pueblo de una filosofía, funda al pueblo históricamente en su Da-sein y lo determina a la custodia de la verdad del ser.]

En el contexto de “La fundación” que ahora nos ocupa vemos que el pueblo se convierte en la instancia abrigadora gracias a la comunicación y al hacer partícipe del señorío del ocultarse, que gana el pensamiento, la acción constituyente política y el arte, es decir, aquello que llevan a cabo los “únicos”, que fundan la ley, *die Sage*, del sitio para la venida o retirada del dios, que sería el instante sumo, el momento más decisivo y fundante, de la historia del pueblo.

El dejar que el ocultamiento reine en lo ordinario no es sino el desatamiento de la contienda entre mundo y tierra que da a cada ente su verdad. Este desatar la contienda es la articulación del destino histórico, el ensamblaje (de los cuatro elementos concernidos) del otro comienzo, como dejar venir o irse al dios. Esta articulación es la de-cisión como la separación que vimos anteriormente y que ahora se deja ver al mismo tiempo como reunión y vinculación no sólo de los cuatro sino también de los mortales: es por ello la congregación originaria de la comunidad. Esto es pensado aquí como el “soportar con instancia del *Da-sein*” que “así” determina “el ser del pueblo (*Volksein*)”.²³³ Los venideros son los que caminan y conducen los modos del abrigo. Así, “conducen históricamente” al pueblo a ese soportar, que es el tomar suelo histórico, el arraigamiento de la patria, a partir de lo sagrado.

²³² GA 65, p. 43.

²³³ *Ibid*, p. 390.

El abrigo es aquello que resguarda la fuente de la patria del habitar, lo “insoportable” para un mortal: la *pólis* como originariamente el ahí que lo sagrado abre. La esencia de la *pólis*, dice Heidegger, es el *polos* como sitio o “polo” en torno al cual gira el destino histórico.²³⁴

Este espacio-tiempo que se alcanza en la fundación puede verse, en su momento inaugural, tematizado unos años antes de la redacción de los *Beiträge* como el “tiempo de los pueblos” que interpreta Heidegger en Hölderlin. En *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rhin”* nos habla de ese tiempo como el espacio que es abismal por ser divino, y como el lugar donde se alzan las “cordilleras más altas”, que son las cimas donde cada fundador en su soledad se encuentra a sí mismo y prepara al otro. Como sabemos Heidegger cita al poeta, al pensador y al estadista.

Queda abierta la pregunta de si estaba situando a Hitler junto a él mismo y a Hölderlin. No queremos dejar de hacer un apunte a propósito de la actitud positiva que llegó a tener hacia el *Führer* pues consideramos que no habría que tomar a la ligera eso de que “el *Führer* es el destino de la realidad alemana y sólo él”, que declaró durante el rectorado,²³⁵ sino verlo a la luz del *Seynsgeschichtliches denken*.²³⁶ En ese sentido, como se recordará, Heidegger quería ser el *Führer* del *Führer* en el “Discurso del rectorado”, pero, podemos interpretar, no para estar “por encima” de Hitler, sino para *abrirle camino hacia sí mismo*, dejándolo ser en su ser más propio como cofundador del otro comienzo, es decir, de acuerdo a una forma propia del *mit-sein*, con lo que la solicitud (*fürsorge*) como modo del cuidado asumido propiamente, como *einspringenlassen*, proyecta al otro liberándolo, ayudándolo a ser él mismo. Podemos apuntar que esto sería justamente la manera en que Heidegger pensaría el “diálogo” de los venideros, que refiere a veces en los *Beiträge*,²³⁷ donde cada uno llevaría “la soledad a su máxima hora”²³⁸ y a un tiempo reconoce al otro como “de igual corazón”.²³⁹

Por su parte, el n^o 196 de los *Beiträge* dice al inicio: “sólo a partir

²³⁴ *Parménides*, pp. 116-117, y *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, GA 53, p. 100.

²³⁵ GA 16, p. 184.

²³⁶ Y ello en modo alguno para que, por su parte, el *Seynsgeschichtliches denken* se vea a la luz de la avidez periodística, en la que muchas veces ha degenerado la discusión sobre el nazismo de Heidegger.

²³⁷ GA 65, p. 416.

²³⁸ GA 65, p. 13.

²³⁹ *Ibid*, p. 395.

del *Da-sein* se puede concebir la esencia del pueblo”.²⁴⁰ La principal puesta de manifiesto de lo que ha de constituir entonces al pueblo en el cursamiento del tránsito se da en un pasaje de uno de los numerales más importantes de los *Beiträge*, el n^o 45, de acuerdo a lo cual se apunta a una radical refundación del ser de lo político como tal —aunque Heidegger no emplea estos términos—. Ahí se dice lo siguiente:

¿A través de qué se produce la decisión? A través del obsequio o la ausencia de aquellos distinguidos signados, que llamamos “los venideros”, a diferencia de toda clase de tardíos cualesquiera e insostenibles, que ya no tienen nada ante sí ni detrás de sí.

A estos signados pertenecen:

1. Aquellos pocos únicos, que fundan anticipadamente en las vías esenciales del *Da-sein* fundante (poesía-pensar-acto-sacrificio) los sitios e instantes, para los ámbitos del ente. De este modo crean la posibilidad esencial para los distintos abrigos de la verdad, en los que el *Da-sein* se vuelve histórico.

2. *Aquellos numerosos asociados*, a los que les es dado presentir, desde el concebir de la voluntad sapiente y de las fundaciones de los únicos, las leyes de la transformación del ente [*Umschaffung des Seienden*], de la preservación de la tierra y del proyecto del mundo en su contienda, y hacerlas visibles en la realización.

3. *Aquellos muchos remitidos entre sí*, según su procedencia histórica común (terrestre-mundana), a través de y para los cuales gana estabilidad la reestructuración del ente y con ello la fundación de la verdad del acontecimiento.

Y más adelante añade al respecto:

El *acuerdo* de estos únicos, pocos y muchos, está oculto, no está hecho, crece súbitamente y por sí.

Está dominado por cada distinto imperar del acontecimiento, en el cual se prepara una recolección originaria, en la que y como la cual se vuelve histórico aquello que puede ser lícito denominar un *pueblo*.

²⁴⁰ GA 65, p. 319.

A dicho pueblo se lo define entonces así:

Este pueblo es, en su origen y su determinación, único, conforme a lo único del Ser mismo, cuya verdad tiene que fundarse una vez, en un único sitio y en un único instante.

Esta transformación del pueblo es desplegada como reposición creadora de los ámbitos ónticos, que tienen lugar en la *polis* entendida como el sitio fundado que alberga a todas las relaciones con los entes. En ese movimiento fundacional, lo que se funda y transmite, desde los únicos hasta los muchos, es lo que también podría llamarse propiamente *tradición*. Quizá podamos pensar esto a la luz de los *Gedachtes*, sobre todo de los textos de los años setenta, donde se habla del *Brauch*, la usanza, el uso, que, de esta manera, sería la tradición originaria que se funda en el tránsito. Ahí es considerado como el ser “usados”, en el sentido de apropiados, por el acontecimiento apropiador.²⁴¹

Ahora bien, esto nos muestra que el “regreso al hogar” (*Heimkunft*), en el que Heidegger piensa siguiendo lo que la obra de Hölderlin le sugiere, esta plenamente inserto en la situación hermenéutica del tránsito, y no es una nostalgia utópica por el terruño y el hogar, sino que se mantiene en la transformación histórica misma. Ya se dejaba asomar algo de ello en el discurso sobre la *Gelassenheit* pronunciado justamente en el pueblo natal de su autor, en donde se señalaba que la forma en la que será posible reencontrar la patria en el futuro, después de la experiencia de la devastación moderna, será completamente distinta.²⁴² Con todo, seguirá pensando en que los alemanes devengan propiamente el pueblo del poetizar-y-el-pensar, es decir, el pueblo que tiene su posibilidad futura en el constituirse a partir de lo inaugurado por la poesía de Hölderlin y por el propio pensar de Heidegger, que por ello serían los más futuros, los fundadores *únicos*.

La *polis* es, pues, como *Los himnos de Hölderlin “Germania”* y *“El Rhin”* y *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* establecían, el sitio destinado por lo sagrado en torno al cual, como veíamos, gira el destino histórico de los mortales,²⁴³ en él contienden mundo y tierra y

²⁴¹ GA 81, p. 33.

²⁴² M. Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988, p. 28.

²⁴³ El mismo, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, pp. 120-121.

los divinos asignan una historia a los mortales. Heidegger llamará *pólis*, *Volk* o *Statt* a la constitución primordial del ámbito histórico, es decir, asimismo concebida como claro del ocultarse, que su topología anticipa. Desde principios de los años cuarenta distinguirá entre el Estado moderno y la *polis* con mayor nitidez, y luego en los sesentas hablará de la “sociedad” (*Gessellschaft*), en todo ello oponiéndose a la democracia representativa de la República Estatal y a lo que veía como el ámbito de la in-diferencia del común-ismo ruso. Durante los años 1933-1935 esto fue elaborado en fuerte diálogo y discusión con el nazismo, sobre todo en cursos y seminarios donde intentó pensar a fondo en qué consistía la esencia del estado nacionalsocialista, como *Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, historia y estado*, o *Hegel. Sobre el estado*. Su desencuentro con el régimen lo va llevando cada vez más a considerar que la “esencia” del nazismo es una posibilidad aún no liberada y escamoteada en la sociedad nazi de facto, la cual, a través del proyecto abrigador-apropiador de Heidegger, se ayudaría a *re-conducir* —a esto apuntaba tempranamente el motivo de “guiar (*führen*) al guía (*Führer*)” aludiendo a Hitler— con lo cual dicha posibilidad se podría por primera vez fundar. De tal suerte, después de renunciar al rectorado, Heidegger se esforzará por “hacer audible” la palabra de Hölderlin para “los alemanes”, como decía en sus cursos y en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Lo vano de esos esfuerzos y la censura nazi de sus textos, que los calificaba de místicos, irán incrementando su escepticismo y luego su desilusión para con el nazismo, aunque también la desaparición del tema de lo político en las comunicaciones públicas.²⁴⁴

El Heidegger de la posguerra ha sido visto a menudo como “el crítico del nacionalsocialismo y de la técnica”, para usar los términos del título de un libro de Silvio Vietta. Sin embargo, no se ha cuestionado mucho su posición en positivo respecto a ambas cuestiones, y, sobre todo, a la relación entre ellas. En este sentido, vemos que contrasta la manera directa en que el Heidegger de los años treinta siente la necesidad de una transformación radical de la técnica de acuerdo a su dimensión planetaria, que ya no puede volver a la tradición ancestral, con la imagen pública del tratamiento de la técnica, que lo acomoda y lo ha acomodado a una parafernalia antimodernista, que se vuelve persuasiva pues se complementa con la “afectación de rusticidad” —como decía Felipe Martínez Marzoa— que el propio Heidegger tuvo. Ahora bien, la postura pública de

²⁴⁴ Cfr. Bolívar Echeverría, “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, El equilibrista, México, 1998.

Heidegger, que se ha vuelto casi un lugar común, respecto a que el ser humano no podía dar cuenta de la técnica, no deja de estar llena de ambigüedad, ¿cómo explicar a partir de ello, la preocupación que Heidegger manifestó en 1969 en la entrevista a *Der Spiegel* por un “sistema político” capaz de dar cuenta de la técnica planetaria? Como recalca Franco Volpi, hay una contradicción manifiesta entre ambas cosas. Lo que se muestra con ello es la conflictuada relación de Heidegger con su sociedad, es decir, con la nuestra, que, junto con la tensión con su fe cristiana, en buena parte permanece en secreto hasta el día de hoy.

5. Necesidad y diversidad del abrigo. Comentario al n^o 244

Este breve numeral contiene la captación central de la esencia interior del abrigo, por ello lo traducimos íntegro a continuación:

244. *Verdad y abrigo*

¿De dónde le viene al abrigo su necesidad e indigencia? Del ocultarse. Para no apartar a este sino más bien guardarlo, se requiere el abrigo de este acontecer. El acontecer será transformado y recibido (por qué) en la contienda de *tierra y mundo*. La disputa de la contienda sitúa la verdad en la obra, en el útil, la experimenta como cosa, la lleva a cabo en acto y ofrenda.

Sin embargo, siempre debe ser el resguardo del ocultarse. Sólo así permanece la historia fundada a la manera del Dasein (*die daseinhafte gegründete Geschichte*) en la acaecedora apropiación y sólo así permanece perteneciente al ser.

Vamos a analizar con detalle estas frases. El primer párrafo se abre con las palabras “¿De dónde le viene al abrigo su necesidad e indigencia? Del ocultarse.” Con esto se quiere mostrar —en conexión con el n^o 21 que se cita en una nota a su título— que el proyecto abrigador no surge por el arbitrio subjetivo del proyectante, sino de su peculiar carácter *necesario*. Este numeral tiene, pues, como su asunto a la necesidad del proyecto abrigador. En estas líneas iniciales, su necesidad es pensada unitariamente en tres distintos sentidos, de acuerdo a las referencias semánticas que estas líneas y la nota en el

título contienen:

1) Como *Notwendigkeit* (indigencia) en la época del abandono del ser, su sustracción impele a Heidegger a la necesidad de resguardarla y asumirla, a contracorriente del reinado de su inesencia en el nihilismo (lo nombrado en el *Nietzsche II* “nihilismo impropio”), es decir de la *Heimatlosigkeit* que es remplazada por “la conquista de la tierra en tanto planeta”.²⁴⁵ Ello impele a experimentar e inaugurar el vacío de acuerdo a su procedencia en el abismo de la plenitud oculta del ser por-decidir.²⁴⁶

2) En consonancia con el n^o 21 al que aquí se nos remite, como *Not* (necesidad) del proyecto, que, templado por el silencio contencioso, “se transforma a sí mismo en la necesidad a la que está referido radicalmente”. En esa autotransformación del proyecto, este se sabe “respuesta al clamor”²⁴⁷ del cual se vuelve entonces perceptible su hacer señas (*Winke*). Este hacer señas lo apropia: el sí mismo del proyectante deviene fundamentado por lo proyectado que “lo potencia a él mismo y le sienta derecho”.²⁴⁸ Acontece entonces un viraje en el ocultamiento que lo regresa a él mismo como “comenzante”, es decir, lo “captura” (*fängt*)²⁴⁹ en lo por él abierto y sostenido, y este capturar (*fangen*) es la apertura del camino del comenzar (*anfangen*) del comienzo (*Anfang*). Esto es lo que Heidegger entiende por *Kehre*: el “ámbito extremo de oscilación”²⁵⁰, donde, de tal manera, la necesidad del proyecto es una necesidad de la historia, en el sentido de que proviene de ella y a la vez la funda: “su abierto tiene consistencia sólo en la fundación conformadora de historia”.²⁵¹ Así, el camino no se establece arbitrariamente, sino que sólo se encuentra “en el salto” como in-dagación del quiebre del ocultarse, que a su vez “se despliega como fundación del *Da-sein*”.²⁵²

3) La *Notwendigkeit* también en el sentido de una carencia acuciante que impele al proyecto, es entonces también la experiencia que impulsa recíprocamente a lanzar y lanzarse al ocultarse, es decir, es lo que lo hace arrojar a la *Not* como necesidad del proyecto. Dicha experiencia es la de la “soledad del sacrificio”. Sólo en la

²⁴⁵ GA 6.2, p. 395.

²⁴⁶ Según se veía en “El salto” en el pasaje de la contienda originaria y en “La fundación” en el n^o 242.

²⁴⁷ GA 65, p. 56.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 57.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

²⁵² *Ibid.*, p. 57.

extrema soledad el proyecto se vuelve “necesario” en el segundo sentido; dicha soledad puede interpretarse como el “retirarse a sí mismo a lo por él inaugurado”, en lo cual el proyecto se gana a sí mismo cuando el dios, o bien le asigna una historia, o bien se rehúsa y el proyecto pierde la historia y a sí mismo. Sólo en la alteridad a la que la soledad se retrae y se ve abocada, el rehúso se abre en su dimensión más oculta: la huella del dios huido. Sin embargo, ahí su seña inaugura una reciprocidad, un diálogo que acompaña al solitario, volviéndolo un interpelado, un escucha, es decir, un *perteneciente al clamor*²⁵³ que lo regresa, lo vira —recuérdese el motivo antes esclarecido de que el viraje se esencia entre el clamor y la pertenencia— devolviéndolo radicalmente hacia sí mismo (de ahí la *Kehre* y la *Wiederholung*).

Aquí acontece también para Heidegger esa peculiar reciprocidad que es la “educación”, que es como Heidegger interpreta el motivo hölderliniano de que el poeta es educado por la naturaleza, a la que incluso también se someterían los dioses²⁵⁴, que para Heidegger es el ocultarse. En relación con esto, también hay que recordar la frase de la “Carta sobre el humanismo” de que el hombre tiene que *aprender* a existir en lo sin-nombre.²⁵⁵ El precursor sería el que lleva a cabo en un modo originario ese aprendizaje, a partir de lo cual puede ser transmitido a otros y a partir de lo cual él deviene sí-mismo. Así, el solitario adquiere una identidad por mor de esa reciprocidad (Hölderlin se vuelve el “semidios” que tiende un puente entre dioses y hombres) y se encuentra con otros fundadores. De esta manera la “necesidad” del proyecto en el sentido de su acuciante soledad nos vuelve comprensible por qué Heidegger habla de la soledad del sacrificio y del “gran aislamiento” como la “ley del último dios”.²⁵⁶ Dicha ley es la necesidad histórica suma: la “vía más breve y escarpada” a la historia misma, es decir, el camino al instante —al *Ereignis*— donde ésta es comienzo.

El párrafo del numeral que nos ocupa continua más adelante, “para no apartar a éste [al ocultarse] sino más bien guardarlo, se requiere el abrigo de este acontecer”. Al respecto hay que recordar que la irrupción en el ocultarse es introducirse en lo más inhabitual, Heidegger usa a menudo el término *das Unheimliche*, lo no-familiar, para referirse a ello. ¿Qué acontece en esa irrupción? El proyecto se

²⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 233.

²⁵⁴ Cfr. GA 4, p. 59.

²⁵⁵ GA 9, p. 319

²⁵⁶ GA 65, p. 408.

arroja y sostiene en el espacio-tiempo abismal y ahí las señas de los dioses no llegan como lo que pone a seguro y tranquiliza, sino que su lenguaje es “el rayo” y “la tormenta”.²⁵⁷ La locura de Hölderlin que será interpretada en los “Cuadernos negros”, según refiere Heidegger en algunos lugares de los tratados de la historia del ser, podemos comprenderla también como aquella dis-locación (*Verrücken*) en el éxtasis (*Ent-rückung*) y el cautivamiento (*Berückung*) solamente en los cuales es posible según Heidegger aquél motivo hölderliniano de que el poeta tiene “la cabeza” demasiado “descubierta” para percibir los rayos del dios, y que la poesía es “la más peligrosa” de las ocupaciones.

Por ello, Heidegger decía, en el numeral que nos ocupa, que se tiene que cuidar de no apartar al ocultarse y volver a lo acostumbrado. Ahora bien, el “guardar al ocultarse” no ha de ser, por mor de su peligrosidad, una yuxtaposición o posición en medio de lo acostumbrado y de lo que ya se es; la relación con lo no-familiar (*Unheimliche*), no es la de volverlo asequible a lo familiar, sino que originariamente es lo que Heidegger llama *not-wehr*,²⁵⁸ una defensa necesaria o legítima respecto de ello, que consiste en *soportarlo* y *extenderlo* para que domine lo abierto del claro; esto es lo que hace al proyecto no sólo apropiado, como ya vimos anteriormente, sino él mismo *apropiador*, y asimismo es lo que lo vuelve accesible y transmisible a “los mortales”.²⁵⁹ En “Construir, habitar, pensar” se mostraba que el habitar (*wohnen*) está imperceptiblemente oculto, como según Heidegger indica la etimología, en lo *habitual* (*gewöhnliche*), que sería así lo propio del habitar.²⁶⁰ El abrigo sería de esta manera lo apropiado-apropiador que resguarda al acontecer del comienzo en lo habitual. Con ello puede hablarse también de un otro comienzo de lo habitual. A partir de la “necesaria defensa” (*Not-wehr*) el acontecimiento originario del habitar es en adelante resguardado precisamente en lo habitual. A partir de entonces ello se vuelve apropiado, es decir, tiene la riqueza que consiste en la pobreza de lo simple del ente en sus limitadas posibilidades y sus equilibrios

²⁵⁷ Cfr. *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rhin'*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 43, y GA 4 p. 44.

²⁵⁸ GA 65, p. 240.

²⁵⁹ Recordemos al respecto la distinción de Heidegger en *Sobre el comienzo* entre el volver accesible su pensamiento, a favor de lo cual estaría él, y la traducción a los códigos vigentes del pensamiento moderno, o como él dice: “sin meditación y transformación”. GA 70, p. 147.

²⁶⁰ GA 7, p. 149.

terrestres²⁶¹ y no en su ilimitada explotación productivista o su insaciable explotación consumista. Esto es lo que conllevaría lo apuntado en la cita del n^o 244 que ahora nos ocupa, que decía que el acontecer es “albergado”.

Recordemos que posteriormente Heidegger decía: “El acontecer será transformado y recibido (por qué) en la contienda de *tierra y mundo*”.

El ocultarse, como fuente del acontecer, sólo puede tener lugar *comenzando* y, por su parte, la relación con él sólo puede ser *comenzante*. Así, solamente acaece en una fundación originaria del espacio contencioso, que transforma radicalmente lo acostumbrado, dejando irrumpir la resguardada fuente de todas las posibilidades históricas. En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, interpretando el poema “Como cuando en día de fiesta”, Heidegger piensa a esta fuente del acontecer como “la naturaleza”, que veíamos antes. En los *Beiträge zur Philosophie* es a lo que se refiere como “lo eterno”, que no es lo siempre igual a sí mismo, sino lo que siempre puede regresar en una *Wiederholung*, un re-tomar lo originario del destino histórico, como lo *transformador*. Como ya veíamos en el capítulo anterior, la revolución es la manera en la que nosotros podemos referirnos a ello, y a su vez, el acontecer de ello es lo revolucionario en sentido propio.

La fundación revolucionaria del espacio de-cisional de contienda no es sino la incitación de la disputa de la contienda entre la dimensión resguardante de la verdad, la tierra, y su dimensión abierta y proyectante-horizontal del sentido, el mundo. Aquí Heidegger extiende este planteamiento que era el núcleo de “El origen de la obra de arte” a los demás modos de ser del *Da-sein*, es decir, del acontecer de la verdad. La contienda de tierra y mundo es situada por las acciones y obras fundadoras. En ellas la tierra ha de volverse sostén del mundo y el mundo ha de albergar el cerrarse en sí misma de la tierra. De esta manera, el “recibir” al acontecer del que habla la cita que nos ocupa, es el soportarlo y extenderlo en su contenciosidad, que lo inaugura como ámbito histórico, es decir, como lo *acacedor*. Nuestra cita contiene en un curioso paréntesis la palabra *warum* (por qué), que parece ser una anotación de Heidegger para sí mismo. Ello nos conecta con la cuestión de la necesidad del proyecto abrigador, que atraviesa todo el numeral.

En la primera versión de “El origen de la obra de arte” teníamos el antecedente de esto, cuando Heidegger se preguntaba por qué es necesaria la puesta en obra de la verdad y respondía que la fundación,

²⁶¹ GA 7, p. 152.

al ser inicio, tenía como fundamento el misterio de la libertad,²⁶² es decir, del espacio misterioso de la aperturidad del ocultarse, y que ante la inaccesibilidad y originariedad de ello sólo podemos corresponder con un preguntar “¿por qué?” Asimismo, como veíamos respecto del apartado c) de “La fundación”, lo que inauguraba el claro de la verdad era la pregunta “¿por qué?”.

De esta manera, el fundar de la fundación nos recuerda los tres sentidos del “fundamento” (*Grund*) que “De la esencia del fundamento” esclarecía: instituir (*Stiften*), tomar suelo (*Bodennehmen*) y dar razones (*Begründen*),²⁶³ especialmente a este último, sólo que ahora el *Begründen* sería modificado y cambiado —recordemos la autocrítica de *La proposición del fundamento* al ensayo mencionado— por el dejar que el *Ab-grund* sea fundamento en el cuestionar inaugurante. En esta línea hay que entender el giro de *La proposición del fundamento* en la interpretación del principio de razón suficiente: “nada es sin fundamento”, según lo cual éste debía comprenderse en el sentido de que la nada *es* sin fundamento. Asimismo, la frase de “La pregunta por la técnica”: “preguntar es la piedad del pensar”, indicaría que el preguntar inaugura el ámbito abierto donde el ocultamiento, lo sagrado, puede ocultarse resguardando ahí la huella de los dioses, como antes veíamos.

El primer párrafo del n^o 244 se cierra con esta oración:

La disputa de la contienda sitúa la verdad en la obra, en el útil, la ex-perimenta (*er-fahrt*), como cosa, la lleva a cabo en acto y ofrenda.

Heidegger ya nos había adelantado en pasajes anteriores de los *Beiträge zur Philosophie* esta diversidad de vías del albergue de la verdad en el ente. Lo que esta cita enfatiza son los verbos con los que se refiere a esas vías: sitúa [*setzt*], ex-perimenta (*er-fahrt*), lleva a cabo (*vollbringt*). Éstos muestran el carácter peculiar de cada proyecto fundador.

El situar en la obra es el soportar y dejar-ser fundamento al espacio-tiempo del abismo, esa “topología del ser”, para usar los términos del “Seminario de Le Thor”, que fue esclarecida en sus dimensiones esenciales en el n^o 242 que ya comentamos. Para usar los términos de “El origen de la obra de arte”, se podría decir que se trata del carácter locativo de la obra “lingüística”, pues, como esa

²⁶² *Loc. cit.*, p. 33.

²⁶³ GA 9, p. 165.

conferencia señalaba, “todo arte es en esencia lenguaje”.²⁶⁴ De esta manera, las distintas formas de arte, así como el pensamiento serían el situar la contienda: el gran arte sitúa la contienda en obra y abre lo sagrado en su figurar, y en la figura se hace presente y se “esconde” el dios ahí, según dice Heidegger en los años cincuenta,²⁶⁵ por su parte el pensamiento esencial lleva a la palabra el silencio y “anticipa su escucha” como el “son del silencio” (*Geläut der Stille*) que constituía el origen oculto de la palabra, y, por tanto, este pensamiento esencial ha de decir la diferencia.²⁶⁶ Recuérdese el señalamiento de von Herrmann de que el *Ereignis* constituía el trasfondo de ese resonar, y en general, de que los *Beiträge* son la “clave hermenéutica” del pensamiento de Heidegger de las décadas posteriores a los años treinta; en este sentido analiza los conceptos de *Ge-viert* y *Ge-stell*, además del mencionado *Ge-läut*.²⁶⁷

Por su parte, el situar la verdad “en el útil” podría interpretarse de acuerdo a la concepción de Heidegger del hacer salir lo oculto de “La pregunta por la técnica”, que sería el desocultar del mundo. En este sentido, las conferencias de *Mirada en lo que es*, contraponen el coligar de la cuaternidad y el desocultar conminador (el *Herausfordern*) de la naturaleza que hace el *Gestell* o la *Machenschaft*. Después de la segunda guerra mundial, Heidegger no anticipa mucho de ello en público, sólo intenta preparar tácitamente el terreno para esa cuestión a partir del pensar ontohistórico. En la entrevista del *Spiegel*, por ejemplo, sigue considerando decisiva la cuestión de qué sistema político puede dar cuenta de la técnica planetaria, no encontrando ninguno entre los realmente existentes. Asimismo, en los años cincuenta y sesenta, aunque insiste en señalar la primacía del pensar y aunque problematiza más el *stellen* (situar) del *Gestell*, sigue considerando un contrapunto de esto último al *stellen* de la obra de arte —como dice el apéndice a la conferencia de 1935—. También hay que insistir que en la entrevista antes mencionada, de igual manera deja en pie el planteamiento de los tres *Dienst* del “Discurso del rectorado”, esa especie de “división del trabajo” del tránsito. Sea dicho esto contra las interpretaciones que separan rupturistamente una fase del pensamiento de Heidegger de la posguerra.

El tercer aspecto, el experimentar la verdad como cosa, proviene

²⁶⁴ *Loc. cit.*, p. 28.

²⁶⁵ Cf. GA 4, p. 170.

²⁶⁶ Cf. *De camino al habla*, ediciones El Serbal, Barcelona, 2004, pp. 27-30.

²⁶⁷ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Die 'Beiträge zur Philosophie' als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, en Markus Happel (ed.), *Heidegger - Neu gelesen*, Verlag Königshausen und Neuman, Würzburg, 1997.

originariamente de lo que Heidegger entiende por experiencia histórica del ser. En el n^o 167 decía que “ex-periencia” (*Er-fahrung*) quiere decir “introducirse” en el esenciarse (*Wesung*) del ser situándose en él y soportándolo. Este movimiento, que no es otra cosa que la fundación del *Da-sein* es lo que determina al proyecto pensante a que “saliendo de la cosa suscita nuevas experiencias”.²⁶⁸ Ahora bien, ¿cómo han de experimentar éstas a la cosa? John Caputo recordaba que en la conferencia “La cosa” Heidegger hablaba del darse simple del ser como cosa (*Ding*) remitiéndose a ello como lo condicionado (*be-dingte*).²⁶⁹ Esto tenía su origen en los *Beiträge*, que en “El salto” por ejemplo, decían que la experiencia del ser, el soportar de su verdad, trae de vuelta al ente a su límite y le quita la aparente exclusividad de su preeminencia”.²⁷⁰

El “llevar a cabo” [*vollbringen*] la verdad, consideramos, podría ser lo que se ponía de manifiesto al comienzo de la “Carta sobre el humanismo” como la “esencia del actuar” [*Wesen des Handelns*]. Al respecto se decía:

Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producirse.²⁷¹

Este “llevar a cabo” como llevar a cumplimiento la esencia de algo puede verse como un cuidar y velar por ese algo, en ese sentido es un *abrigar*. Pues bien, este abrigar es un abrigo apropiado-apropiador cuando lleva a cabo portando a término, resolviendo (*austragen*) al acontecimiento apropiador como el en-medio del ente, lo cual es por ello un actuar señalado, ejemplar, que propicia al actuar *adecuado* ulterior. Este último, creemos, sería lo llamado en los términos de *Beiträge zur Philosophie* “acto” [*Tat*]. Este actuar no ha de medirse conforme a sus logros y éxitos, Heidegger no se cansa de repetirlo, sino conforme a su atenerse a lo no-medible, a la “inagotabilidad de lo simple”, como más arriba decíamos.

Desde nuestra interpretación el *Tat* [acto] es una manera especial del *Handeln* [actuar] citado en la “Carta sobre el humanismo” y otros textos de la posguerra, que parten de que “estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo”; de

²⁶⁸ GA 65, p. 388.

²⁶⁹ Cfr. John D. Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, New York, 1986, pp. 241-242.

²⁷⁰ GA 65, p. 255.

²⁷¹ GA 9, p. 313.

acuerdo a nuestra interpretación *Tat* no “sobra” respecto a “Dichten” y “Denken” como vía del acontecer de la verdad, como creyó Felipe Martínez Marzoa en su artículo sobre los *Beiträge*.²⁷²

En “Construir, habitar, pensar” Heidegger distingue entre el construir y el pensar como dos modos del habitar y señala además que deben escucharse el uno al otro. Según creemos, esto vale sobre todo en el contexto de los tratados de la historia del ser, es decir, en la situación del tránsito que prepara al otro comienzo.

Asimismo, los *Beiträge* con su distinción de los “modos de la producción” y los “modos de la asunción del encuentro con lo carente de vida y lo viviente” estarían en la línea de “Construir, habitar, pensar”, donde se señalan a su vez dos formas distintas del construir: el “cuidar” que cultiva el crecimiento de lo vivo de la tierra (en el sentido asimismo del término latino *colere* y su derivado: cultura) y el edificar “erigir” que construye edificaciones, es decir, que avía espacios.²⁷³ Heidegger caracteriza a este último como el hacer una plaza, un sitio a la coligación de la cuaternidad, es decir, al habitar, donde el ámbito de lo habitual es lo transformado a partir de la coligación de la cuaternidad.

Aunado al *Tat* como modo del *vollbringen*, Heidegger cita al sacrificio [*Opfer*], pues justamente para albergar al claro del ocultarse en medio de lo ente, es preciso romper el ámbito de referencias familiares con lo ente. “El sacrificio es la despedida de lo ente [...]. El sacrificio se encuentra en casa en la esencia de ese acontecimiento propio [*Ereignis*], en el cual el ser reclama al hombre para la verdad del ser.”²⁷⁴

De igual manera que el acto esencial, el sacrificio no puede proceder a partir de la búsqueda de metas, pues, ésta “enturbia la claridad del temor, dispuesto a la angustia, del ánimo de sacrificio, que se atreve a asumir la vecindad a lo indestructible”.²⁷⁵

Con ello vemos que se trataría de una manera del salto. Podríamos interpretar también esta cuestión del sacrificio con los términos de *Sobre el comienzo*, según lo cual, el sacrificio consistiría en un introducirse al ocaso y a la despedida, como consumir [*vollbringen*] el primer comienzo, en la de-cisión del tránsito al otro comienzo.

Si no cede ante la *Machenschaft* y sostiene al claro del ocultarse, la

²⁷² *Loc. cit.*, p. 245.

²⁷³ GA 7, pp. 150 y 153.

²⁷⁴ GA 9, p. 311.

²⁷⁵ *Ibid.*

fundación del abrigo deviene entonces lo que Heidegger llama, al final del numeral que nos ocupa, *die daseinhaft gegründete Geschichte*, es decir, el ámbito histórico fundado de acuerdo al *Da-sein*.

6. Comentario a los n^o 245-247.

a. Los temples del abrigo

En el n^o 245 Heidegger muestra dos temples esenciales que constituyen al abrigo de la verdad en el ente: la *proyección* del abrigo y su *ejecución* [*Ausführung*]. Son pensados como polarmente diferentes: el primero es caracterizado como “tempestad, felicidad, impulso, instante” [*Sturm, Beglückung, Schwung, Augenblick*], y el segundo como “serenidad, perseverancia, renuncia” [*Gelassenheit, Ausdauer, Verzicht*]. Heidegger señala que ambos surgen de la *Notwendigkeit* del abrigo, que ya vimos, es decir: se despliegan desde la indigencia del abandono del ser, en el aislamiento de su soledad, como transformación de sí, que soporta y extiende al ocultarse. Asimismo, Heidegger dice que sólo acontecen co-disponiéndose el uno al otro. La ejecución [*Ausführung*] conduce [*führt*] y prepara el terreno a la irrupción instantánea del arrojar (*werfen*) del proyecto (*Entwurf*). Por su parte, este arrojar proviene del arrojamiento epocal del ser, que sólo se experimenta en el atravesar la “noche” de este último, según se expresaba Heidegger en una Carta a Elizabeth Blochmann. Ésta noche es asimismo el oscurecimiento del mundo que Heidegger leía en Nietzsche como situación epocal del nihilismo. El “ocaso” del que hablaba *Sobre el comienzo* justamente se dirige a este oscurecimiento como sitio de su origen histórico. Pues bien, esto es justamente lo experimentado en la perseverancia, la renuncia y la serenidad que caracterizan el paso de la *Ausführung*, que transita abrigando. Asimismo, el proyecto del abrigo abre lo que ha de abrigarse y lo destina a la *Ausführung*, entregándose a sí mismo en tanto proyectado en ello, y en ello se dispone para un instante proyectual venidero en el que se re-tomará y asumirá más originariamente el que lo antecede.

De esta manera, la *Notwendigkeit* puede, en tanto raíz común del proyecto y la *Ausführung*, concebirse como imperiosidad, que ante la desmesura —dice Heidegger— de la modernidad, exige “tranquilidad y larga disponibilidad para la repentinidad vacilante de los

instantes”²⁷⁶, lo cual posibilita que los “modos de la producción” abran al mundo en la medida en que se desarrollan retrocediendo “en lo cerrado de la tierra”²⁷⁷ que lo sustenta.

Esto podemos comprenderlo siguiendo la interpretación de Coriando que señalaba la copertenencia entre embriaguez y sobriedad.²⁷⁸ En este sentido, el doble carácter de la fundación del abrigo nos muestra que la *Gelassenheit* es sólo uno de los “gestos”²⁷⁹ del intento de Heidegger que no es simplemente la “superación” o el dejar atrás de la *Sturm* y la rotundidad del “Discurso del rectorado”, como algunos comentaristas han querido ver. Después de la segunda guerra mundial Heidegger dejará ver sólo uno de los temples en el terreno público, sin embargo la afirmación de 1969 que decía: “hoy repetiría y con más fuerza que entonces el 'Discurso del rectorado'”, nos da una indicación de la necesidad hermenéutica de concebir más unitariamente el pensamiento de Heidegger, a partir del proyecto del tránsito que prepara el otro comienzo.

b. La impugnación

El n° 246 muestra que el abrigo de la verdad, en tanto disputa de la contienda, es un *impugnar*, un poner en juego la pertenencia de lo abierto al ocultarse. En ese sentido Heidegger dirá que es el “impugnar la proyectante sujeción (*Bindung*) a lo abierto”, donde se impugna la dirección hacia el desocultamiento, pugnando por abrigar en él al ocultamiento, es decir, por ganar “la pertenencia al *Ereignis*”.²⁸⁰

El esenciarse de la verdad ocurre en “lo verdadero”, es decir, en el ente. Ahora bien, el abrigo conlleva que el ente abrigador sea contrastado con la verdad vigente y así sea denominado por Heidegger lo “no verdadero, no ente y no fundamentado”. Ello ocurre pues el ente se vuelve el sitio donde se esencia “lo posible” del porvenir y “lo más primigenio” del origen, que contraviene a lo “real” y “permanente” de la entidad como subsistencia del presente.

²⁷⁶ GA 65, p. 391

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Paola Ludovika Coriando, “What is Simple and Language – Hölderlin and Heidegger”, texto de la conferencia del coloquio “Heidegger on Language, Poetry and The Holy” presentada en la Christ Church, University of Oxford, el 26 de enero de 2008, aparecido en: <http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid%3A9c44ce9f-fa09-4b13-873f-855f2aa52538>, pp. 22-23.

²⁷⁹ Quizás se podría pensar en una transformación primaria de la instrumentalidad desde el abrigo, en términos de Leroi-Gourhan.

²⁸⁰ GA 65, p. 392.

c. Relación con otros intentos de Heidegger

Por su parte, el n^o 247, el último del apartado e) de “La fundación”, hace dos anotaciones a modo de corolario a la tematización del abrigo. Por un lado, plantea una confrontación con el modo de desocultamiento vigente, la técnica maquinadora, con lo que vemos a la cuestión del abrigo y a la pregunta por el automatismo maquinal como dos caras del mismo intento. La otra anotación dice: “tomada desde este ámbito [es decir del proyecto del abrigo] y por tanto aquí perteneciente la pregunta particular por 'El origen de la Obra de Arte’”. Esto nos deja ver que la cuestión del abrigo ya existía desde principios de los años treinta, cuando fue concebida la mencionada conferencia, permaneciendo el horizonte oculto de su pensar, “retenido en larga vacilación” correspondiendo al vacilante rehúso y mostrándose así como una clave hermenéutica de elaboración que “ensambla” el conjunto de los abordajes singulares de la cuestión del ser.

Capítulo 5.

La puesta a prueba del tránsito

1. La transformación ante el peligro de la modernidad

El proyecto apropiado se puede realizar solamente en el *osar*, pues no está asegurado su cumplimiento. El hombre es el ente que realiza la resonancia del *Ereignis* pues está en la lejanía del ser, es decir, está transido de ambigüedad, pudiendo tanto “soportar” como “no soportar” al abismo en la *Inständigkeit*. Pero esa es la condición del *Da-sein*, la gran “distinción del hombre”, como se dice en *Meditación*.²⁸¹ Estar puesto en peligro en lo no asegurado, es lo que le permite ser el lugar del abismo y fundar en el ente la verdad del ser.

Planteado en términos de la historia del ser, el peligro implica que la resonancia debe realizarse a partir de una confrontación con la modernidad, en la que la modernidad puede imponerse y evitar que el otro comienzo acaezca. Por lo tanto, el transferir (*über-eignen*) del *Ereignis* sólo puede ocurrir en el proyecto apropiado a partir de la experiencia de la des-apropiación (*Ent-eignis*) de la modernidad. Por ello, podemos ver en el proyecto de Heidegger de los *Beiträge* —que son en su conjunto una gran osadía de proyecto apropiador— que el ensamble “La resonancia” va alternando las perspectivas de proyección propia (“fuerza configuradora”, lo “obligante”, el “ocultamiento como poder histórico”, etc.) con las “miradas en lo que es”, de tal manera que, como muestra su importante n^o 50, el arrojamiento del proyecto debe lograr recorrer y dominar la lejanía histórica (“hendidura”) en la que el ser se encuentra, es decir, la lejanía de nuestra época respecto a su propia historicidad, con el fin de conservarla y fundarla como ahí del otro comienzo.²⁸²

El nazismo, que fue visto por Heidegger en la época del rectorado como la auténtica revolución, para él poseía “grandeza” histórica²⁸³ porque permitía dominar ese abismo histórico abierto en nuestra época, el nihilismo como fenómeno derivado del abandono del ser, de

²⁸¹ GA 66, p. 322.

²⁸² GA 65, n^o 50.

²⁸³ GA 40, p. 208.

tal manera que le hacía sitio a la posibilidad de un entretanto decisivo, una puesta en cuestión radical, saltando a los orígenes y fundando una tradición,²⁸⁴ posibilitando así lo que el autor de *Introducción a la metafísica* veía como el “encuentro entre la técnica planetaria y el hombre moderno” que por consiguiente debía darse como un encuentro con lo originario de la técnica, y que sólo sería posible en el ámbito fundado del *Da-sein* como sitio de apropiación del *Ereignis*. ¿Cómo se plantearía esto en el contexto de los *Beiträge*?

El peligro inherente al proyecto arrojado implica que no esté asegurado el curso del tránsito; incluso Heidegger vio con amargura hacia 1938 —como consta por ejemplo en el n^o 47 de *Besinnung* que hasta donde sabemos es el único texto mayor a parte de los cursos que menciona a Hitler explícitamente—, que el nacionalsocialismo terminó siendo sometido por la modernidad. En los *Beiträge*, hallamos pasajes donde lo critica como forma de la *Machenschaft*, como von Herrmann ha señalado en *Wege ins Ereignis*. Sin embargo, la “discusión” de los *Beiträge* con el nazismo que este autor acertadamente nota,²⁸⁵ consiste en una actitud bastante más compleja que el mero rechazo o la crítica. Según consideramos, la interpretación de von Herrmann según la cual el acto político conformador de Estado (*staatsbildende Tat*), mencionado en los *Beiträge* o en “El origen de la obra de arte”, no tiene “nada que ver” con el nacionalsocialismo²⁸⁶, resulta poco sostenible. Hay un nivel más profundo de “discusión” con el nazismo, que se da en donde a Heidegger le concierne la “verdad interior” y la “grandeza” de ese movimiento. Allí donde Heidegger considera por ejemplo, como en la entrevista del *Spiegel*, que “indudablemente el nazismo iba en esa dirección, pero...”, o como en el n^o 45 de la “Prospectiva”, que parece verlo como algo que abre paso a la “decisión”, porque propicia una “concentración del pueblo”.

En realidad, donde hace críticas “interiores” o “constructivas” — en la medida en que por un momento lo consideró el suelo histórico propicio para su intento, o lo que apuntaba a ser ese suelo y luego se mal encaminó— Heidegger mismo pone en juego la preparación, en positivo, de la acción política fundadora, que es la contraparte de la “crítica”. Esto podemos comprenderlo a la luz de lo afirmado en “La resonancia”, donde se muestra que la visión en positivo de la ciencia

²⁸⁴ Cfr. GA 38, pp. 117-118.

²⁸⁵ von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 100 – 103.

²⁸⁶ *Ibid*, p. 103.

del “Discurso del rectorado” y la visión “crítica” hacia la ciencia moderna desarrollada en los *Beiträge* y luego plasmada en “La época de la imagen del mundo”, eran complementarias. De hecho, según Heidegger, la segunda es sólo el “reverso” de la primera.²⁸⁷

Vale la pena citar completo uno de los pasajes más interesantes de los *Beiträge* para la cuestión del nazismo, que muestra la “necesidad” de este movimiento para el propio intento de Heidegger:

El dominio sobre las masas tornadas libres (es decir, sin suelo y egoístas) tiene que ser erigido y mantenido con las cadenas de la “organización”. ¿Puede, en este camino, lo así “organizado” remitirse a sus fundamentos originarios? ¿No sólo encauzar lo masivo sino transformarlo? (...) Nadie debe minusvalorar el enfrentamiento del incontenible desarraigo, el mandar detenerse es lo primero que tiene que acaecer. Pero ¿garantiza ello —y ante todo garantizan los medios, justamente necesarios para tal proceder— también la transformación del desarraigo en arraigo?

Aquí se requiere aún de otro señorío, uno oculto y retenido, largamente aislado y calmo. Aquí tienen que ser preparados los venideros, quienes crean los nuevos sitios en el ser mismo, desde los cuales acaece nuevamente una estabilidad en la contienda de tierra y mundo.

Ambas formas de señorío —fundamentalmente diferentes— tienen que ser queridas y *al mismo tiempo* afirmadas por los que saben.²⁸⁸

Esta cita muestra que la discusión, los compromisos y las rupturas con su entorno político nazi son no sólo determinantes sino *necesarias* para el planteamiento de la oportunidad del “otro comienzo”. Particularmente van decantando una posición política (criptopolítica, diríamos, o archi-política, como dice Lacoue Labarthe) respecto a los límites de la modernidad. Así, en *Besinnung* llega a preguntarse explícitamente qué posibilidades tiene el otro comienzo de acaecer, y considera, muy significativamente, que en su intento histórico no se trata de abstraerse de la modernidad sino de “llevarla a término”, realizando su esencia inicial.²⁸⁹

Hay que recordar a este respecto que Heidegger prefiere, por

²⁸⁷ GA 65, p. 144.

²⁸⁸ GA 65, pp. 61- 62.

²⁸⁹ GA 66, p. 251.

ejemplo, la disolución de la filosofía en las ciencias, algo conforme a su destino histórico, en vez de la recuperación romántica de la filosofía,²⁹⁰ una posición que asimismo, creemos, podría hacer valer para cualquier forma del actuar.

Ahora bien, para llevar a su fin a la época y, como dice Heidegger, transitar al otro comienzo realizando la “decisión contra el sistema”²⁹¹, el proyecto resonante, en “La resonancia”, debe fungir como contrajuego a “El pase” del primero al otro comienzo. De esta manera, surgiendo en la modernidad —el acabamiento de lo comenzado— que es la perspectiva inversa a la de “El pase”, le entrega a éste un sitio propicio para culminar en el salto al otro comienzo. Dicho sitio propicio se determina en “La resonancia” de acuerdo al temple anímico del *espanto*, es decir, el extremo extrañamiento ante la presencia moderna de lo ente, que retrocede respecto a su aceptación espontánea e incuestionada; como vemos, este temple está en la posición inversa al del primer comienzo: el asombro (*thauma*) ante la presencia del ente.²⁹²

El horizonte abierto por el proyecto arrojado del *übergängliches Denken* consiste en disponerse o templarse de acuerdo a la lejanía y la oclusión del ser en la *reserva* (*Verhaltenheit*) que conjunta el *espanto* hacia la presencia maquinadora del ente y el *recato* hacia el ocultamiento del ser en su lejanía.²⁹³ La comprensión del ser que se abre como topología de la revolución es ella misma el lugar de la revolución, pues su lugar histórico se funda a partir del salto cuestionador posibilitado por la reserva del ocultamiento.

Así, el cuestionamiento histórico, el auténtico cuestionamiento según Heidegger, es lo único que puede sostener el curso de la revolución y salvarlo de recaer en la modernidad, esto es lo que Heidegger quería que el nazismo entendiera, y luego fue el argumento que le enfrentó, aunque todavía vinculado en algunas dimensiones al “movimiento”. Sobre este asunto, John D. Caputo sostiene en *Demythologizing Heidegger* con cierta razón que la revolución en la que pensaba Heidegger era potencialmente peligrosa para la revolución nazi, pues podría tornarse contra ella y denunciarla como reaccionaria.²⁹⁴ Quisiéramos precisar un poco más el punto. Heidegger cree en la *Lógica* de 1934, en el contexto de

²⁹⁰ Al respecto cfr. *Ibid*, pp. 56-57 y 251.

²⁹¹ GA 65, pp. 87- 90.

²⁹² *Ibid*, p. 15.

²⁹³ *Ibid*, p. 17.

²⁹⁴ Cfr. *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, cap. 5 “Heidegger’s Revolution”, especialmente, pp. 114-155.

reivindicar la actualidad de la revolución, que la situación de la universidad alemana no es reaccionaria porque *no ha habido una revolución*²⁹⁵. Ahora bien, la consecuencia que de ello saca es que al respecto “no es suficiente sólo hablar”, “sino que hay que entender que detrás de todo eso puede establecerse una extraña ambigüedad de la vida y de la acción”²⁹⁶ y recomienda una “reeducación” en vez de meros “discursos”. Se trata de la ambigüedad de que somos nosotros mismos, pero no nos sostenemos propiamente en nuestro ser; no hemos ganado nuestra mismidad.²⁹⁷ Con esto reconoce tácitamente el motivo de la infructuosidad de su propio intento y su discurso rectoral: no haber podido llegar a la acción y transformar la vida. Y con esto se hace patente también el radical alcance que busca darle a su proyecto revolucionario, lo cual se ha desdibujado en la interpretación habitual de Heidegger. Al parecer, con la publicación de los Cuadernos Negros se echará más luz sobre todas estas cuestiones, donde según el apoderado de su legado, su hijo adoptivo Hermann Heidegger, se hace un ajuste de cuentas con el nazismo.

De esto podemos concluir que es por motivos de “la acción” por lo que Heidegger tiene que tomar partido en su entorno, en “lo que es”, como él dice ya desde la época de *Meditación* anticipando sus famosas conferencias de 1949,²⁹⁸ de tal suerte que hasta muy tardíamente creyó que el nazismo seguía siendo un suelo histórico propicio. Correspondientemente, el carácter de “acción” del pensar, y la necesidad de reivindicar su “auténtico poder”²⁹⁹ es una de las preocupaciones centrales de los tratados de la historia del ser, que buscan establecer para la filosofía una “soberanía oculta” que reine sobre la historia humana, para usar los términos —citados en el capítulo 2— del curso “Preguntas fundamentales de la filosofía”.

²⁹⁵ p. 35, GA 38, p. 76. La versión de la Gesamtausgabe es mucho más completa, pues Fariás contó con menos fuentes originales para establecer su edición, sin embargo, merece el mérito de haber dado a conocer buena parte del contenido de este curso antes de que se publicara, y por el momento constituye la única traducción en español.

²⁹⁶ GA 38, p. 76. La traducción es nuestra. El pasaje original —que no aparece en la versión de Fariás— dice: “Es genügt nicht, dies bloß nachzureden, sondern es gilt zu begreifen daß hinter all dem eine unheimliche Zwei-deutigkeit des Lebens und des Handelns sich festsetzen kann.”

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Este motivo anticipa, dicho sea de paso, el ciclo de conferencias “Mirada en lo que es”, diez años posteriores, es decir, los planteamientos de “La cosa”, “La pregunta por la técnica”, “El peligro” y “El viraje”.

²⁹⁹ GA 65, p. 47.

2. Sobre lo impensado del tránsito.

Para terminar, quisiéramos hacer un par de anotaciones en el contexto temático que nos ocupa a una lectura derridiana de Heidegger, pues nos permite reflexionar sobre lo impensado del planteamiento heideggeriano del tránsito.

En la situación de peligro histórico, la “diseminación” que Derrida señalaba como lo previo a la destinación-reunión del ser,³⁰⁰ no es meramente hecha de lado por Heidegger en su esquema de lectura histórica; lo que ocurre es que en los *Beiträge* la disensión o diseminación se presenta como el peligro al que está sometido el proyecto apropiado. Ello es el acicate para que la *Inständigkeit* se lleve a cabo con ahínco; sería por ejemplo la motivación oculta en el voluntarismo del “Discurso del rectorado”. Para los tratados de la historia del ser, el Dasein está en íntima relación con el abismo del ser en la medida en que está puesto-en-peligro, y es por el peligro — recordemos que para el Heidegger de los cincuentas la esencia del *Gestell* es el peligro— por lo que tiene que osar *con más fuerza* la proyección del ser.

Empero, no por comenzar y anticipar lo venidero, el pensar del tránsito está exento del peligro de ser clausurado por el avance de la modernidad, sino que esta apertura, al poner en juego la posibilidad del otro comienzo, conlleva el sumo peligro: que la modernidad subsuma y frustre la posibilidad de su superación, y se vuelva con ello imparable. Si seguimos el planteamiento del “pensar de la historia del ser”, tenemos que la historia está en Heidegger radicalmente puesta a decisión, también en el sentido de que no está asegurada sino puesta en juego. Empero, cuando Heidegger ve sus textos como la instancia privilegiada o exclusiva de la decisión, el peligro de la clausura moderna de la historia se convierte para él en el peligro de la incomprensión en la recepción de su pensamiento. Con ello, al tiempo que percibe la necesaria entrega a la recepción futura —pues sus intentos no serían más que un “tránsito”— se retrae con recelo a un círculo de iniciados. La disposición de la publicación de la *Gesamtausgabe*, dejando lo más importante para el final, es muestra de ello. A pesar de lo que aparenta, Heidegger no es, pues, tan indiferente a la recepción que pueda hacer de él el mundo de *das Man* y de la opinión pública moderna.

³⁰⁰ J. Derrida, “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 113.

Derrida se preguntaba, al final de “El oído de Heidegger”: ¿Qué hace el que predica “no me comprenden” ni a mí ni a Hölderlin? Con ello se pone en cuestión la peculiar actitud de Heidegger para con su recepción:

¿Qué hace hablando alguien que dice a su pueblo: 'No entendéis/oirs al poeta sacrificado' ... El mediador o el intercesor está necesariamente en la misma situación, igualmente ejemplar, que la de aquel que él quiere hacer entender/oir y que, por el momento, es el único en entender/oir. El mediador dice siempre en verdad: «Ich aber bin allein» (no me escucháis). ¿Cuándo me escucharéis escuchar a Heráclito, a Hölderlin y a algunos otros? ¿Cuándo dejaréis de sacrificarme?³⁰¹

Vistas las cosas con los términos de “Del espíritu” de Derrida, consideramos que del “fuego” de la historia al que Heidegger quiere atenerse, es que procede la llama del espíritu, deconstruida por Derrida, y de la relación económica de Heidegger con ese “fuego” procede la administración mezquina de ello en tanto fuente del acontecer histórico, añadiéndole comillas a los términos metafísicos y presentando “escenificaciones” políticas, como Derrida mostraba. Por nuestra parte solo queremos recordar que dicha administración se resolvió, en el pensar de la historia del ser, en la política jerárquica de los “singulares” únicos, “los aliancistas” y “los muchos” que les siguen y se reúnen en torno a ellos, expuesta en el n^o 45 de los *Beiträge*. Asimismo, hay que recalcar que esta política implica una curiosa economía, en la cual resulta notable la relación de dependencia económica de los primeros respecto a los últimos:

Die Auszeichnung des anfanglichen Denkens ist sein herrschaftliches Wesen...

...Weil solches Denken das Einzigste in seiner Befremdlichkeit denkt, das Seyn ... bleibt dieses Denken notwendig selten und fremd. Aber weil es diese Nutzlosigkeit an sich hat, muß es unmittelbar und im voraus Jene fordern und bejahen, die pflügen und jagen können, handwerken und fahren, bauen und einrichten. Es selbst muß wissen, daß es jederzeit als unvergoltene

³⁰¹ J. Derrida, “El oído de Heidegger”, en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

Mühe gilt.³⁰²

Necesita el trabajo de los otros, pero el trabajo de estos no le significa algo que corresponda a su esfuerzo... y ¿acaso su propio esfuerzo sí le corresponde al trabajo de los otros? ¿qué relación de dominio rige aquí? ¿cómo se plantea esto en el contexto del tránsito?

Partiendo de ideas derrideanas cabría intentar una deconstrucción del planteo de la revolución en términos del proyecto arrojado. Podríamos encontrar como supuesto originario, detrás de la mezquindad de Heidegger para ponerse en juego con los otros que le rodean, a la posibilidad de la disensión con otros *Dasein*, que es una posibilidad democrática (traicionada en la sociedad capitalista), a la que él se cerraría.

Así, se cierra a la posibilidad de construir un proyecto apropiador fundando una comunidad transformadora a partir del cuestionamiento recíproco común, y no del monopolio del cuestionamiento y el decir. Recuérdese al respecto su insistencia en la exclusividad y distinción del “pueblo” y la lengua de Alemania. Este monopolio y estos motivos jerárquicos serán constantes en Heidegger, y ello a pesar de su planteamiento del “diálogo” de los futuros y entre los pueblos, pues esto se vuelve a sesgar a un elitismo hermético y a una superioridad preestablecida de los alemanes.

Se trata en realidad de una actitud *reactiva* frente a la desilusión que le trajo su comportamiento populista en 1933, que resulta en una impotencia y una frustración ante la relación directa con su sociedad.

³⁰² “La característica del pensar inicial es su esencia dominadora [...]

[...] Y ya que un pensar semejante piensa lo del todo único en su extrañeza, el Ser [...] este pensar seguirá siendo, necesariamente, escaso y extraño. Pero puesto que conlleva esta inutilidad, tiene que exigir y afirmar inmediatamente y de antemano a aquellos que pueden arar y cazar, manufacturar y transportar, construir y erigir. Él mismo tiene que saber siempre que vale como esfuerzo no correspondido” (GA 65, p. 59).

POST-SCRIPTUM.

Nota sobre la cuestión Marx – Heidegger y el monopolio de la decisión.

Heidegger podría imaginarse su “diálogo fecundo” con el marxismo —señalado como necesario en la “Carta sobre el humanismo”— en los siguientes términos: Marx lleva a cabo una captación de la historia superior a cualquier historiografía porque concibió la esencia de la historia como enajenación, y yo concibo la enajenación como indicio de la desenajenación, es decir, del tránsito a la apropiación y a la esencia del hombre (el *Da-sein*, como veíamos), de manera algo similar al planteamiento de los Manuscritos de 1844 —que decían que la desenajenación recorría “el mismo camino” que la enajenación misma— y por su parte aporta la consideración de que la clave de ello es la pregunta por el ser, debido a que ella es el sitio donde el ser humano gana su mismidad. No hay que olvidar que junto con su gigantomaquia contra el humanismo de la carta a Beaufret está su afirmación de “un humanismo de peculiar índole”, que funda a la esencia humana y la salva; en efecto, el motivo de lo salvo en medio del *Ent-eignis*, es decir, de la des-apropiación en la modernidad, como hemos visto, se establece como una referencia originaria al *Ent-eignis* mismo. Pero Heidegger cayó varias veces en el gesto de revestir a todo ello con su darse exclusividad y hegemonizar lo que al respecto pueda decirse, desde la “gran política” de la que hablaba en 1934, a la política disimulada de 1945. Muchos marxistas hicieron con él algo parecido, en el contexto de confrontaciones no tan consistentes, como la de la “dialéctica negativa” de Adorno, que creía que Heidegger hacía una “ontología”, o la de Georg Lukács en la “ontología del ser social”, que por su parte sí intentaba una “ontología”, recuperando a Nicolai Hartmann en vez de a Heidegger, pero haciendo caso omiso de la problematización que Heidegger hizo de la ontología y de la forma de plantear dicha problematización en términos históricos, de la que un marxismo crítico tendría mucho que aprender. Por otra parte, cuando lo recuperó Louis Althusser para decir que el marxismo era un “anti-humanismo”, era por una pretensión de hegemonía y manipulación de la tradición marxista como tal, para lo cual creyó que justamente el gesto de Heidegger resultaba oportuno.

Heidegger habla de su situación actual como la de la prehistoria del otro comienzo porque con Hölderlin y con él se anticiparía el otro comienzo; con lo que vemos que puede experimentar la historia

vigente como la prehistoria de la humanidad, como hace Marx, vislumbrando un posible comienzo histórico liberador. Para Heidegger el otro comienzo es por primera vez la historia de la humanidad, pues, como dice, “el hombre tiene y tuvo una historia, pero nunca fue todavía histórico”, análogamente a como Marx pensaba a la revolución comunista. Asimismo, cabe señalar que con los ojos de este último el estado de cosas que creó la revolución rusa podría verse como un fortalecimiento del capitalismo, y, por su parte, para Heidegger el estado de cosas que creó la revolución nazi terminaría siendo visto como la “última renuncia” a una transformación histórica y como un fortalecimiento de la modernidad.

Sin embargo, para Heidegger la historia de occidente que culmina en la modernidad es una decadencia en el predominio de lo ordinario (“una decadencia que se prolonga desde Platón”, dice en “La resonancia”)³⁰³ que debe ser rota por un acontecer extraordinario, al cual corresponde justamente la pretensión de exclusividad; mientras que para Marx el acontecer ordinario de la modernidad está constituido contradictoriamente: por un lado, por un sin-sentido metafísico, que el capital imprime al mundo subsumiéndolo, y por otro lado, por un sentido terrenal, mundano y humano, e incluso podría decirse religioso para casi completar la cuaternidad (este motivo de lo religioso apareció en su tesis doctoral de un modo que diverge del de Heidegger, distinguiendo el sentido social del sentido numinoso de la religión, este último será explorado por Marx sobre todo en sus textos de madurez en los análisis del dinero como lo sagrado). Ahora bien, para Marx la constitución fundamental de ésta época ocurre por la explotación del trabajo del proletariado, que es el fundamento oculto del mundo moderno del progreso, así que ello constituye lo ocultado por la modernidad, y como esta constitución se da por mor del trabajo proletario mismo, ello sería el “ocultamiento” que constituye el origen de la modernidad, como desocultamiento epocal, en el sentido de que ésta lo oculta y de que él es el ocultarse de sí mismo. Es la esencia negativa de la modernidad que sólo puede *ser* si se emancipa. Por lo tanto, el proletariado es su otro. Así, se puede decir que hay que remitirse al proletariado emancipado, como lo propiamente futuro, en el proyecto revolucionario comunista, como hay que hacerlo al *Ereignis* y al último dios en el proyecto del pensar del ser.³⁰⁴ De esta manera, a

³⁰³ GA 65, p. 134.

³⁰⁴ Cfr. Heinz Dieter Kittsteiner, *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*,

partir de la liberación del proletariado se libera el poder oculto de la historia que acaba con el poder del capital, así como para Heidegger con la referencia al *Ereignis* se libera el “auténtico poder” en contra de la voluntad de poder moderna (dicho sea de paso, casi podría decirse que Hegel es para Marx lo que Nietzsche para Heidegger, pues para Marx la Idea Absoluta es la expresión más acabada de la esencia del capital así como para Heidegger la voluntad de poder es la expresión más acabada de la metafísica).

Quizás el pensamiento del *Ereignis* permitiría profundizar la captación del “valor de uso” —un concepto central en *El Capital*— en su historicidad, y hablar de las condiciones sobre las cuales tiene sentido algo así como “el trabajo”. A diferencia de lo que Heidegger cree prejuiciosamente en la “Carta sobre el humanismo”, el trabajo no es para Marx la esencia de las cosas. Sin que Heidegger lo sospechara siquiera, Marx establecía claramente en su “Crítica al programa de Gotha”:

El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural... un programa socialista no debe permitir que ... tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido.³⁰⁵

Este silenciamiento burgués de las condiciones del sentido de su discurso, es el olvido de lo previo al sentido, en último término: el ser. Con la fenomenología de Heidegger se podría reflexionar esto ampliamente, así como el hecho de que ello sea complementario estructuralmente del hecho de que la medición mercantil del valor implique un querer huir ante la muerte (es decir ante el desgaste de las fuerzas vitales del trabajo), de nuevo, lo impensado de la economía política, que en la época de Marx era la ciencia burguesa de la sociedad en un sentido general.

Asimismo, cabe señalar que la *subsunción* al capital puede verse como una captación fenomenológica de la esencia de la modernidad; quizás se trata de la conceptualización más acabada y rigurosa del

Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.

³⁰⁵ Karl Marx, “Glosas marginales al programa del partido obrero alemán” en *Obras escogidas*. Cultura Popular, México, 1974, p. 9.

ámbito epocal de la técnica planetaria. No es otra cosa que la precisión y el desarrollo que Marx hizo de su planteamiento de la enajenación como esencia de la historia vigente, que Heidegger notaba en la “Carta sobre el humanismo”. Quizás el comunismo de los manuscritos de 1844 y su propuesta de revolución proletaria también abran camino para pensar el otro comienzo, aunque sin su circunscripción europeo-occidental, menos aún germanocéntrica, sino como el pensar planetario de la revolución planetaria.

El carácter estéril del revolucionarismo de Heidegger en su contexto social no se debió precisamente a que partía de una pretensión fundacional, que horrorizaría a Schürmann,³⁰⁶ y que a diferencia de lo que creería éste, es tanto anarquista como autoritaria, sino porque, por su desilusión con el nazismo, se comporta mezquinamente y rehusa recorrer creadoramente el ámbito del acontecer *con los otros*, es decir la *diseminación* del otro comienzo, para usar un término derridiano (sobre todo dialogar con otros revolucionarios y con los oprimidos por la modernidad) y la discusión abierta —por tanto: la “crítica” que gustaba evitar— quedándose con su nazismo “interior”, que tiene que asegurarse a sí mismo estableciendo los “auténticos” rangos, donde los pensadores sitúan su geo-política, su espacio-tiempo planetario, paradójicamente, en la inaccesibilidad de su provincia. De este modo, se aleja aún más del paso decisivo que había que dar contra la modernidad: reconocerla en su contradictoriedad, como el espacio posible de la puesta a decisión por su constitución contradictoria intrínseca, como el encuentro entre historicidad y ahistoricidad, donde ésta última está venciendo una y otra vez, pero que no la puede anular. Sucesivamente se está reprimiendo la historia, pero ello se puede confrontar ahí donde ocurre: en la cotidianidad. Eso sería la puesta en juego de la decisión histórica, y no el éxodo hacia los 300 años del silencio alemán, donde presuntamente se resguardarían los textos de aquellos dos “únicos”.

Quizás una cointerpretación fenomenológica entre los proyectos revolucionarios a la luz de la crítica de la economía política, podría ser un camino a lo que Walter Benjamin llamaba “un Heidegger puesto en pie”.

³⁰⁶ Rainer Schürmann, “Riveted to a monstrous site”, en Charles E. Scott (et. al.), *Companion to Contributions to philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.

Bibliografía

Bibliografía principal. Obras de Heidegger

1. Tomos de la *Gesamtausgabe* consultados

GA 2. *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1977.

GA 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.W. von Herrmann, 1996.

GA 5. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2003.

GA 6.1. *Nietzsche I*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. B. Schillbach, 1996.

GA 6.2. *Nietzsche II*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. B. Schillbach, 1997.

GA 7 . *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2000.

GA 9. *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2004.

GA 10. *Der Satz vom Grund*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Jaeger, 1997.

GA 11. *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2006.

GA 14 *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2006.

GA 15 *Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Ochwad, 1986.

GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. H. Heidegger, 2000.

GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1997.

GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. Klaus Held, 2007.

GA 38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. G.Seubold, 1998.

GA 39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. S. Ziegler, 1980.

GA 40. *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Jaeger, 1983.

GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1984.

GA 53. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. W. Biemel, 1984.

GA 54. *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. M. S. Frings, 1982.

GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.

GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1994.

GA 66. *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 1997.

GA 67. *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. H.-J. Friedrich, 1999.

GA 68. *Hegel*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. I. Schüssler, 1993.

GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Trawny, 1998.

GA 70. *Über den Anfang*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2005.

GA 71. *Das Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2009.

GA 74. *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. T. Regehly, 2010.

GA 75. *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Ochwad, 2000.

GA 76. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Strube, 2009.

GA 77. *Feldweg-Gespräche*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. I. Schüssler, 1995.

GA 81. *Gedachtes*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P.-L. Coriando, 2007.

2. Traducciones de Heidegger al castellano consultadas

Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza

Editorial, Madrid, 2005. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Editorial Biblos/Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2003. Traducción de Dina V. Picotti C.
- “Apuntes del Taller”, en: *Estudios Públicos* N° 28, Santiago de Chile, 1989.
- *Camino de campo*, Herder, Barcelona, 2003.
- *Caminos de bosque*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 2001.
- *Contribuciones a la Filosofía (Del acontecimiento)*, RIL Editores, Santiago de Chile, 2002. Traducción de Breno Onetto Muñoz.
- *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.
- *Hegel*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2000.
- *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993. Traducción de Angela Ackermann Pilári.
- *La pobreza*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2006.
- *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
- *Los himnos de Hölderlin “Germania ” y “El Rin”*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- *Martin Heidegger / Karl Jaspers: Correspondencia 1920-1963*, Editorial Síntesis, Madrid, 2003.
- *Meditación*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006.
- *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Traducción de Jaime Aspiunza.
- *Parménides*, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010.
- *Preguntas fundamentales de la Filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Editorial Comares, Granada, 2008. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez.
- *Principios Metafísicos de la Lógica*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009.
- *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989.
- *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999. Trad. de Manuel

Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.

- *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
Traducción de Raúl Gabás Pallás.

Fuentes secundarias

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2005.

Beistegui, Miguel de, *Heidegger & The political*, London, 1998

- *New Heidegger*, Continuum, New York – London, 2005.

- *Thinking with Heidegger. Displacements*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Bordieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Buenos Aires, 1991.

Caputo, John D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

- *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.

Coriando, Paola-Ludovika, *Der letzte Gott als Anfang*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.

- “What is Simple and Language – Hölderlin and Heidegger”, texto de la conferencia del coloquio “Heidegger on Language, Poetry and The Holy” presentada en la Christ Church, University of Oxford, el 26 de enero de 2008, accesado en: <http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid%3A9c44ce9f-fa09-4b13-873f-855f2aa52538>

Derrida, Jacques, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989.

- “El oído de Heidegger”, en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

- “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989.

- “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2006.

- *Negotiations*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, Itaca, México, 2001.

- “El humanismo del existencialismo”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.

- “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, El equilibrista, México, 1998.

Eldred, Michael, “Casting within Enpropriation and the Leap

from Standing Presence”, publicado en <http://www.artefact.org/cstgenpr.html> el 30 de abril de 2001.

Emad, Parvis, *On the way to Heidegger's Contributions to Philosophy*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2007.

Figal, Gunther, “Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*”, en *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Klostermann, Frankfurt/M, 2009.

Fried, Gregory, *Heidegger's Polemos. From being to politics*, Yale University Press, New Haven & London, 2000.

Gander, Hans-Helmut, “Grund- und Leitstimmungen in Heidegger's «Beiträge zur Philosophie»”, en *Heidegger Studies*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, n°10.

Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984.

- *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

Held, Klaus, “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1 *Philosophie und Politik*, Klostermann, Frankfurt/M, 1991.

- “Existencia auténtica y mundo político”, en revista *Estudios de Filosofía*, n. 25, Febrero de 2002, Universidad de Antioquia.

- *Phänomenologie der Politischen Welt*, Lang, Frankfurt/M, 2010.

- “La última pregunta directriz de Heidegger: ¿Hay aún hoy tierra natal?”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*, Círculo latinoamericano de fenomenología, Lima - Morelia, 2009.

Inwood, Michael, *A Heidegger's Dictionary*, Blackwell Publishers, Maiden, 1999.

Kittsteiner, Heinz Dieter, *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.

- *La política del poema*, Trotta, Madrid, 2007.

- “Presentación” en Heidegger, Martin, *La pobreza*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2006.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, occidente*, Losada, Buenos Aires, 2001.

Löwith, Karl, *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, FCE, México, 2006.

Macann, Christopher (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, 4 vols., Routledge, London and New York, 1992.

Marcuse, Herbert, “Beiträge zu einer Phänomenologie des

Historischen Materialismus”, en *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1978, vol. 1.

Martínez Marzoa, Felipe, “A propósito de los Beiträge zur Philosophie”, en revista *Daimon* (Universidad de Murcia), número 2, 1990.

- *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976.

- “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, en Duque, Félix (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008.

- *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985.

- “Heidegger y la historia de la filosofía”, en *Taula: Quaderns de pensament*, N° 13-14, 1990.

- *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 2001.

- *La filosofía de El Capital*, Taurus, Madrid, 1983.

- “La palabra que viene” en VVAA, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

- “Was hat die Philosophie noch zu tun?” en Rühle, V. *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Karl Albert Verlag, Freiburg i. Br., 1992.

Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2000.

- *La totalidad*, Los libros de Homero, México, 2009.

Mejia, Emmanuel y Schüssler, Ingeborg (eds.), *Heideggers Beriträge zur Philosophie. Int. Kolloquium 2004 Univ. Lausanne / Les Apports à la philosophie de Heidegger Coll. int. 2004*, Klostermann, Frankfurt/M, 2009.

Neu-Vallega, Daniela, *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers ‘Beitraegen zur Philosophie’; unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997.

- *Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy.’ An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Nancy, Jean-Luc, “Carta sobre el humanismo”, en Canto Spencer, Monique, *Diccionario de ética y política*, FCE, México, 2001.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Papenfuss, Dietrich y Pöggeler, Otto, (eds.), *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, 3 vols., Klostermann, Frankfurt/M, 1992.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.

- “El paso fugaz del último dios”, en R. Rodríguez y J. M. Navarro Cordón (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.

- *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984.
- Rockmore, Tom y Margolis, Joseph (eds.), *The Heidegger case. On philosophy and politics*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.
- Risser, James (ed.), *Heidegger toward the turn. Essays on the work of the 1930s*, State University of New York Press, Nueva York, 1999.
- Sallis, John, *Echoes after Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- (ed.), *Reading Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.
- Scott, Charles E. et. al. (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- Sloterdijk, Peter, *Reglas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.
- Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1989.
- (Ed.), *Heidegger Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2003.
- Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, Freiburg – München, 1997.
- Tugendhat, Ernst, *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Vermal, Juan Luis, “El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo”, en VVAA, *Pensar la nada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, cap. 9.
- Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1998.
- Vitiello, Vincenzo, “Heidegger. El último dios”, en *Secularización y nihilismo*, Jorge Baudino Ediciones – UNSAM, Buenos Aires, 1999.
- Volpi, Franco, *Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, Madrid, 2009.
- y Gnoli, Antonio, *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, Los libros de Homero, México, 2008.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, “Die ‘Beiträge zur Philosophie’ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers” en Happel, Markus (ed.), *Heidegger - Neu gelesen*, Verlag Königshausen und Neuman, Würzburg, 1997.
- “La metafísica en el pensamiento de Heidegger”, en *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- *Wege ins Ereignis*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- VVAA, *Heidegger Studies; Vol. 25. Twenty years of Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis): the impact and the work ahead : 1989 – 2009*, Duncker & Humblot, Berlin, 2009.

Xolocotzi, Ángel, *Facetas heideggerianas*, Los libros de Homero, México, 2009.

- “La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontológico de Heidegger”, en A. Rocha de la Torre (coord.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Universidad del Norte, Barranquilla, 2009.