



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**UNA CONFRONTACIÓN ENTRE EL OCASO DE LA VERDAD DEL ENTE COMO  
VOLUNTAD DE PODER Y LA RETIRADA DEL SER: *CONTRA VIRAJE AL  
OCULTAMIENTO DE A-LÉTHEIA***

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRA EN FILOSOFÍA  
PRESENTA

**SANDRA LUCÍA MONTES JIMÉNEZ**

DIRECTOR DE TESIS  
ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

FFyL, BUAP

MÉXICO, D.F.  
ENERO 2013

## ÍNDICE

<i>Mirada preliminar.</i> El tránsito de la perspectiva del acabamiento de la metafísica a la necesidad de otro comienzo del pensar. Una interlocución con Nietzsche.....	3
<b>Capítulo 1. Esbozos para una confrontación: la señal del replegarse y el ocaso de la verdad del ente</b> .....	12
§1 La última posición metafísica: el nihilismo como movimiento fundamental.....	14
§2 La consecuencia más extrema de la verdad.....	19
§3 El pensar como hilo conductor de la ‘historia del ser’. La humanización del ente y el pensar <i>del ser</i> .....	28
<b>Capítulo II. Consideraciones en torno a la aperturidad de <i>alétheia</i> y la necesidad de su contra vuelta en el pensar</b> .....	38
§4 La apertura del estar desocultado como el punto intermedio del giro: el tiempo.....	39
§5 Inquietud y extravío.....	45
§6 Punto de giro: el tiempo.....	52
§7 La apertura al contraviraje como propiciamiento del acaecer.....	57
a) <i>Kehre</i> , b) <i>Aus-einander-setzung</i> , c) <i>sich ereignet</i> , d) <i>Gefüge</i> , e) <i>Kehre ist Wieder-kehre</i> , f) <i>Vergessung</i>	
§8 <b>Conclusión.</b> Esbozos para la comprensión de un quiebre: de la historia del ser como ocaso de la verdad del ente al proyecto de la verdad del ser en su sustracción.....	78
Bibliografía.....	87

### ***Mirada preliminar***

El tránsito de la perspectiva del acabamiento de la metafísica a la necesidad de otro comienzo del pensar. Una interlocución con Nietzsche.

Alétheia, la diosa verdad, la que otorga, conduce y aconseja; a la que no podríamos corresponder ya con el favor de su otorgamiento, ni conducción ni consejo, pues, lo que una vez fue donado al pensador es algo que ya no puede recordar el pensar vigente que representa, el pensar representativo ya no podría acordarse de los favores de la diosa meditativa, pero quizá sí hay una correspondencia, un albergue y una retención; siendo testigos del último reflejo de su donación, la sustracción, el rehusó, el ocultamiento del ser en su extremo abandono señala la época del olvido del olvido del ser.

Para Heidegger, el despejamiento de la propia esencia de la verdad entendida como alétheia implica experimentar ya este rehusarse como conformador del acaecer del despejamiento del ser. Por ello, siguiendo la disquisición en torno al planteamiento onto-histórico de Heidegger, la cuestión aquí es llevar a un análisis el tratamiento de la pregunta por alétheia desde el ámbito de cuestionabilidad que recién se funda en la posibilidad de pensar otro inicio *del* pensar mismo, esto es, considerando la perspectiva del fin del primer comienzo, como del cumplimiento de la metafísica, la inicialidad del inicio irrumpe en la violencia de su apremio, es decir, en la inminencia de su propia sustracción.

Para Heidegger, la historia occidental viene permeada, de principio a fin, por una designación de la esencia de la verdad delimitada por el pensar en tránsito de Platón a Nietzsche. Desde la cuestión no desplegada por la ‘verdad de la esencia’ surge la necesidad de la pregunta por la verdad en su esencia, en cuanto necesario haya sido que permaneciera impensada, y que permaneciera así es consecuencia del abandono del ente por parte del ser en el no poder soportar su esencia inicial. El preguntar de Heidegger se halla en dirección a la pregunta por aquellos movimientos fundamentales de la propia filosofía donde la esencia de la verdad falta por completo. Y donde ésta se halla convertida en sólo una determinación y un resultado del pensar y del re-presentar.

Nietzsche, en cuanto pensador, resumiría el destino mismo de la metafísica, es decir, su naturaleza nihilista,<sup>1</sup> en tanto que su pensar implicaría comprender la expresión más desarrollada, o consumada de la metafísica moderna. Por ello, veremos en el § 1 la perspectiva en la que la historia de la metafísica sería, en primera instancia, aquella expresión que se llega a aludir desde la posición metafísica final que otorga Nietzsche.

En otras palabras, lo que esto querría indicarnos es que, la perspectiva de una total consumación del propio despliegue de la historia de la metafísica es lo que abriría radicalmente a la mirada la fuente misma de esta historia, en tanto que con la palabra “acabamiento” se designa *el modo en el que llegan a desplegarse sin restricciones todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo para llegar a lo que exigen en su conjunto.*<sup>2</sup> La meditación histórica, entonces, se volverá aquel hilo conductor en el pensar de Heidegger, que en gran medida es abierto por la aguda mirada de Nietzsche como pensador de la historia. Y, en esta meditación, Heidegger parte del preguntar la pregunta fundamental de la filosofía, es decir, desde el enfrentamiento de su unidad histórica, *retroceder* hacia una meditación más originaria.

Siguiendo esta perspectiva, la confrontación que intentaremos referir a lo largo del Capítulo I se haya conducida, dicho de manera general, por la elocución del acabamiento de la metafísica occidental que Heidegger reconoce desde el pensar de Nietzsche. Nos dice Heidegger que el acabamiento se convierte en final, y el final es la necesidad de otro comienzo.<sup>3</sup> Por ello, lo que intentamos hacer siguiendo esta alocución es poner de frente y en la balanza aquella confrontación [*Aus-einander-setzung*] que le interesa al propio Heidegger, es decir sacar a la luz el ámbito de encuentro y de quiebre entre la última designación del ser del ente bajo la forma de voluntad de poder, y el modo de ser del ente en el inicio del pensar occidental, que llega a ser comprendido en lo abierto del ámbito de alétheia.

Admitimos que, aún cuando se vuelve más problemático intentar reunir en una confrontación alétheia y voluntad de poder, así como el modo de tratamiento de cada una, la cuestión es intentar plantear el punto en el que convergen ambas alocuciones desde un ámbito de *incuestionabilidad* en lo que Heidegger reconoce como ‘la historia del ser’ y

---

<sup>1</sup> Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006, p. 208.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I*, Trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 387.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, “La posición metafísica fundamental de Nietzsche” en *Nietzsche I*.

que recién se vuelve reconocible en una correlación con la historia en la que *del ser no queda más nada*: el nihilismo. Esto es, nuestro objetivo primordial en este primer Capítulo se hallaría en atender al punto de aproximación entre lo que se anuncia como voluntad de poder, como la apertura desocultable del ente en su extremo poder, al tiempo que se sortea ocultamiento de la propia retracción de alétheia. De modo que, el mismo eco lejano de alétheia, el ámbito de su incuestionabilidad, posibilita a su vez la propia 'época de la verdad del ente'. Así, en esta incuestionabilidad, desde la perspectiva final que Heidegger vislumbra en el planteamiento del nihilismo en Nietzsche, se despliegan las posibilidades de la metafísica en su incondicionalidad, de modo que ella misma se despliega en su realización incondicionada, preparando así, la vuelta a su propio ocaso.

El nihilismo sería aquel movimiento fundamental de la historia de la metafísica, que Nietzsche prevé, y que Heidegger reconoce como la posibilidad que recién fundaría otro inicio del pensar. Este reconocimiento del nihilismo vendrá a fundar una relación abierta con aquel motivo de la fundación del Dasein, el cual implicará primordialmente una ausencia de posición frente a la preeminencia del ente bajo la forma de la subjetividad incondicionada que se despliega como final del primer comienzo en el acabamiento de la filosofía moderna. Sin embargo, "Dasein" llevará un carácter puramente hermenéutico que no representa una posición, ni la de un sujeto, ni la culminación o superación de éste mediante la forma de la voluntad de poder.

Por lo cual, el desarrollo de los párrafos "La última posición metafísica: el nihilismo como movimiento fundamental"§1 y "La consecuencia más extrema de la verdad"§2, de la presente investigación, es un ejercicio que intentará traer a cuenta, a manera de esbozos, aquellos principales motivos que abren una posibilidad de confrontar el pensar desde la perspectiva de su primer inicio y que, gracias al puente que se tiende en el carácter destructivo en la posición de Nietzsche, se sugiere el giro hacia otro inicio del pensar, en el cual, el pensar tendrá, primordialmente, que volcarse contra sí mismo. Así, en el §3 "El pensar como hilo conductor de la historia del ser", se busca entonces, señalar algunas cuestiones en torno a la implicación del pensar en el ámbito de extrema 'humanización del ente', y la necesidad "que ya está actuando aquí", es decir donde el pensar en su contra vuelta abre una posibilidad de ser confrontado con su proveniencia esencial, y que por ello va a ser señalado como un pensar *del ser*. De esta forma,

intentamos poner en consideración aquella escisión que, como rótulo conductor del pensamiento occidental, es señalada la separación de ‘ser y pensar’, pero que en una vuelta hacia la experiencia de su transformación histórica, va a quedar retenida la consideración inicial en la que se funda su esencial escisión, esta consideración se despeja por vez primera en lo *por pensar* como la singularidad del proyecto ‘ser y tiempo’.

Si Nietzsche considera el ser como voluntad de poder, el ente en su totalidad se determina entonces como eterno retorno, ello significará *pensar de modo oculto el inicio de la filosofía occidental*, pues, en la última determinación del ente en su totalidad, es decir, en la voluntad de poder como carácter fundamental de lo ente, como la entidad del ente, se guarece una oculta esencia del tiempo. La posición de Nietzsche, extrema para la metafísica, será por tanto aquella que permite imprimir *el carácter del ser en el devenir*, donde la voluntad se funda ella misma en la sobreelevación. En cuanto tal voluntad gana consistencia sólo al devenir ella misma, gana consistencia en el volverse cada vez a sí misma *más* consistente. El volverse consistente de la voluntad de poder delimitaría el modo de ser de lo ente como eterno retorno de lo mismo. No obstante, *en el eterno retorno resuena una oculta esencia del tiempo*; porque en el presentarse, en el irrumpir en la presencia, la presencia de lo presente reina de manera oculta el tiempo.

Una esencia impensada del tiempo domina la historia del ser y la determina como la *época* de la metafísica. El tiempo *se presenta*, entonces, de modo impensado y oculto, y por ello va a exigir una ruptura radical con lo que habitualmente nos re-presentamos con la palabra “tiempo”. Porque, *el tiempo se vuelve el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar*.<sup>4</sup>

Así, dedicamos en el §4 un señalamiento al ámbito de la temporalidad extática del Dasein como motivo hermenéutico plenamente fenomenológico, desde el que se vuelve experimentable una primera correspondencia con el carácter epocal del ser. Esto es, la posibilidad hermenéutica que implica el Dasein permite abrir en el preguntar una ‘dimensión histórica del ser’, pues, fundamentalmente implica avizorar el tiempo originario desde la temporalidad del Dasein. Es decir que el Dasein se expone extáticamente en la apertura del ser y llega él mismo a apropiarse en la expropiación de la

---

<sup>4</sup> Cfr. “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” en *Hitos*, p. 308.

historicidad delimitada desde el advenir como el horizonte previamente abierto de su muerte.

Entonces, intentaremos abordar en el Capítulo II algunas consideraciones en torno al ser histórico del Dasein como remoción o desplazamiento de la esencia humana, para ser el soporte de un envío-destinal como fundador y custodio de la verdad del ser, esto es, en la apropiación de su historicidad, el *Da-sein* se vuelve, como misión y encargo, la apertura misma requerida para el acaecer. Pero, en el no avistamiento de su esencia histórica, el hombre se apresta él mismo como olvido y este olvido es a su vez conferido como destino mismo del ser.

Asimismo, en el §4 retomamos aquella consideración originaria de la verdad comprendida desde el ámbito de apertura del Dasein, pues en la constitución existencial de éste se ubicaría un cuestionamiento por la esencia de la verdad como la apertura para el ocultarse, es decir, para la no-verdad. De este modo, en el §5 referiremos el planteamiento de la existencia fáctica donde el Dasein es puesto de relieve en cuanto existencia, por un estar abierto, y mediante el cual, puede cerrarse el paso a sí mismo, es decir, extraviarse y asegurarse en la impropiedad de la familiaridad del mundo. Así, veremos que el modo propio como la existencia se encubre a sí misma en medio del ente, se da en la misma medida en que, en cuanto Dasein, lleva en sí mismo el carácter de apertura, como el estar ex-puesto y descubierto al ente donde la ex-sistencia se halla en una constante posibilidad de errar y extraviarse a sí misma.

Precisamente, el §6 veremos que, en un estado de absortos somos confundidos en medio de la completa accesibilidad donde todo misterio es sólo una incapacidad de explicación, y donde el más extremo errar es consecuente con el modo de determinar la esencia inicial de la verdad, es decir que, el ser se repliega en sí mismo en su verdad en la medida en que se descubre en lo ente.<sup>5</sup> Esto es, la ‘situación epocal’ en la que se vislumbra el imperar técnico, así como la amenazante y persistente pérdida de propiedad de la esencia del hombre, radica en una amenaza que mantiene en riesgo la propia esencia humana, en cuanto que *ella* se halla extraviada de sí misma; así, mientras más entra en su

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos del bosque*, trad. Arturo Leyte, Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2005.

noche la verdad del ser como ‘falta de necesidad’, el ente se despeja en una *necesidad* de falta de necesidad.

Heidegger acomete sin cesar a una rememoración de lo más esencial que se aloja y dirige en el pensar y que, en una desapropiación radical de este pensar, comienza eso que se denomina ‘historia de la metafísica’. “El comienzo no puede superarse, ni puede volver a alcanzarse”<sup>6</sup> y, sin embargo, no deja de exhortar y de resguardarse en su “propia” obnubilación. De esta manera es como se da un encuentro con las indicaciones y, a penas señas, de una mirada hacia un ‘pensar inicial’. Conforme a aquella estrategia apropiadora que distinguiría su modo de arreglar cuentas con los pensadores del pasado,<sup>7</sup> Heidegger va diseñando una senda desde la que conmensurará una perspectiva de apertura que atiende a un “otro inicio” al aludir directamente a un primer inicio del pensar occidental. La cuestión decisiva de esta destrucción o vuelta en la que se mira la historia de la metafísica en función de su acabamiento es decisiva en la proyección que este inicio lanza hacia un futuro. “La tarea es una meditación histórica sobre la posición metafísica fundamental. Meditar sobre lo que, en un comienzo era el futuro de la metafísica, y, por tanto, su final”.<sup>8</sup>

La metafísica, entonces, es puesta ella misma en cuestión y liberada en un profundo sentido. Con la palabra *Verwinden*, Heidegger distingue un modo de encuentro en relación a la metafísica, que no es sólo superación o sobrepasamiento [*Überwindung*], sino que implica un “penetrar en ella, en ella asumir el destino y apropiárselo y, en cierto sentido, liberarla en lo que ella tiene de más propio”.<sup>9</sup> Seguidamente, repensar la esencia de la metafísica significará una puesta en diálogo entre el alba griega –en el proyecto de un otro inicio– y el crepúsculo metafísico –como primer comienzo de la historia del ser; entre lo que no es aún metafísico y lo que ya no lo es más.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Tr. Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, §2.

<sup>7</sup> Cfr. F. Volpi. “El nihilismo europeo en la historia del ser” en *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

<sup>8</sup> H. Heidegger. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (Ejercicios del semestre de invierno de 1937-1938), Tr. Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2011, p. 87.

<sup>9</sup> Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Épipiméthée, Presses Universitaires de France, Paris 1987, p. 105.

<sup>10</sup> Cfr. Jean-Marie Vaysse, « Historialité et histoire de l’être » en *Heidegger, Les cahiers d’Histoire de la Philosophie*, sous la direction de Maxence Caron, Cols. Jocelyn Benoist, Françoise Dastur, J-L Marion, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 189.



Entre el alba que no es aún metafísica y el final que ya no lo es más se suscita un diálogo, este diálogo es, fundamentalmente, la apertura de un tránsito del pensar. Confrontación se entenderá, entonces, como el someter a una meditación el proyecto conductor de la metafísica. De esta manera, mediante la confrontación que abre el mismo Heidegger, buscamos aludir a un enfoque, a un punto de mira, en el que el pensar de Nietzsche y de Heidegger, a la manera de un diálogo, se vuelven *propiciamiento* de una preparación, preparación que, ante todo, lleva primeramente al camino de una meditación.

Por ello, al ir ahondando en las perspectivas de ambos autores, intentamos marcar atisbos sobre su punto de inserción e implicación en la historia de la metafísica; por esto, a lo largo de nuestro trabajo vamos apuntando al planteamiento que se resumiría en dos nociones centrales: el nihilismo y el olvido del ser. Estos términos han sido abordados e interpretados de manera diversa por múltiples pensadores herederos de Nietzsche y receptores de Heidegger. Sin embargo, consideramos que el alcance de estos términos, como un punto de encuentro, va a significar una orientación en el pensar que transita a una posición final. Asimismo, este punto de encuentro es indicación que, desde esta posición final y, precisamente por ello, se abre para el preguntar la perspectiva del primer inicio del pensar occidental.

En primera instancia, lo que ambas alocuciones ofrecen a la mirada es un ámbito en el que el pensar mismo es ubicado en su situación histórica, es decir que, como hilo conductor de la historia occidental, esta historia se despeja, –aunque de manera velada– a la vez como olvido [*Vergessenheit*] y como resonancia [*Anklang*]. El hilo conductor del pensar (desde el ámbito de la ‘historia del ser’) como voluntad de poder, y ésta como última determinación del ente en su totalidad, cobra dominio en un extremo olvido del ser [*Seinsvergessenheit*] como nihilismo; pero, en tanto resonancia, sale a relucir la posibilidad de pensar ‘otro comienzo’, es decir, como otro comienzo del pensar en el que resuena un último eco de aquella palabra inicial, en ese ‘otro’ se retiene un eco lejano la completa incuestionabilidad, esto es, *en el ámbito del nihilismo resuena el eco de a-létheia*.

Esto va a significar que, en un ámbito de preparación, la pregunta por la *verdad* misma recién se torna pregunta, como aquello que en el primer comienzo simplemente no

podía tornarse.<sup>11</sup> La esencia conflictiva de alétheia y el olvido del ser son vistos en una correlación en el tratamiento de la pregunta conductora, pero, sólo una vez que ha sido puesta en juego la pregunta fundamental por la apertura del ser; es decir, como *pregunta preliminar*, la verdad del ser es, en cierta medida, abierta en el preguntar que señala el desocultamiento como rehúso del ser. Este modo de cuestionar permitirá que en las lecciones de los años 30, Heidegger señale el doble ocultamiento de alétheia, a partir de la extrapolación del olvido y el error, como la correlación entre la des-ocultación del ente y la sustracción del ser desde la misma escisión entre esencia y existencia, es decir como el esencial olvido de la diferencia o singularidad del ser y del ente.

Desde mediados de los años 30, desde el camino hacia el giro [*die Kehre*] del pensar en adelante, el tono de la retención [*Verhaltenheit*] conducirá el camino de una meditación, es la meditación hacia el pensar inicial [*Erdenken*] que, en cuanto *pensar memorioso* [*Andenken*] recuerda la inicialidad del inicio. Es decir que, la experiencia del fin de la metafísica, en el arrojamiento del proyecto apropiador, abrirá plenamente la meditación de Heidegger sobre el otro inicio, así nos señala: “conforme a la historia del ser, el recuerdo que se interna en la historia puede ser el único camino transitable hacia lo inicial”,<sup>12</sup> pero, para ello se requiere, ante todo, de un pensar en *tránsito*, en el que, justamente, se ejercite un preguntar más inicial a fin de volver propicio un revirar fundamental en la relación del hombre al ser.<sup>13</sup>

De esta forma, nos aventuramos a traer a cuenta estos planteamientos centrales de aquel intento de pensar ‘según la historia del ser’. Donde la meditación de Heidegger avista al poeta Hölderlin como “el pensador más futuro”, en tanto que la inicialidad del primer inicio es recobrada en su ‘pensar poético’, pero siempre en vistas a ‘otro inicio’. Es decir que, en la experiencia de la indigencia del abandono del ser y en la necesidad de decisión, se abre la posibilidad de una experiencia *para* lo ‘impensado’. Lo impensado no puede proceder de la metafísica misma, en cambio en ella ha sido decidido el que nos hallemos, como dimensión oculta, en “la época del ser”. Entonces, más bien, el llegar a

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Tr. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, § 91. En lo impreguntado del primer inicio se lleva a una experiencia el ser-necesario de este ‘no acaecer’ en el preguntar, el cual hay que experimentar a través de una toma de distancia, una ‘posición alejada’ del primer inicio es la perspectiva del otro inicio.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *NietzscheII*, p. 397.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 322.

una experiencia del abandono del ser, y éste como pleno otorgamiento, tendría que atestiguar primeramente la necesidad de la falta y la falta de disposición para dar un salto apropiador a lo abierto como rehusos, desde el extremo abandono del ser, la disposición al rehusos acaece propiciamente ‘con instancia’, volverse el quiebre, abrirse como el entre. Pero, dice Heidegger, *el abandono está únicamente allí donde lo perteneciente se nos ha retraído.*

No obstante, el abandono del ser viene a ser un eslabón de apertura, pero no para hacerse ilusiones respecto a un abandono que nos resulte por lo más ya familiar, sino, en una experiencia de indignancia del abandono donde, precisamente la palabra de Hölderlin se vuelve audible.

Asimismo, se precisará de un contra giro, o una vuelta en la que el ser y su verdad son concernidos por la esencia humana como el proyecto de la fundación de la apertura *para* el ocultarse: *Da-sein*. La fundación del *Da-sein* es el motivo fundamental que atenderemos en el último §7, pues el *Da* es apertura para la mostración del ser del ente que es abierto y que al mismo tiempo se retrae, es el entre de la claridad donde el ser se esencia al retirarse.

*Capítulo 1. Esbozos para una confrontación: la señal del replegarse y el ocaso de la verdad del ente*

Decimos que ahí donde hay filia sucede un diálogo; para Heidegger este diálogo entre pensadores vendría abierto por la esencialidad de *lo mismo* que piensa cada pensador esencial. Nosotros intentaremos llevar a cabo un diálogo que tiene lugar en la confrontación que otea el mismo Heidegger respecto al pensar de Nietzsche. Parecería que el pensar de Nietzsche alcanza otra consideración, es decir, desde el diálogo que se suscita en una disposición a la palabra, en el diálogo en el que viene al encuentro una palabra entre pensadores. Por ello, nos atenemos a la recepción de Heidegger como de aquel que, como ningún otro, vuelve propicia una interpretación en torno a la transición que implica el pensar de Nietzsche. Fundamentalmente, para Heidegger resulta aún insuficiente un tratamiento de la cuestión que se señala tocante como momento histórico, así como al tratamiento que se le ha dado al pensar de Nietzsche cuando, recién ahora, podría decirse que imperceptiblemente cobra un dominio total en lo que ‘es ahora’. Es decir que, habrá de suponerse que el pensar fundamental o “único” de Nietzsche aún no está resuelto y, no por ello, deja de ejercer su influencia como la correspondiente metafísica que conduce a su destino la historia en cuanto “occidental”, es decir, a su propio ocaso. Por ello, Nietzsche es el final de la historia del ocultamiento del ser, y no otro inicio, o en otras palabras, es decisivo para la metafísica, en cuanto último metafísico, por ello suena desastroso intentar acabar con el pensador del acabamiento cuando ni siquiera se ha comenzado propiamente con el pensar que inicia el final.<sup>1</sup> *Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí, [...] el ruido que en torno mío promueven tiende un manto sobre mis pensamientos.*<sup>2</sup>

Para Heidegger, delimitar la posición metafísica fundamental de Nietzsche es lo apremiante y, ello, en la medida en que esta cuestión determina la posición que le es asignada por la historia de la filosofía occidental, a la misma que, desde el pensar de la voluntad de poder, le es asignado su punto culminante:

*...de este modo se coloca a la filosofía de Nietzsche en aquel puesto desde el cual únicamente puede y tiene que desplegar su fuerza pensante más propia en la*

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 125. Cfr. *Achèvement de la métaphysique*, Gallimard, Paris. (GA 50 *Nietzsches Metaphysik / Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*).

<sup>2</sup> Cfr. F. Nietzsche. “De la virtud empequeñecedora”, *Así habló Zarathustra*, Editorial Planeta, Barcelona 1992.

*confrontación, que se ha tornado inevitable, con la totalidad de la filosofía occidental hasta el momento.*<sup>3</sup>

Oímos decir a Heidegger que la confrontación es la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, entonces de lo que se trata es de asumir la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir en el camino que su pensar deja como no oteado y que, no obstante, abre como por vez primera un decir. El pensar de Nietzsche va más allá del propio Nietzsche. El pensar esencial de un pensador va más lejos de lo que éste dice, salta a lo no dicho. El rasgo de la ocultación es lo que este pensar aclara como impensado, como falta de cuestionabilidad, y como lo aún no dicho. Sin embargo, en cuanto pensador, Nietzsche piensa de antemano y siempre desde el proyecto del ente en su totalidad, este proyecto que piensa el ser del ente en su totalidad se dice voluntad de poder, ante ello, Heidegger se pregunta: ¿Qué sucede con la verdad de este proyecto? ¿Qué sucede con la verdad de los proyectos metafísicos y de todos los proyectos pensantes en general?<sup>4</sup> Pero, con el proyecto de Nietzsche, parece que algo se ha quebrado, parece que algo ha sido violenta e íntimamente transformado, en una palabra, parece *que se halla quebrantada la esencia misma de la verdad.*

---

<sup>3</sup>M. Heidegger, *Nietzsche I*, Tr. Juan Luis Vermal, Ed. Destino, Barcelona 2000, p. 372.

<sup>4</sup>Cfr. *Ídem.*

## § 1 La última posición metafísica: el nihilismo como movimiento fundamental

El nihilismo se refleja desde la posición final de la filosofía moderna, es reflejo del destino histórico al que se ve señalado el pensar del último metafísico que piensa el ser del ente en su totalidad. Esta ‘última posición’ metafísica es la primera dirección que tomamos, para ello, habríamos de considerar, por un lado, dónde ejerce su de-limitación con respecto a la metafísica y, por otro, desde dónde considerar el carácter de consumación bajo el que queda sellado como ‘última’ determinación. Presumiblemente, esta última posición metafísica transfiere a una extrema situación la determinación de la verdad, en la que un movimiento fundamental de la historia se vuelca radicalmente hacia una total transformación del ente en su totalidad.

Las *terribles conmociones* que Nietzsche preveía son consecuencia del traslado a esta transformación fundamental de la historia. Dicha transformación va de cabo a rabo uncida en la apariencia de lo ‘sin medida’, de lo incondicionado, pero ello también es la consecuencia de una más profunda negligencia, pues en el fondo esta aparente carencia de sentido, de medida y de valor, viene delimitada no desde una llana ausencia, sino en demasía de *presencialidad*. Y, no obstante, “nihilismo” vendría siendo la determinación de la verdad en la ‘época’ de aparente carencia de sentido; el ámbito de ausencia, negatividad y negligencia no es lo que primordialmente entrega el nihilismo, antes bien, su envío *destinadoroso*<sup>5</sup> se halla en el carácter en que la verdad como des-ocultamiento se torna la corrección de lo real y, en ello, justamente, se halle la esencia del nihilismo como la consecuencia radical de una transferencia de la verdad a una estima valorativa, donde, además, la verdad guarda su delimitación como error, como no-verdad, como la más grande mentira; la verdad misma es entonces transferida a una nada. Sin embargo, toda negación es ya una seña, seña desde la que esta ‘sin medida’ resulta no sólo mera apertura de lo ‘ilimitado’, sino como primera indicación de la más honda y abarcadora ‘falta de medida’.

---

<sup>5</sup> Cfr. “La vuelta” en *Filosofía, ciencia y técnica*. Edición F. Soler y J. Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2007. Tomamos este vocablo de la conferencia mencionada, y consideramos que esa traducción se ajusta al sentido que intenta indicar el carácter destinal del nihilismo como olvido del ser, un destino necesario, pero eludible.

La metafísica, en tanto platonismo, ha dado la pauta para que todo lo sensible se mida respecto a lo suprasensible; lo ideal es lo deseable, en ese sentido, la historia de la metafísica se ha visto condicionada por una “estima valorativa”. Para Nietzsche, se trata del despliegue de “la historia de la moral”, de tal suerte que la propia historia occidental se determinaría, para éste, como la metafísica de los valores. Entonces –en tanto *cada época de esta historia se funda en la correspondiente metafísica*–, en la posición de acabamiento de la metafísica, el modo de pensar que lleva a cabo la estimación misma, es el “modo de pensar” que supera todas las perspectivas habidas. El “poder que mira lejos” es el pensar que instauro valores y, que en este poner, vuelve consistente el ente en su totalidad, de manera que este poder, en cuanto “suprema voluntad de poder”, se vuelve el principio de la nueva posición de valores, y con ello el in-condicionado volver consistente lo que deviene en su totalidad.

Si la voluntad de poder se alza como el principio único de la posición de valores, entonces tiende a una transvaloración, a una nueva toma o posición de valor, desde donde se exige que cambie todo ente en su totalidad, en tanto que nada deben valer ya las posiciones de valor válidas hasta el momento. Estrictamente pensado, dice Heidegger, la tran-valoración [*Um-wertung*] sería el re-pensar [*Um-denken*] del ente en cuanto tal en su totalidad, pero en referencia a “valores”; lo que significa, condicionar todo ente en su ser como voluntad de poder y en el modo en que es este ente *en su totalidad* como eterno retorno de lo mismo, y ello, de manera in-condicionada [*un-bedingt*].

La instauración de nuevos valores como instancias de poder, son dispuestas no sólo como metas y proyectos ante una asfixiante ‘falta de sentido’, donde el sin-sentido se vuelve aliciente para fijar, crear y determinar sentido, sino que, la falta de sentido y la necesidad de poner otro, sólo es una débil consecuencia de la decadencia en una mirada impropia y negadora del nihilismo *incompleto*, pero, en sentido estricto, la decadencia no es consecuencia del nihilismo: “es un *error* aludir como *causa* del nihilismo a “calamidades sociales”, a “degeneraciones fisiológicas” o incluso a la corrupción”.<sup>6</sup> El nihilismo no es su causa, éste, antes bien, tiene su legalidad en el modo como se ha desplegado la propia historicidad de la historia occidental. Este decaimiento tampoco es *consecuencia* de aquella culminación que implica el pensar de Nietzsche, donde es vuelto

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche. *El nihilismo: Escritos póstumos*, Tr. Gonçal Mayo, Ed. Península, Barcelona 1998, p. 31.



como la fase final de la metafísica; la culminación va implicar: lo ya no más (el ser hecho ente) y lo que viene en todo su esplendor (el nihilismo) en el que del ser no hay nada. Sin embargo, esta nihilidad no significa una mera carencia de sentido o una disolución de todo en la mera nada nula, en cambio, si alude a ese “último” ocultamiento que en sí mismo guarda una in-decisión, pero que, por ello, el nihilismo se vuelve lo “prometedor”.

De este modo, *la verdad sale a la luz en la proximidad con la nada*, pero ahora sólo a partir de lo que se *comienza* con esta delación del nihilismo. El nihilismo, desde la época de la carencia de sentido, también permite otear la falta como falta, el olvido como olvido ‘del’ ser, donde la nada atañe al ente de manera propia. No obstante, para Heidegger, Nietzsche con su pensamiento fundamental de la voluntad de poder, constituye el punto de cumplimiento de aquel envío “histórico-destinal” que se anuncia *como* nihilismo, es el punto de la referencia *aun* ámbito de la época del gigantesco poder del ente. Lo epocal o destinal es el ocultamiento de un extremo olvido del ser, en el que se funda la historia de la metafísica que, para Nietzsche, habrá que entenderse como “la historia de la moral”, siendo él mismo su más alto portavoz, es quien anuncia su total abolición; en este sentido, Nietzsche pertenece a lo que *se ha decidido ya* como la ‘época del ser’, como denegación o sustracción; y que sólo desde el ámbito que se despliega a raíz del extremo poder del ente, *alétheia se repone*, reposa y acaece en el más hondo ocultamiento, silencio, y misterio.

Ser y verdad quedan, entonces, avistados en una cercanía, en un único instante de toda la historia del pensamiento occidental, nos dice Heidegger.<sup>7</sup> La palabra “ser” cobra el papel fundamental de la filosofía al ser experimentado como “vida”, y ésta comprendida como “voluntad de poder”. La “consistencia” será aquella designación de lo que, en la metafísica moderna, queda avistado en sentido amplio como “ser”, es decir como condición de la vida dispuesta por ella misma, asegurándose consistencia. “Si la voluntad de poder aparece como la realidad de lo real y debe permanecer determinante, entonces la “vida”, como constante devenir, debe ingresar al rasgo fundamental del ser y debe así él mismo querer ese “devenir” –en cuanto voluntad de poder– como ser”.<sup>8</sup> En la medida en que el proyecto conductor de toda metafísica representa el ente en general en

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, “La verdad del ser” en *Heráclito*. (GA 55 *Heraklit*), Tr. Carlos Másmela, Ed. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 127.

dirección de su entidad, y la entidad como lo que ‘el representar se representa’, se pone al ente en cuanto tal en lo abierto de la consistencia y de la presencia. La voluntad de poder es la condición de este volver consistente e implica la relación o conexión esencial con el pensamiento fundamental y concluyente del proyecto conductor, o sea, el cuestionamiento por el ente que conduce la metafísica. La historia de la metafísica es la objetivación del ser en la que el pensamiento se relaciona con su objeto a manera de representación.

Así, el pensamiento fundamental de Nietzsche se vuelve un hilo, un puente que se tiende hacia un proyecto del pensar, el pensar mismo se vuelca en el proyecto de un decir la verdad del ser. Por ello, Heidegger ha pensado a Nietzsche en torno a su posición metafísica, como aquél que demarca un momento histórico, en primera instancia, porque es el momento en el que el hombre se apresta a asumir el poder sobre la tierra en su totalidad, “la metafísica nietzscheana de la *Voluntad de poder* debe realizar una nueva determinación del lugar del hombre”.<sup>9</sup> El hombre capaz de sobrepasar al hombre tal como ha sido hasta ahora, que ha experimentado todo lo real y a sí mismo como una configuración de la voluntad de poder.

La voluntad de poder designa el modo como el ente en su totalidad se descubre de modo incondicionado, mientras que el ser se retrae, se retira en una última bocanada de humo; de un lado, el ser se retrae en la consumación de una *realidad evaporada*. De otro, la consumación de esta misma “realidad” queda delimitada por el concepto más general y vacío donde “la realidad que se evapora”, en una inadvertida medida, descubre un fundamento in-fundado, una nada.<sup>10</sup> En el ámbito del nihilismo, la solidez del ente se volatiliza con la palabra “ser”. El último vapor es una “ilusión”, pero ilusión es para Nietzsche el carácter de la verdad y, no obstante, mediante este carácter el ente se halla puesto al descubierto, aún cuando este poner al descubierto pertenezca al *más ingenuo error del ser*. Parece que un dominio peculiar del ser ‘sobre’ el ente en su totalidad ha sido decidido. Nietzsche dice, el *último humo de la realidad evaporada*, pero él mismo sale al encuentro de aquel ‘más grave error’, nos dice: “... hasta ahora nada ha

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>10</sup> El huésped que venimos alojando en nuestra morada desde hace más de dos mil años en tanto historia occidental, se desenmascara como extranjero, como impropio, como in-esencial. Sin embargo, se halla en extrema consonancia en cuanto esta misma in-esencialidad en que se sostiene la metafísica, lleva una no-esencia como fundamento, así como la existencia lleva un no-fundamento como esencia.

tenido un poder de convicción más ingenuo que el error de ser...”. No obstante, este vacío de la palabra ser que ve Nietzsche, sería ya consecuencia de un antiguo error y una larga negligencia de la que él mismo forma parte;<sup>11</sup> negligencia que, en sentido estricto, es del ser mismo, puesto que el ser mismo se aclara al retraerse y, en este retraerse, da espacio a toda negativa, falta, ausencia, así como es la posibilidad del error y bajo el modo del olvido. Así, lo vacío es considerado a partir de una negación, sin por ello avistar que ésta sólo puede manifestarse a partir de la nada, esto es, sólo porque *hay* nada puede algo ser negado, y ser ausente, y sin embargo, la nada no es aniquilación del ente o su contrario, sino lo mismo que el ser.

Que *históricamente* el nihilismo tome el lugar en la honda grieta en donde se asienta, viene a ser totalmente necesario. Se trata del vuelco en el que la nada se toma como su espacio una posición fundamental, a saber, la del ente en cuanto tal, es decir, se despliega en el modo de una indeterminación del ente en *su totalidad*, como el espacio de una determinación incondicionada. En la esencia del nihilismo se manifiesta lo ente como tal en su totalidad, de tal modo que la verdad de lo ente vale, justamente, como el ser, pues, del ser *falta* por completo su verdad. Y, no obstante, la esencia del nihilismo guardaría una conexión esencial con el ser que, vuelto en un ciego olvido, no pasa nada. En la esencia del nihilismo, el ser se queda fuera en la manifestabilidad de lo ente, en la esencia del *nihil* se reserva el ser en su sustracción.

Por tanto, el olvido del ser se vuelca como resonancia del soterramiento de alétheia, resonancia que, como en un eco lejano, soporta el incondicionado dominio de la voluntad de poder, y que es preservado bajo la forma del nihilismo. El nihilismo, entonces, delata la medida del desocultamiento del ente: la inadvertida medida de lo ilimitado. Entonces, la dirección, inaugurada por Nietzsche, orienta hacia un replanteamiento aún no expreso, pero dirigido hacia lo designado como “inicial”.

Nietzsche mantendría abierta una vena o una dirección a la nada, pero, sólo donde la nada es un signo, así como el olvido guarda una resonancia. Nietzsche sólo apuntala hacia un “fundamento” nulo, a la nada de la objetividad absoluta, de aquella de la que una *subjetividad absoluta* se hace cargo.

---

<sup>11</sup> Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, tr. Ángela Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 42.

## § 2 La consecuencia más extrema de la verdad.

Lo más lejano de aquella remisión esencial inicial de *alétheia*, se vuelve lo más cercano en la determinación del ente como voluntad de poder, pues, precisamente, “al último proyecto de la metafísica le queda más alejado que nunca el pensar de la esencia de *alétheia*”, y por eso mismo, guarda una conexión esencial. Dice Heidegger, el último reflejo de la consecuencia más extrema, del desocultamiento de lo ente en el inicio del pensar occidental a la ocultación del ser en la corrección del mirar, en la completud del pensar moderno, se atisba aquella mudanza en la esencia de la verdad volcada en el pensar de Nietzsche. Por ello, seguimos como hilo conductor la concepción de verdad tornada y mudada en una in-esencialidad de lo aludido originariamente como *alétheia*.

En cada posición metafísica fundamental se pone al descubierto el ente en su totalidad, el ente es conducido por un estar no oculto, donde el ser del ente como ‘no-oculto’ delimitaría un estar presente. Pero, qué pasa si el proyecto de la verdad del ente como proyecto metafísico es conducido a su extrema realización. El ente en total es puesto al descubierto en un total poderío y, no obstante, la entidad del ente pierde su referencia esencial. Es decir que, desde que acaece el ente ‘en cuanto’ ente, en lo desoculto, hay sustracción del ser. El ámbito de la presencia es el humo que se desliza en todos los ámbitos en los que podemos habernos, del haberse del ente.

La entidad del ente viene designada como lo ente “en cuanto tal”, pero este en cuanto tal, señala una “inocultación”. Lo inoculto vendría determinado desde la estabilización de una determinación, la estabilización de volver consistente el ‘en cuanto tal’ en la presencia, de modo que llega a ser aquello pro-visto de algo, la entidad se vuelve un producto inocultado osado por el producir del hombre como lo accesible.

El ser del ente es representado bajo la forma de la representación de la *entidad* del ente, en cada representación metafísica el ente es extendido, puesto a él mismo *en cuanto tal*, pero sin que este ‘en cuanto tal’ llegue a ser profundamente cuestionado. Es decir que, la designación de “su ser”, como ese en cuanto tal del ente, resulta una representación que, al representarse el ente en su ser, ‘vuelve consistente el presenciar’ en lo re-presentado. Sin embargo, lo que tiene que aclararse, para Heidegger, es la pregunta por aquel ámbito en el que son re-presentados [*vor-gestellt*] la consistencia y el

presenciar. Desde la metafísica moderna, la consistencia es pensada como lo que ha ganado una seguridad, un aseguramiento y, este aseguramiento es una condición fundamental de la vida en cuanto tal.

La existencia consistente siempre tiene que asegurarse, superarse a sí misma deviniendo más consistente. Presenciar lo inconsistente a fin de volver consistente lo que deviene, asegurando el poder en su continua posibilidad.

El volver consistente del presenciar es algo que no le inquieta jamás al proyecto conductor de la metafísica –mismo que es atendido por Heidegger en un intento de someter a una meditación– pero “es puesto en seguro” en el proyecto conductor que se consume, de modo tal que este volver consistente del presenciar tendría que ser interrogado desde la íntima correlación entre *la voluntad de poder en términos modernos y el eterno retorno de lo mismo en términos de la historia final*. Pues, es ahí donde Heidegger atiende a esa insuficiencia del preguntar por el sentido metafísico-histórico de la doctrina nietzscheana del eterno retorno, es donde se hace a un lado “la íntima necesidad del curso histórico del pensar occidental”, y así, el pensamiento fundamental de Nietzsche es abierto y ejerce también él la maquinación olvidada del ser, confirmando el abandono del ser.<sup>12</sup>

Lo que parece visible es el proyecto del ente puesto al descubierto en *su totalidad* como voluntad de poder. El proyecto del ente en su totalidad es siempre, por fuerza, un pensar, pues, el pensar reúne en uno lo disperso, a saber, el ente mismo; pero, qué se está designando con este ‘proyecto de la verdad del ente, y qué significaría que este proyecto delimitara lo que ‘es ahora’. En la pregunta por el ser del ente, el ‘en cuanto ente’ es lo que halla una respuesta al recibir el sello de ser el ‘último proyecto metafísico’, esta determinación para la totalidad del ente en tanto que posición totalizadora, abarcadora, queda delimitada por una única condicionante: la vida.

Nietzsche pregunta de dónde nos llega ese impulso que tenemos por la verdad; Nietzsche parte de la pregunta por la verdad, pero de modo que la “carecemos”. Bajo la forma de un impulso indeterminado que se nos escapa de las manos, está dada la referencia mediante la cual valoramos hasta la vida, aunque para Nietzsche más valor que la verdad lo tenga el arte. En tanto el arte procura “el valor decisivo a la voluntad de

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, p.15.

poder”, en cuanto acrecentamiento de poder, “es más” valor que la verdad: el acrecentamiento es más esencial que la conservación.<sup>13</sup>

Pero, entonces, adónde conduce esa referencia del que pregunta por última vez y del modo más apasionado por la verdad.<sup>14</sup> A partir del pensar de Nietzsche, lo que rige como necesario para la totalidad de “todo lo viviente”, va a ser que algo *tenga que ser* tenido por verdadero, no que algo *sea* verdadero”. En este sentido, Heidegger ubica aquel fundamento esencial que viene determinando la totalidad de ‘lo que es ahora’, puesto que, en una dimensión histórica del pensar, la verdad se vuelve *la* condición de la vida en tanto que sólo llega a ser verdadero lo que asegura la conservación de la vida y otorga su propio crecimiento; el sentido de esta determinación tiene que abarcar de esta misma manera *total*, al servicio de la vida, a su impulso y dirección, aquello que tenga que ser tenido por verdad. Asimismo, *desde la vida* se nombra lo que acontece, “lo que ahora es”, como aquello que rige, donde todo se vuelve condición de la vida misma, y donde lo que es captado como ‘lo verdadero’ es determinado desde un impulso de aseguramiento y acrecentamiento.

Para Heidegger, interrogar la *esencia* o bien la inesencia dominante de la verdad, implica mirar de frente a la metafísica y no volver a perderla de vista, esto como una orientación esencial a una determinación en la transformación de la esencia de la verdad que ha sido decidida y “firmemente fijada y aún no ha sido cambiada de lugar, y lo domina todo”.<sup>15</sup> Pero, qué pasaría si, “en un sentido excepcional, un “médico filosófico”, aquel al que es incumbida la salud de pueblo, raza, época y humanidad, se aventurara a decir que, *en todo el filosofar nunca se ha tratado* de la “verdad”, sino de algo muy diferente, digamos, de salud, crecimiento, porvenir, poder, vida”.<sup>16</sup> Pero, si justamente no podemos eludir la época en la que crece un decaimiento total, un “estar-cansados-de la existencia”, una “voluntad de no-querer-más”, si “hasta al mismo fuego hemos fatigado”.<sup>17</sup> Entonces, cómo rige la vida en lo incuestionado de la verdad si, no obstante, ésta se convierte en enemiga de la vida y de lo mejor, como dice Nietzsche.

---

<sup>13</sup> Nietzsche II, p. 256.

<sup>14</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, Acerca del evento, Tr. Dina Picotti, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2008, § 234.

<sup>15</sup> M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, Tr. Arturo Leyte, Alianza, p. 197.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Gaya ciencia*, Prólogo 2ª Edición.

<sup>17</sup> Cfr. F. Nietzsche, “El adivino” en *Así habló Zaratustra*.

Con la “inversión del platonismo”, Nietzsche quebranta la ‘preeminencia de lo suprasensible’, como ideal, pero el ámbito sensible que rige entonces, tiene a la “vida” como el valor más alto, el valor que decide y, al mismo tiempo, pone de manifiesto a la verdad como la especie de error necesaria *para la vida*. La verdad, una especie de error que falsifica lo verdadero, aquello que es fijado y aquietado en el pensar representante, el consistente asegurar “la existencia consistente de lo viviente”; pero, volver consistente el devenir significa falsificarlo, disponerle error e incorrección; la verdad, entonces, es un valor necesario, pero *no vale como medida suprema de valor*. Pues, “la vida humana está toda ella sumergida profundamente en la falsedad”. Aun, cuando para Heidegger, la verdad ha perdido toda referencia a alétheia, la transformación más extrema de la esencia de la verdad viene a ser su más íntimo frente. Si la verdad es una especie de error, una no-verdad –ilusión, mentira, ficción– entonces alude a una esencia negativa, nulificadora, y, no obstante, se halla en el transcurso de la corrección de la mirada, pero en su extrema condición.

La voluntad de poder en tanto carácter fundamental del ente lleva el signo de la conservación y disponibilidad de un hacer aparecer, un ‘poner’ al descubierto. De este modo, Nietzsche, *el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica*, enfrenta una crítica de los valores morales, como una crítica que a martillazos da al núcleo de la historia de la metafísica, misma que debería llevar por título; la “historia de la moral”, como expresión del alejamiento de lo esencial de la vida.<sup>18</sup> Desenmascarar a la “verdad” como el enjuiciamiento moral sobre la existencia, es el mismo anuncio de lo que se ha venido desplegando en la historia del pensamiento, apuntalando en dirección del mismo fundamento que inició como metafísica, y que se encamina a su total despliegue y acabamiento en tanto modernidad. Heidegger ve en este acabamiento una transformación radical de la esencia de la verdad, donde fundamentalmente alétheia es subyugada por la *idea*, pero, la idea va a implicar una extrema transformación de las referencias esenciales al ente. Pareciera que esta implicación es presentida desde aquel más débil descendiente del *agathón* platónico, la idea del bien será ese motivo en la labor de destrucción de Nietzsche; la idea que condiciona la claridad, la visibilidad del aspecto del ente, se vuelve entonces la legisladora de la propia existencia. Y, no obstante, el pensamiento de la

---

<sup>18</sup> Cfr. J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 108.

justicia se volverá la condicionante del “valor”, como la condición de posibilidad de “vida” *para* la vida, dispuesta por ella misma, así, en tanto modo supremo de la voluntad de poder, ella misma se vuelve “la toma de consistencia del devenir”, es decir que, como suprema justicia, alberga el despejamiento del ente en su totalidad, asegurándolo en el ajuste.

De este modo es como el ente en total recibe su determinación; el ser del ente es voluntad de poder pero movida por una designación de verdad que es disimulada, pero directriz: la justicia va a ser el *último reflejo de la consecuencia más extrema*, se trata del vuelco *desde el desocultamiento de lo ente a la corrección del mirar*. Es decir, desde la última referencia a la interpretación fundamental del ente, desde el ámbito de esa justicia, Nietzsche despeja la pregunta por la entidad del ente en el bajo entendido de lo que ha conducido al proyecto metafísico, a saber, la consistencia del presenciar. En esta última interpretación de la entidad del ente como voluntad de poder, «justicia» nombra el despliegue de la verdad como lo “verdaderamente ente”, y en su ‘total’ puesta en escena como el acabamiento de la metafísica, lo que quiere decir que, se reserva de Platón a Nietzsche una misma delimitación de lo verdadero y la verdad. No obstante, esta delimitación obedece a una profunda transformación de la esencia de la verdad que, “está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo”.<sup>19</sup>

En esta transformación extrema de la verdad, la justicia se vuelve la más interna consecuencia del permanecer falto de cuestión el sentido de alétheia, y, no obstante, es la esencia más íntima de la verdad, mientras ella misma concierta con el acaecer del abandono del ente por parte del ser, en el interior del pensar del ente.<sup>20</sup>

Desde el mismo ámbito desplegado de la unidad originaria lógos-physis, devino lógos el enunciado donde habría de ser el lugar para la verdad. La verdad es entonces correspondencia y adecuación a la cosa, la cosa que deviene certitud. La adecuación, la claridad y la rectitud, guardan toda remisión, directa o implícita, de lo correspondiente al ente bajo la forma general de la explicación. Por ello, se alude a la corrección como el

---

<sup>19</sup> “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 197.

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 491.



nombre de aquella *soportabilidad* que, aunque peculiarmente le sea lejana en su originariedad, se abriga de la esencia de la verdad. “Ocurra lo que le ocurra al hombre histórico, siempre será como consecuencia de una decisión sobre la esencia de la verdad que ha sido tomada previamente y nunca ha dependido del propio hombre”.<sup>21</sup>

En el dominio de la rectitud o corrección del enunciado reposa originariamente aquella separación de *lógos-physis*, como la unidad originaria perteneciente al ámbito inicial de *alétheia*. *Alétheia* inicialmente es concebida como carácter fundamental de la *physis*. Entonces, la escisión que pone en marcha la determinación del pensar como la facultad distintiva del hombre, denuncia la sustracción de *alétheia* y la separabilidad del pensar como referencia del enunciar verdadero; la esencia de la verdad tornada corrección, denuncia que ya la *physis* ha sido abandonada esencialmente por la referencia a *otra cosa*. “*Alétheia* permanece como desocultamiento del ente, nunca la del ser”. Así, la *physis*, a la manera de referir un ente, es abarcada como el ámbito de la naturaleza donde, desde un sentido derivado va a cobrar preeminencia la corporalidad como resultado de un pensar que, llevando al extremo su animalidad racional, representa al mundo como cuerpo, es el pensar que se vuelve la referencia de la verdad.

Por ello, la meditación, que en primer lugar da con lo que se designa “metafísica”, como *la historia del ser es llevada hasta el fin una decisión o bien indecisión sobre la verdad del ser*. La verdad es abrigo del sustraerse y del errar; cada tono de negativa viene abriendo la posibilidad de un modo de equivocidad, en el desorientarse, despistarse, descaminarse, pero toda negación es ya un previo asomo de ocultación y, a su vez, la ocultación es ocultada en el olvido, en donde la cosa se nos escapa, pero es también aquello desde donde se hace posible algo así como el recuerdo. Por contrario que pueda sonar, el olvido es la diáfana posibilidad del recuerdo, dice Heidegger: sólo se puede recordar ahí donde algo ha sido olvidado. Entonces, “si el ser mismo se sustrae [como] su más lejano reservarse, el ente en cuanto tal, desprendido como lo único que da medida para 'el ser', se alza en la totalidad de su dominio”. Entonces, la voluntad de poder, como la determinación del ente en cuanto tal, no cae en descrédito, sino que exige el señorío de su carácter total, es decir, de su incondicionalidad. Como acabamiento de la metafísica

---

<sup>21</sup> “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, p. 197.

acaece de un modo necesario el ocaso de ‘la verdad del ente’, es decir, su carácter incondicional delimitaría su propio ocaso, pero, a través de su *completa* realización.

El desvelamiento del ente en su totalidad es desplegado desde un ‘orden nihilista’. El cumplimiento del nuevo orden lleva con él la insignia de la totalidad, y de esta manera controla y gobierna el caos, pues se trata de la ‘nueva institución de valores’ colocada bajo la ley de la « totalidad ».<sup>22</sup>

Pero, ¿qué es eso que el pensamiento de la voluntad de poder fija y limita? Quizá la gran mentira necesaria se entienda ahí donde halla un límite interno, la universalidad de su orden, quizá, sugiera un “nuevo orden”, una *gran inversión*.<sup>23</sup> La escisión más profunda que sufre la metafísica, en tanto onto-teología, es la muerte de Dios, pronunciada por el pensador del acabamiento de la metafísica, pero, como signo del despliegue de su derrumbamiento. La ‘muerte de Dios’ implica, entonces, el ‘más grande acontecimiento’, aunque sólo a los ojos de aquel “loco” que anuncia este acontecimiento, a los ojos de un tras-tocado o un tras-ladado [*Ver-rück*] hacia una experiencia decisiva de un desconocimiento descomunal y radical de los valores tradicionales.

Esa constitución onto-teológica, desde la cual el hombre cobra un papel de señorío sobre la tierra, lleva a su más radical extremo la racionalidad de su animalidad. Pues, desde que *dios ha muerto*, el hombre pretende enseñorearse sobre la tierra en su totalidad, y así puede vanagloriarse de ser él el creador ‘de los dioses’, de la poesía, del lenguaje mismo, como *aquel que configura mundo*. Para Nietzsche, no sólo Dios y los dioses son “producciones” del hombre, sino *todo lo que es*. Pero, si todo es mera haceduría humana, entonces habrá que reivindicar todas las cosas en tanto que producción y propiedad del hombre: *en tanto que su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poderío*. Para Heidegger, el hecho de poetizar del poeta, de pensar del pensador, y para Dios de ser Dios, dice el modo de ser de la voluntad de poder. Sin embargo, *ni los dioses crean a los hombres, ni el hombre crea a los dioses*, dice Heidegger en *Meditación*. Entonces, si el hombre está privado de dios, por cuanto todo lo

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, (GA 50) Tr. A. Froidecourt, Gallimard, 2005, p. 333.

<sup>23</sup> Desde el proyecto de la verdad del ser explayado en los *Aportes a la filosofía*, Heidegger alude que sólo desde el quiebre de la verdad se prepara para ‘la gran inversión’ del pensar, más allá de toda “transvaloración de todos los valores”, se prepara la radicalidad de un pensar como una vía de acceso para la ‘fundación del Dasein’ desde la verdad del ser.

que es sólo es producto de su genialidad, entonces, esto implicaría que también esté privado de mundo, esta doble privación es lo que afectaría a la humanidad de “los nuevos tiempos”, y es ahí donde Heidegger ubica una experiencia fundamental, a saber, aquella que le fue entregada a Nietzsche como pensador de los “nuevos tiempos”, una experiencia del pensar históricamente conforme a la verdad del ente.<sup>24</sup>

Sin embargo, como signo, este despliegue es sólo indicio de una pérdida o caída del fundamento que la filosofía contemporánea pone de relieve, y que determina la llamada ‘época de la carencia de sentido’, aunque esta carencia sólo sea una consecuencia de aquello que Heidegger ubica como el abandono del ser en la completa indigencia de la verdad del ser.

\*\*\*

No es que procedamos ante un cuestionamiento de la verdad para hacer traslucir una concepción del hombre remitiéndonos para ello a una epocalidad metafísica, como si quisiéramos mostrar la concepción o la situación del hombre actual para así hacer notar la concepción de verdad, más bien nos movemos ante la cuestión de si *acaso es la concepción del ser humano la que depende de la concepción de verdad dada en cada caso*.

Esto es, la inesencialidad<sup>25</sup> de la modernidad, es el fruto de una tergiversación más profunda del sentido que envuelve la alétheia en el inicio del pensar; la esencia de la verdad ágilmente se convirtió en la determinación de la esencia del conocimiento en general, “la verdad ya no es desocultamiento, como rasgo fundamental del ser, sino que tornándose corrección se vuelve el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente”,<sup>26</sup> tanto del mundo como del hombre en cuanto tal. En ello, la verdad ha implicado que se tome algo como tal ente, que se le asegure al ente *en medio* de la totalidad del ente como tal, es decir, la verdad se volvió certeza, lo que se tiene por cierto es asegurado y, por tanto,

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Achèvement de la métaphysique*, p. 130.

<sup>25</sup> Para Heidegger, el hombre mantiene una relación de desproporción e inesencialidad respecto a su propia esencia, sin embargo, esta inesencialidad no tendría que ser comprendida sólo bajo un sentido negativo, es decir, como un defecto o una falta del hombre mismo en cuanto tal, sino principalmente esta inesencialidad constituye el propio “fundamento” infundamentado en el que el hombre mismo reposa, es decir, el hombre, la existencia, se sostiene en esta falta de apoyo, como ausencia de suelo, entonces, este apoyarnos, tomar posicionamiento, tener asidero, se fundamenta precisamente en que esencialmente se carece de ello.

<sup>26</sup> “Doctrina platónica de la verdad”, p. 195.

asequible a representárselo; al tomarse como ente, se lo afianza, se toma por verdadero, y entonces se le conoce, de esa forma es como el hombre moderno ha llegado a adquirir una certeza descomunal de sí mismo. El hombre adquiere consciencia de sí mismo, pero en esta sobre-consciencia olvida lo que se le sustrae, lo que se le rehúsa y que peculiarmente le es más esencial en cuanto existente, es decir, en tanto ente finito. La concepción del hombre como ese *signo de lo que se sustrae* advierte que es signo mismo del carácter, condición o constitución ontológica del mundo. Por ello, la tentativa de Heidegger, en su distinción con la ciencia y con el modo de proceder de ésta, estaría en reconocer en el pensar un ámbito que metodológicamente precede al teórico, porque partiría de una actitud interrogativa, de una considerable disposición para las cosas, para el mundo, con respecto al ser-ahí del hombre; esta disposición atiende a un ámbito de agradecimiento que escapa al propuesto por la ciencia, por el sujeto moderno que calcula, es decir, que conquista, engaña y ataca, y por ello mismo, siempre acecha.<sup>27</sup> El problema del conocimiento, como núcleo del pensar metafísico, es ya una primera consecuencia de la in-esencialidad de la comprensión de la verdad entendida en un sentido inicial u originario.

Si, conforme al nihilismo, el fundamento queda nulificado, el hilo conductor de la concepción de verdad tornada, no sólo desde el comienzo de la metafísica, sino como el comienzo mismo, ha determinado en una in-esencialidad lo que originariamente como *alétheia* se nombraba, es decir que, lo que se ha entendido como ‘verdad’, desocultamiento, aún cuando es la traducción de la palabra *a-létheia*, conlleva a una in-esencialidad en su nombrar y en lo que inmediatamente alude y esto incluye primordialmente a Nietzsche. In-esencial no alude sólo al contra modo en el que la verdad es llevada a una determinación, sino, antes bien, alude a la esencial sustracción en la que el ser se aclara.

En última instancia, decir que la historia se ha desarrollado como nihilismo, que éste sea su legalidad, parte de la consideración que el nihilismo niega el ser de la verdad de un modo harto peculiar; la verdad es ilusión, es no-verdad, una falsificación necesaria *para la vida*, pero, esa falsificación es un derivado de aquella corrección del representar y adecuación al ente. “La verdad es el tipo de error sin el cual un determinado tipo de seres

---

<sup>27</sup> M. Heidegger. *Parménides*. Ediciones Akal. Madrid. 2005, p. 139.

vivos no podría vivir”. La “no” del no-ocultamiento da cuenta de una privación, un arrebató, una negación de ocultamiento. Alétheia, *la temprana señal de replegarse* que, en el más hondo abandono del ser, señala la ocultación en el extremo desvelamiento del ente determinado como voluntad de poder. Así, en cuanto extremo de la ocultación del ser, en el aparecer del ente es despejada la desocultación de la ocultación; cuándo y cómo, sólo se muestra como el *último reflejo del ocultamiento del ser, es decir, en el ámbito del desocultamiento* y aparecer de todo ente, es decir en el abandono del ser en el que se instala todo ente en el acabamiento de la metafísica. En sentido estricto, este aparecer es la última con-firmación del ocultamiento de la sustracción de alétheia, *pero alétheia actúa a partir del ocultamiento y en el abrigo*.<sup>28</sup>

Eso que *señala*, muestra—a su turno— el modo más presto del extravío y del más ávido y extremo errar, pues, errar es ya hallarse en el preguntar por lo que el ente *sea* como tal en su totalidad. Por ello, intentamos comprender la necesidad de ese errar conforme a la delimitación de aquel que se halla destinado a la existencia, como de aquel que tiene la palabra. Para Heidegger, únicamente en la medida en que un extremo desocultamiento de lo ente ha recibido su sello en la consumación, puede abrirse la pregunta por *quién* sea el hombre. Esta pregunta se inserta como una necesidad, dice Heidegger, una necesidad ante el imperio de la humanización de todo ente.

§3 El pensar como hilo conductor de la ‘historia del ser’. La humanización del ente y el pensar *del* ser.

Desde la previsión del último pensador de la metafísica, o sea, desde la comprensión del ente en su totalidad en una determinación consumada, cumplida, realizada, como voluntad de poder, se orienta por aquello que alude el simple término ‘metafísica’, es decir, en cómo el término ha delimitado no sólo la tarea propia de la filosofía en cuanto tal, en tanto *metá tá physiká*, sino de manera fundamental, la referencia a la existencia del hombre como ser viviente en su relación a la totalidad de lo ente, con respecto al mundo. En ese tenor se halla el cuestionamiento de cómo a partir de esa referencia la existencia

---

<sup>28</sup> Cfr. § 8, b) “La alétheia como inicio y fundamento de la physis” en *Heráclito*.

se remite a lo ente, es decir, cómo se da esa estructura o ámbito esencial en el modo de encontrarnos *en* el mundo y no sólo *ante* el mundo. Es decir, desde este planteamiento se pone en cuestión la posición en la que se halla el hombre en cuanto existente. Desde la vieja tabla de valores, el hombre se designa a sí mismo como un animal dotado de razón, un ser pensante, un sujeto que ha tomado posición respecto a sí mismo y respecto al mundo, de tal modo que se ha vuelto consciente de sí mismo, y de esa forma ha alcanzado el punto más elevado de su racionalidad, es decir que como subjetividad absoluta queda referida a una objetividad incondicionada. “La transformación de la entidad en subjetividad es, en último término el acontecimiento fundamental de esta historia”, la historia de la metafísica como nihilismo permite ver que falta una apropiación de lo que éste evoca primariamente, “la esencia del nihilismo consiste en que no pasa nada con el *propio ser*”.<sup>29</sup>

Estos planteamientos nos conducen a la perspectiva que pregunta por aquel desarrollo del predominio del pensar sobre el ser, el ser se sustrae a mayor medida cada que es asegurada una preeminencia del ente en el pensar, o como pensar, por cuanto éste se vuelve lo representable por el sujeto cognoscente capaz de ejercer su dominio sobre todo lo ente. Se ha alcanzado una ‘objetividad’ descomunal sólo en la medida en el que el hombre se ha convertido en sujeto, sujeto que sujeta y es sujetado.

El hombre, para Nietzsche, se mantiene en una esencia anterior: el hombre que todo lo sabe, el astuto, frente al que todas las cosas se empequeñecen, se banalizan y “todo se vuelve medianía”. Es el ‘último hombre’ “el de la felicidad media... alrededor del cual todas las cosas se vuelven cada día más pequeñas”.<sup>30</sup> Todo se ha empequeñecido, dice Zaratustra. Éste es aquel que en su esencia no ha sido “ni fijado, ni determinado”, y que sólo yendo más allá de él mismo podría volvérselo visible un tipo de hombre que lo supera y que se determina a sí mismo por completo, pero el animal que no ha sido fijado es aquel que no ha encontrado una delimitación de su esencia, en tanto no puede ver más allá de sí mismo, en este sentido el hombre se distingue exclusivamente por su distinción racional. El hombre, desde esta “esencia anterior”, reposa en una nulidad que, empero, no experiencia y, por ello, quizá tampoco puede señalar lo que a él mismo se le sustrae.

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos del bosque*, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005, p. 197.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I*, p. 234.

Desde la lectura de Heidegger, esta esencia anterior es abordada por Nietzsche como una modalidad del hombre vigente y, en sentido estricto, es la modalidad o el *tipo* del “último hombre”. Ser capaz de ir más allá de sí mismo es lo que le queda de más alejado a este “último hombre” de Nietzsche; de esta incapacidad le viene un poder disponer de todo, el todo de lo ente se halla en una abierta y extremosa ‘puesta a disposición’ por ese hombre que llega a ser el “último”, en tanto sólo consigue invertir la preeminencia de la razón por la preeminencia del cuerpo. Pero en esa inversión lo que sale a relucir es que, del hombre tal que ha existido hasta ahora se vuelve, por primera vez, *el hombre como tipo*. La perspectiva del “tipo” de hombre sobreviene como una “deshumanización” a través de la posibilidad del superhombre.

*El creciente empequeñecimiento del hombre es precisamente la fuerza que nos impulsa a pensar en la formación de una raza más fuerte. Ella tendría su excedente allí donde la especie empequeñecida sería más débil (voluntad, responsabilidad, certeza de sí, capacidad-de-ponerse-fines).<sup>31</sup>*

Nos dice Heidegger en *¿Y para qué poetas?* que el hombre no se encuentra inscrito en lo abierto, sino que se encuentra *frente al mundo*. Con ello se da a decir un modo peculiar de estar en el mundo, es decir que se está puesto *ante* él. El estar enfrentados nosotros mismos, en cuanto existentes, con respecto a los objetos, caracteriza el modo de ‘poner delante’ que le es propio al ente. La objetivación en relación al mundo ‘es ahora’ la actitud fundamental. El hombre no admite el mundo más que como objeto que le hace frente.<sup>32</sup> Este modo de ‘poner delante’ objetos y mundo, se caracteriza, en primera instancia, por una toma perceptora desde la que se “toma una posición” a partir del *re-presentar* [*Vor-stellen*] que atañe a todo ente que se sabe a sí mismo, que es consciente de sí y de su poder, este es el modo de la subjetividad absoluta e incondicionada que se hace cargo y ‘dispone el mundo’ de aquel del que siempre disponemos a la vez que obviamos en nuestro modo de habérsela en el mundo. Es en un estado de obviedad, desde el que se tiene la suposición de que el hombre puede disponer el mundo, el mundo es lo objetivo en su totalidad, lo que guarda todo en relación hacia sí mismo. En este sentido, el hombre expone y oculta las cosas a su mejor parecer, propósito y utilización. Uncido a sus ocupaciones, funcionalidad y producción, se

---

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos Póstumos*, p. 81.

<sup>32</sup> Cfr. *Achèvement de la métaphysique*, p. 125.

convierte él mismo en material humano de una producción ilimitada, es mero material en la pérdida de su mismidad. Entregándose en su propiedad a la mera función de la objetivación, el hombre como tal halla una amenaza esencial: “Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo”.<sup>33</sup>

Por su parte, Heidegger pregunta por lo que ha ocurrido ya, y de manera sumamente provocadora puede decir: “lo más terrible ha pasado ya”, pero qué sería eso más terrible que nos ha ocurrido, como para que ya nada más pudiera afectarnos de un modo tal y, no obstante, incesantemente amenace mortalmente a aquello que podemos suponer como “la esencia del hombre”. Heidegger, inquiriéndose siempre desde la posición en la que estamos, la pregunta por ‘quiénes somos’ viene a dar cuenta, aparentemente de una llamada situación actual, aquella que involucra en una mirada a la historia, esta delimitación epocal lleva ya una profunda raíz, aún cuando se habla de “ciertas épocas de la historia”, de “ciertas épocas del año”, la *epocalidad* podría ser delimitada, en cada caso, por un signo del error, o de equivocidad que, fundamentalmente, involucra al ente en un quiebre o escisión en su totalidad.

Podríamos decir con Heidegger que, en esta transformación del ente en su totalidad, las posibilidades de la metafísica quedan rezagadas en su propia realización; el olvido delimitaría esta situación epocal, es decir, es delimitación de la suspensión o retención que significa en sentido griego esta *epoché*; como Heidegger lo expresa, época, en un profundo sentido, nombra un retirarse del ser. En este sentido, las diversas épocas serían modalidades del rehúso o del retirarse del ser, la retención histórica es delimitada por una sustracción del ser a favor de una desocultación de lo ente. Así quedaría avistado como radicalmente *otro* este comienzo al que alude Heidegger como el eco del primer inicio. Desde este sentido, resonancia [*Anklang*] se volverá el punto de viraje y de decisión. Pues lo que resuena es el eco de la verdad del ser que se rehúsa pero deja señales en lo retenido. De ahí la necesidad de dejarlo resonar con toda la fuerza de su signo, a saber, el signo de la sustracción. “El eco designa el punto de cumplimiento ontológico-histórico en una experiencia donde éste desemboca como abandono del ente lejos del ser y sobre el olvido del ser según una indigencia que está en ausencia de

---

<sup>33</sup>M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque*, p. 218.



indigencia”.<sup>34</sup> Es decir que la verdad del ser sólo puede hacer eco resonando como lo que se rehúsa. Una desgarradura hace la escisión, el quiebre en el que se *suspenden* las decisiones esenciales. Se halla in-decيدido todo asiento, todo espacio de reunión, imposibilitado queda todo encuentro.

Porque donde una pregunta se abre, se ha fundado ya una morada en lo posible; pero como disposición de morada primero se comienza con una mirada a la morada misma, si es que la hay, si no, entonces la pregunta tendría que ser disposición de un atender precisamente ahí donde se carece de morada, donde no sólo hace falta, sino que, lo que resulta lo más familiar sólo halla un asiento en el riesgo más grande. Lo familiar se halla en el constante riesgo. Sintiéndose en casa, se es presa del abandono del hogar; en la disposición de lo vigente en medio de la totalidad del ente, sintiéndose seguro como en casa, el ente es abandonado en lo más íntimo donde, desde un poder ser, lo ente gana consistencia y estabilidad. Al presenciar llega a ser el ente que es y como es en casa. Donde la cosa no se muestra—y si lo hace es sólo como una seña de humo que apenas puede ser presentida en el aroma de su imperar. Un ocultamiento *pasa y se desliza entre nosotros*.

Sólo desde una plena indigencia, llega a ser un pensar indigente, uno que sucumbe y comienza con su ocaso, sólo desde este ocaso de un pensar se prepara una disposición a lo no-dicho y así, a lo por pensar, este es un proyecto arrojado como futuro. Pues, implicaría que en lo no-dicho de un pensar esencial se abra lo por-pensar y en su dignidad ser arrobado por su propio ocaso, siendo “uno que va al ocaso”, poder ser lanzado a lo por-pensar.

Así, queda avistado como in-decيدido lo que pueda pensarse o lo “por pensar” como en *el alba de una nueva era* del mundo. Así, la pregunta por el hombre, como título determinante de la denominada ‘época de la carencia de sentido’, viene aparejada del rótulo “qué es metafísica”, y en este sentido se abre la pregunta de lo que podría quedarle a la filosofía por pensar, en la época del acabamiento de la filosofía moderna, o la llamada “época de la preeminencia del cuerpo”. Quizá se trate de una incapacidad de

---

<sup>34</sup>Jean-Marie Vaysse, « Historialité et histoire de l’être » en *Heidegger, Les cahiers d’Histoire de la Philosophie*, sous la direction de Maxence Caron, Cols. Jocelyn Benoist, Françoise Dastur, J-L Marion, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 189. « L’écho désigne le point d’accomplissement du penser ontologico-historial en une expérience où celui-ci débouche sur l’abandon de l’étant loin de l’être et sur l’oubli de l’être selon une détresse qui est absence de détresse ».

poder siquiera plantear propiamente las preguntas. *Las pocas grandes preguntas delimitan lo esencial y decisivo, pero ello sólo se logra poner a la luz en una filosofía auténticamente revolucionaria.*<sup>35</sup>

Pero, no sería todo esto mero palabrerío en torno a esa humanización que supone todo antropologismo, o más bien dicho, no habría una insistencia en una estéril persistencia de negar un antropocentrismo en la distinción del Dasein frente al sujeto en la época donde radicalmente el hombre se vuelve el propio centro.

Heidegger aborda el necesario ‘poner en consideración’ y el ‘recoger’ en el ámbito de cuestión de *¿Qué significa pensar?*; preguntar por el pensar va a ser él mismo un recogimiento de la palabra en la pregunta, la palabra se lleva delante, es extendida y surge en el diálogo originario, este diálogo se vuelve la instancia abierta, ahí donde el pensar demora en la autenticidad de su obrar.

En cuanto ‘relación con el ser’, es delimitada la esencia del pensar, el extático estar en el interior de lo abierto de la localidad del ser, ya sea en el ámbito del ente, o desde el ser mismo. Pero, qué pasa si, como nos dice Heidegger, el pensar *aún y ya no* se mueve en su “elemento” propio, entonces lo ‘por-pensar’ en su carácter de proyecto, como futuro, se nos retira, y, sin embargo, el retirarse de lo ‘por pensar’ nos entrega una relación de reserva, reserva con respecto al arrojamiento en el proyecto de lo por pensar. *Lo por-pensar se nos retira y se nos reserva.* Así, desde el apremio de un atender, de un estar al acecho, esta llamada relación de reserva ante lo que se nos retira, nos retrae en lo ‘ya pensado’, es decir, desde la historia acaecida del pensar por primera vez se lleva a cuestión el “elemento” en que podríamos decir que se mueve ya el pensar hasta ahora vigente. Y, a su vez, desde este pensar vigente se abre profundamente la pregunta por lo sido, en la misma medida en que se lleva a cuestión aquello que se dice que es un pensar. Pero, qué sería aquello que, concerniéndonos, se nos escapa, y retirándose se nos reserva.

Nos dice Heidegger que es *en* la palabra y como *palabra* que el ser del ente deja emerger la esencia del hombre como el ente que emerge de sí mismo, emerge como aquel que ‘tiene la palabra’ para la emergencia: *physis*.

Aquello que se lleva a la palabra tiene que ser lo mismo que se ha puesto siempre en la palestra del pensar, y que en ello ha ganado una delimitación como occidental; el

---

<sup>35</sup>M. Heidegger, “La humanización del ente” en *Nietzsche I*.

preguntarse da a surgir, permite ‘la emergencia’ desde una entera disposición, es lo que, en una recolección, el pensar (legéin) deja ser en la reunión (lógos). Esto que así queda reunido (en la palabra del pensar) permanece abierto en el momento en que se pone en diálogo. Pero, lo que está por pensar, nos dice Heidegger, no es algún sentido profundamente escondido, al contrario, es lo más próximo y, precisamente por ello, es que lo pasamos siempre por alto.<sup>36</sup>

El pensador está abierto a lo que adviene, al mantenerse abierto en la apertura de un advenir, de cierto modo, se halla en una disposición de escucha que lo temple de manera primordial, al pensador le viene un estar a la escucha, es el interpelado.<sup>37</sup>

Mantener en la memoria, soportar y guarecer es aquello en lo que somos concernidos esencialmente, ser interpelados por la exhortación por lo que somos avenidos en ‘nuestra esencia’. Es decir que un ‘retener’ o guardar en memoria’, significa, en primera instancia, meditar el olvido, y para ello se va a requerir fundamentalmente la apropiación de ese olvido. Retener es el cuidado y el soporte que el pensar ofrece y dispensa con-memoración, retener en la memoria lo que tiene que ser tomado en consideración.<sup>38</sup>

El mayor cuidado en el decir, se vuelve propio del ámbito del pensar; para Heidegger este diálogo entre pensadores vendría abierto por la esencialidad de *lo mismo* que piensa cada pensador esencial, por aquello que emerge en la unidad de la palabra que se reúne, que conjunta. Lo que llega a recogimiento y reserva es eso que se recoge en lo abierto de la recolección originaria del decir.

Una preeminencia del pensar no es algo que pueda ser decidido por un pensador, antes bien habría de considerarse a mayor medida y con suma profundidad aquel endeble matiz del pensar como el modo de corresponder inicial al ser, de ese llegar a pertenecerle en la relación en la que originariamente se escinden. El pensar que está pasando a su otro comienzo, exige el regreso a la cuestión de su referencia esencial al ser. Para ello, *resolución* es la exigencia para un preguntar decisivo, y va a ser esa apertura al ser, por lo que Heidegger dirá que ‘estar decidido’ va significar un *estar sin una escisión en el ser*.

---

<sup>36</sup> Cfr. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos del bosque*.

<sup>37</sup> Cfr. Á. Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, Coedición Porrúa- BUAP, FFyL, 2011, p. 35.

<sup>38</sup> M. Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?” en *Conferencia y artículos*, Tr. Eustaquio Barjau, Ed. Del Serbal, p. 95.

Pensar la preeminencia del pensar lo más hondo como sea posible, como acaecimiento propicio de la historia occidental, de ahí sobreviene el apremio de dar a una posibilidad una experiencia *inicial* esencial de la palabra. Este es el proyecto al que Heidegger se aviene, en cuanto pensador de una transida época de un extremo rehusamiento de lo que siquiera podemos mencionar como “ser”. *No tenemos otra palabra para ser más que lo que concebimos como vida.*

Cómo llega, entonces, a demarcarse un pensar del pensar, de modo que la misma demarcación sea rompimiento, quiebre y desgarradura del pensar en cuanto tal, y, no obstante, en la más honda grieta de este desgarramiento se prepare y se conduzca hacia una meditación del espacio decisional de la fundación del Dasein como apertura del pensar la verdad del ser. Desde el pensar, según la historia del ser, recién la meditación del pensar se vuelve propicia, pues se vuelve propicio el ‘entre’ del pensar en su quiebre con el ser: ser y pensar. El pensar lleva una doble connotación, pues se trata del “pensar” como nombre del preguntar vigente el cual se halla fundado en la relación cuestionadora del hombre con respecto al *ser* del ente, y que es a partir de esta relación como toma su rol de hilo conductor en la historia de la metafísica.<sup>39</sup> Y el pensar que es perteneciente a un llamado.

Según poderes de primacía del ser sobre el ente, del ente sobre el ser, de la confusión de ambos, del extinguirse de toda primacía, dice Heidegger, acaece la historia de la metafísica según la historia del ser.<sup>40</sup> De ahí que, la primacía del ente, en tanto subjetivismo absoluto, por fin cobra un lugar central: la entidad se funde en la subjetividad absoluta, y, entonces sí, puede decirse abiertamente que esta subjetividad se vuelve el centro de referencia de todo poner-ante-sí, pero esto significaría que llega a su cumplimiento la separación entre ser y pensar, pues el pensar como hilo conductor de la historia del pensamiento metafísico va a decidir sobre la entidad y, con ello, va a determinar lo que es el ser: a partir del sujeto del idealismo absoluto *se realiza la completa depotenciación del ser a favor del incuestionado e ilimitado predominio del ente.*

---

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Tr. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, § 265.

<sup>40</sup> *Ibíd.* §259.

Pero, qué dice la época de la comprensibilidad calculable de todo; previsiblemente, que vamos en la misma remisión de la verdad del ser, pero en denegación. Por ello, implica que la “figura” del ente venidero nos sea desconocida y tenga necesariamente que permanecemos así; pues, si el ser mismo debe acaecer al pensar, da muestra entonces, de que en todos nuestros intentos como sabedores de sí mismos, en medio del ente conocido, sólo damos vueltas bajo una adjudicación del ente, en torno a una afanosa y concentrada representación de la diferencia entre ser y ente, aquella diferenciación nada decidora que permanece necesariamente en el ámbito representacional. Ante esto, planear abandonar la metafísica, requiere de “otras fuerzas del preguntar y del decir”, pues, nos impele su impotencia. Puesto que este abandono viene impulsado a través del abandono del ente por parte del ser, entonces, lo que aquí se deja ver es una ruptura radical, y por ende, histórica. Se trata de la diferencia en la pregunta por el ser en la que se deciden dos calados de la misma historia del ser y, que para Heidegger, puede ser retenida formalmente a través de dos títulos: ser y pensar, en el que el pensar es el hilo conductor del preguntar por la entidad del ente; y ser y tiempo, como el preguntar por la verdad del ser, en la cual, éste no tolera su propia verdad como añadidura y propuesta, sino que es él mismo la esencia de la verdad.<sup>41</sup>

La fundamental diferencia y escisión del ser es el pensar, y por ello, ahí mismo crece la des-protección, en la más permanente confrontación. El peligro en cuanto peligro esencial se abre ahí donde parece decidido un des-arraigamiento, donde amenaza una indecisión. Pero, lo in-cuestionado es lo que impelería más violentamente a un pensador: “El peligro que acecha es lo más oscuro”.

El arrojamiento de la palabra es el más violento en el sentido de que siempre es arrebatado de un silencio; por extraño que puede parecer, el modo en el que la palabra es más decidora, es en el modo del silencio, la palabra se halla contenida y extendida por una dación de silencio. Sólo puede brotar la palabra en el paraje del silencio. Y la palabra se abre en su oclusión, se abre en el silencio, en lo no dicho.

Decimos que ahí donde hay filia sucede un diálogo, pero el diálogo es ya filia. La reciprocidad de una escucha como silencio, la interpelación de un decir; Filia atañe al pensador a una reunión con la palabra. Esta reunión se vuelve di-álogo, el diálogo que

---

<sup>41</sup> *Idem.*

atañe en el corresponder a la originaria unidad que emerge *en y como* palabra. Este diálogo se da en la *emergencia* de la palabra, ésta se abre en una puesta recogiente en el recogimiento del pensador.

Pero allí donde emerge siempre el ente en el desocultamiento, para los griegos, el ser “es puesto en palabras en un sentido eminente”. Pero, cómo podríamos atenernos a este sentido esencial. Que el ser se manifiesta a sí mismo inicialmente en la palabra,<sup>42</sup> es decir, no de qué disponemos para entenderlo, sino cómo somos dispuestos por aquello que acaece como palabra. Que la palabra sea ella misma una “emergencia”, un surgir, advenir, indica que la palabra no está puesta de antemano en algún sitio donde podemos o no encontrarla, sino que la palabra tiene una morada al brotar. Tampoco pasa en sólo un instante excepcional, pero en cambio, lo excepcional es lo que en raros momentos aparece, o dicho con más propiedad, es lo raro e inhabitual, lo completamente extraño donde una palabra alcanza a nombrar y un decir se vuelca más decidor y no palabrerío y mera erudición. Pero la palabra no se mueve de su sitio, ella ya ha irrumpido en la morada del lenguaje como palabra dicha o no dicha, *lo que viene a la palabra es lo largamente retenido en un silencio*.

Cómo establecer entonces un lazo que se tienda a la relación originaria de la palabra que se sustrae a un ocultamiento, es decir, la inicial relación originaria entre la palabra y lo que sale al encuentro, como el emerger de lo brotado; esta relación *apenas y al canto le es permitido develar*.<sup>43</sup> Lo que *sale al encuentro* en este *brotar de la palabra*, anuncia dos veces lo mismo, pero conjunta *lo mismo*, que de manera inicial, se dejó presentir como ser, como *presencia*.

“La palabra, el nombre es un signo, pero cuando el signo llega como palabra a la palabra que nombra, la cosa adviene en su más abierta apertura”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Parménides*, pp. 99, 100.

<sup>43</sup> Cfr. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, § 14.

<sup>44</sup> « Le mot, le nomme est un signe, mais quand le signe arrive-t-il comme parole à la parole que nomme, la chose advient dans sa plus ouverte aperture ». Cfr. M. Heidegger, « La parole » en *Acheminement vers la parole*, Tr. François Fédier, Gallimard.

*Capítulo II. Consideraciones en torno a la aperturidad de alétheia y la necesidad de su contravuelta en el pensar.*

#### §4 La apertura del estar desocultado como el punto intermedio del giro: el tiempo.

Paradójicamente, el ámbito de incuestionabilidad de aquella palabra fundamental del primer inicio del pensar, viene abriendo un ámbito, como una vía de acceso, *para* el preguntar el *asunto* encubierto de alétheia. Primeramente, intentaremos rastrear las remisiones elementales, desde la analítica existencial del Dasein, como de una comprensión del carácter descubridor y encubridor de la existencia en su *facticidad*; es decir, sondear desde el ámbito de “inquietud” de la misma existencia el que le sea propio huir, extraviarse y cerrarse el paso a sí misma. Seguidamente, habremos de considerar la semente de la temporalidad del Dasein en la analítica existencial, donde hunde sus raíces la comprensión del ser, y desde donde se preparan aquellos motivos fundamentales del esenciarse de la verdad el ser. La interpretación originaria del Dasein conduce, a los mismos motivos de su fundación a-bismosa, pero ello, constantemente, y a través de estos mismos, esta interpretación es abierta en la necesidad de ir dando *paso atrás*.

El pensar de Heidegger es comprendido, por un lado, como la preparación de la interpretación ontológica originaria del Dasein y, por otro, como el intento de un *pensar onto-histórico*; la interpretación ontológica originaria es un *intento* de reconducir al Dasein a su ser mismo, como aquella interpretación que apuntala a un ámbito ateórico en el que el existir acontece como el ente que se halla en medio de los ente y que, no obstante se vuelve inaccesible la mayor de las veces, es decir, en la medida en que se halla perdido o absorbido en la totalidad de lo ente, le es velado el carácter abierto de su existir, pero este carácter indicaría el modo como aprehendemos nuestro estar en el mundo, es decir que, este carácter de velamiento es a la vez único acceso de apertura para una mostración del ser del ente. Asimismo, se trata de una *preparación* hacia un pensar del ser, pero el asunto que está por-pensarse se halla, presuntamente, *denegado* y, no obstante, en su denegación viene a mostrarse como sitio donde acontece propiamente lo histórico; el ser histórico como proyecto de la metafísica es el transcurso como primer comienzo de la metafísica que alcanza su cumplimiento.

En *Ser y Tiempo* se alude a la estructura co-originaria del comprender [*Verstehen*], la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el habla [*Reden*], esta estructura será el núcleo en el que una originariedad llega a volverse propia, en donde al Dasein se



le abre un ámbito propio, o en otras palabras llega él mismo a apropiarse: de una parte el Dasein debe recobrar su historicidad, en tanto que su pasado proviene del advenir y, de otra parte, él debe apropiarse en la historicidad misma del ser. Desde la potencia del tiempo él recobra esta historicidad; como temporalidad extático-horizontal, el Dasein se vuelve la relación que salta a la cuestión por el sentido del ser, es llevado a la vista como aquel ente que se halla extendido originariamente, en cuanto *ex*-sistencia, a exponerse a sí mismo como el signo del estar ‘fuera de sí’, pero dentro de una apertura, a saber, aquella en la que él mismo es expuesto como aquel ente que *es*, y como aquel ente que no *es*. Por ello, diríamos que se trata de volver diáfano el modo como el Dasein se vuelve él mismo, es decir que, en cuanto existencia, se expone ex-táticamente en la apertura del ser y, de esa forma, alcanza a envolver toda la dimensión de la historicidad delimitada desde el avenir o desde el horizonte de su muerte.

Sin embargo, dice Heidegger, *la pregunta no es cómo el ente es en el tiempo, sino la pregunta va en torno a, si el ser del ente es comprendido en referencia al tiempo.*<sup>1</sup> Poner de relieve la temporalidad del Dasein, no es algo fortuito si el modo peculiar de ser de este ente es el punto de partida para la mirada que inquiere por el ámbito descubierta del ser del ente, esto quiere decir que, al ente, que en su constitución le está dado comprender algo como ser, debe mostrarse él mismo, en el modo de habérselas en el mundo, este habérselas es abierto por aquello que apela como temple o disposición afectiva [*Stimmung*]. Ser afectado se vuelve el modo de acceso para toda referencia al ser, pero entonces la referencia al ser es la referencia que el existente tiene del tiempo. Y, el tiempo es, a su vez, ya un *avizoramiento* de la esencia originaria del Dasein, en cuanto señala el modo como el Dasein *es* en cuanto existencia, y el tiempo, como comprensión del ser en el Dasein, señala el modo ‘como’ se da el ser. En la comprensión del ser en la temporalidad extática del Dasein de la existencia se muestra, se despeja simultáneamente el hallarse en medio de los entes, como un ente desvelado y encubierto. Sólo desde el cuestionamiento de la historicidad del Dasein se vuelve ineludible el modo de preguntar de manera originaria por aquello que como originario se nos encubre y obstaculiza.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. Tr. Juan José García Norro, Ed. Síntesis, Madrid 2009, p. 169.

El planteamiento de la estructura existencial que ve al Dasein en su ser mismo, se *encuentra* abierto en el ‘trato’ con el mundo en su existir fáctico, el ser de la vida fáctica es el indicador que primeramente dispone el ámbito desde el que se abre la comprensión del ser-histórico, este ámbito se abre en la medida en que queda determinada la comprensión histórica como determinación fundamental de la existencia. Esta indicación primaria y fundamental en el planteamiento de Heidegger, sería esa indicación desde la que arriba ese impulso del preguntar por la consideración onto-histórica y que, en el fondo, es la pregunta que brota por la medida en que la historicidad se vuelve una cuestión abierta para ser interrogada, pero cerrada en cuanto determinación esencial de la existencia. El transcurso de la con-formación o de la vía de acceso al ámbito del preguntar por la consideración histórica del acaecer del ser, discurre en la mirada que pone de relieve la temporalidad como posibilidad intrínseca y extrema del Dasein, es la mirada que posibilita la apertura de la posibilidad de comprender-se en su ser, así como errar y extraviarse a sí mismo. Parecería, entonces, que desde el carácter errante e insistente de la existencia se vuelve experimentable una época del ser, esto es, como historia cada “época” le pertenece una errancia, un extravío, una desgarradura, un no saber qué hacer.

Por ello, para Heidegger, la primera correspondencia experimentable con el carácter epocal del ser es el carácter extático del Dasein. Es decir que, la comprensión del sentido de lo histórico como un modo esencial de errar, será una vía de orientación hacia un ‘pensar según la historia del ser’ como el más hondo errar con respecto a la *inicialidad* del primer inicio.

El ámbito del preguntar por una experiencia original del mundo, sería, para Heidegger, el ámbito de apertura del preguntar de dónde viene y cómo se determina la cosa para ser nombrada y llegar a mostrarse, y que, en cuanto se des-oculta, muestra al mismo tiempo que esencialmente se sustrae; el propio escurrirse ‘deja ver’ acaso un ocultamiento. Por ello, primeramente, la mirada fenomenológica implicaría básicamente un desmontaje radicalmente apropiador de la remisión inapropiada de la propia ontología como historia de la metafísica. Y, la explicación parte, en un primer momento, de atender a un ‘actual estado de cosas’, de no perder de vista “lo heredado por la tradición”, de “fijar las presuposiciones”; dicho de otro modo, poner a la vista de manera

fundamental la ontología en su esfuerzo fenomenológico constituye, en un primer momento, un acceder al ámbito de “las cosas mismas”, pero desde su no ser mostradas, es decir, en su *in-apariencia*, donde lo que no aparece ni está puesto como dato fenoménico, pertenecería al ámbito de un haber previo, el ámbito de la pre-comprensión del ser.

Sin embargo, la ‘ontología fundamental’ como tal se vuelve problemática, ahí donde no se ha aclarado radicalmente la mirada de la diferencia y, no obstante, se cae en la impresión de tratarse por demás de “otro tipo de ontología”, pero esta impresión viene a causa de no haber llevado la mirada al pensar la verdad del ser y mantenerse sólo en el ámbito de la verdad del ente.

La apertura de este “ámbito existencial” estaría entonces, primordialmente avenido por una destrucción radicalmente apropiadora, pero apropiadora del haber ontológico existencial desde la “estructura” del ser del Dasein en su vida fáctica. Pues, éste impele a un encuentro-reapropiación en cada caso, a partir de la misma desapropiación que la existencia tiene consigo misma en sus referencias esenciales con el ser. Esta apropiación tiene su ejecución en el cuestionamiento de la propia facticidad, y que es parte de lo que Heidegger comprende con el término destrucción: por lo que *la destrucción de la misma facticidad es, en cada caso concreto, la que vuelve a la existencia comprensible en su propio ser.*<sup>2</sup>

*Destrucción*, [Abbau] o demolición en el pensar temprano de Heidegger, indica primordialmente una revitalización, la cual ya señalaba Heidegger desde su tesis de habilitación como una revitalización o una necesidad de otorgar cierta vitalización al sentido propio de la lógica.<sup>3</sup> Así, Heidegger durante los años 20, ya operaba una destrucción dirigida radicalmente a las principales tesis en las que se sostiene la supremacía de la lógica en el pensamiento occidental. Por ello, va a ser “la experiencia del fin de la metafísica, asociado a un determinado régimen del lógos, entendido como ‘lógica’ y como ‘lenguaje’ lo que abre la meditación sobre el nuevo comienzo, y requiere para ello el preguntar de las palabras aurales de los pensadores presocráticos”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Ed. Síntesis. Madrid 2006.

<sup>3</sup> Françoise Dastur. « Les ‘recherches logiques’ du jeune Heidegger ». *La question du logos*, Librairie philosophie J. Vrin, Paris 2007, p. 38 « La logique a besoin à son tour de catégories propres. Il faut une logique de la logique ».

<sup>4</sup> Jean-François Courtine, “Logos-Dichtung” en *Heidegger, Sendas que vienen*, Edición Pensamiento, UAM, Madrid, 2008.

Heidegger llamará « destrucción » a ese impulso de volver transparente el carácter proyectivo que mira primeramente a la existencia en su integridad, es decir, a su plena apertura –que sería aquello que se le escapa a toda ontología. Pero, el punto es si esta forma de cuestionar destructivo dona propiamente de apertura a un desvelamiento de la verdad del ser en el Dasein. La destrucción para Heidegger implica además una confrontación, pues, como indica desde *Ser y tiempo*, la destrucción permite retomar a la tradición a partir de la posibilidad de otro comienzo, por ello, según Heidegger, la primera tarea será: interpretar el suelo ontológico antiguo a la luz de la problemática del ser temporal,<sup>5</sup> lo cual se vuelve el primer signo de destrucción en *Ser y Tiempo*. La cuestión del ser requiere, entonces, ser reconquistada ella misma en la transparencia de su propia historia y eso significa: reanimar a la propia tradición esclerosada y liberarla de sus propias barreras.<sup>6</sup>

Por otro lado, la apertura del preguntar mismo pone en la balanza una indecisión portadora de todo representar como modo de cuestionar metafísico vigente. Por ello, a través del señalamiento de la destrucción Heidegger dará cuenta de la propia estructura abriente y fundamental de tal preguntar desde la cual la cuestión del tiempo y del lenguaje darán cuenta del mismo movimiento oscilante que implica el término ‘Dasein’, pues con él se dona de apertura a la cuestión por el ser mismo. Por ello, la destrucción se despliega de manera clareada *en* el Dasein cuando llega él mismo a apropiarse en su historicidad como aveniente a la tradición y a la historia como historia de la filosofía.

Es de esta forma como podríamos ubicar el ámbito en el que la filosofía viene abierta por la temporalidad y la historicidad que determina el ámbito óntico de la existencia del hombre, asimismo, consideramos que el planteamiento de la analítica existencial del *Dasein* es fruto de destrucción y confrontación con respecto a la propia historia de la metafísica, puesto que, como historia del ser, el destino de la filosofía misma se preserva cerrado en el ámbito óntico de la existencia, y aún no ha sido aclarado el *infundado* ‘fundamento ontológico’.

Y, en general, si lo que podríamos decir que envuelve el proyecto *Ser y tiempo*, como dice Heidegger, *no es lo que nosotros pensamos, sino lo que nos fuerza*, podría ser

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*, Tr. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009, § 6.

<sup>6</sup> *Ídem*.

referido como una propedéutica, como una incitación que comienza como fruto de un pensamiento temprano y que, sin embargo, es completamente devastador al permitir ver el modo como la filosofía misma se ha excluido a sí misma en la cuestión que fundamentalmente la sostiene y que, como historia de la metafísica, evidenciaría su total desencuentro con aquello mismo que la posibilita; es devastadora, además, porque en este descubrir las tendencias, remontarse a las fuentes originarias como a los motivos ocultos, desmonta, fundamentalmente, un encubrimiento en el modo de cuestionar. Es decir, desmonta aquello que encubre la expresión originaria de los conceptos fundamentales, abarcadores y sustentadores de la metafísica, y que esta sería la tarea fundamental en la interpretación fenomenológico-hermenéutica.

Por ello, es que encontramos, en las obras circundantes de *Ser y tiempo*, el mismo impulso de volverse contra lo que requiere ser sacudido, y este modo de acometer es la interpretación destructiva: abarcar los problemas que desde antiguo resuenan. Escombrar es por ello un “despejar”, “quitar de encima” y “poner a un lado”, destruir es un modo de abrir en el preguntar, este preguntar busca mostrar, sacar de lo oculto y dejar ser al ente como el ente que es, arrancándolo de un ocultamiento. Por ello, un indicador va a ser un señalamiento que hace resaltar aquello que tiene que ponerse al descubierto o abrirse en el preguntar, y abre en la medida en que destruye, es decir, en la medida en que dona de la apertura del preguntar. Esta apertura muestra precisamente como oculto lo que tiene que ser abierto en la pregunta. Para Heidegger se vuelve diáfano una *falta de visibilidad* del pasado en el presente, como propia de la actual determinación histórica, desde la que la pregunta por el ser de la vida resulta insuficiente, y en esta insuficiencia ha permanecido algo cerrado, bajo llave: el ámbito incuestionado de la alétheia. Visto desde este ámbito cerrado por la misma historia de la metafísica, el asunto estaría en retrotraerse a eso mismo que se asigna como tal metafísica, y que, nos es más que el recuerdo de esto incuestionado. Mediante este ejercicio destructivo lo que se busca es “retrotraer los conceptos a su auténtico origen, como la aclaración de la inadecuación de los conceptos a la existencia”.<sup>7</sup>

*Ser y Tiempo* como intento de una analítica existencial del *Dasein*, se muestra enteramente destructiva al preguntar de frente por el destino de la filosofía misma como

---

<sup>7</sup> *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 124.

*acontecer* de la historia del ser, determinada como comienzo de la historia de la metafísica, y, no obstante, desde su origen la filosofía se mantiene abierta como posibilidad autónoma de la existencia, merced al propio fundamento óntico de la existencia del hombre: la temporalidad y la historicidad.

## § 5 Inquietud y extravío

Heidegger busca *vigorizar* el planteamiento de la propia filosofía, suspendiendo la primacía de la actitud teórica que de alguna forma produce la escisión entre un sujeto, el hombre, y un objeto, el mundo. Esta mirada que atiende no sólo a lo que se muestra, como fenómeno, sino *a lo que no se muestra*, impele a una vigorización del pensar como de un apremio por tomar en consideración concepciones originarias que son el ‘recuerdo’ del Dasein, el recuerdo metafísico del Dasein en el que alcanza a comprenderse a sí mismo en su esencia peculiar: como el ente que comprende el ser y que se dirige al ente.<sup>8</sup>

Para Heidegger estas consideraciones originarias, primeramente, tienen que mostrarse desde la condición peculiar del ente, por esto, desde la constitución del Dasein en su estructura ontológica fundamental, puede aclararse el carácter de la existencia. Sólo la interpretación del ser a partir de la temporalidad puede aclarar el carácter de la *aprioridad* como de aquel que se mueve en dirección a lo que de alguna forma precede y es anterior a todo ente.

Las “estructuras” básicas que Heidegger elucubra son matizadas como un intento por volver diáfano el acceso a la cuestión acerca del ser y, que, *sólo en la apertura en la que se da propiamente la cuestión por el ser puede volverse el ente en cuanto tal ente que él mismo es*. La comprensión del ser es el carácter de apertura del mismo Dasein, su misma comprensión es el despliegue temporal en el que el ser *acaece apropiadoramente*.

‘Ser en el mundo’ en cuanto sentido apropiador del Dasein, se vuelve un ‘indicador formal’ como “estructura” central de *Ser y tiempo*. Es indicador del signo de apertura hacia lo cuestionado, lo que es llevado a cuestionamiento es la apertura que

---

<sup>8</sup> Cf. *Kant y el problema de la metafísica*. §41.

nosotros mismos somos: la pregunta misma; lo que se indica es lo puesto de relieve en el preguntar: el que nosotros mismos seamos acaso *un signo por interpretar*.

Podría decirse que, si bien desde la estructura del ‘ser en el mundo’ se indica el ámbito o modo en el que siempre *nos encontramos*, es decir que nosotros mismos *somos* eso que ya está abierto como mundo y dado de suyo, entonces, puede decirse que de un modo peculiar queda abierto, es decir, se vuelve en su propiedad cuando se deja hacer manifiesto ese modo de ‘ser en’ y de ‘ser con’ del mismo Dasein, lo que implica, “salir” del experimentar fáctico para “entrar” con la mirada en él, pues, en sentido estricto, al referirlo, ya está haciendo *propiamente* manifiesto este ente en su ser, en lo que *nosotros* mismos somos en cada caso, así como lo que es constitutivo a este ente que lleva el modo de ser de la existencia; sin embargo, esto que sale a relucir no queda reducido a un *frente a* –al modo como se podría contraponer al derivado de un conocimiento teórico a los objetos, de la usanza habitual contrapuesto al modo de ser de un experienciarse en el mundo propio;<sup>9</sup> tanto el mundo compartido con los otros y el mundo propio, como el acaecer de la estancia de lo extra-ordinario, es una referencia determinada por una comprensión del sentido total del mundo circundante, aquel mismo que no sólo tiende a la filosofía, y que resulta ser el punto de partida de ésta, sino que también es lo que se vuelve su principal impedimento: la experiencia de la vida fáctica.

La experiencia de la vida fáctica, en tanto que estancia ordinaria, es la primera referencia propia del ser en el mundo. Ahora, el hecho de hacer explícita referencia a este modo de ser de la vida fáctica, ahonda ya en un ser inquietado por la inquietud de la existencia y en ella por su haber fáctico. Pero, dónde y cómo se haría posible comprender, el modo de ser de esta usanza habitual y la experiencia de un mundo propio, como un modo de ser total de la existencia fáctica, en el que desde la estancia ordinaria es posible dejar brotar una estancia extra-ordinaria, si, empero, en el mismo Dasein se cierra la posibilidad de ser aprehendido de un modo total y bajo una comprensibilidad abierta.

Esta cerrazón e impedimento le viene de más propio a lo que aquí está puesto en juego: la existencia, ésta misma *no se hace comprensible en su propio ser*, sino sólo *a partir de la destrucción de su propia facticidad*, en la apertura de la interpretación de su

---

<sup>9</sup> M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatesco. FCE. México 2000, p. 44.

signo, es decir, en el preguntar, el pensar como la estancia propiamente abierta de lo extra-ordinario. Hallar una estancia fuera de lo ordinario, familiar, habitual, viene abierto con el impulso y el quiebre de la pregunta, como lo discernido y reunido a la vez, ahí donde el pensar halla una morada.

Cuál sería, entonces, la necesidad de que la facticidad sea abierta o puesta al descubierto en el preguntar. En primera instancia, se podría decir que la destrucción de la facticidad busca “sólo un cómo de la existencia”.<sup>10</sup>

En el planteamiento de Heidegger, la facticidad sería un punto de partida primordial en el cuestionamiento por el modo como la existencia resulta, de algún modo, fácticamente, accesible a sí misma; pero al volverse accesible en su mismidad, se pone, además, al descubierto *ella misma*, se pone al descubierta en la comprensión de su ser y en su *inquietud*. La existencia fáctica, frente a esta inquietud de sí misma, se ve conducida constantemente en una tendencia hacia la caída, como una pujante huida de sí misma insiste frente a la amenazante inquietud de dar consigo misma. La vida misma inquieta, y “la posibilidad de aprehender el ser de la vida en su inquietud implica, a su vez, la posibilidad de errar de la existencia”.<sup>11</sup> Este modo de errar viene delimitado mediante un “como” se vuelve manifiesto el desencuentro que la existencia tiene consigo misma.

Dentro de la posibilidad *concreta* de la existencia fáctica, como el afán de huir de sí misma, reside un “radical empeño existencial”, se trata del empeño por la comprensión de la finitud frente a su afán inherente de aseguramiento, el existir fáctico concreto no comprende *lo más finito de su finitud*, aún aunque lo conozca o se halle siempre delimitado por él y, sin embargo, de ella proviene y aflora la inquietud por la existencia, en que reside la proyección de la finitud. Que la vida fáctica se inquiete por su existencia es un modo como se abre en cada caso concreto del trato y de la ocupación, eso que Heidegger refiere como el movimiento opuesto a la tendencia por extraviarse y huir de sí misma en cuanto existencia, entregándose a la caída en la que todo resulta accesible, autosuficiente, indiferente a ella misma. Y, no obstante, el que al Dasein *le vaya* su ser y se *preocupe* por él es indicación de que, en cuanto ex-sistencia, el Dasein se caracteriza

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 62.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 43.



primeramente por un estar abierto, mediante el cual únicamente podría él mismo cerrarse ante sí mismo, encubrirse y extraviarse, estar como ‘fuera de sí’ y, sin embargo, tener como constitución existencial la *aperturidad* de su ser más propio. Esta constitución existencial es lo que se oculta y retrae a la esencia del hombre, pues, éste tiene por disposición propia e inminente el retraerse a sí mismo, de sí mismo en cuanto existencia, es decir, el ente, en su esencial remisión al ser, tiene el rehuir de sí como carácter propio, el sustraerse, extraviarse y asegurarse en su impropiedad, es decir, huir hacia la familiaridad del mundo en el que la existencia se tranquiliza, asegurándose como en su casa, (expropiación) de tal forma que lo que le es más propio se le sustrae, aun cuando la existencia sea ella misma un ponerse al des-cubierto y un mostrar. Él mismo es el ente que se expone en medio del ente en su totalidad, y que de ese modo queda sustraído de sí mismo, en su poder ser más propio.

Sólo en la apertura de este carácter encubridor se deja mostrar una comprensión del ser, aquella que, en tanto que dada siempre de suyo, es decir, en su ámbito pre-conceptual, es lo que se encubre a sí misma, “la mayor de las veces”, como el modo de ser de la existencia.

El modo propio como la existencia encubre, es el mismo en el que ella se determina primordialmente, esto es, en su carácter de descubierta, de apertura, en el modo de estar en medio del ente. La existencia del Dasein es la apertura al ámbito de comparecencia, es decir, de ser el ente que *pone*, lleva al descubierto al ente como es y en tanto que es; y en este modo peculiar de la existencia lo ente comparece, se ‘vuelve presente’. “El sumo modo de ser del Dasein humano es, por tanto, aquel que deja comparecer el ente propio en su des-ocultamiento, en su des-encubrimiento (alétheia)”.<sup>12</sup>

Pero, cómo se va fijando una consideración de la existencia en la medida en que se determina una concepción de verdad, es decir, de desvelamiento, de ‘no-ocultamiento’, y con ello, cómo ‘algo’ llega a manifestarse, y a mostrarse en *su* aspecto; en qué medida la existencia es al mismo tiempo lo que se muestra, y que, al mostrarse como tal ente que es, la existencia tiende a una constante huida de sí misma. Esta forma de sustraérsenos lo oculto, es ya una forma de mostrar nuestra más íntima esencia. “El ocultamiento de lo

---

<sup>12</sup> M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona 2009, p. 128.

oculto y el errar pertenecen a la esencia inicial de la verdad".<sup>13</sup> Se podría decir que sólo porque esencialmente se halla abierta, puesta al descubierto y descubriendo, es que le es propio el más manifiesto y hondo errar. La posibilidad de errar es constitutiva del carácter esencial de la existencia, es el modo como se muestra cerrada en su apertura, en la misma medida en que dona de apertura al ente que se manifiesta. Esta aperturidad propia del Dasein es la posibilidad de que él mismo se halle bajo el modo del disimulo, del encubrimiento, y el que le sea constitutivo el estar en la no-verdad, tanto como en la verdad. Y no sólo eso, sino que la pregunta por la verdad se abre ahí donde se pregunta por la propia esencia del existente, es decir que, no parece un asunto del azar el que la esencia privativa de alétheia, como el no-ocultamiento, así como la pregunta por la no-verdad, sea en sí misma la pregunta por la esencia del Dasein humano.<sup>14</sup> Para Heidegger, se expresa una comprensión originaria del ser del Dasein en la reciprocidad que éste tiene con la cuestión de la verdad. Y, si esta cuestión es en sí misma la pregunta por la esencia de la no verdad, entonces, podría decirse que constituye una determinación esencial del ser en el mundo el que el mismo Dasein se halle en la no-verdad.<sup>15</sup> Por esto, podemos decir con Heidegger que *el fenómeno más originario de la verdad se muestra en la constitución existencial del Dasein*,<sup>16</sup> y esto significa, en la esencia de la no-verdad. Pero cómo es que el Dasein puede dar cuenta de esta esencia originaria, si él mismo se determina como la apertura en la que se pone al descubierto, tanto el ente que él no es, como el ente intramundano, así como aquel que él mismo propiamente es.

Una *consideración* originaria de la verdad comprendida desde el ámbito de la apertura o aperturidad del Dasein conduciría, a su vez, a la pregunta por el propio acaecer de la esencia del no-ocultamiento. En este sentido, la comprensión fenomenológica sería una posibilidad de desvelamiento porque la mirada que se dirige al ente que está en el desvelamiento, y que *es* en la aperturidad de lo que comparece, también le es propio una sustracción de sí mismo, de tal modo que está en su constitución estar en la no-verdad: *el ente está descubierto pero disimulado, se muestra, pero en el modo de la apariencia*. Por

---

<sup>13</sup> M. Heidegger. "De la esencia de la verdad", en *Hitos*. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid, 2001, p. 166.

<sup>14</sup> Cf. M. Heidegger. *De la esencia de la verdad*. (Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón). Tr. Alberto Ciria. Herder. Barcelona 2007.

<sup>15</sup> Cf. *Ser y tiempo* §44.

<sup>16</sup> *Ídem*.

esto, la posibilidad de desvelamiento del Dasein implica además un arrebató, pues, el modo como algo llega a des-cubrirse, a hacerse mostrar, envuelve una acometida contra aquello que se rehúsa, *en lucha contra la apariencia y la disimulación*, propias del ente, la verdad es un arrebató al ente y *el ente es arrancado del ocultamiento*.<sup>17</sup>

En extrema correspondencia con la in-esencialidad en la determinación in-fundada del ser del Dasein, se indica el carácter oclusivo como esencia *encubridora* del mismo Dasein en cuanto existencia, el cual, de manera propia y esencialmente, puede hallarse determinado y caído en su no-verdad. Pues, en su tendencia por darse una explicación propia, la existencia *se cierra el paso a sí misma*. Por ello, habría que preguntar qué pasa si el errar de la existencia proviene de su propio carácter in-fundado, y que ella misma, en su manifiesto errar, en cuanto extravío, equivocidad, obnubilación, dé cuenta de *lo mismo* en lo que reposan a manera de olvido, de obviedad, de tergiversación; consideraciones originarias que, sin embargo, conservan un fragmento de su sentido originario. Atender a lo que *ya nos es accesible como una resonancia de la esencia originaria de la verdad*,<sup>18</sup> expresado en la misma palabra alétheia es la indicación que Heidegger nos otorga en la equivocidad e incuestionabilidad de la esencia de esta concepción originaria, en la que también nosotros somos impelidos en nuestra esencia, como existentes.

La verdad es ella misma una negación, pues dice “no” al ocultamiento y, entonces, desde esta perspectiva, la no-verdad sería ya la más alta y contundente afirmación.<sup>19</sup>

Y, a su vez, esta constitución de la verdad en la existencia, estaría delimitada en su abierta comprensión ahí donde el mismo hombre, en cuanto existente, es puesto en cuestión como tiempo. Parece que la pregunta por el sentido del ser se va prefigurando en el preguntar por el tiempo, y sólo a partir de la comprensión del ser como tiempo podría formularse más adecuadamente el cuestionamiento por el ser como lo propiamente histórico. Esto es, en su *acaecer*. Cada determinación de la historia en la que somos viene investida en su correspondiente designación de verdad, ésta, desde antiguo y cada vez,

---

<sup>17</sup> “El fenómeno originario de la verdad”. *Ser y tiempo*. §44.

<sup>18</sup> M. Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Tr. Ángel Xolocotzi. Comares, Granada, 2008, p. 200.

<sup>19</sup> Cfr. *De la esencia de la verdad*. (Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón). § 17 “Cuando falta la pregunta por la esencia del ocultamiento”.

dice Heidegger, asigna un modo de desocultamiento, desocultamiento mediante el cual queda determinando el *aparecer* de todo ente en su presencia, y como presencia queda determinado, contenido, en un modo de aparecer del ente desocultado, en un aspecto, es decir deviene y permanece bajo una forma, un carácter presente, entonces, se haya contenida en este aparecer del ente una oculta perspectiva temporal que, lejos de no haber sido considerada, no permanece inscrita en la referencia temporal que se delimita en el temporar del hombre; por ello, en vistas de aquel ente proyectado, es decir, a partir de la proyección al futuro como índice de su temporar, una resolución de *nuestra* posición extática nos dispone en el acontecimiento en que *estamos*, pues se trata de una referencia temporal que designa de manera oculta una decisión histórica.

La comprensión de la temporalidad en la constitución ontológica del Dasein se vuelve el mismo modo de apertura en la que insta la cuestión por aquello que designa, que envuelve y encamina la comprensión de lo histórico. La apertura de esto propiamente histórico puede también llegar a determinarse mediante la consideración historizante, y lo hace en el modo en el que toda determinación metafísica queda también delimitada por la errancia, esta delimitación es una precisión que envuelve el modo histórico de acaecer el ser, siendo a la vez, como decíamos, el carácter propio de la existencia. Esto es, nuestro modo de ser en cuanto existencia, no sólo es asiduo al olvido sino además, decíamos, él mismo es encubridor.

Asimismo, en *Ser y tiempo*, desde la indicación de que el horizonte del ser es el tiempo, queda avistado que la temporalidad es el carácter esencial del Dasein, entonces, la pregunta por el sentido del ser se vuelve preparación del cuestionar por la verdad del ser sólo en la apertura fundamental en la que el mismo Dasein reposa ya en la apertura de la verdad, alétheia, salir al encuentro del modo como puede ser él mismo expuesto a la desocultación del ente como tal. Y, a una con ello, una determinación del hombre viene a partir de un desvelamiento del ser, es decir, como la apertura de una claridad y de una ocultación.

Que la referencia a la alétheia sólo pueda ser preguntada cuando ha sido abandonada en su esencia inicial, convirtiéndose en corrección, no muestra otra cosa que el ámbito de la sustracción abierto particularmente como metafísica, es decir, que la esencia de la verdad se determine desde la esencia del conocimiento, que la mismidad del

existente se vuelva el derivado de la certeza que se traslada a la consistencia de la certeza de sí mismo, que *la pregunta misma no pueda ser formulada dentro de un pensar indica la exigencia de que el Dasein se interprete en su plena constitución ontológica como temporalidad.*

#### §6 Punto de giro: el tiempo

La cuestión del tiempo sale a la vista a partir del camino del análisis de la temporalidad del Dasein, el tiempo es puesto de relieve como pregunta y, como tal, el hombre es abierto explícitamente por primera vez en su referencia al ser.

Si el asunto está en el tiempo y en esta pre-paración hacia una vista más originaria del tiempo, como ‘tiempo originario’, entonces tendríamos que tomar en cuenta que, para otear esta dimensión esencial, Heidegger tuvo que tomar la vía de giro, es decir, no sólo dar vuelta hacia otro lado, sino precisamente volcarse hacia lo que la misma historia de la metafísica envía, hacia lo que se mantiene guardado en el Dasein, a la pregunta misma que encabeza el modo de cuestionar occidental y, con ello, a lo que se da como una designación de su historia, pues intrincablemente se halla supeditada una determinación del ser del hombre en la comprensión por lo que el ente sea. De ahí, la apertura que dará Heidegger al preguntar por la relación intrínseca que tiene el hombre con la historia y que, en esta relación nosotros mismos, somos puestos o estamos abiertos, abiertos en una pregunta: *quiénes somos nosotros mismos que preguntamos*, este modo de preguntar recién es atendido como la apertura del advenir como la comprensión del ser del Dasein como advenir histórico del ser.

Así, el hombre que guarda una *relación* con la historia piensa a partir de lo que le es enviado y destinado, por ello, para Heidegger, el hombre histórico es el que piensa *verdaderamente*, pero sólo en la medida en la que él mismo se vuelve el lugar de apropiación de un destino, el “destinatario directo” de un envío que le es asignado. “El hombre histórico piensa y cuando él piensa verdaderamente, es decir en la medida en que es él mismo el lugar que un destino se apropia, él piensa teniendo relación con la

historia”,<sup>20</sup> es decir, él salvaguarda o toma cuidado de su *carga* como lo que proviene de un haber sido y de su *misión* yendo hacia lo que está en vista de advenir.

Así, Heidegger intenta determinar la esencia de la historia y del ser histórico haciendo aparecer el advenir como el ‘sentido original del tiempo’, desde el que se intenta precisar una triple determinación de algo así como *nuestro ser histórico*, nos dice: “porque el hombre en tanto ser temporal es histórico en el fondo de su esencia”<sup>21</sup> es que puede ser, propiamente, determinado por la vocación, determinado resueltamente y ser dispuesto afectivamente.

En este sentido, el proyecto *Ser y tiempo* es un primer arrojarse al intento por “interrogar al ser, y es en la apertura de este cuestionar donde se realiza la inauguración del espacio-de-juego-temporal de su esenciarse: la fundación del ser-ahí”. Por ello, podemos decir que ser y tiempo implica una remoción en la esencia del hombre pues el ámbito de temporización lo impele a ser “el extasiado claro abierto”, Da-sein como el espacio de juego en el que se expresa el ser en su verdad.

Volver visible el tiempo como potencia fundamental del Dasein procura un acceso a la tarea de la pregunta por la verdad del ser, esa tarea viene abierta a partir de la indicación de que el tiempo es propio del Dasein, pues, como veíamos arriba, desde la perspectiva trascendental, en la que se temporalizaba el sentido del ser como temporalidad extática del Dasein, se vira hacia un planteamiento donde el Dasein se distinguirá en su peculiaridad como sitio del mismo acaecer apropiador, y que, para ello, va a ser nombrado y distinguido como Da-sein, como *entre* de este acaecer apropiador en el envío histórico del ser. “La fundación del Da-sein implica así una transformación de la relación del ente que permite experimentar la verdad del ser”.<sup>22</sup>

Con la designación “onto-histórica” se apunta al acaecer memorioso, como el modo en el que al pensar le es entregada una apropiación de su determinación propia, esta apropiación va a ser, primordialmente, un *retener en la memoria*. Es decir, no sólo como traer presente un recuerdo pasado, sino dejándolo acaecer y llegar a corresponderle,

---

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger. “Penser et poétiser” en *Achèvement de la métaphysique*. Gallimard, p. 167. « L’homme historial pense, et quand il pense véritablement, c’est-à-dire dans la mesure où il est lui-même le lieu où s’approprie un destin, il pense en ayant rapport à l’histoire ».

<sup>21</sup>M. Heidegger, “L’expérience de l’historialité de l’homme”, en *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (GA 38), tr. Frédéric Bernard, Gallimard, 2008, p.160.

<sup>22</sup>Jean-Marie Vaysse, « Historialité et histoire de l’être » en *Heidegger, Les cahiers d’Histoire de la Philosophie* 206.

porque sólo en cuanto pensar memorioso puede serle enviada y entregada algo así como ‘la dimensión histórica del ser’, en la que él mismo se apresta como olvido y éste como destino, “el olvido del ser no es un error o el pecado original de los metafísicos, pues es el ser él mismo que se presenta bajo las auspicias del olvido”.<sup>23</sup> La perspectiva del pensar onto-histórico no se sostiene de un ‘fundamento’, el pensar pierde la referencia o la vista hacia una dirección, es “un pensar sin imagen” que, en sentido estricto, es la perspectiva del pensar que se libera de una direccionalidad, pero que tiene como *misión* y *encargo* el ‘poder responder’ de algún modo a lo que se envía, no como hecho pasado, sino como el más abierto proyecto que *recuerda* y, que por ello, sólo puede sostenerse de su propio ocaso, pues en esa medida está abierto, en su precipitación histórica, a lo que siempre decide *al final*: como futuro.

Entonces, la dimensión trascendental-horizontal de la ontología fundamental, si halla un sostén, éste sólo puede ser un sin fondo, pues, desde la pregunta por la verdad del ser, el pensar, propiamente, no ‘es ya ontología, pues no más confía la verdad al ente en el preguntar fundacional, ni se apoya en un fundamento, porque lo que se abre en el preguntar, esencialmente queda sustraído a toda añadidura e implica asidero alguno.

Según Heidegger, sólo en la medida en que el hombre es temporal es que puede ser histórico, y lo es en lo más hondo de su esencia cuando se encara frente a una *misión* y lleva tras de sí un *encargo*, y es sólo por esta determinación de su ser que puede ser ‘no-histórico’ y mostrarse completamente in-esencial en su relación con la historia y, en ello, volvérsenos incapaz un cuestionamiento por el mismo acaecer apropiador. Por esto, puede decirse que el pensar memorial recuerda el más profundo errar y la más honda precipitación en lo no-histórico y abismal de todo acaecer en el que reposa una determinación histórica, recuerdo del único fondo sin fondo como el acaecimiento mismo, acaecimiento del que surge y se retira, se aclara y se cierra, se dona y se rehúsa una *época*. Una comprensión del tiempo en “el ser histórico es una permanente y siempre renovada decisión entre la no-historia, la distorsión de nuestro ser y la historia en que estamos”.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, p. 104, « L’oubli de l’être n’est pas une ‘erreur’ ou le péché originel des métaphysiciens, car c’est l’être lui-même qui se présente sous les auspices de l’oubli ».

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Lógica*, Tr. V. Farias, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 69.

De qué se trata entonces cuando se nombra la palabra «Dasein» y cómo llega ésta a incumbir en el cuestionar por ‘lo que es ahora’, más aún, cuál es esa remisión de lo que es en un tiempo “presente” de modo que seamos nosotros mismos atañidos y en ello surja el preguntar por ‘quienes somos nosotros mismos’, es decir, que salga a relucir la pregunta por ‘quién es el hombre’ desde una originaria experiencia del tiempo. Pero, nos dice Heidegger: “Tiempo en *Ser y Tiempo*, no importa lo extraño que pueda sonar, es el nombre dado a un *fundamento* inicial de la palabra”.<sup>25</sup> Entonces, qué conexión, podríamos decir que viene abriéndose entre la palabra y el tiempo. Tal vez el despliegue de aquella relación, ya atisbada desde la ontología fundamental: la relación del ser con el hombre en su habitar esencial.<sup>26</sup>

Pero, entonces qué inicial relación esencial se avista entre ser y palabra. La palabra despeja un ámbito del nombrar, como del acaecer, donde preliminarmente una palabra se dice confiere una experiencia inicial al hombre como la relación acaeciente-propicia, es decir, donde es vuelto en su esencia como *el inquiriente*, el ámbito que le es conferido es en el que él mismo acaece en un nombrar. De ahí que, es únicamente donde el hombre es no como un ente viviente, sino en tanto que hombre: como la historia adviene. En tanto éste es el sostenedor, el custodio del acaecer siendo el morador de la palabra. “Pero allí donde emerge siempre el ente en el desocultamiento, para los griegos, el ser « es puesto en palabras »”.<sup>27</sup>

Quizá podríamos decir que, sólo a partir del sentido original del tiempo la palabra, el decir, [*Sage*], el nombrar como co-rresponder, devienen la apertura fundamental en la distinción de aquello que envuelve el sentido del Dasein, pues, una pertenencia y una originariedad vendrán a delimitar la relación del Dasein como referencia intrínseca al ser, es decir que, el hombre es abierto en, por y a partir de su referencia al ser, esto es, en una ya dada reciprocidad esencial *con* el tiempo y *en* la palabra.

El hombre es de la misma forma como la tierra y las piedras son, pero en tanto que ser histórico, él no es simplemente ahí delante sino Da-sein. Da-sein, lo llama Heidegger, para indicar que, el hombre llega a ser guardián, custodio o vigilante de la

---

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Parménides*, Tr. Carlos Másmela, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 100.

<sup>26</sup> Cfr. Á. Xolocotzi, “De camino al diálogo. Sobre la concepción del lenguaje en el pensar ontohistórico” en *Fundamento y abismo*.

<sup>27</sup> *Parménides*, p. 99.



verdad del ser y en ello llega a reivindicarse originariamente como ‘él mismo un sí mismo’, pero sólo cuando es *instado* a lo que se le asigna como envío, misión y encargo. Dice Heidegger que logramos una experiencia de nuestro ser como temporalidad en la *triple significación* de esta determinación. Pues, esta determinación del ser histórico del Dasein lo encara, no como actor de la historia, menos aún como su productor, sino como la apropiación a la que él mismo se aviene originariamente a la palabra, a ser quien recibe el *mensaje*, el que presta oído, quien da la mano y la expone a la espera de la entrega, esto es, quien se halla *inscrito* en el co-rresponder.

El hombre en cuanto Dasein se vuelve custodio de esta apertura del ser, pero sólo si corresponde, *atiende, escucha y obedece la voz del llamamiento-asignación*. Esta custodia impela, sin embargo, a la simplicidad de su esencia. El ahí es acaecido por el ser y, en consecuencia, el hombre acaece como custodio de la verdad del ser, en la determinación de su vocación corresponde a su encargo y misión.

“Carga y misión, advenir y haber-sido, son una sola potencia que se retiene en sí originalmente en una conexión unida, potencia que en sí conjuntamente determina el modo de la presencia de lo presente y conduce nuestro ser en tanto que histórico”.<sup>28</sup> Y es solamente a partir del tiempo en su sentido original que puede comprenderse el sentido de un concepto derivado del tiempo en la acepción vulgar. Esta potencia unificante es al mismo tiempo la potencia de ser dispuesto afectivamente que nos abre, que nos porta. Y desde esta disposición, es como devenimos capaces de hacer la experiencia de la temporalidad en su esencia originaria.

Entonces, el Da-sein vendría a abrir el conflicto, el quiebre entre el acaecimiento apropiador y la presencia constante, pues, en tanto que *ahí*, abre el sentido de la historia como un hacer venir a la presencia. *Por ello Dasein es quiebre entre el primer comienzo y otro comienzo de la historia occidental* e implica, a su vez, una fractura en la determinación del animal racional en tanto le es exigida en su esencia el poder corresponder como un sí mismo, es decir, ex-puesto en lo que es, extendido fuera; mediante una entrega al ser, el Dasein es dispuesto y expuesto a una cometida y misión, donde la existencia tiene que corresponder a esta entrega siempre de algún modo. Da-sein

---

<sup>28</sup> *La logique comme pleine essence du langage*. p.160. « Charge et mission, avenir et être-été, sont une seule puissance qui se tient en soi originalement dans une connexion d'ensemble, puissance qui en soi conjointement détermine le mode de la présence du présent et régit nôtre être en tant qu'historial ».

como lugar del instante, como el lugar de la propiedad del acaecimiento propicio del hombre y del ser: se vuelve el sitio donde apropiación y desapropiación hacen la prueba de su co-pertenencia.

§7 La apertura al *contra-viraje* como propiciamiento del acaecer.

a) *Kehre*

Se dice que Heidegger efectúa en los años 30 un giro en su pensar, con ello se da a entender que hay un vuelco de la perspectiva trascendental, en la que el sentido del ser se temporaliza en la temporalidad extática del Dasein, a la verdad del ser. Del ente que se atiende y expone en lo previamente abierto del ser, al corresponder como esta apertura a lo que primordialmente se sustrae. El vuelco estaría en aquella fundación abismosa de la propia apertura que implica el quiebre del Da-sein, el cual va a significar: la apertura de lo que viene a la presencia en lo previamente abierto, pero que tiende primordialmente a una ocultación, a una partida.

En este apartado intentamos atender a esa *preparación* del pensar como un *intento* de reconducir la fundación del Dasein como la aclarante ocultación en la que el ser se esencia, y que sólo en su retirada, en su ocultarse, puede llegar el pensar a una experiencia de su acaecer. Es decir, el asunto que da que pensarse viene a mostrarse *denegado*, la retirada del ser [*Entzug des Seins*] acaece propicia *aportando* desocultamiento del ente, acaece propiciamente él mismo retrayéndose; en este retraimiento se *repone* la verdad del ser en el sitio del acaecer como extremo *abandono* del ente.

El giro, entonces, traslada la mirada del Dasein, al que le va peculiarmente la comprensión del ser, hacia el esenciarse del ser en la apertura de su sustracción, como la mirada hacia *el permanecer fuera de la desocultación del ser*. Sin embargo, ese virar atiende a la oscilación que implica el mismo Dasein, es decir, este ya estar fuera y en la apertura del ser. “El ahí es el sitio instantáneo de giro acreciente *acaecido apropiadoramente y con instancia* para el claro del ente en el acaecimiento”.<sup>29</sup> Heidegger, desde este pensar onto-histórico, utilizará la grafía “Da-sein” para indicar

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Tr. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003. § 151.

fundamentalmente la vuelta hacia una *relación* en la que la misma ex-istencia es la apertura que es requerida, exigida y necesitada por el ser. Da-sein se distinguirá, entonces, en su peculiaridad como sitio del mismo acaecer apropiador, desde el ámbito de acaecimiento del esenciarse del ser en el abrigo del ahí, en el que el ente es recogido e instado a la apertura de su fundación. Da-sein, en el proyecto de su fundación, va a ser nombrado y distinguido como *entre* de este acaecer apropiador; pero la fundación de un acaecer va a requerir de otras fuerzas del preguntar, dice Heidegger; por ello, el proyecto de fundación del Dasein como abrigo del ahí confiere una experiencia inicial para un acaecer, y este acaecer como de una desocultación del ser es, a la manera de un envío, fundación de un arraigamiento histórico. “La fundación del Da-sein implica así una transformación de la relación del ente que permite experimentar la verdad del ser”. La verdad del ser es lo completamente “carente de fundamento” [*Ab-grund*], pero, contenida en un salto, guarece y custodia la abismalidad de su inicio [*Un-grund*]. Sin embargo, como ‘época histórica’, se despliega la esencia de la verdad como apertura de su denegación, como el permanecer fuera de la desocultación del ser en cuanto tal.<sup>30</sup> *El ocultarse es la enseñanza fundamental del primer comienzo y su historia.*

Pero, *lo que sigue al primer comienzo*, nos dice Heidegger, *es puesto en una demora y ha de soportar un rehuso del ser hasta el abandono.*<sup>31</sup> El comienzo de la metafísica tiene su fundación en una sustracción, es decir, la metafísica se fundamenta en el abandono del ente por parte del ser. Por ello, el punto de giro va a ser también el punto intermedio, es decir que un requerimiento de una contra vuelta señala lo mismo hacia donde gira, en sentido estricto, la vuelta envía una primera enseñanza, la primera por ser más inicial, aquella de la sustracción del ser. El ser mismo falta por completo, como desocultamiento él mismo permanece fuera; la intimidad de un rehusamiento concilia la entrega de su *falta* al modo de un salir al encuentro de su donación. El rehusamiento es lo que la metafísica sencillamente omite, y esta simple omisión trae consigo el mayor peligro, el peligro del olvido. “El saber de este peligro se transforma también en tanto apenas nombrándolo, calla el esencial exponerse al peligro”.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr. M. Heidegger, “La transformación extrema de la verdad concebida metafísicamente”, en *Nietzsche I*.

<sup>31</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía* §100.

<sup>32</sup> *Ibid.* § 265.

Ciertamente, este ámbito del peligro del extremo abandono del ser se da en un giro al interior de la historia del ser, siendo consecuente con el retraimiento disimulante en el que el ser aparece inicialmente: la claridad de alétheia. “En un tal giro el olvido toma otra vuelta para devenir guardián de la esencia del ser”.<sup>33</sup> Guardián del retraimiento como donación.

Heidegger va a indicar el contra impulso que actúa en el pensar como pensar, el contragolpe vuelca todo contra sí mismo: constantemente dar vuelta a hacia sí mismo de modo que, en ello, halle su elemento; se trata entonces de ‘una meditación de la filosofía sobre sí misma’.

Asimismo, Heidegger aludirá la confrontación con el otro comienzo en una mirada retrospectiva hacia lo que queda retenido en toda designación de la “filosofía”, es decir que, toda ‘conceptualidad’ de la filosofía se halla contenida en un inicio que permanece respectivamente a un ámbito de lo que no ha sido nombrado, y con ello, no dicho e inaudible; lo no dicho e inaudible permanece retenido en una suerte de privación, y ello mismo violentaría ahora a la filosofía hacia un retrospectivo preguntar, de tal forma que fuera ella misma lanzada a su pertenencia histórica, es decir que la filosofía es arrojada en un proyecto del pensar y retraída a lo que guarece como más inicial, a lo no-dicho, ahí donde es impelido un pensar esencial. Un pensar que se *acuerda* en lo no-dicho, es un pensar reuniente y memorioso, porque sólo se atiende y ofrece a la única necesidad que le es avenida, a la necesidad de co-responder a su pertenencia esencial; retrayéndose él mismo como “pensar del ser” se atiende a lo *por pensar*.<sup>34</sup> Evidentemente, no podemos decir qué es lo no-dicho, pero siquiera podríamos apuntar a su negativa, negativa que permanece inexperimentada como ocultación, y desde ésta permanece cerrada una honda ‘falta de necesidad’, misma desde la que puede abrirse la disposición de conferir una dimensión libre a otra experiencia del pensar.

Así como dice Heidegger: el discurso del fin de la metafísica no puede inducir a la opinión de que la filosofía termine con la “metafísica”, sino que la filosofía está pasando a su otro comienzo y, a la vez, recién es traspasada [*Zugespiel*] en su *esencial*

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, « La fin de la philosophie et le tournant », *Question IV*, Tr. de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédiér, Gallimard, 1976. p. 315. « Dans un tel tournant l'oubli prend une autre tournure pour devenir gardien de l'essence de l'être ».

<sup>34</sup> *Aportes a la filosofía...* p. 337.

*imposibilidad*,<sup>35</sup> su ‘otro comienzo’ sólo marcha en la *adjudicación* del inicio del pensar, es decir en la vista apropiadora del acaecimiento de su ocaso. Lo que inicia [*Anfängnis*], inicia como otro, una explicación del proyecto indica un pensar en tránsito, un pensar que recuerda el pensar vigente, según la historia del ser, hacia uno ‘otro’ venidero –si es que aún es conferido propiciamente algo así como un pensar, si es que aún puede prepararse una predisposición para y *en* ello. Por esto, “el otro comienzo es la asunción más originaria de la esencia oculta de la filosofía que surge ella misma de la esencia del ser”.<sup>36</sup> Como esa dimensión libre en la que un pensar es paraje del esenciar la verdad del ser mismo, en cuanto el ser permanece confiado en su necesidad [*Not*] como la causa del pensar [*die Sache des Denkens*].<sup>37</sup> Así como “en el primer inicio la determinación pensante y la tarea de los griegos no fue pensar esto o aquello, sino *iniciar el pensar mismo y traerlo a su fundamento*.”<sup>38</sup>

La perspectiva del *acabamiento* es abierta como el proyecto lanzado hacia otro inicio del pensar, pero, como Heidegger señala, este primer comienzo *guardaba ya una decisión de consumación*, es decir que este acabamiento ha sido ya proyectado desde la inicialidad del primer comienzo. De esta forma, tanto más lejano queda el pensamiento occidental ante la inicialidad del inicio, tanto más cobra lejanía de este estado final, ya sea desde una indiferencia, una búsqueda o una posibilidad de salvación; un estado que crece –y se confirma en mayor medida– cuando la amenaza crece en cuanto a la expansión de sus propios límites: mientras procura una mayor lejanía en cuanto al mismo pensar, le queda cerrada la posibilidad de ser con-frontado en su fundación a-bismosa o en la de-cisión de su in-fundación. “Si aún aparece como posible salvar de la catástrofe al futuro histórico, entonces el estado intermedio pende y permanece”.<sup>39</sup> Este estado intermedio es el que crece en la indecisión entre la decadencia y otro inicio.

El *pensar en tránsito* recuerda el pensar vigente según la historia del ser, y se arroja, en la explicación del proyecto, hacia uno ‘otro’ venidero. Pero, él mismo, transitorio en este arrojamiento al salto apropiador, sucumbe.

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.*, §85.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 347.

<sup>37</sup> Cfr. “La determinación del nihilismo según la historia del ser” en *Nietzsche II*, p. 322.

<sup>38</sup> M. Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Tr. Ángel Xolocotzi. Comares, Granada, 2008, p. 121.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 224.

Un pensar transitorio acaece propicio como el más abismoso fundamento histórico, es preparación, fundación y vigilancia de un ‘otro preguntar’; el pensar transitorio es el proyecto que no escapa ni golpea la habitud metafísica; sólo indica lo que habrá de volverse cuestionable. El camino entre la historia del ser y un pensar venidero, es el entre en el que este pensar en tránsito se demarca, el entre que, inconmoviblemente, atraviesa como un pensar que escinde de manera decisiva “dos calados fundamentalmente diferentes de la historia occidental”. “[...] el pensar del *Ereignis*, como tránsito del pensar metafísico al pensar la verdad del ser señala, pues, la necesidad de superar la metafísica desde su fundamento, de retornar a su fundamento”.<sup>40</sup>

La cuestión de esta destrucción o vuelta en la que se mira la historia de la metafísica en función de su acabamiento, va señalando hacia lo que la misma historia envía, este envío es decisivo, pues, la proyección hacia ese inicio es arrojado lanza más lejos como lo “último”, hacia un futuro. Dice Heidegger, el inicio alcanza adelante hacia el futuro su grandeza, por ello, una vuelta, un *retorno* al inicio, es antes que todo un salir adelante.

De este modo, se considera que, a partir de los motivos fundamentales de la destrucción y de la apropiación, surge una diferencia fundamental en el pensar de Heidegger con respecto al pensamiento metafísico. Pero, podemos decir que no es sólo « el señor Heidegger » quien toma la vía de giro, en todo caso, es el pensar mismo que exhorta al pensador a una radical apropiación abriendo el espacio de distinción.

Fundamentalmente, se intenta ‘poner en distinción’, por un lado, la claridad o apertura que distingue el ser del hombre, tal como se desarrolla en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, por otro lado, se pone en distinción la claridad que se despliega a partir de una ocultación abismal, aquella apertura del ser que se confiere en el pensamiento del *Ereignis*. Es decir, la relación que está en cuestión en “Ser y tiempo” y en “Tiempo y ser” es el giro *en el Ereignis*. Poner en distinción “la diferencia de todas las diferencias y el inicio de toda diferenciación, la diferencia entre ser y ente (que) es completamente allanada y [...] rechazada en la manera extraña del olvido y de la desconsideración”.<sup>41</sup> Sin embargo, ‘se pone en distinción’ la diferencia olvidada, el

---

<sup>40</sup> Á. Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 132.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Parménides*, p. 195.

mismo retirarse del ser; el olvido, el retraimiento, el rehúso o reserva del ser es puesto en consideración en el ámbito de apertura del *Ereignis*: “El Ereignis debe ser pensado como un destinar [*Schicken*], es decir un donar que no dona más que su donación y que donando así, se retiene él mismo y se retira, que él mismo es *Ent-eignis*”. Y donde el *Dasein*, en tanto que acaecimiento propicio o apropiador de su advenir, se entrega a la puesta en abismo, y de esta manera revira o contra vira al viraje del *Ereignis*.

Considerando la radicalidad de lo que se menciona como salto apropiador, en los *Aportes a la filosofía*, se intenta precisar el motivo de la fundación del *Dasein* como un giro oscilante entre el final del primer comienzo y un otro inicio apenas vislumbrado, y, desde este giro, volverse a la resolución al ocaso que implica el salto. Resolución al salto vendría a ser parte de aquella confrontación con el primer inicio y su historia acaecida, por ello, el salto es preparación como pre-disposición del proyecto, mientras que “el ocaso del primer comienzo tiene que ocultarse en el acabamiento de la metafísica”.<sup>42</sup> La fundación misma del *Dasein* significa ya la crisis entre el primero y el otro comienzo. Esta crisis, como quiebre, desgarradura, vendría abierta como escisión originaria, pues, se trata de la más honda grieta del pliegue de ser y ente que Heidegger aludirá como el pliegue del más hondo desgarramiento. En los *Aportes*, *Ser-ahí es fundación de la verdad del más simple quiebre*<sup>43</sup> porque implica la separación originaria de este ente que es en la apertura del ser perteneciéndole y confrontándole. El pensar según la historia *del ser* permanece oculto en su propia profundidad, mientras la diferencia, nada decidora de ser y ente, no sea des-fundada desde el recuerdo de la es-cisión originaria e inicial que le es propia. La necesidad de superar la diferenciación viene de admitir la ‘entrega en ocaso’, como lo único que todavía puede decirse *desde* el comienzo.<sup>44</sup> Pero, en tanto se alude al *proyecto* de la verdad del ser, como el asunto que les es propio a la filosofía, se abre la misma cuestión que, desde un inicio, involucra y da un primer señalamiento de algo así como ‘la esencia del hombre’, por ello, se vuelve él mismo el proyecto que abalanza violentamente a la remoción de esta esencia.

---

<sup>42</sup> M. Heidegger. *Sobre el comienzo*, Tr. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2007, § 71.

<sup>43</sup> M. Heidegger. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. §169.

<sup>44</sup> Cfr. *Sobre el comienzo*, § 68.

b) *Aus-einander-setzung*

El acabamiento de la metafísica occidental que Heidegger identifica a partir del pensar de Nietzsche, se nutre de un camino recién oteado en el que se vuelve propicia una escucha para la poesía del *poeta de los poetas*: Hölderlin. “La determinación histórica de la filosofía culmina con el conocimiento de la necesidad de prestar oído a la palabra de Hölderlin”.<sup>45</sup> El decir poético, Hölderlin fundamentalmente, otorga la referencia de un pensar venidero; abre, en un espacio de indigencia, la posibilidad de un otro inicio del pensar, pero, proyectado éste desde la *inicialidad* del inicio, desde la que queda decidido lo *sido* del primer comienzo, pues, *sólo lo inicial puede sumergirse*, de ahí que, la metafísica, según la historia del ser, no sea nada inicial y por ello sólo pueda encontrar el fin; es decir que, en el advenir de su acabamiento impera en su total despliegue, pero el acabamiento no es de lo *sido*, lo *sido* del primer comienzo se sumerge, de modo que este comienzo hace comenzar otro comienzo reteniéndolo.

La retención [*Verhaltenheit*] se abre como un signo, como una seña que deja el acabamiento de la metafísica, en tanto que lo que retiene es la seña de la inicialidad del inicio. La retención es la disposición fundamental o la tonalidad desde la cual la historia de la metafísica resuena como ‘la historia del ser’, pero, entonces, ¿no tendrá que ser llevada a consideración esta ‘historia del ser’ reteniendo su inicialidad, la inicialidad griega como aquella fuente del pensar mismo? Heidegger ubica en este inicio el paraje histórico en el que surge un cuestionamiento por la relación entre el ser y el hombre, esta relación es la misma que abre el cuestionar de la filosofía como tal, la cuestión del ser del hombre. Pero, frente a esta relación inapropiada, *Dasein* se distinguirá para decir la pertenencia en el retener la fundación de la verdad del ser. Por lo cual, retener sería ya un modo de co-rresponder al despliegue del poder esencial del esenciarse del ser; en cuanto *Da-sein* implicará la retención del abismo, se vuelve él mismo el ‘entre’ para la indigencia del dios y la custodia del hombre, pero, para nombrar ese entre, se precisa como *acaecer-apropiador*.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 258.

<sup>46</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 265.



c) *sich ereignet*

No obstante, en el giro hacia la posición final de la metafísica, Heidegger va a abrir un camino en el que se busca sondear el fondo infundado que permanece oculto en esta historia, pero que brota él mismo bajo la forma destinal del olvido del ser. Por ello, es importante atender a la perspectiva del fin de la metafísica, pero también es importante atenderla en su tránsito –el cual presumiblemente será más largo que la historia acaecida, nos recuerda Heidegger. El asunto es que, en este pensar transitorio se tienda un puente a la posibilidad de otro comienzo, donde necesariamente el ente venidero nos tenga que ser des-conocido, pues, se trataría del *salto del abandono de la diferencia*, y que por ello es salto al otro comienzo.

Se trataría entonces del ámbito del *Ereignis*, entendido como el acaecimiento apropiante o el acaecer propicio que es él mismo *Enteignis*, desapropiamiento o expropiación. Con ello se indica que la propia metafísica es la historia del retirarse del ser, es decir del olvido del ser como historia del velamiento. Este olvido, empero, no sería por sí mismo nada negligente, sino que el olvido es un rasgo inherente al ser, él mismo se retira en una extrema desocultación del ente. De la misma manera como la ocultación pertenece a la des-ocultación, la ocultación es el corazón de la des-ocultación; lo que guarece alétheia es léthe, léthe es albergue de lo oculto, léthe se resguarda como motivo oculto en la historia del des-ocultamiento. Asimismo, la ‘desapropiación’ pertenece al corazón mismo o al acaecer de la ‘apropiación’. El *Ereignis* es entonces él mismo *Enteignis*, desapropiamiento o expropiación, es decir el fondo sin fondo del ser, su abismo [*Ab-grund*].<sup>47</sup> La proyección de este pensar que destruye o desfonda *mienta la sustracción de la posibilidad y necesidad de fundación*. Aquello que primeramente tiene que ser llevado a una des-fundación es la diferencia esencial en toda metafísica, la diferencia de todas las diferencias no es puesta en consideración, sino completamente “impensada e inconcebida”, y de ese modo sostiene una relación entre ser y ente. La diferencia como relación porta la singularidad *del ser y del ente*. Pero, el indicador para esta relación esencial sólo puede ser el abandono, porque, sólo desde él, la diferencia se quiebra en su in-decisión e in-diferencia. Así pues, esta tan nombrada diferencia, en la

---

<sup>47</sup> Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2011, p. 247.

que en todos los ámbitos nos encontramos, es, justamente, lo menos aclarado en su singularidad. La falta de necesidad no es sólo por el ser, la falta de necesidad compele al ente, *afecta* directamente a lo ente en tanto que ente, pero, es *del* ser; la ‘falta de necesidad’ es necesidad de la falta, de que la in-decisión se vuelva ella misma quiebre en la in-decidora diferencia. La de-cisión, por tanto, sólo es salto a lo in-decible cuando la necesidad de una de-sición ha venido como la más íntima indigencia del abandono del ser. *El abandono del ser de lo ente no es ninguna casualidad, pero tampoco es el final, sino que es, a modo de una transición, el “crepúsculo matinal” del inicio del día de la diferenciación misma del ser.*<sup>48</sup>

Lo oclusivo del preguntar metafísico es lo decisivo para lo transitorio en la diferenciación del ser. De ahí que Heidegger precise que: la diferencia ontológica es un pasaje inevitable e ineludible necesario para asegurar un camino que conduzca desde la tradición tan indigente del pensar cuestionador *metafísico* –más indigente para él mismo– a la pregunta necesariamente impreguntada por la verdad del ser.<sup>49</sup>

Sin embargo, nos dice Heidegger, el intento de una pregunta más originaria por el ser tiene que ser al mismo tiempo una apropiación más esencial de la historia de la metafísica, y para ello va a instar de aquel *sitio instantáneo de la decisión*, pero, cómo llega éste a ser la impugnación de la contienda y, de este modo, tener sitio en el aclarado ocultamiento del ahí, es decir, ser la apertura para el abrigo de la verdad, de manera que ésta sea llevada a fundación con instancia en el ente.<sup>50</sup> Ateniéndose ‘con instancia’ como el ahí del ser, acaece un cor-responder *entre* el hombre y el ser,<sup>51</sup> “un corresponder de lo que se entre-destina”.

Pero, justamente, en tanto que esta relación de ser y hombre es la que permanece oculta bajo la forma del olvido, se precisa de la apertura de una disposición para el claro del ocultarse de esa relación, relación en la que el hombre llega a ser sí mismo, al ser concernido no de manera aislada, sino *con* instancia [*Inständigkeit*].

Desde este sentido, instancia significará la necesidad única que es exigida al *Dasein*, como el *extasiado* en el ser. Por ello, el cambio de raíz, pensado radicalmente, es

---

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (Ejercicios del semestre de invierno 1937-1938), Tr. Alberto Ciria, Herder, 2011, p. 78.

<sup>49</sup> *Aportes a la filosofía*, § 266

<sup>50</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 255.

<sup>51</sup> Françoise Dastur, « En chemin vers le langage » en Heidegger, *La question du logos*, p. 225.

una decisiva distinción entre el hecho de que la mismidad sea tematizada como un sujeto, un yo, o una personalidad, en todo caso, con el término de *propiedad* se busca hacer alusión a la instancia que abre *la pertenencia vigilante al ser*.<sup>52</sup> Mismidad atañe al hombre como instancia en la apertura del acaecer propicio que es el Da-sein, porque sólo la acometida del ser como acaecimiento del ahí lleva al *ser-ahí* a sí mismo. Así, se puede decir que “el hombre está aquí en cuestión en la más profunda y la más vasta perspectiva, aquella que es profundamente fundamental: el hombre en su relación al ser, es decir en el giro: el ser [*Seyn*] y su verdad en su relación el hombre”.<sup>53</sup> Que el hombre devenga propiamente él mismo, significa dar un paso atrás dejando aparecer delante lo que se disimula y permanece en retraimiento. De esta manera, se intenta dirigir hacia lo que la misma historia de la metafísica envía, a la esencia oculta que constituye el ser del Dasein en una relación de apropiación, llevándolo a lo que tiene de propio, dejándolo advenir en su propiedad. Asimismo, la co-pertenencia entre ocultamiento y desocultamiento siempre impele al hombre al extravío y a la pérdida de propiedad.

Sin embargo, lo que aquí se está poniendo ampliamente en cuestión es aquella *transformación* del hombre que, en su entrega a la vigilancia del ser deviene el fundador y custodio de la verdad del ser, y que esta carga de fundación del Da-sein, implica un traslado o desplazamiento de la esencia humana que, en su fundación como apertura para el claro del ocultarse reivindica al hombre como el soporte del abismo del ser.<sup>54</sup>

Modificar el representar..., no queda otra posibilidad en el tránsito al Da-sein, nos dice Heidegger, pues la referencia al ser en medio de la pregunta por su verdad intercede como fundación del Dasein con instancia al interior de la verdad del ser.

Se trataría entonces del viraje *desde* el modo constitutivo de aquel que, al existir, cuida de su ser, *hacia* a aquel que es necesitado, como centro abierto de la mismidad, que es oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete y asigna: *a cada cosa el espacio de juego de su secreto*.<sup>55</sup> Esto es, de la exposición del ser en la existencia, se vira a la apertura de la verdad del ser, pero se contra-vira a su modo de salir al encuentro

---

<sup>52</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 271.

<sup>53</sup> M. Heidegger, « Phénoménologie et pensée de l'être », *Questions IV*, p. 347.

<sup>54</sup> Para ahondar en esta perspectiva del “claro *para* lo que se oculta”, así como sobre el “desplazamiento del ser humano usual y cotidiano” en la fundación del ente que “soporta en medio del ente la verdad del ser”, véase el Apéndice de *Preguntas fundamentales de la filosofía*, en una lectura simultánea con el ensamble de “el Ser” de los *Aportes a la filosofía*.

<sup>55</sup> *Aportes a la filosofía*... §156.

como denegación, sustracción de la verdad del ser. Se alude en el modo de decir Da-sein una retracción en el corresponder, pero, donde justamente el Dasein se retrae a la relación (*Verhältnis*) entre el ser y hombre al co-rresponder. Un pensar corresponde al rehúso del ser sólo desde la tonalidad de la reserva, bajo un tono de retención.

“Y en el viraje: sólo la fundación del ser-ahí, la preparación de la disposición al éxtasis encantador de la verdad del ser trae lo oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete”.<sup>56</sup>

Pero, qué tiene que ocurrir, entonces, en el hombre, como para que llegue él mismo a acaecer apropiadoramente. En cuanto acaecer apropiador, la misma esencia del hombre es *transpropiada*. Lo que puede impelerlo es el sostenerse extáticamente en la apertura del ser, puesto que es *ahí* el sitio, el paraje, donde tiene lugar la esencia expropiada vuelta hacia una re-apropiación de su esencia. Para ello, diríamos que es menester de un contra viraje que reubique la disposición hacia un *temple fundamental* que precisa la apertura de alétheia, como aclarante ocultación en el ser-ahí del hombre. Se trataría entonces de la serena disposición de lo abierto, la actitud fundamental con, en y desde la cual sucede algo con el hombre, como el paraje donde se despierta la mirada hacia el no-ocultamiento de lo ente.

#### d) *Gefüge*

Ahora bien, de qué modo podemos decir que somos nosotros mismos atañidos por ese otro comienzo al que alude Heidegger, cómo aludir el que lleguemos a ser *propriamente* cuando somos nosotros *mismos* experimentados, y cómo podría suceder esto, en el caso de ser un suceso.

El acaecer necesita la apertura de la verdad como del ser mismo, pero éste necesita acaecer apropiadoramente en el único lugar en el que es requerido para su des-ocultación, como el claro del ocultarse: el Da-sein. Heidegger encara cuán abismosamente aclarado tiene que estar ‘el claro para el ocultarse’, para que la

---

<sup>56</sup>*Ibid.* § 255.

sustracción no aparezca en primer plano como una mera nulidad, sino que reine como la donación.<sup>57</sup>

El retirarse del ser puede ser, entonces, exhortación de un contra-viraje, pues, en tanto que acaecimiento apropiador, es viraje a la verdad del ser, y para ello precisará de la remoción radical del hombre a la fundación del Da-sein, esta remoción se haya envuelta en un ámbito de necesidad e indigencia, es decir que la fundación precisa del Dasein como espacio de juego temporal, acaecido apropiadoramente, en el que cobra sitio la decisión. Pero, esta decisión significaría ella misma ya una transformación originaria de la verdad *en* el Dasein, porque apropiadoramente acaece en el Dasein la verdad como instancia del Da-sein. “El Ereignis designa la apropiación del Da-sein por el ser y la fundación de la verdad del ser en el Dasein”.<sup>58</sup>

De allí que: *apenas se haya logrado una primera referencia al ser-ahí, tiene que darse la consecuencia esencial que se anuncia en esta referencia: que el ser-ahí ha acaecido por el ser, y el ser como evento conforma el centro mismo de todo pensar. Un pensar que sale al encuentro del sustraerse como el esenciarse del ser mismo.*

#### e) *Kehre ist Wieder-Kehre*

En primera instancia, habríamos de precisar que aquello que se nombra temple fundamental [*Grundstimmung*] de la retención [*Verhaltenheit*], vendría explicitado por Heidegger como el centro de las tonalidades afectivas del ‘otro’ inicio, pues impele a una pre-disposición del estar dispuesto, primordialmente, del rehuso del ser como donación, según queda señalado en los *Aportes a la filosofía*. Así, en cuanto disposición fundamental, la retención predispone a la “plenitud de otorgamiento del ser en el rehuso”. Esta disposición se vuelve, entonces, un requerimiento del pensar en donde lo cuestionado nos atañe íntimamente. Primeramente, estamos involucrados de manera entrañable en la cuestión del olvido, por ello, lo retenido se vuelve patente como una proyección futura, donde lo proyectado es lo mismo acaecido en la historia del ser; la

---

<sup>57</sup> Cfr. M. Heidegger. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. §168.

<sup>58</sup> Vaysse, p. 188. « L'Ereignis désigne l'appropriation du Da-sein par l'Être et la fondation de la vérité de l'Être dans le Dasein ».

retención en la verdad del ser funda, como disposición fundamental, el origen del *estilo venidero*.

Otear en la retención una disposición previa e impulsadora de una tarea del pensar que está proyectada, implica asumir que aún no está decidida, pero en cambio sí abierta en la claridad de la espera de un ejercicio del pensar venidero. En ese sentido, se trataría de una tarea que, en la medida en que está puesta hacia un advenir, se vuelve ella misma la apertura del advenir mismo, y en tanto proyección futura da una apertura al ámbito de *in-decisión*, indecisión acerca del comienzo del acabamiento de la metafísica y de otro inicio del pensar mismo. Es entonces que, a partir de esta apertura original de un espacio de irresolución o indecisión, se abre la posibilidad de pensar el acaecer como el ser mismo en la oscilación del giro, el giro entre el llamado del ser al hombre, y la pertenencia del hombre al llamado del ser, como contra-giro.<sup>59</sup> La apertura al contra-*viraje* involucra de manera fundamental esa esencia abismosa del hombre en el proyecto de la fundación del Dasein, es decir como inauguración y velamiento que somos nosotros mismos.<sup>60</sup>

Por ello, la pregunta por el cómo del acaecer apropiador, infunde la necesidad de una *pre-disposición* en ese ‘como’, es decir, cómo somos templados en una apertura de decisión, de manera que propiamente seamos vueltos el sitio mismo de decisión. Este sitio es explicitado por Heidegger en los *Aportes* como el espacio de juego temporal en el que el Dasein se sostiene ante sus abismos. La decisión, lejos de ser la elección volitiva de un sujeto, va a ser la apertura hacia el ser. Y, resolución es el nombre con el que se señala la apertura que se desoculta hacia el ser, cuyo origen impele a otra experiencia del ser. Se trata, entonces, de la experiencia de la verdad del ser que llega a ser fundación de Da-sein, pero sólo en tanto éste se vuelve guardián y custodio de la verdad. Esta fundación implica, por ello, primordialmente una transformación radical en la relación al ente en su totalidad. Esta transformación se vuelve audible sólo en el tono de una preparación, la preparación fundamentalmente para una disposición, una *pre-disposición* del acaecer.

---

<sup>59</sup> Cfr. “La fundación” § 242 en *Aportes a la filosofía...*

<sup>60</sup> Cfr. M. Heidegger, *Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Tr. A. Carolina M. Riofrío, Biblos, Buenos Aires, 2012, § 7.

Entonces, el tono de la retención en el *Ereignis*, sería el ámbito propiamente abierto del contraviraje del giro hacia un despliegue de una experiencia inicial esencial de la palabra y de una experiencia original del tiempo, aquello que se sustrae a la misma cuestión conductora de la metafísica, y que, no obstante, un contra virar viene abriéndose a partir de la disposición en el otro inicio, en la disposición de retener, por ello, señala Heidegger que, “es solamente sobre la base de la disposición [*Gestimmtheit*], como el decir de la correspondencia recibe su precisión, su vocación”. El viraje es contra-viraje hacia el co-rresponder. Corresponder a la apertura del *entre*, sería, desde una disposición contenciosa, impugnar el *entre* de la contienda mundo y tierra; el centro de la cuadratura recién se abre para un pensar en un amplio y simple ser *dispuesto*, desde el cual Heidegger aludirá como la intimidad de la contienda entre mundo y tierra. Pues el pensar del *Ereignis* implica un traslado de las referencias esenciales del pensar mismo, y para ello va a implicar un desmontaje o *descomposición* de la propia esencia del decir. A grado sumo que, *no es el hombre sino el lenguaje el que habla*.

En el viraje, el Ereignis tiene que necesitar la apertura del Da-sein, y éste tiene que contra-virar a la apropiación de la oculta posibilidad del esenciarse fundante del ser,<sup>61</sup> contra-vira co-perteneciendo al acaecer.

La posibilidad acaeciente de ‘otra’ referencialidad del ser al ente se prepara ella misma como historia y en viraje a su remisión inicial. El ser ya no rige como la entidad del ente, como el *suplemento* representado a partir de éste. Todo se ha transformado, y toda pasadera que todavía conducía al ser, tiene que ser rota. Esto indica que toda referencia con respecto al ente se ha quebrado en la remoción de la esencia del hombre, el ente mismo ha sufrido una radical transformación en su totalidad, por ello, el ocultamiento del ser *se repone* en su verdad como ‘claro-del-ocultamiento’, porque el ente es necesitado por el mismo esenciarse del ser, es decir que el ente es *recomenzado*, pero a través del hombre que, *comportándose* con el ente, es reivindicado en su esencia abismosa y necesitado en su co-rresponder habitual o inusual;<sup>62</sup> porque a través del ser mismo se inaugura otro espacio-tiempo, que hace necesarias una nueva edificación y

---

<sup>61</sup> Cfr. “El ser”, § 255 ‘El viraje en el evento’ en *Aportes a la filosofía*.

<sup>62</sup> Cfr. P. Veraza, “El problema de la transformación histórica en los tratados de la historia del ser de Martin Heidegger”, UNAM, FFyL, 2011, p. 38.

fundación del ente.<sup>63</sup> “Del ser como irrupción al ente, del ente al acaecimiento apropiador, del acaecimiento apropiador al Da-sein, del Da-sein a la maduración del ente como tal”.<sup>64</sup>

El hombre tiene que “experimentar” la completa in-habitualidad del ser frente a todo ente, nos dice Heidegger, ser acaecido apropiadoramente por lo in-habitual que se sustrae a toda conformidad con lo ente, es decir, ser acaecido por la verdad del ser. Sólo de este modo, el hombre llega a ser ‘la instancia’ de fundación del claro-del-ocultamiento como la apertura que *soporta* el rehuso del ser: Da-sein. Por ello, el salto al esenciarse de la verdad detona un quiebre o transformación de la esencia humana como un traslado, fundamentalmente, en su posición en medio del ente.

Así, pues, Ereignis indica ya un giro a la co-pertenencia del ser y del hombre como co-pertenencia de recíproca donación y retraimiento: se trata del despliegue de la claridad a partir de una ocultación abisal, como “salto al ocultamiento”, en el que es soportado el rehuso del ser en la *maduración* del espacio-tiempo que se vuelve propicio en la fundación de Da-sein, donde éste es concernido e instado por el ámbito de decisión para el ser.<sup>65</sup> Este ámbito es el juego de ‘sitio instantáneo’ de la verdad del ser, donde el ente acaece, abismosamente, por vez primera.

Así, vemos que es desde una ocultación abismal como llega a la palabra ese acaecer que se dice Ereignis, y es la indicación de que el hombre por sí mismo no es el fundamento de la claridad, al contrario, pues, en tanto que el Dasein se atiende a ella y en ella es como puede volverse propio al ser : “El ahí del ser no es la proyección del ser del hombre sino el acaecimiento de una dirección del ser mismo al hombre en la cual éste responde con el pensar”.<sup>66</sup> Y en este responder soportar y retener el abismo.

Desde este sentido de abismo [*Ab-grund*], el ser pierde la consideración de ser el fundamento del ente, sin embargo, esta pérdida no es negligente ni negativa, bien al contrario, se mueve en una de-fundamentación en un extremo abandono del ente y se vuelca a su más profunda esencia, retirándose.

---

<sup>63</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 267.

<sup>64</sup> *Über den Anfang* § 62

<sup>65</sup> Cfr. P. Veraza, “El espacio-tiempo. El núcleo de los *Beiträge zur Philosophie*”, en *El problema de la transformación...*

<sup>66</sup> F. Dastur, « La question du temps chez le dernier Heidegger », en *Heidegger, Cahier de Philosophie*, p. 277. «Le là de l’être (Da-sein) n’est pas la projection de l’être de l’homme, mais comme l’événement d’une adresse de l’être lui-même à l’homme à laquelle celui-ci répond (ent-spricht) par la pensée ».



De esta forma, a través de la destrucción del lenguaje y de la lógica como acepción directriz del pensamiento occidental, Heidegger caminará en el intento de llevar a otra experiencia la palabra *en* la palabra, y que ésta es una vía en la que se lleva a consideración radical el recogimiento del Lógos en la apertura del *Ereignis*. Esta des-fundación de la lógica, libera al lógos internado en ella, y un acaecer propicio le corresponde abriendo un espacio de reunión y encuentro. El *Ereignis* se despliega, entonces, como lenguaje, pero como el Decir del “juego del mundo” [*Weltspiel*], como la inter-cisión de la juntura donde es impugnada la contienda entre mundo y tierra y puesta a decisión la réplica entre dioses y hombres. Es por ello que se atiende a ese movimiento que se vuelca hacia el propio giro, el contra giro que se abre como el espacio de una claridad, a saber, de aquella donde la cosa adviene y *es*.

Sólo en la palabra, en el lenguaje, dice Heidegger, las cosas devienen y son; el lenguaje entendido como “la dimensión inicial, dentro de la cual la esencia humana puede, ante todo, corresponder al Ser y a su interpelación, y en el corresponder, pertenecer al Ser”.<sup>67</sup>

En este giro, el pensar se vuelve como lo más osado, pues es perteneciente al acaecer del ámbito del ser y del no ser, ámbito que viene a ex-ponerse en el juego del lenguaje. El lenguaje, como « el más peligroso de los bienes », porta por esencia la caída, y determina y fundamenta radicalmente la existencia del hombre. Pues, en el corresponder del lenguaje es donde el hombre halla su morada, su casa. *Llegar al lenguaje*, interpelados en la palabra, es intimidad como la re-uniente confrontación, *intimar* es entonces esa contenciosa reunión que es lógos, porque sólo en vistas del lógos acaece apropiadoramente el ‘esenciarse del ser’ como esencia de la verdad, es decir, como claro del ocultamiento de la verdad de la esencia. Lógos apropia *lo perteneciente* como ámbito de reunión y conjunción, lugar extático, decidor y encubridor de la apertura des-velante. La verdad cobra sitial en el lógos. Y el lógos deviene la enunciación de lo verdadero y lo falso.

Pero, cómo se demarca un pensar y se despliega un decir del acaecer propicio. Fundamentalmente, cuál es la vuelta que es exigida, necesitada en su propiciamiento de acaecer.

---

<sup>67</sup> M. Heidegger, “La vuelta”, *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 195.

Dice Heidegger “tener la palabra es poder mirar dentro de lo abierto”, pero cómo podríamos aludir este tener la palabra, si sólo somos asiduos a representárnosla como una propiedad, la posesión del lenguaje en general. Seguidamente, la palabra “no alcanza a designar todo lo que es”, es decir que no conserva más la relación del hombre con respecto al ser. Pero, qué pasa si la esencia del hombre fuera reclamada, en el ámbito de ‘una’ relación, de reserva, a ser ella misma lo que es, una apertura para la sustracción del ser, en su habérselas con el ente como tal. Presumiblemente, dicha esencia es reclamada como aquella que *tiene la palabra*.

El acaecer apropia un *llamado*, éste se vuelve en un ámbito de recogimiento y sobrecogimiento [*Scheu*], el centro que se abre y reúne lo abierto sin rehusos, es en la reunión donde se prepara la contienda de tierra y mundo, este ámbito de reunión es el más oculto acaecimiento, por ello tiene su *esenciarse* en la seña, en la acometida y en la ausencia.

#### f) *Vergessung*

Desde el ‘olvido del ser’ nos colocamos de frente a una designación de algo así como *historia de la metafísica*, el olvido del ser recae fuera de una cuestión subjetiva, pero dentro de una determinación histórica-temporaria del ser mismo, y no obstante pone de manifiesto un modo constitutivo del error: *el olvido nos afecta y nosotros mismos lo permitimos*. El olvido sería el acaecimiento propicio de la ocultación donde, a su vez y en sí misma, la ocultación se mantiene en lo oculto. Heidegger alude aquella incapacidad de retener en memoria como un no poder atender la cosa que se nos escapa, y donde nosotros mismos nos escapamos con ella,<sup>68</sup> quedamos fuera en una ausencia. Aquello que se olvida no falta, y tampoco es una mera ‘falta’ del que olvida, en todo caso, nosotros mismos faltamos a la cosa que se nos escapa en un olvido, y nos escapamos de nosotros

---

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Interpretation de la deuxième Intempestive*, Tr. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2003, (GA 46), p. 53.

mismos en el olvido *del* olvido. De modo que un descuido le viene propio a la escucha mortal, des-atende por un ‘no poder escuchar’ y por un ‘querer desatender’.<sup>69</sup>

En el *Parménides*, Heidegger, aludiendo a la palabra poetizante de Píndaro,<sup>70</sup> puede decir que el hombre se halla dentro de la ‘nube sin señal’ [láthas atécmaria néfos], de modo que se halla fuera de lo desoculto, la nube no se muestra en lo absoluto a sí misma, es decir, no se logra avistar el ocultamiento en su propio retraimiento. El olvido no es advertido como olvido. El olvido se oculta mientras se retrae. De ese modo, el hombre está fuera de lo desoculto, dentro de la nube sin señal, “totalmente ausente”, “abstraído”, “presa de algo”, “encadenado”, la nube no da asomo, no se muestra en lo absoluto a sí misma.

Y, en este sentido, tampoco el desocultamiento del ente es avistado en su esencial abandono por parte del ser, pues, bajo la forma del olvido, se guarece como impensado el desocultamiento como el ser mismo. La determinación de la esencia de la “verdad” ya no dice “desocultamiento”. “El ser se ha retraído del hombre y el hombre se ha precipitado a un eminente olvido del ser”.<sup>71</sup> Por ello, un ‘retener’ o ‘guardar en memoria’, significa, en primera instancia, meditar el olvido, y va a requerir la apropiación de ese olvido, ya que sólo desde esta apropiación es que un giro en el preguntar puede lanzar hacia otro comienzo.

Esto es, el pensar memorioso es aquel que toma en custodia la verdad del ser. Pero, para ello, se necesita disponer previamente del espacio de juego temporal como la instancia en el punto de de-cisión para la apertura del ser: *estar sin una escisión en el ser*.

Llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente, es tarea primordial del lenguaje, es el acaecer del abrirse de una claridad, por ello, lenguaje es poema en sentido esencial, en cuanto es la fundación del ser *en* palabras. En el acaecer del lenguaje, el ser es abierto a fin de que aparezca lo ente, este acaecer tiene su espacio de juego en la apertura en la que *como* por vez primera, *como* de la nada surge “la flor de la boca”. “[...] en el lenguaje

---

<sup>69</sup> Cfr. *Himnos*, p. 180. No poder escuchar y querer desatender es propio de la escucha mortal. Olvidándolo y liberándolo lo hacen saltar, “lo dejan surgir”. Pero los mortales huyen del origen, quieren olvidarlo, eluden su carácter terrible y se contentan con ‘lo que ha brotado’, sin considerar éste como tal.

<sup>70</sup> Cfr. Píndaro, “Olimpica VII” en torno al “olvido del fuego”, siguiendo el motivo del errar humano y divino.

<sup>71</sup> *Parménides*, p. 112.

‘florece’ la tierra a la vista del cielo y abriéndose a él, el lenguaje ensambla tierra y cielo”.<sup>72</sup>

*Ninguna cosa sea donde falte la palabra*<sup>73</sup>

En sentido esencial, el lenguaje como poema es la indicación, acaso un guiño del acaecer que ahí conjunta y reúne. Pues, *desde* que se poetiza acaece propiamente el embate de claro y encubrimiento, y poetizar es ya acaecer de la verdad, en cuanto es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de las cosas.

Desde que se poetiza, se abre el combate de contencioso acuerdo entre la clara ocultación donde lo ente acaece en una reunión, de modo que es llevado a la palabra, puesto en obra. Es en el espacio abierto de la palabra donde suena el silencio. En la palabra el ser se asigna al hombre, ella misma se vuelve la claridad de la apertura para el ocultarse. Efectuar el ser en un ente es poner en obra la verdad y ello:

*Desde que somos un diálogo...*

Asimismo, nos dice Heidegger, que *desde* que el ser humano se comporta con el ente como tal, *desde* que el ser humano es histórico, *desde* entonces debe acaecer el claro para el ocultarse<sup>74</sup> y, desde esta referencia, el hombre llegar a *comportarse* como el claro fundador para el ocultarse vacilante del esenciarse del ser. La inocente *pregunta* desde cuándo... viene a confirmar un tiempo en el acaecer. Desde que somos históricos, el tiempo ha surgido y ha sido fijado, es el “tiempo desgarrador”,<sup>75</sup> aquel que apresa en una permanencia la sencilla palabra del poeta: *Lo que permanece lo instauran los poetas*.

Desde que somos habla (diálogo)...*el dios no es más que tiempo*, el “desde” es el punto del acaecer, en el que los dioses llegan a la palabra en el decir nombrador del poeta, ahí donde aparece un mundo y es llevado a fundación el existir humano.

Por ello, sólo en la soledad del poeta una escuchar lleva por primera vez lo escuchado a la palabra, el poeta es el que anticipa una escucha; resistir la escucha es la apelación al poeta, él resiste escuchar el origen aún no surgido. Porque lo sereno, lo despejado, es lo único capaz de abrirle un espacio a otra cosa. Lo sereno es para el poeta

---

<sup>72</sup> Cfr. Alberto Constante, “La destrucción de un destino” en *Martin Heidegger en el camino de un pensar*, FFyL, UNAM, México, D.F. 2004, p. 50.

<sup>73</sup> Cfr. M. Heidegger, *De camino al habla*, “El poema”.

<sup>74</sup> Cfr. El Apéndice de *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 195.

<sup>75</sup> Desgarrado el tiempo en presente, pasado y futuro. Desde el tiempo en que el ‘tiempo es.’ Cfr. M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

lo sagrado, lo supremo, ahí donde queda reunido y concentrado el fundamento de su existir.

Pero aún más cerca, mucho más  
Se encuentra lo sereno mismo  
Aquello en donde por primera vez  
Aparecen los hombres y las cosas.<sup>76</sup>

A modo de cierre, podemos decir que, *alétheia* se sustrae en su más lejano reservarse, donde cada designación de verdad no recuerda esa esencial sustracción de *alétheia*, pero ella se reserva y se contiene en la más derivada consecuencia de la pérdida de su dignidad, es decir en el ámbito de su apertura *para* ocultarse. La esencia de la verdad no se sustrae, sino que la verdad abandona la esencia.

En sentido estricto, en cada determinación metafísica intercede y acomete una apertura del claro del ocultamiento, pero toda designación de verdad se sostiene en la misma comprensión o incomprensión inicial, en su propio deterioro y en la pérdida de su dignidad. Ahí donde el ser ha perdido su dignidad para convertirse en “valor”. La experiencia y el preguntar por el ser necesario de la verdad, se vuelve lo digno de ser preguntado en la determinación vigente de la verdad, en medio de *la interpretación vigente del ente que se le perdió la necesidad...*<sup>77</sup>

El concepto vacío de ser como un todo indeterminado, su identificación con el ente a causa de un extrañamiento de *alétheia*, emana fuera del hombre, pero incluso en el olvido más extremo del ser, el hombre no puede retraerse de su otorgamiento.<sup>78</sup>

Virar originariamente hacia lo que queda guarecido en la palabra *alétheia* es en donde se abre el proyecto como arrojamiento a la apertura de ‘otras’ posibilidades que, como futuro, son abiertas *por primera vez*. Y, no obstante, estas posibilidades se abren ya ahí como indicaciones, indicaciones de aquello que, acaecido en la existencia griega, continua y permanece determinando aquello que nos resta impensado en la concepción vigente de la verdad. “*Los griegos nunca pensaron expresamente alétheia ni léthe en su*

---

<sup>76</sup> M. Heidegger, “Regreso al hogar” en *Ibíd.*

<sup>77</sup> Cfr. *Aportes a la filosofía*, §94.

<sup>78</sup> Cfr. *Parménides*, p. 194.

*propia esencia y el fundamento de su esencia porque, anterior a todo pensar y poetizar, penetraron ya en lo que tiene-que-ser-pensado como su ‘esencia’”.*<sup>79</sup>

La diosa que conduce al pensador asigna la palabra para quien es confiada, la esencia de este poder ser confiada es el ‘tener la palabra’.

La diosa que no dice sólo señala  
El dios mensajero se rehúsa en su entrega  
*El dios no es más que tiempo:*  
punto de giro para el acaecer

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 113.

## ***Conclusión***

§ 8 Esbozos para la comprensión de un quiebre: de la historia del ser como ocaso de la verdad del ente al proyecto de la verdad del ser en su sustracción.

A lo largo de este trabajo hemos querido apuntar que, previsiblemente, en la historia de la metafísica se haya abierta una confrontación entre el poder del ente, en la forma de voluntad de poder, y la esencial sustracción de *a-létheia*; por un lado, como el modo en el que el ente llega a ser, el modo en el que éste irrumpe al ser arrancado del ocultamiento, por otro lado, como el espacio de indecisión y de incuestionabilidad esencial respecto a *alétheia* que mantiene oculto su inicio y, a su vez, en él se guarece. La confrontación entre voluntad de poder y *alétheia* se da en el modo en que se halla despejado el ente sobre todo lo cognoscible, la dirección esencial se orienta en cómo se muestra el ente en su totalidad y en cómo éste se muestra en un carácter de abandono. Que la verdad se haya vuelto un problema, denuncia su esencia conflictiva u oscilante. *Alétheia* es el conflicto mismo en el que ha tenido lugar su imperar. Conflictivamente aparece en todo aquello que designa la historia occidental, es decir que, en cada determinación de la metafísica se inscribe una concepción de verdad, la cual se halla, desde la perspectiva de Heidegger, unida a una transformación radical del ámbito inicial de *alétheia*, esta transformación sólo se atisba atendiendo al ser-necesario de su inicial incuestión. Por ello, se ha vuelto apremiante cuestionar primeramente lo que implica la misma metafísica, aunque, para Heidegger, *dos mil años de historia occidental se las haya arreglado con la misma noción de verdad entendida como corrección*, esto no sólo significa que se haya cerrado un modo de cuestionar en el que se nos despeje sólo un ámbito de adecuación, sino que ésta al devenir corrección de la mirada se libera como “realidad” y alcanza su total *justicia*.

La conexión que intentamos llevar a cabo ha sido sólo un punto de partida para comprender y mostrar una elucidación de la historia de la metafísica desde la interpretación del ente como voluntad de poder, como el cumplimiento de la modernidad, y la comprensión de la *alétheia*, como el avistamiento de la indicación de repensar—

pensar de otro modo— la historia acaecida a partir de un pensar inicial, lo que sugiere la impronta de abrir la perspectiva de un ‘otro inicio’.

Es evidente que alétheia está en juego y, sin embargo, juega retraída en cada determinación metafísica. Por ello, mientras más se vuelve patente el desocultamiento, entendido como la extrema manifestación del ente, más se retrae el ser en su noche; con tanta mayor seguridad la alétheia reina en un velamiento, tanto más oculto queda eso velado para el pensar, por eso, la época del desocultamiento del ente despeja lo más esencial de éste: el más extremo ocultamiento del ser. Y, sin embargo, “una doble confusión (ocultación) sobreviene a los ojos y por doble motivo”;<sup>1</sup> esta llamada época del desocultamiento se halla determinada en una inesencialidad, pero, esta inesencialidad atiende, además, al rasgo más originario de la a-létheia en cuanto que señala la más esencial no-verdad, nos dice Heidegger: “...la pregunta *única* por la esencia de la verdad es, *en sí misma* la pregunta por la esencia de la *no-verdad*, porque ésta forma parte de la *esencia* de la verdad”.<sup>2</sup>

Pero, desde dónde puede hablarse de un ‘doble ocultamiento’. Presumiblemente desde la confrontación del poder del ente y la verdad del ser, pues, ahí brota la correlativa reciprocidad entre no-verdad e inesencialidad (no-esencia *Unwesen*), en tanto que contra-esencia ambos señalan un modo de ocultamiento. Pero, lo que señala este ocultamiento es aquello que se alberga en el ‘des’ del des-ocultamiento, es decir que lo que se pone en cuestionabilidad es el cómo se halla despejada la ocultación en el “no”, el “in”, el “des”, en cada caso, pues a-létheia indica aquello que se sustrae a un ocultamiento. Esta perspectiva viene despejando una negación, steresis, una privación, un arrebato que Heidegger señala como una negación que no es una mera nada, así como tampoco la no-verdad es sólo falta de verdad, en todo caso trae a cuenta su más propia inclusión.

Con ello, no decimos que esta inesencialidad mantenga una connotación meramente negativa, en cambio sí quisiéramos afirmar que la esencia negativa, como fue pensada y designada en un inicio la léthe de a-létheia, nombra el mismo des-ocultamiento del ente en la actual época moderna y que, a causa de ello, es decir, por el propio desocultamiento del ente y en él, la historia de la metafísica se halla reposando en una

---

<sup>1</sup> Platón, *República*, 518 a, 2.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, p. 126.



inesencialidad, manteniéndose velada esta forma encubierta en el que el ente se halla en una relación de extremo abandono por parte del ser. Sin embargo, esta inesencialidad presuntamente es más esencial que la claridad y luminosidad del despejamiento del ente, a la manera del desocultamiento que ha sostenido la metafísica en el despliegue de su historia.

Y, justamente por ello, *la determinación de la esencia de la verdad como 'ilusión' está en una conexión esencial con la interpretación metafísica del ente y es, por lo tanto, tan antigua e inicial como la metafísica misma.*<sup>3</sup> Fundamentalmente se trata de la inversión del platonismo donde la verdad pierde toda referencia a alétheia como desocultamiento, dejando fuera asimismo el ocultamiento que tendría que sortear y, desenvolviéndose como el principio de la estimación misma, vuelca al pensar mismo a la incondicionada posición en la que la subjetividad cobra el valor de objetivación del mundo. Ahí donde el hombre se vuelve el centro de las referencias del ente en su totalidad se da la última consecuencia del completo despliegue de la subjetividad absoluta e incondicional que se hace frente a sí misma como lo primeramente objetivo, “Extraordinaria época del hombre en que nos movemos y donde no se tiene tiempo para la pregunta acerca de quién es el hombre”.<sup>4</sup> Como el mismo Nietzsche lo denuncia: “¿Cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos?* –si nunca nos hemos buscado”.<sup>5</sup>

La totalidad del ente en su último proyecto metafísico es conducido a su extrema realización, en su más abierto poderío. El ente en total es el total desencubrimiento. Este desocultamiento del ente, al ser el más extremo, se vuelve la seña silenciosa más decidora donde la *a* privativa de a-létheia juega retraída y, no obstante, es vuelta en su sentido esencial como la extrema negativa: el *no* del ocultamiento. El des-ocultamiento es el sin-ocultamiento que, en época del extremo abandono del ser, se calcula como lo i-limitado; lo no-limitado es lo que carece de toda medida y limitación de sí mismo, pero en esa falta de medida, alétheia no halla de-limitación. Fuera del ocultamiento, el desocultamiento no tiene cabida, su manifestarse es una ilusión, una *apariencia*. La falta de medida, la carencia de límite, la falta de metas, impela al mayor aseguramiento, arroja a inmediatos y cortos proyectos. *La negativa es suprema afirmación que se quiere a sí misma.*

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I, II*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, p. 406.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>5</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Prólogo.

Nietzsche ante un intento de “desdeificación del humanismo”, viene permeando una posición del hombre como aquel que le hace *frente* al mundo; es decir que al quebrantar la preeminencia de lo suprasensible como ideal, Nietzsche ubica su propio pensar en tránsito, ciertamente ahí donde se conduce como un genealogista de la ‘historia de la moral’, hacia el motivo fundamental de la metafísica en su principal carácter negador de la vida. “¡Ay, ¿cómo lograré ser una transición, llevando a salvo mi luz”. Conduciendo a su propio cauce, a la ‘época de culminación de la metafísica’, lo sensible desde una pertenencia a la tierra, se torna la posibilidad de dominio de ‘lo que es’. Nietzsche, a su modo, despliega las posibilidades de la metafísica en una radical transformación que concierne de manera total al hombre cuya esencia “no ha sido fijada”; las posibilidades del hombre que han existido hasta ahora son conmovidas en su raíz; de modo que, desde el ámbito fisio-lógico, el hombre se demarca por primera vez ante la racionalización imperante del *tipo* de hombre que no ha encontrado una de-limitación de su esencia, se prepara, entonces, “la gran inversión”, a fuerza del martillo, donde se desencadena un pesimismo tal, que “provoque una selección de los más capaces de vivir”. La vida misma habrá que des-humanizarse. Pues, una subjetividad incondicionada transfiere en relación al mundo una objetivación total como la actitud fundamental del hombre como lo que ‘es ahora’.

La determinación oculta del tiempo queda en el pensar esencial de Nietzsche como lo no-dicho, pero es lo que se lleva a la maduración de una espera. Para Heidegger, la dimensión del tiempo es llevada a maduración en lo que, vuelto hacia nosotros, nos mira venir. Contra virar va requerir soportar la vacilación denegante y comportarse en relación de *vacilante denegación*.

Ahora bien, podemos decir que esta inesencialidad se deja olfatear a través del pensamiento esencial de Nietzsche. Es decir que, para Heidegger, podemos ver que Nietzsche significará la apertura de un tránsito, pues, fundamentalmente, desde el rumiar que ejerce el pensador de la voluntad de poder, se abre un quiebre, un tono destructivo del ámbito direccional –mismo desde el que la lógica ha conducido en un profundo sentido al pensamiento occidental, y que lleva a la necesidad de una hendidura donde, primeramente, un ámbito de in-diferencia tiene que abrirse como tal, precisamente como no diferencia. La di-ferencia tiene que quebrarse ahí mismo donde no separa la distinción

nada decidora entre ser y ente, pues ésta tampoco puede volverse digna de cuestión para un pensar re-presentativo. Éste es un pensar que resulta ajeno a su proveniencia esencial cuando durante largo tiempo ha desconocido y groseramente mal interpretado la esencia del lenguaje, cuando el lenguaje no halla una morada *en* la palabra, y donde la palabra misma se halla “fuera” del curso de su fuente; preguntamos: no se precisaría, entonces, de un tono destructivo como el propiciamiento para una ruptura radical, fundamentalmente, con respecto a lo in-diferenciado e in-de-cidido en la remisión esencial que soporta toda “lógica”, esto es, el ámbito de apertura de la palabra: el lógos. Es en el lógos donde se asienta el pensar occidental como el acontecimiento del “entre” de la inter-cisión [*Unterscheidung*], donde el hombre es aquel que tiene la palabra para decir el pliegue entre ser y ente.

Pero entonces, “¿Qué tipo de pensar es aquel que todo lo representa de tal manera que en el fondo lo pospone?”<sup>6</sup> Las decisiones se postergan a favor de su in-decisión, son pospuestas en lo in-cuestionado. Si la de-cisión es justo para Heidegger estar sin una escisión en el ser, como el ser mismo, entonces la in-decisión no sería acaso un *no* acaecer del “entre”, y más bien estar escindido de la propia verdad del ser. Pero, entonces, podríamos aludir que si el ser se apresta en el pensar como lo más escurridizo, volátil como el humo, ausente en el olvido, entonces lo que propiamente acaece es una vuelta al peligro de una total des-apropiación. La des-apropiación tendrá que ser allí, como en una plenitud de otorgamiento, lo único *pertenciente*. Por ello, dice Heidegger que es únicamente allí, donde lo perteneciente se nos ha retraído, que el abandono del ser puede ser experi-mentado como necesidad y a nosotros mismos concernidos *en* el peligro. Es la oculta posibilidad de una vuelta, en la que ante el peligro del extremo olvido del ser se pone en marcha una simple y radical ‘transformación en el preguntar’.

La confrontación entre el ocaso de la verdad del ente como voluntad de poder y la retirada del ser, intenta llevar a porte la relación de encubrimiento y desencubrimiento; en cierta forma, se buscaría forzar una relación, pero, comportarse acorde a ser esa relación, va a implicar una vuelta de frente al giro que *transpropia*, por ello aludimos a un *contra viraje*. El esenciarse más propio del ser necesita quedar custodiado en la relación en la que el hombre responde, el contra viraje vuelca entonces al ocultamiento de a-létheia la

---

<sup>6</sup> Cfr. *¿Qué significa pensar?*

custodia humana, de modo que la verdad del ser sea llevada a decisión como fundación de Da-sein; esto es, al mostrarse y al mismo tiempo retirarse del ser, a lo que nunca se presta atención –pero que esta fundación sería lo único que podría conferir a la esencia humana una re-apropiación en su re-ferencia custodianta del ser mismo. La verdad del ser no podría ser mero suplemento ‘del ser’, sino que éste necesita de la verdad como el claro *para* su ocultarse vacilante. Por ello, en un giro acaece la apropiación del Da-sein por el ser, y en su contra vuelta la fundación de la verdad del ser es apropiada en el Da-sein.

Sólo en la fundación de *Da-sein*, la “esencia humana” puede entrar a una experiencia fundamental de ser la apertura *para* el ocultarse del ser. El Da-sein acaece apropiadoramente concernido en lo que le es propio. Pero, qué pasa si lo viviente debe tener la palabra [lógon ejón], porque el ser sólo se revela en la palabra.<sup>7</sup> Pues, presumiblemente « Aquel que tiene la palabra » también debe ser el cuidador [*Wahre*] de ésta. Un pensar que aguarda lo que se retrae, se vuelve el albergue y el custodio. El pensar en el proyecto de la verdad del ser se vuelve un albergue; en la des-apropiación esencial se preserva su propiedad, él mismo guarece lo que se retrae, y aguardándolo lo protege.

Pero, el lógos apenas si puede ser demarcado sólo desde el ámbito de in-decisión, y con ello, toda posibilidad de pensar alétheia como aclarante ocultación; entonces, parece que a nadie resulta extraño que la alétheia sea tra-ducida, trasladada al sentido literal por des-ocultamiento, pero, siguiendo la disquisición de Heidegger, su necesaria incuestionabilidad –que permaneciera impensada en su esencia a lo largo de la historia de la metafísica– lleva *principalmente la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el habitual concepto de verdad*, y con ello a la metafísica misma. Por tanto, lo que en ella permanece guardado en su retrainimiento como constitutivo del desencubrimiento como verdad, se deja impensado; entonces, la necesidad de ser puesta en consideración se vuelve en toda su amplitud, en el momento en que pareciera que a la filosofía ya nada más le queda por pensar, pero, si decimos que *la comprensión de la verdad nace simultáneamente con el filosofar*, entonces se trata de un asunto que propiamente da qué pensar o, dicho más propiamente, *es* lo por pensar.

---

<sup>7</sup>*Parménides*, p. 129.

\*\*\*

Es cierto que nuestro intento de confrontación no repara en una profundización de la obra de Nietzsche, sólo atisbamos en que la posición metafísica de Nietzsche en el pensamiento occidental es el eterno retorno de lo mismo, atisbamos ahí donde se guarece para Heidegger una esencia oculta del tiempo que apenas si puede resonar. Al respecto quisiéramos hacer dos señalamientos. Primero, la confrontación ha tenido como intención abrir un espacio de propiciamiento. Propiciar es una palabra que ejercita el tránsito que significa el decir de Nietzsche en el propio ocaso de la verdad del ente. El “severo amigo del hogar”<sup>8</sup> viene a despojarnos de toda morada, de manera que comenzamos a resentir el espanto de la intemperie. Para Heidegger, en este quedar desprotegidos, habrá de quedar avistado el ‘ser necesario’ de la falta de cuestión, lo que significará advertir con un pensar previo la necesidad de la falta de necesidad, como el permanecer fuera del permanecer fuera del ser mismo en la historia *del* ser. Esto se vislumbra como la historia del ocultamiento que, no casualmente, se deja presentir en la apertura del nihilismo. En todo caso se vislumbrará que aún no miramos de frente, el abandono del ser en esta falta de necesidad es un lejano presentimiento, abandono que ha cobrado sin embargo ya la esencia como des-ocultamiento. El desocultamiento trae al ente manifiesto, lo trae a la presencia como presente continuo. El ocultamiento que sortea desocultamiento se ha sustraído como *lo que no es*, se ha sustraído al tiempo, ‘a su pasar’ y a su ‘fue’. Sin embargo, *lo que se oculta* no está simplemente oculto, sino que *se* retrae y *se* oculta.

En segundo lugar, el propiciamiento se torna una palabra radical para ser dicha en el ámbito de in-decisión, en lo que permanece como un destino-envío de la remisión inicial esencial respecto a lo designado como histórico. La radicalidad se hallaría en un estar escindido del ser, pero acomodado, puesto en seguro en el “ahora”; lo vigente, constante y disponible son derivado de la propia accesibilidad del ente con la que éste se presenta a sí mismo, ex-puesto como lo presente, lo efectivo, lo real de lo que se presenta como lo presente.

Es decir que la accesibilidad del ente viene delimitándose a partir de como el ente es manifiesto y llega a la presencia; puesto al des-cubierto es él mismo des-ocultado, pero

---

<sup>8</sup> Cfr. F. Nietzsche, “El monte de los olivos” en *Así habló Zaratustra*.

en ese ser llevado a aparecer a lo no oculto, ya ha sido decidida una “negación” que previamente le confiere el ser mismo, pues el retirarse del ser confiere al ente su carácter abierto y desocultable, el ser se retira a favor del mostrarse como aquel ente que él mismo es en la apertura para el ocultarse, la apertura en la que el ser se esencia como sustracción, esta sustracción se aclara al sortear no ocultación.

El cómo la ex-sistencia se encuentra consigo misma en esta apertura, queda avistado desde el proyecto *Ser y tiempo*. Pero, la singularidad del proyecto ser y tiempo se vuelve lo *por pensar* llevando a cuestión el pensar mismo, por un lado, a partir de la perspectiva donde, bajo el dominio de la subjetividad en sí misma incondicionada, el pensar alcanza su punto culmen; esta culminación –y la humanización que le es propia<sup>9</sup>– se vuelve, en el tránsito a su ocaso, final que abre camino hacia la preparación de otro comienzo; este otro comienzo queda encomendado como lo ‘por pensar’ y aún indecidió. Por otro lado, el ser humano es coaccionado por un peligro esencial, donde el ingreso al claro, como la *originariedad* propia del Da-sein, acaece en la necesidad primordial de una remoción o un “desplazamiento del ser humano en totalidad”, es decir que la fundación de Da-sein tendrá que ser la claridad del retirarse en el ámbito del abandono del ente por parte del ser, donde el ente tiene que ser experimentado en su indigencia en la época de la carencia de indigencia.

Por esto, el giro fue tematizado como el desplazamiento del ser humano desde la necesidad del abrigo de la verdad del ser en el ente, pero la esencia humana, abarcada como animalidad racional, recobra la apertura de fundación, es volcada y removida del lugar en que ha sido firmemente asentada por la tradición, la esencia tambalea, se vuelve vacilante, la verdad de la esencia es llevada entonces a de-escisión hacia la apertura del Da-sein como el claro que reivindica la ocultación esencial de la verdad del ser, es decir que, sólo a través de un giro es como acaece la apropiación del Da-sein por el ser, y en su contra vuelta la fundación de la verdad es apropiada en el Da-sein como el claro “propio para” la ocultación que soporta el rehuso del ser.

*Este* contra viraje al ocultamiento de alétheia señala entonces la disposición fundamental como preparación de “otro inicio”, donde la fundación de la extática

---

<sup>9</sup> Cfr. Rebeca Maldonado, “Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehuso” en *El segundo Heidegger. Ecología, arte, teología*, Ed. Teresa Oñate, Amanda Núñez, ed. Dykinson, S.L. Madrid, 2012.

apertura del abismo que implica Da-sein retiene y soporta el vacilante rehuso del ser. Da-sein ex-puesto ex-táticamente, siendo él mismo el testigo del rehusarse del ser, *es* él mismo *el signo de lo que se sustrae*. En esa medida, Da-sein es llevado a fundación como el ‘sitio instantáneo de la decisión’, en la que se *comporta* como el custodio del contencioso juego de aclarante ocultación. El abrigo de la verdad que se rehusa es ese centro que se abre como perteneciente al acaecer [*Er-ignis*]; perteneciendo como *la* apertura, el Da-sein co-responde, es decir contra vira a la apropiación de la oculta posibilidad del esenciarse del ser.

## **Bibliografía de fuentes primarias:**

Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Tr. Ángel Xolocotzi. Comares, Granada, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Tr. Dina Picotti. Biblos. Buenos Aires 2003. \_\_\_\_\_ *De la esencia de la verdad*. (Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón). Tr. Alberto Ciria. Herder. Barcelona 2007.

\_\_\_\_\_. *Hitos*. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_. *Parménides*. Ediciones Akal. Madrid. 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre el comienzo*. Tr. Dina Picotti. Biblos. Buenos Aires 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta. Madrid 2009.

\_\_\_\_\_. *Tiempo y ser (Zur Sache des Denkens)*. Tr. Manuel Garrido. Tecnos. Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_. *Conceptos fundamentales de la metafísica (Semestre de 1941)*. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*. Alianza. Madrid 2007.

\_\_\_\_\_. *Principios metafísicos de la lógica*. Tr. Juan García Norro. Ed. Síntesis. Madrid 2009.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía*. Cátedra. Madrid 1999.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatesco. FCE. México 2000.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Ed. Síntesis. Madrid 2006.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. Tr. GredIbscher. FCE. México, 1996.

\_\_\_\_\_. *El concepto de tiempo*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Herder. Barcelona 2009.

\_\_\_\_\_. *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid 2000

\_\_\_\_\_. *Serenidad*. Ediciones del Serbal. Barcelona 1989.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Sur. Buenos Aires 1960.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I, II*. Ediciones Destino. Barcelona 2000.

\_\_\_\_\_. *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid 2005.

\_\_\_\_\_. *¿Qué es metafísica?* Editorial Renacimiento. Sevilla 2003.



- \_\_\_\_\_ *De la experiencia del pensar*. Devenires. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”. Año VIII N° 13. Enero 2006.
- \_\_\_\_\_ *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona 1994.
- \_\_\_\_\_ *Hölderlin y la esencia de la poesía*. FCE. México 2001.
- \_\_\_\_\_ *Meditación*, tr. Dina Picotti, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Identidad y diferencia*. Anthropos. Barcelona 1998.
- \_\_\_\_\_ *Seminarios de Zollikon*. Tr. Ángel Xolocotzi. Jitanjáfora. Morelia 2007.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía, ciencia y técnica*, Trads. Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Tr. Ana Carolina Merino Riofrío, ed. Biblos, Buenos Aires, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Tr. Helena Cortés, Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Questions II, III, IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, André Préau, Gallimard, 1966, 1976.
- \_\_\_\_\_ *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. Frédéric Bernard, Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Friodecourt, Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Interprétation de la ‘Deuxième considération intempestive’ de Nietzsche*, tr. Alain Boutot, Éditions Gallimard, Paris 2003.
- \_\_\_\_\_ *Acheminement vers la parole*, Tr. Jean Beaufret et François Fédier, Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_ *Le principe de raison*, Tr. André Préau, Gallimard, 1962.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza. Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_ *Así habló Zaratustra*. Planeta. Barcelona 1992.
- \_\_\_\_\_ *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Tecnos. Madrid 2006.
- \_\_\_\_\_ *Fragmentos Póstumos. Volumen VI (1885-1889)*. Tecnos. Madrid 2006.
- \_\_\_\_\_ *Sabiduría para pasado mañana*. Selección de fragmentos póstumos (1869-1889). Tecnos. Ed. Española Diego Sánchez Meca. Madrid 2002.

\_\_\_\_\_ *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Tr. Sánchez Pascual, Alianza. Madrid 2009.

\_\_\_\_\_ *La gaya ciencia*. M.E. Editores. Madrid 1995. / Ed. Akal, Tr. Charo Greco, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_ *El nihilismo: Escritos póstumos*. Península. Barcelona 1998.

\_\_\_\_\_ *Genealogía de la moral*, Tr. Sanchés Pascual, Alianza, Madrid, 1996

\_\_\_\_\_ *Ecce Homo*. Fontamara. México 1999.

\_\_\_\_\_ *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar. Madrid 2003.

\_\_\_\_\_ *Consideraciones intempestivas*. Alianza. Tr. A. Sánchez Pascual. Madrid 2000.

\_\_\_\_\_ *Escritos sobre retórica*. Trotta. Madrid 2000.

\_\_\_\_\_ *Más allá del bien y del mal*. Editores Mexicanos Unidos. México 1994.

\_\_\_\_\_ *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974.

\_\_\_\_\_ *Aurora*, Genoveva Dieterich, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

\_\_\_\_\_ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tr. Luis Valdéz, Tecnos Madrid 2003.

Sófocles. *Obras selectas*. Edimat. Madrid 2001.

Esquilo. *Las siete tragedias*. UNAM. México 1989.

Hölderlin. *Obras completas*. Fontamara. México 2000.

\_\_\_\_\_ *Hiperión*. Fontamara. México 2006.

\_\_\_\_\_ *Empédocles y escritos de locura*, Ed. Labor, Barcelona, 1974.

\_\_\_\_\_ *Correspondencia amorosa*, Arturo Leyte, Helena Cortés, Hiperión, Madrid, 1998.

Píndaro. *Odas y Fragmentos*, Tr. Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984.

### **Bibliografía secundaria consultada**

-Otto F. Walter, *Las musas. El origen divino del canto y del mito*, Tr. Hugo Bauza, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1971.

-Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Tr. Enrique Lynch, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2003.

-Xolocotzi, Ángel. “Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar”. Leyte, Arturo. “La casa del ser y otras casa inhabitables”. Rühle, Volker. “La temporalidad de la experiencia creadora. El acercamiento de Heidegger a la poesía”. Courtine, Jean-François. “Logos- Dichtung. De la destrucción de la lógica a la escucha de la Dichtung”. En *Heidegger sendas que vienen*. Ed. Félix Duque. Ediciones Pensamiento. Universidad Autónoma de Madrid , 2008.

-Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza Valdés. México 2004.

\_\_\_\_\_ *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Co-edición BUAP-Porrúa, México, D.F. 2011.

\_\_\_\_\_ *Fenomenología viva*, Conversaciones con Klaus Held, Franco Volpi, Jean-François Courtine, BUAP, FfyL, 2009.

-Xolocotzi, Ángel, « Los seminarios de Zollikon de Martin Heidegger », Tamayo, Luis, « Un recodo en el camino de Martin Heidegger. Del abituriententraum a la libertad », Horneffer, Ricardo, « Heidegger, guardián del ser », Constante, Alberto, « El oscuro humus de la tierra » en *Martin Heidegger. Caminos*. Coords. Ricardo Guerra, Adriana Yáñez, UNAM, CIDHEM, Biblioteca del CRIM, México, D.F., 2009.

-Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther : les sources aristotéliennes et néotestamentaires d' « Être et Temps »*, Presses universitaires de France, Paris, 2005.

-Dastur Françoise, *Heidegger, La question du Logos*, Librairie Philosophique

\_\_\_\_\_ *Heidegger, La question du temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

\_\_\_\_\_ *Heidegger et la pensée à venir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011.

-Grondin Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Epiméthée, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

\_\_\_\_\_ *Introducción a la hermenéutica fenomenológica*, Prol. H.G Gadamer, Tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002.

-Souche-Dagues, Denise. *Du Logos chez Heidegger*, Éditions Jérôme Million, Grenoble 1999.

-Mattéi, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

- Françoise Dastur, Jocelyn Benoist, Alain Boutot, Jean Luc Marion, Jean-Marie Vaysse, *Heidegger*, Les cahiers d'Histoire de la Philosophie, Sous la direction de Maxence Caron, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006.
- Grave, Crescenciano, *Nietzsche y Heidegger ¿el último metafísico y el nuevo inicio del pensar?* Biblioteca crítica abierta, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Maldonado, Rebeca, “Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehusos” en *El segundo Heidegger. Ecología, arte, teología*, Ed. Teresa Oñate, Amanda Núñez, ed. Dykinson, S.L. Madrid, 2012.
- Volpi, Franco, Xolocotzi Ángel, Leyte Arturo, Másmela Carlos, Escudero Jesús Adrián, de Lara López Francisco, *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Editor Alfredo Rocha de la Torre, Ediciones Uninorte, Barranquilla Colombia, 2009.
- Volpi, Franco, *Heidegger, Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, Madrid, 2009.
- Constante, Alberto, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, FFyL, UNAM, México, D.F. 2004.
- Gutiérrez Lozano, Carlos, *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, Editorial Torres Asociados, México, 2011.
- AllemannBeda, *Hölderlin y Heidegger*, Tr. Eduardo García, Los libros del mirasol, Argentina, 1965.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona 2002.
- \_\_\_\_\_ *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca 1998.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona 1998.
- \_\_\_\_\_ *Introducción a Nietzsche*. Península. Barcelona 1996.
- \_\_\_\_\_ *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona 1996.
- Pöggeler, Otto. *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Ed. Coyoacán. México, DF 1999.
- \_\_\_\_\_ *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza. Madrid 1993.
- Foucault, Michel. *Entre filosofía y literatura*. Paidós. Barcelona 1994.

-Veraza, Pavel, *El problema de la transformación histórica en los tratados de la historia del ser de Martin Heidegger*, UNAM, FFyL, 2011.