



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

OLVIDO Y RETENCIÓN

*Las disposiciones hermenéutico-fenomenológicas en el planteamiento ontohistórico de
Heidegger*

TESIS, QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

SANDRA LUCÍA MONTES JIMÉNEZ

Tutor Dr. Ángel Xolocotzi
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, BUAP

Miembros del Comité Tutor
Dra. Rebeca Maldonado, Dr. Alberto Constante
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, UNAM

Ciudad de México, Abril 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Invoco a la reina Mnemosina, esposa de Zeus, la que parió a las Musas sagradas, piadosas y de voces armoniosas; a Mnemosina que cura a los espíritus extraviados, que inspira a todos los hombres, que frecuenta todas las almas, Diosa poderosa, que afirma la razón de los mortales, dulcísima, vigilante, que hace acordarse de todas las cosas, que excita el pensamiento de los mortales y les da voluntad de obrar. ¡Oh bienaventurada Diosa! Otorga la memoria a los que enseñan tus misterios y ahuyenta lejos de ellos el olvido.

El perfume de Mnemosina. El incienso.

*Una cosa es segura; ya sea al mediodía o llegue
la medianoche, siempre queda una medida,
común a todos, pero también hay algo propio reservado a cada uno,
allí va y llega cada uno, a donde puede.*

“Pan y vino”.

Hölderlin

SUMARIO

I –PRELUDIO, 6 – *El signo del camino*, 8

§1. *La radicalización hermenéutica de la fenomenología*, 11 – a) Lo inaparente de la fenomenología, 20 – b) *El pathos del Ereignis*, 22 – c) Una hermenéutica pre-disposicional, [*Vorstimmung*, predisposición; *Stimmung* disposición], 26

§2. *El alzado disposicional de la meditación de la historia del ser*, 33

II – EL ÁNIMO DEL DESPUNTAR DE UN TEMPLE, 44

§3. *La relevancia del ámbito afectivo*, 44 – a) Indeterminación afectiva: *Pero lo que está destemplado puede reafinarse*, 49 – b) Dasein: proyecto arrojado en la *disposición afectiva*, 55 – c) Transposición a las tonalidades fundamentales: *la transformación en el modo de temperar del temple*, 58

§4. *Un contraviraje del preguntar: la pregunta por la verdad de la esencia y el preguntar por la nada bajo un temple fundamental*, 64 – a) La verdad de la esencia se recobra en la pregunta por la verdad, 68 – b) Bajo un temple de ánimo fundamental resuena el preguntar esencial por la nada, 71

III – LA ESTANCIA EN DISPOSICIONES HISTÓRICAS: *Olvido y retención*, 75

§5. *Retención: la experiencia fundamental de la mismidad*, 80 – a) Dasein: la incidencia esencial, 82

§6. *La consideración a la historia*: el “olvido” y la posibilidad de “retener en memoria” en la Interpretación de Heidegger de *La Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche*, 91 – a) Del estudio de la Historia desde la capacidad de retener en memoria, 98

§7. *Un pensar que decide acordarse de su destino*, 104 – a) Caos y abismo, 106 – b) *El pathos de lo oculto*, 107 – c) *Memoria es un pensar hacia delante*, 109

§8. *La fuga armónica discrepante*, 112 – a) *Resonancia – Anklang*. El resonar de la verdad del ser, 112 – b) “*El gusto por el sobrepaso cuestionador alternativo de los comienzos*” del

Pase, 114 – c) Salto originario, *Ursprung*, 115 – d) Fundación en el *Da-sein*: Retención, 117 – e) *Los precursores aguantan pacientes*, 119 – f) *El último dios es el dios del comenzar*, 123 – *Dioses ausentes...también vosotros tuvisteis vuestro tiempo...*, 124

IV – LAS POSIBILIDADES DEL TEMPLE FUNDAMENTAL ENTRE EL DIÁLOGO ORIGINARIO DE POETIZAR Y PENSAR, 129

§ 9. *Diálogo originario en el extremo dilema de pensar y poetizar*, 128 – a) Las vías de la preparación de la interpretación de la poesía de Hölderlin, 133

§10. *Condensación poética-pensante: dilema e intimidad*, 136 – a) *Sendas*, 138 I. La pregunta por el suelo originario: el lenguaje, 140 - II. *El signo del dios*, 142 – III. Tiempo originario: *El dios no es más que tiempo* 145 - IV. *Padecer poetizante dicha*, 147 – V. *La sagrada doliente pero dispuesta falta de opresión*, 148 – VI. *Todo es íntimo* en la armonía discrepante y el temple propicio de los *semidioses*, 150 – *Filosofía trágica*, 154

V – HERMENÉUTICA DISPOSICIONAL, 156

§11. **Hermenéutica disposicional**: *la voz silenciosa y el decir que calla*, 156 – a) La disposición del preguntar en la “época del ser”, 160 – b) *La disposición dispone como voz, como palabra... como silencio, como ser*, 162 – c) Los tonos proyectuales de la raíz *Mut*, 167 – d) Propiedad y pobreza como plenitud del ser, 168 – e) La se-paración consiste en el acaecimiento-apropiador del ser-ahí, 170

§12. **El alzado originario de lo disposicional**, 171 – a) *Disposiciones extremas: Asombro y Espanto*, 173

§13. **Espanto**: posibilidad o impedimento de la acción creadora, 177 – a) *La se-paración originaria, Ent-setzung*, 180

§14. **Retención**: dispuesta apropiación, 183 – a) Disposiciones históricas: *Estancias, Apropiaciones y Obsequios*, 185

§15. **Recato**: la posibilidad de reserva y contención de la sustracción. En la intimidad del agradecer: saludo y despedida, 187

Consideraciones finales, 193

BIBLIOGRAFÍA, 201

I

Preludio

Nuestro trabajo busca profundizar en el proyecto de la meditación histórica del pensar de Martin Heidegger, el cual apenas va siendo esbozado en su conjunto y en su alcance propio, en muchos sentidos gracias a la reciente publicación integral de la obra de Heidegger [*Gesamtausgabe*] y, en especial, al tratamiento que ha comenzado a resplandecer a partir de estudios diligentes y concentrados. En este sentido, estamos convencidos que para acceder al corazón de este proyecto se exige de una cuidada y pausada lectura –aunque esto signifique *toda una vida*¹ de lo que se conoce ya como los *manuscritos del pensar histórico del ser* [*Seinsgeschichtliche Denken*].

Durante los años treinta y cuarenta, Heidegger se encamina en la redacción de un proyecto que busca pensar “la historia del ser” al margen del *acaecimiento apropiador* [*Ereignis*]², palabra que Heidegger nombraría conductora de su pensar histórico del ser, a partir de 1930, entendiendo con ella el sentido de una donación que compromete y atañe a quien se vuelve perteneciente y la recibe en una apropiación.

La perspectiva de *la historia del ser* alude al proyecto de un pensar en tránsito hacia las vías de un “otro comienzo”³ que Heidegger considera necesario porque establece la posibilidad

¹ Cfr. *Introducción a la metafísica*, tr. Angela Ackermann Pilári, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999. Heidegger aludía que para la obra del pensar se requería emprender la tarea de un cuidado y atención a la palabra, lo que demandaba apropiarse de este camino e ir avanzando a paso lento por él aún cuando esto significase la dedicación de toda una vida.

² *Ereignis* era la palabra que nombraba el pensar histórico del ser –según indicaba en la conferencia de 1930 *De la esencia de la verdad*. Y, en 1946 en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger afirmaba que ya desde 1936 *Ereignis* designaba la palabra conductora [*Leitwort*] de su pensar. La traducción de esta palabra ha suscitado divergencias por parte de los traductores e intérpretes de la obra de Heidegger. Como señalaba Carlos Másmela, no hay que entender con la palabra Ereignis tan sólo el “superconcepto” del pensador, antes bien atender a la acción que demanda en su ejecución. Entre las locuciones que se han presentado figuran: evento, acontecimiento apropiador, acaecimiento apropiador, acaecer propicio. Y en otros casos se prefiere dejar sin traducir y que la palabra *Ereignis* hable desde su propia lengua y en la amplitud de sus sentidos. Desde la perspectiva “ontohistórica” se ha buscado pensar la situación contemporánea de la propia filosofía, a la luz del momento de transición que nos compete *entre*: la época de la metafísica que emergió del “primer comienzo” acuñado filosóficamente desde los griegos, y las posibilidades para un futuro apenas intuible de un pensar completamente otro. Entre inicialidad y proyectualidad acaece apropiadoramente la verdad del ser.

³ La importancia de este término radica en la confrontación que Heidegger va a llevar a cabo con la historia de la metafísica; el planteamiento que se suscribe como *andere Anfang* va a estar a la base de la propuesta central del pensar ontohistórico, pues “otro inicio” recupera posibilidades fundacionales de la historia a partir de lo que se nos designa y nos captura de manera originaria como primer inicio [*erste Anfang*]; pero que como originario también se sustrae y rehúsa, de ahí que el término haga alusión a una “captura” *fängt* y no meramente algo que comienza. Dina Picotti traduce principalmente en *Aportes a la filosofía* como “otro comienzo”, y en el tratado que lleva el mismo nombre *Sobre el comienzo*, sin embargo valdría aclarar su distinción con *Beginn*, el cual es volcado en sentido cotidiano como comienzo, mientras que *Anfang* hace alusión al inicio de manera originaria como lo

de un diálogo con la propia historia occidental: las posibilidades de un otro comienzo a partir del primer comienzo. En otras palabras, *la historia del ser* es una senda para pensar una referencia del ser desde su esencial sustracción: 1) encara un preguntar por el asiento de la filosofía, 2) sondea las posibilidades de ésta en el ámbito del pleno abandono del ente por parte del ser, y 3) busca trazar sendas para interrogar por nuestro modo habitual de relacionarnos con el ente y en el ente como tal.

En los tratados ontohistóricos⁴ de la década posterior a *Ser y tiempo* se intensifica un pensar que pueda abrir posibilidades de otro acceso a la pregunta por el ser en la amplitud de su verdad, la cual, desde la perspectiva de Heidegger, ha permanecido falta de cuestión en la historia de la metafísica. Por ello es argüido por los intérpretes de la obra de Heidegger, que este periodo ontohistórico sería el proyecto del pensar con el mayor alcance que nuestro autor encamina dentro de su pensar tardío, el cual también se ha distinguido como el pensar del *segundo Heidegger*.

Este proyecto del pensar va delimitado por la historia del ser, perspectiva del pensar con la que Heidegger se enfrenta a la historia del pensamiento occidental. El alcance de esta confrontación estaría en cómo hace frente a la experiencia del olvido del ser como una experiencia desplegada en los dominios del pensar y actuar occidentales. Esta enmarcación ha sonado chocante, altiva o arbitraria para más de uno, pero, *según la historia del ser* es el modo de preguntar por lo mismo que se despliega en la historia, pero en una resonancia de “lo que ha permanecido fuera”, de tal manera que nada nuevo acontece, “lo único que acontece es una apropiación”, y es el mismo despliegue de acaecimiento de la historicidad de lo *ahistórico* que es alcanzada en una apropiación.

[La historia del ser] es la esencia de la historia. Pero en esta historia inicial y sólo inicial no acontece nada; lo aconteciente es ya ente; la historia del ser es ella misma acontecimiento y todo en ella acaecer.⁵

incesante e inagotable. No obstante, vamos a respetar la traducción de Picotti en las citas textuales de los tratados mencionados, pero preferiremos en lo posible mantener abierto el sentido de inicio como “ser captados”, *fang an* por lo que viene: la proyección de un pensar venidero captado en la *inicialidad*, *Anfängnis*, del inicio, *Anfang*.

⁴ Se trata de los manuscritos esotéricos o privados de Heidegger que se conocen como los tratados del pensar histórico del ser [*Seynsgeschichtliche Denken*] o los escritos del pensar del *Ereignis* [*Schriften des Ereignisdenkens*]: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 1936-1938, GA65], *Meditación* [*Besinnung*, 1938-1939 GA66], *Superación de la metafísica*, [*Überwindung der Metaphysik*, 1938-1939, GA, 67], *La historia del ser* [*Die Geschichte des Seyns*, 1938-1940, GA69] *Sobre el comienzo* [*Über den Anfang*, 1941, GA70] *El acaecimiento apropiador* [*Das Ereignis*, 1941-1942, GA71] y *Las sendas del inicio* [*Die Stege des Anfangs*, 1944]. *Zum Ereignis Denken*, GA73,1,2

⁵ M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, tr. Dina Picotti, Editorial Internacional Martin Heidegger, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2007, § 153.

El signo del camino

El reconocimiento del olvido del ser como experiencia fundamental que abre el cuestionamiento inicial de *Ser y tiempo* trae a cuenta la necesidad de un desmantelamiento de las concepciones encubiertas que no han sido abiertas en su dignidad y que restan ausentes de cuestión en el anquilosamiento de la tradición. Heidegger lleva a cabo una confrontación con la “historia de la filosofía” desde la cual se revelen los motivos ocultos que la sostienen como metafísica desplegada en su historia, es decir, se pregunta por el sentido que guarda dicha historia que se ha constituido como metafísica, como un buscador sondea la fuente, dando *un paso atrás* de lo ya consolidado, va desandando el camino del “primer comienzo” de la metafísica, va desvelando que en la historia de la metafísica se retiene una fuente enigmática.⁶

En *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* de 1924, Heidegger esclarece que la propia constitución de la filosofía estaría en distinguir y penetrar entrañablemente en la cuestión que se pregunta, lo que va a significar hacer radicalmente la experiencia de no contentarse con meras respuestas o estructuras ya sabidas, es decir, de “no contentarse con lo ya habido y sabido del ente”.

El primer y radical ejercicio hermenéutico se distinguirá, desde las lecciones tempranas de Heidegger, en la búsqueda de transparencia del propio “camino del preguntar”, mediante un ejercicio hermenéutico-destructivo. El ejercicio hermenéutico está en *conquistar el problema* volviendo diáfana la cuestión fundamental por el ser y la cuestión conductora que pregunta por el ser del ente. Este ejercicio busca abrir el terreno que recupere las posibilidades desde las cuales poder elaborar la pregunta fundamental por el ser. Y, si el ser se distingue de todo ente, entonces el modo de ejecutar un preguntar por él tendrá que conducirse, primordialmente, por la tarea de separación o quebramiento: “...el ser es diferente de todo ente. Y, en razón de un diferir radical (*krínein*) el ser atañe a la tarea de la ciencia crítica, esto es, de la filosofía”.⁷ La filosofía será concebida como la “ciencia diferenciante” [*unterscheidende Wissenschaft*]. Esto significa que la constitución propia de la filosofía está en distinguir lo que es, es decir, *el ser*—originariamente disimulado u oculto— de lo que está siendo en cada caso, es decir, del *ente*—lo siempre ya pre-dado y disponible.

Esta es precisamente la diferencia que se desvela ya entre ser y ente. De esta manera, el

⁶ Cfr. J.-F. Mattei, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, “Cette énigme de la métaphysique –qu’est-ce qu’est l’étant crucifié en ses quatre pôles? –, ...est d’autant plus énigmatique que seul Heidegger a su la reconnaître comme *énigme* et ainsi l’arracher à la tradition métaphysique”, p. 29.

⁷ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 285.

proyecto de la filosofía –en su constitución diferenciante– puede poner en marcha la revitalización de la cosa o del asunto del pensar, y, para ello, habrá que partir de que el asunto del pensar que le compete propiamente a la filosofía es, en primera instancia, desconocido e inaccesible.⁸ Y, si es posible hablar de un “objeto” de la filosofía, éste se hallará en la vida misma. Y la filosofía demanda una revitalización de su asunto esencial. Por eso, ya desde las lecciones tempranas, Heidegger se ve conducido por un tratamiento de desmantelamiento a fin de ir despejando la fuente esencial de los conceptos fundamentales instaurados de la filosofía griega, el ejercicio de la hermenéutica fenomenológica tiene que abrir las preguntas esenciales que liberen y reconduzcan hacia su elemento propio al pensar, devolviendo a la filosofía misma sus posibilidades esenciales en otra experiencia del pensar. Heidegger formula retrospectivamente esta pregunta:

“¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología, como “la Cosa misma”? [*die Sache selbst*] [...] ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en acción de ocultarse?”⁹

Para Heidegger, desvelar el asunto que concierne a la filosofía, cuya constitución está en distinguir el ser *del* ente, será entonces un motivo que conducirá a la radicalización hermenéutica de la propia fenomenología. Esto, en tanto nuestro pensador sondea el propio camino del *sofós*, es decir, de aquel que tiene “el gusto y el instinto para lo que permanece oculto al sentido común”. Pregunta por aquél que no está satisfecho en firme posesión de algo, sino, antes bien, es un buscador que se ve conducido constantemente por lo que le importa y atañe, por aquello que “ama” [*filein*] y que le concierne en su esencia.¹⁰ En pocas palabras, por aquél que se pregunta, no por lo ya dado, sino sólo por la cosa misma. La cosa misma que sale al encuentro y que exige: escucha y contemplación de lo que para el mundo común permanece

⁸ En el curso de 1919, Heidegger llevará a cuestión el ámbito de lo teórico en donde ubica que la experiencia de la cosa, de lo real, aquellas concepciones que han supuesto una “objetivación de la vida”, este modo de concebir significará para Heidegger una “desvitalización de lo vivido”. Cf. GA 56/57 « Les problèmes fondamentaux de la logique ne peuvent être correctement posés qu’au niveau du vivre, de l’Erleben, en posant le problème fondamental de la ‘genèse du théorique’, le problème tel comme est souligné par Heidegger est que Lask l’a rendu plus difficile du fait qu’il a voulu le résoudre de manière théorique ». Cf. F. Dastur, *La question du logos*, p. 48. Cf. GA 56/57. Dans ce nouveau contexte, il devient nécessaire de trouver une nouvelle manière de différencier la philosophie et les sciences positives. La philosophie a la possibilité de distinguer l’être des étants, elle est différenciante [...] son thème est l’être et non pas les étants, non pas ce qui est déjà présent, prédonné, mais ce qui au contraire est dissimulé, occulté, bien que pourtant toujours déjà compris avant toute expérience d’un étant particulier. L’« objet » de la philosophie est au prime abord inconnu et inaccessible. *Op cit.*, p. 65.

⁹ Cf. M. Heidegger, “Mi camino en la fenomenología” en *Tiempo y ser*, Tr. Manuel Garrido. Tecnos. Madrid, 2003, p. 100.

¹⁰ Cf. *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 26-45.

oculto.

En este sentido, como se señala en *Zum Ereignis Denken*, la “filosofía no sólo es autónoma sino principalmente *ontónoma*”. Es decir que, se rige por la ley del ente en su ser y, en este sentido, meditar el abandono del ente por parte del ser es una primera e insoslayable tarea, la cual deja, primeramente, “que la meditación sobre el primer inicio –ahí donde encuentra un asiento la filosofía como tal– sea *eso* que es: el primer empuje hacia el tránsito”.¹¹ El tránsito hacia un otro inicio.

En este sentido, decir: la historia del pensar filosófico, evoca el modo de persistir en el ser o de denegarse al ser.¹² En ello, el ser mismo se deniega y, entonces queda tambaleante la tarea que le es encomendada a la filosofía misma, determinada inicialmente como occidental. Por ello, el pensar histórico del ser mantiene una intención simple pero arriesgada, y esa es buscar y sondear la cuestión que formalmente determina la tarea del pensar —esto forma parte de un saber presintiente o saber esencial que se nutre de la semilla que le ha sido encomendada a un pensar que germinó en Grecia,¹³ y nos ha sido heredado y confiado por los pensadores esenciales o pre-filósofos.

*

Asimismo, nos dice Heidegger al comienzo de los *Beiträge zur Philosophie*, que la filosofía en tránsito, en vistas a la posibilidad de otro comienzo en el pensar, tiene que haber producido algo esencial, esto esencial es la proyección misma del *Da-sein*: como la inauguración fundante del espacio-de-juego-temporal de la verdad del ser.¹⁴

En el intento del pensar según la historia del ser, los temples de ánimo fundamentales van a abrir –a la manera del propio temperar de un temple– la instancia abismosa de *Da-sein*, y ésta como sitio de apertura para la esencial sustracción del ser.

¹¹ M. Heidegger, *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, tr. Ángel Xolocotzi, Ed. Comares, Granada 2008, p. 172. El pensar en tránsito resulta tan importante para este pensar histórico del ser porque, fundamentalmente, el primer inicio queda decidido como primero. Por ello, Heidegger insistirá en que el pensar transitorio pone en diálogo decisivamente lo “primero sido del ser de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del ser”.

¹² “La metafísica es la historia del ser de los emprendimientos del ser, es decir, del punto de vista del Ereignis, la historia del retirarse de lo que se dispensa al provecho de las dispensaciones, dadas en este dispensar de un dejar cada vez advenir a la presencia de lo presente”. Más no -continúa la interpretación de Françoise Dastur- historia de las dispensaciones mismas, porque a éstas les precede un rehuso del Ereignis, la historia de la metafísica es historia del olvido del ser. Ereignis es el punto de vista que echa asomo al rehuso de lo que se dispensa y rehúsa. A propósito de esta interpretación confróntese la obra de Françoise Dastur, *La pensée à venir*, PUF, 2011.

¹³ La palabra *philosophia* está hablando griego... En la palabra *philosophia* está el poder y la fuerza del argumento... “La palabra, en tanto palabra griega, es un camino”. No sólo la “filosofía” es griega: griega es “también la manera *como* preguntamos; la manera como aún hoy preguntamos es griega” porque preguntar “¿Qué es esto?” es preguntar “*ti estin?*”, pregunta cuyos términos son la semilla y la articulación dinámica del pensamiento griego (y occidental, en consecuencia). G. Steiner, *Heidegger*, pp.31-38.

¹⁴ *Aportes a la filosofía...* §1

§ 1 La radicalización hermenéutica de la fenomenología

Olvido y retención son las palabras conductoras de nuestro estudio que nos permiten inmiscuirnos en el tema de la hermenéutica fenomenológica del pensar ontohistórico de Heidegger a través de las disposiciones fundamentales [*Grundstimmungen*].

La experiencia del olvido del ser nos refiere el punto central de entronque entre el conocido “primer Heidegger” concentrado en la ontología fundamental guiada por la analítica de la existencia y el “segundo Heidegger” del pensar histórico del ser. La consideración a un primero y un segundo no hace más que confirmar la continuidad y unidad originaria en la obra del pensar del “maestro de la Selva Negra. Sólo que el hilo conductor se encuentra con la senda de un “nuevo estilo” del pensar. El *rasgo* que toma este proyecto se presenta como retención, contención, reserva [*Verhaltenheit*] de posibilidades iniciantes, la disposición fundamental que funda la posibilidad de un “otro inicio” del pensar mismo.

Como ha sido ya ampliamente discutido por los intérpretes de la obra del pensador de la Selva Negra, sobretodo en lo que concierne a las múltiples interpretaciones de la obra que circunda a *Ser y tiempo*, el ejercicio de la hermenéutica fenomenológica consiste en buscar-desocultar el modo habitual de mostración de los fenómenos, y, esencialmente, la tarea se radicalizará al intentar interpretar esta mostración a partir del fenómeno de lo rehusado e inaparente en el tratamiento de la historia del ser –planteamiento que enmarca el periodo del pensar histórico del ser de Heidegger.

Desde la perspectiva de Heidegger, la fenomenología se inaugura como un planteamiento radical que descubre una manera de comprender el fenómeno que no se muestra inmediatamente en el aparecer del ente, algo queda oculto o sustraído a la base de eso mostrado: la mostración misma que queda en *reserva*.

Este planteamiento del aparecer mismo forma parte de la tematización fenomenológica¹⁵ que busca pensar en toda su radicalidad el ser del ente o el ente en su ser en su verdad. La mirada fenomenológica desplegada en *Ser y tiempo* ya se dirigía por la búsqueda de proyectar aquello que no se muestra en los fenómenos frente a lo que, inmediata y regularmente, aparece. Y esta mostración de lo inaparente, comprendida como la

¹⁵ La “fenomenalidad” misma es esto que queda reservado y que da la posibilidad de que el ente comparezca y se muestre como tal fenómeno. En otras palabras, este ámbito de ocultación no queda restringido –como si dijéramos– al “lado oculto” del ente, sino que refiere que, en el ámbito de mostración del ente queda retenido aquello que lo abre como ente, aquello que en principio no se muestra pero que le dona la apertura de su aparecer: el ser *del* ente.

fenomenalidad misma, consta de la posibilidad de abrir un espacio para preguntar por aquello que visible y cotidianamente no se muestra, y que será elaborada por Heidegger precisamente como *hermenéutica*, pero, entendiendo que la dimensión de la comprensión hermenéutica es tan sólo un intento de llevar la palabra a una diáfana apertura *para* lo que se oculta.

En el contexto de la radicalización hermenéutica de la fenomenología, Heidegger abrirá la cuestión esencial: “¿Qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra [...]”.¹⁶ Hacer ver lo que no se muestra, quiere decir: descubrir lo inaparente como *inaparente*. Pero, lo in-aparente –como bien veremos más adelante– sólo se descubre serena y extraordinariamente, es decir se descubre en una inmersión de temples de ánimo o disposiciones fundamentales. Además, con la expresión “hermenéutica fenomenológica” se busca poner de relieve que, así como fenomenológicamente se busca de manera fundamental *hacer visible* el fenómeno cuestionado que no aparece, aquel que no sale a la luz inmediatamente, así, también, desde la perspectiva hermenéutica, será el *escuchar* un modo esencial el que marcará la pauta para este camino o método meditativo del pensar ontohistórico. Escuchar lo no dicho.

Con el propósito de buscar desentrañar el complejo planteamiento de las disposiciones que caracterizan el enfoque hermenéutico-fenomenológico del pensar histórico del ser, se vuelve pertinente preparar el terreno primeramente ubicando las referencias primarias de lo que se da a entender como “hermenéutica fenomenológica”.

La expresión “fenomenología hermenéutica” da cuenta del modo como se vivifica y emerge la propia investigación filosófica para Heidegger, presentada de manera radical en la época que dio a luz el proyecto *Ser y tiempo*. Si buscamos esclarecer en que consiste el “método hermenéutico” tendremos que considerar que éste alude al carácter más vital del proceder, es decir que, obedece eminentemente al objeto que lo caracteriza como “método filosófico”; de ningún modo podría proceder externamente como una metodología científica, sino que su objeto es el ‘asunto mismo en cuestión’, éste es el carácter de significatividad del *estar siendo en el mundo*.¹⁷ Si hablamos de “objeto” de la filosofía, tendrá que referir a lo más vital: la vida misma, donde reina mundo; el asunto del pensar es vuelto hacia su fuente, la vida misma,

¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Eduardo Rivera, Ed. Trotta, Madrid, 2009, § 7, p. 58. Por su parte, Heidegger, influenciado por su maestro Husserl, señala en una ojeada retrospectiva a su propio camino *Ein Rückblick auf den Weg* (1937-1938) que: “a través de la ‘fenomenología’ advino al trabajo una seguridad del proceder y preguntar, que al mismo tiempo se hizo fructuosa para las interpretaciones históricas”. Cf. *Meditación*, tr. Dina Picotti, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006. p. 344 (GA 66).

¹⁷ Del asunto mismo, se dirá, brota el método como el *modo* de tratamiento de los fenómenos y no viene a caracterizar un instrumento externo del que se valga para abordar el asunto. Al respecto véase A. Xolocotzi, *Fenomenología de la facticidad*, Plaza y Valdés, p. 51; así como P. Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, pp. 37-47.

nombra el propio objeto de la filosofía, y su acción estaría en volverse a la cosa misma que puede ser pensada. En ese sentido, el llamado “¡a las cosas mismas!” no está refiriendo a una “realidad detrás que espera ser reconocida”, esta apreciación es muy valiosa para reconocer el apremio de una vuelta *hacia el encuentro con las cosas mismas*, pues de este encuentro debe dar cuenta la propia filosofía concebida como fenomenología hermenéutica.

En 1975 comienza a publicarse el legado inconmensurable de la obra integral¹⁸ de Heidegger, un largo camino del que el filósofo previera paciencia y longanimidad para disponerse a otra experiencia del pensar. Una lenta y serena largueza de ánimo para un “estilo del pensar futuro”. Por el contrario, y gracias a la apresurada aparición de los tomos inéditos, podemos apreciar las radicalizaciones de los conceptos centrales heideggerianos –sea el caso notable de la concepción de fenomenología tanto como el de hermenéutica. Pues, como señalan múltiples intérpretes de la obra temprana de Heidegger, que, tanto en las lecciones de Marburgo entre los años 1923-1928, como en las lecciones de Friburgo de 1928-1944, pasando por *Ser y tiempo*, se halla latente la búsqueda por mostrar un sentido más diáfano de lo entendido por fenomenología. Es una búsqueda que hace camino, y trazando su propio camino, el alumno Heidegger tiene que abrir un distanciamiento con respecto a lo que el maestro de la fenomenología, Edmund Husserl, atendía en un tratamiento reflexivo. Desde 1919, Heidegger tuvo acceso a la obra e investigación de su maestro, de manera que surte efecto una transformación de su propia concepción de fenomenología; la “fenomenología reflexiva” trastoca su sentido en una “fenomenología hermenéutica”.¹⁹ La fenomenología es determinada radicalmente por el carácter significativo que da cuenta de las cosas, es un acceso porque toma una cercanía con ellas. Heidegger reconoce una encomienda esencial de la filosofía, ésta, en un automeditación, tendrá que ejercitar otro punto de mira para acceder a la cosa misma del pensar. Este punto de mira que radicaliza y revitaliza a la filosofía es el fenomenológico. Revitalizar el pensar mediante un siempre nuevo ejercicio: la ejecución.

De suma importancia es la referencia que hace Heidegger en su obra: *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, cuando busca esclarecer el concepto de “fenómeno” no como una categoría, sino como un “cómo de acceso”, es decir, como un modo de investigar, de caminar, en la labor de hacer relucir la cosa de la que hablamos; así, pues, la fenomenología

¹⁸ Es aún de reciente publicación la obra integral *Gesamtausgabe*, y los últimos tomos publicados conocidos como los “Cuadernos Negros”, *Schwarze Hefte* 1931-1938 y 1938-1946 son de especial relevancia para reconstruir el proyecto histórico del ser. “Sigue siendo pertinente aclarar en qué consiste el rigor de este pensamiento teniendo en cuenta las nuevas fuentes y la continuidad de la obra en sus discontinuidades”. Pablo Veraza, «El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino». *Franciscanum* 165, Vol. lvi (2016): 89-116.

¹⁹ Cfr. J. A. Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 137

buscará dar cuenta de ese modo de acceso para remitirnos a las cosas mismas. La máxima que busca *el regreso a las cosas mismas*, se pone en el camino que va “desandando” al preguntar al modo como nos son dadas, cómo las cosas nos son manifiestas y evidentes, y de manera desmedida se nos presentan al grado de perderse en la obvedad y, finalmente, nos queda lejana una cercanía con las cosas ante su propia de-limitación.²⁰

Por ello, la distinción fundamental será el punto de mira, un punto de mira que va a romper con un esquema tradicional del cuestionar filosófico: del *qué* de lo que se muestra en el fenómeno, en el aparecer de la cosa, a un *cómo* que no se muestra, la fenomenalidad que le ofrece un aparecer a la cosa, que en su no mostrarse, abre espacio precisamente al modo de encuentro con las cosas, tal como ellas mismas se muestran o se encubren, pero tal como aparecen ante un determinado mirar. Se trata del mirar familiarizado con su haber y cómo nos movemos nosotros mismos en medio de las cosas y en su respectividad. Como el encuentro habitual que mantenemos con el ente en tanto *somos orientados en el mundo*.

La radicalidad aquí no es novedad alguna, sino un avistamiento de lo más habitual porque, lo que va a reconducir la transformación hermenéutica de la fenomenología va a ser la misma búsqueda de regresar al filosofar al ámbito de lo más originario; al respecto, Heidegger se pregunta en *Ser y tiempo*: ¿Nos provoca perplejidad no comprender la expresión ‘ser’? De ningún modo, se responde. Sin embargo, reelaborar la pregunta por el sentido del ser guía el propósito de la fenomenología hermenéutica al situar el *cómo* nos encontramos, como el punto de partida de la investigación, el cómo se nos da un sentido del ser, como en el encuentro con los entes: “...precisamente con el término *sentido* no se alude a *algo concreto*; *sentido* no es una cosa, sino el horizonte o fondo *desde* el cual nos es dado todo lo que es”.²¹

Así, el punto de partida de la comprensión de algo así como “ser” la ubicamos en la comprensión existencial del Dasein, pues, éste obedece propiamente al ámbito de acceso, encuentro, y cercanía con lo ente. Es decir, Dasein como condición de posibilidad de lo que viene a salirle al encuentro, a aparecer y comparecer. La propia pregunta originaria por el ser tiene que elaborarse en el ámbito del sentido. Y este sentido del ser es, según Heidegger, el tiempo. Entonces, diremos que el cómo hermenéutico es el propio Dasein en el que se despeja

²⁰ “El llamado fenomenológico ¡a las cosas mismas! pone de manifiesto, justamente, que éstas no nos son dadas libres de encubrimiento. Ya Husserl había determinado el quehacer fenomenológico como un giro de la mirada, un abandono de la actitud natural, para la cual nos encontramos simplemente frente a una realidad ya dada, esperando a ser conocida sin más...” volver a las cosas mismas significa ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que la actitud natural las ha encubierto”. Cfr. Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, UNAM, México, 2015, pp. 46-49.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 55-74. De especial riqueza son las interpretaciones y análisis de los estudios de P. Gilardi al respecto de los pasajes más significativos de *Ser y tiempo* §6 y §7 en torno a las aclaraciones conceptuales de la fenomenología y su ejercicio deconstructivo, así como las aclaraciones conceptuales de la hermenéutica siguiendo esta misma obra mayor de 1927 y aquella más temprana de 1923/24 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.

un sentido del ser,²² es decir, un horizonte del propio tiempo. “En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos, desde el acto o la potencia, desde la sustancia y los accidentes, desde la necesidad y la contingencia”.²³

Así, pues, la problemática hermenéutica, también gana terreno en las disquisiciones del joven Heidegger, centrándose en lo que se conoce como “hermenéutica de la facticidad” y que envolverá una tematización reflexiva en torno a una “fenomenología del vivir”. Esto significa que, desde la ejecución del vivir fáctico, como primera tarea hermenéutica, Heidegger ahonda en la tarea de descubrir “situaciones fundamentales”, situaciones desde las cuales se expresa en su totalidad el vivir que se nos presenta de *facto*, considerando como su principal problema la mostración como tal, como “la forma originaria de captar el vivir mismo”. En este sentido, nuestro autor refiere la labor de la hermenéutica como: un llevar *el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir*.²⁴

A partir de las estructuras del ser del vivir fáctico, la problemática hermenéutica se concentrará en poder mostrar o en volver diáfano el “cómo del existir mismo”. En otras palabras, de lo que se trata es “de llegar a entenderse y de ser ese entender” pero desde una experiencia de sí mismo y del mundo a nivel pre-teorético.²⁵ La tematización de este haber previo se volverá radicalmente al modo de cuestionar y de acceder al darse de las cosas a partir de la diferencia en los modos de ser.²⁶

²² De especial interés es la interpretación de A. Constante cuando explora el terreno de la “fenomenología hermenéutica”: “En términos de *Ser y tiempo*, la fenomenología se convierte en hermenéutica cuando parte del Dasein, entendedor del ser. El Dasein es en él mismo hermenéutico porque su propio ser y el sentido del ser en general le son ‘notificados’; sobre esta base le es dada noticia del ser de todo ente. [...] lo que Heidegger trató fue llevar al lenguaje la esencia de lo fenomenológico, vislumbrando a la fenomenología como ‘fenomenología hermenéutica’ y fundado el dejar ver fenomenológico en el entender de la existencia fáctica”. A. Constante, “Fenomenología y hermenéutica y el otro comienzo” en *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos*, pp. 122-125.

²³ Cfr. P. Gilardi, “Sobre la hermenéutica: aclaraciones conceptuales” en *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, p. 59.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2000, §3. “El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio”.

²⁵ Cf. H.-H. Gander: “En lugar de pretender penetrar en una esfera del Yo ideal inmutable por la vía husserliana de las reducciones, Heidegger configura su pensamiento fenomenológico mediante el recurso a experiencias preteoréticas”. Asimismo, como Gander lo refiere, el concepto de experiencia va actuar como base fundamental del filosofar hermenéutico. Cf. H.-H. Gander, “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger” en *Heidegger. Sendas que vienen*, UAM Ediciones, Madrid 2008, p. 146.

²⁶ Hay que recordar lo que Ángel Xolocotzi ha puesto en evidencia a través de una larga indagación en los antecedentes del planteamiento ontológico de Heidegger, arguyendo que *la radicalidad heideggeriana toma como punto de partida la fenomenología husserliana y la filosofía de Aristóteles para abrir la posibilidad de pensar el ser, pero cuestionando las hegemonías ontológicas en donde éste era una mera presencia y los diversos entes se diferenciaban mediante rasgos yuxtapuestos*. A. Xolocotzi, “La verdad en cuanto modo de acontecer el ser en la obra de arte” publicado en Revista de arte y estética contemporánea, *La filosofía, sus márgenes y sus derivas*. Mérida-Enero/junio 2007.

Asimismo, para destacar la confusión que ha ponderado en la tradición del pensamiento metafísico respecto al modo de darse de las cosas, y el modo en que las cosas y el mundo es aprehendido, “la propedéutica ontológica del ser-ahí humano” inquiera a través de la pregunta por el ente, el modo de cuestionar que propiamente se ha enmarcado como la historia de la metafísica.²⁷

En el texto de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, la expresión de la filosofía ya es considerada como “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”, donde se exploraba el fenómeno de la vida misma o del modo de ser del vivir humano como la cosa o el asunto primario del pensar. En las *Interpretaciones...* se establece que “la correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente desde el principio de la interpretación”.²⁸

En lo que respecta a la comprensión que ofrece Heidegger de la hermenéutica, podemos identificar tres momentos esenciales en los que la interpretación se despliega: 1) a partir de un punto de mira, más o menos expresamente apropiado y fijado. 2) Una subsiguiente dirección de la mirada: “el cómo-algo” y el “hacia dónde”. Y 3) un horizonte de la mirada. Estos puntos pudiesen referir el cómo se da nuestro ser o nuestra situación en esta época del abandono del ser y el hacia dónde caminar cuyo único horizonte sólo puede ser el futuro. Es decir que, la situación hermenéutica busca primeramente despejar de modo originario la interpretación y ésta se despeja cuando alcanza plena claridad de sí misma; sólo desde “el punto de mira” puede arrancar la comprensión del cómo interpretativo y el despliegue del horizonte que la rodea.²⁹

²⁷ “La lectura que lleva a cabo Heidegger de Aristóteles en los años 20’s abre el camino para detectar posibilidades del desocultamiento del ente a partir de su ser. Que al ser humano le corresponda la phronesis o comprensión afectiva en *Ser y tiempo*, como modo de desvelamiento, cuestiona la hegemonía de un modo de ser que no corresponde a la vida humana”. Cf. Á. Xolocotzi, “La verdad en cuanto modo de acontecer el ser en la obra de arte”, *op. cit.*, p.14. Cf. GA 66, p. 413. Pero, qué busca el ejercicio hermenéutico fenomenológico de la filosofía, presuntamente, bajo un modo propio, desocultar el modo habitual de mostrarse algo y también de interpretar dicha mostración, pues en su habitualidad las cosas no se muestran en su propiedad, siempre son éstas en interpretación, pero en una impropia a la que Heidegger denomina *Ausgelegtheit*. “Por este motivo se necesitaría una interpretación y una conceptualización originarias a fin de llevarlas a su ser propio”. Según esto, la fenomenología sería ante todo una tarea, consistente en llevar a mostración lo que propiamente no se muestra de modo propio”.

²⁸ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, ed. y tr. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p.30. Cfr. F. de Lara. *Entre Fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi en Memoriam*, Plaza y Valdés Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011. Asimismo, arguye que la situación hermenéutica tiene que ser despejada con claridad en la interpretación, y ésta llega a ser originaria cuando arranca de la plena claridad de sí misma, del punto de mira y del horizonte de su mirada. 209-220. Pero, qué busca el ejercicio hermenéutico fenomenológico de la filosofía, presuntamente, bajo un modo propio, desocultar el modo habitual de mostrarse algo y también de interpretar dicha mostración, pues en su habitualidad las cosas no se muestran en su propiedad, siempre son éstas en interpretación, pero en una impropia a la que Heidegger denomina *Ausgelegtheit*. “Por este motivo se necesitaría una interpretación y una conceptualización originarias a fin de llevarlas a su ser propio”. Según esto, la

En: *Hermenéutica. Ontología de la facticidad*, Heidegger declara enfáticamente que el lugar que ocupa la hermenéutica “dentro del cuadro de las tareas de la filosofía” no pasará de ser una trivialidad:

[...] mientras el estar despierto para la facticidad, que es el que debe producirla, no esté “aquí”; todo hablar *sobre ella* es un malentendido fundamental de lo que ella es. Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible.

En la actualidad estamos tan faltos de envidia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. Esa demanda hace que la oferta crezca. En lenguaje popular a eso se le llama “un interés creciente por la filosofía”. La hermenéutica no es ella filosofía; lo que ella quisiera es simplemente someter a la “consideración bien dispuesta” de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido.³⁰

De este modo, podemos decir que, la hermenéutica no se limita a atender un tipo de ente como un objeto dado, sino que la hermenéutica va a llevar a una experiencia³¹ al propio Dasein que comprende el ente en totalidad como aquello que él es en cada caso, que en cada caso él guarda el sentido y que depende del modo de su comprensión para nombrarlo y llevarlo a concepto. En esta medida, *la hermenéutica se vuelve universal, abarcando una amplitud de contenidos y cualquier contenido de experiencia*. Por esto, con la llamada “hermenéutica fenomenológica”³² se buscará comprender aquello que es propia y directamente lo que es en cuanto sentido, de manera que mediante una apropiación y custodia del sentido que es despejado accedemos a lo que se muestra en la interpretación: “La hermenéutica es fenomenológica porque es hermenéutica del Dasein, de lo que es como sentido, del

fenomenología sería ante todo una tarea, consistente en llevar a mostración lo que propiamente no se muestra de modo propio”.

³⁰ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 39.

³¹ “Las experiencias existenciales se definen porque yo no sólo tengo esas experiencias, sino que yo mismo las soy, en cada caso. En este sentido, toda experiencia es ya siempre una experiencia de sí mismo, en la que me comporto con respecto a mí mismo, sin tener la posibilidad, en este entramado existencial-apríorico, de dispensarme de ello”. En “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger”, *op. cit.*, p. 147. Para revisar a mayor detalle el planteamiento del giro ontológico de la hermenéutica de Heidegger, véase al respecto H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt, 2001.

³² *La determinación de la filosofía. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* de 1919 (GA 56/57, p. 131) (GA 61, pp. 187-188.)

fenómeno”.³³

La propuesta heideggeriana de una fenomenología hermenéutica no ostenta el título al modo como podría enmarcarse una “metodología de la investigación filosófica”. Su empresa está en dirigir una mirada y una escucha al modo de acceso de los fenómenos inaparentes en la historia del pensamiento. En este sentido se ha comentado pertinentemente, primero: que la tarea de la fenomenología es *sacar a la luz* la historia del encubrimiento. Segundo, la hermenéutica no rige un añadido o calificativo al término fenomenología. Sino que, ofrecer un abierto es el índice hermenéutico en la reducción y concentración del modo de aparecer y mostrarse de la cosa que se pone al descubierto fenomenológicamente.

La hermenéutica indica el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad –señala Heidegger en el curso temprano: *Ontología, hermenéutica de la facticidad*.

Asimismo, la confrontación que Heidegger lleva acabo desde estas obras tempranas, se entenderá como una destrucción [*Destruktion*] o desmontaje de la propia ontología³⁴, pero, a partir de la base de la ontología griega. Es por ello que vemos en *Ser y tiempo* que se atiende a la pura y simple experiencia del ser en el sentido de “ser en el mundo” como el punto de partida para la exégesis existencial del Dasein.

En *Ser y tiempo* se ponía de relieve que la destrucción tenía como tarea radical afrontarse a “la historia del encubrimiento”. Mediante un desmontaje crítico de los presupuestos heredados por la historia del pensamiento, se conseguía la claridad del “giro de la mirada” que se efectuaba al preguntar por el *modo* como accedemos a las cosas. Este cambio radical ejecutaba un descubrimiento de lo anquilosado y supuesto que no ha sido suficientemente interrogado ni aclarado en su punto de partida –en cuanto a nuestras remisiones originarias.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos

³³ *Ibid.*, 212. Al respecto, Volpi refiere esta torsión en la mirada fenomenológica de Heidegger. Cfr. F. de Lara (ed.) *Entre Fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi en Memoriam*, Plaza y Valdés Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011. Desde su concepción ontológica, Heidegger articula los momentos de la mirada fenomenológica, pero, en un vuelco respecto a la vista del método fenomenológico husserliano pues procederá articulando los momentos de la reducción, construcción y destrucción, pero a la manera de “prolegómenos de una ontología del ser humano”.

³⁴ La Destrucción es un tema nuclear esclarecido en el §6 de *Ser y tiempo*. La ontología alcanza su radicalidad en la ejecución fenomenológica, si no es llevada en un sondeo de su fundamento como condición de posibilidad y ésta no soporta una *in-fundación* esencial, es decir, abismática, no hallará una propia posibilidad de ser y no pasará de ser una trivialidad abstracta. La ontología es lo que primero sufrirá un desmantelamiento de su propia conformación íntima, lo cual va a remitir a su impulso inicial como un despejar el encubrimiento de su fuente.

producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.³⁵

La mirada fenomenológico-hermenéutica en primera instancia actúa como una destrucción o desmontaje. A través de un ejercicio destructivo produce o induce abrir las preguntas, así como también desmonta o quiebra lo endurecido. Y mediante el preguntar produce un ablandamiento del sentido y de los presupuestos que encubren un modo originario de acceder a las cosas, al mundo, al preguntar original.

Ahora bien, como el mismo Heidegger lo expresa en su epistolario, es “el destello del ser humano histórico”³⁶ lo que transformará el punto de partida en la tematización de la vida fáctica a la tematización existencial del Dasein. A partir de *Ser y tiempo*, el análisis fenomenológico y conductor versará en la pregunta por la existencia [*Existenz*], por el Dasein, por su ‘tener que ser’ [*Zu-sein*]. La mirada se dirigirá, entonces, a la experiencia de la historicidad del Dasein, pues, la historicidad del Dasein será el primer paso para experimentar el carácter epocal³⁷ del ser. Por su parte, la captación del fenómeno de la “disposición originaria” [*Urhaltung*], será definido por Heidegger como una “intuición comprensiva hermenéutica” entendida como un “comportarse respecto a algo”.

En este sentido, al introducirnos en los apartados, mantendremos el enfoque de cómo la hermenéutica podría ser la apertura del decirse o descubrirse del ser en su sentido y en su verdad. Pero, para ello, es necesario aclarar la noción de Dasein como co-pertenencia entre el ser y el hombre, como fundación espacio-temporal, pues, veremos que la hermenéutica del Dasein ofrece la posibilidad de acceso a la dimensión espacio-temporal de asignación y otorgamiento de la verdad del ser en su abrigo y en su rehuso que será nombrado por Heidegger como *Ereignis*. Ereignis, que será el concepto fundamental del otro pensar.

Ahora bien retomando la explicación de la situación hermenéutica de la fenomenología, diremos que:

³⁵ *Ser y tiempo*, p.43.

³⁶ Cf. *Mein Liebes Seelchen!* p. 57.

³⁷ El entramado de la consideración histórica en Heidegger, se vuelve complejo, pues, aún permanecen en cierta oscuridad los textos relativos a ese quiebre radical al interior de la pregunta conductora de la metafísica, a un pensar que es sólo preparación de un proyecto fundacional, en términos de Heidegger, de una *Gründungskraft*, de una fuerza fundacional. Se trata del “acto fundacional” que transfiere al hombre la posibilidad de una historia, y en este sentido de volverse la apertura para un acaecimiento propicio [*Ereignis*]. Heidegger apunta a un estado de ahistoricidad en el que son desplegadas “las últimas posibilidades de la modernidad”; con agudeza, acierta en identificar aquel “mecanismo de instauración maquinal de la privación de historia”. El proceso “histórico” de la *Gestell* va a conducir al entramado de la *Machenschaft* tematizada a mayor profundidad en el ensamble de la “Resonancia” en los *Beiträge zur Philosophie* y en *Besinnung* (GA 66).

1) A partir del punto de mira de la historicidad del Dasein, expresamente apropiado y fijado, será el sentido que guíe la interpretación.

2) Una subsiguiente dirección de la mirada: “el cómo-algo” y el “hacia dónde”. La fenomenología de lo inaparente recupera una hermenéutica de las señas y del silencio.

3) Un horizonte de la mirada va a situarnos en la posibilidad de cuestionamiento por nuestro ser en esta época del abandono del ser y en el dominio de la maquinación y la vivencia.

En este sentido, ubicamos y mantendremos como vena central la propuesta de una “hermenéutica predisposicional” mediante la cual volver diáfana la situación de la falta de disposición como punto de partida de la interpretación. Hay que volver diáfana la situación de la falta de disposición y ver “cómo” y hacia “dónde” hay que activarla.

a) *Lo inaparente de la fenomenología*³⁸

En este sentido, queremos resaltar que un modo esencial para la fenomenología va a constar en dirigirse por lo inaparente, mientras que el escuchar mismo se vuelve la modalidad fundamental que recobra un carácter hermenéutico, carácter en el que el pensar llega o alcanza su decibilidad propia. Esto significa que, mediante la escucha se vuelve posible atender cuidadosamente a un decir *señalante*, silente. Es decir que, hermenéuticamente, significa atender a la escucha de una voz silenciosa, y en medio de esta relación entre silencio y voz, el pensar mismo que se retoma como intérprete de la palabra para corresponder a un lenguaje señalante entre lo dicho y lo no dicho. Sin embargo, lo no dicho tampoco significa lo no pensado, más bien, es lo que primeramente le estaría abriendo el espacio a un decir, abriendo espacio para su inauguración como palabra, pero, a partir de un abierto: la claridad de su propia ocultación. Entonces, lo no dicho se preserva siempre en una ocultación, y ahí halla una guarda; sin embargo, esta ocultación propicia que la palabra se quiebre, que admita un decir, un decir que permanece a través de un *decir* el ser y un *nombrar* lo sagrado.

Y, en este sentido, veremos que la perspectiva hermenéutica es un método del pensar tan sólo cuando involucra el *camino* [*odós*] en el que el pensar mismo corresponde con una diáfana palabra, cuando presta un cuidado o atención a la palabra que lo com-porta a él mismo en un decir, un decir que dice y que al mismo tiempo calla. Por ello, este otro pensar

³⁸ Con este título buscamos hacer referencia al tratamiento del pensar que se esfuerza por retener la propia retracción de la verdad del ser. En los *Seminarios de Zähringen* de 1973, se expresa el término “fenomenología inaparente” como el motivo que se intensifica en las obras de la maduración ontohistórica.

está afinado o referido como *un decir que calla*. Éste es su acuerdo.

*Denken ist als Erdenken des Seyns die Weisung in die Stille des Ursprungs des Wortes.*³⁹

Esto nos dice que la “hermenéutica fenomenológica”⁴⁰ cautiva el fenómeno de que el ser se dona al pensar y esta donación ya es mensaje y seña. La seña de su esencial sustracción. Y el mensaje de que en lo más *inaparente* acuerda una oculta “discrepancia armónica”. El ser permanece como mensaje inaparente y, no obstante, permite ver, muestra el aparecer mismo. Es decir, el ser se dona al pensar como mensaje, el cual no es dicho o entregado sin más, sino que es *señalante* y *vibrante*. En esta oscilación el hombre es hombre al corresponder al recibimiento del mensaje en su escucha, una escucha atenta hacia la apertura de des-ocultación.⁴¹

Corresponder a este otorgamiento con la escucha constriñe al hombre a prestar oído. Corresponder significa volverse obediente y perteneciente al mensaje que es conferido y entregado. Como enseñaba Heidegger en *De camino al habla*: “El hombre está presto para oír el mensaje de la duplicidad del presenciar y de lo que es presente”.⁴² El mensaje dice que: el hombre está en una relación [*Verhältnis*], es él mismo la relación, el respecto [*Bezug*] hermenéutico.

“Der hermeneutische Bezug, in dem Mensch steht, ist die Zusammengehörigkeit von ereignendem, d.h. brauchen dem Bezug 21ingún-eignetem, d.h. zugehörendem Wesensverhältnis zur Wahrheit des Seins. Das wird deutlich, wenn gesagt wird, der Bezug, in dem der Mensch seinem Wesen nach stehe, heiße der “hermeneutische”, weil er die Kunde jener Botschaft bring”.⁴³

Y, para aclarar aún más cómo el planteamiento fenomenológico de Heidegger alcanza

³⁹ M. Heidegger, *Das Ereignis*, “Dichten und Denken”, V. Klostermann, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, 2009. §346. “Pensar como el *pensar esencial del ser* es el despliegue esencial en la calma del salto originario de la palabra”.

⁴⁰ Klaus Held nos advierte que el título del *método* “fenomenología hermenéutica” pone de relieve el escuchar de un modo esencial. Siguiendo este método, las disposiciones “hermenéutico fenomenológicas” constriñen a una escucha de su propia voz silenciosa pues, fundamentalmente, nos descubre a *nosotros mismos* nuestra disposición afectiva. En este sentido, Held ubica que es a través del reconocimiento a esta constricción a escuchar que la fenomenología hermenéutica de los templos fundamentales [*Grundstimmungen*] que se elabora desde *Ser y tiempo* prepara las condiciones para la vuelta, el giro, la *Kehre*.

⁴¹ *De camino al habla*, 122...

⁴² *Ibid.*, pp. 122-124.

⁴³ Von Hermann, *Wege in Methode*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, p. 25. El respecto hermenéutico, en el que el hombre yace, es la cooperterencia de lo acaedor apropiadoramente, es decir, en la esencia del hombre yace lo hermenéutico, porque él trae la noticia del mensaje de donación y apropiación.

una radicalización como “hermenéutica fenomenológica” en el pensar ontológico, veamos algunas consideraciones que serán desarrolladas en las cinco secciones o apartados del presente estudio dirigidas por la búsqueda de aclarar cómo se despliegan a sí mismas a través de disposiciones fundamentales en el camino pensante de nuestro autor.

b) *El pathos del Ereignis*⁴⁴

El pensar del *Ereignis* como “proyecto histórico” toma generosa y noblemente el carácter de tránsito hacia un *otro inicio* del pensar, *Ereignis* está nombrando un llamado y es la palabra guía para una preparación en la apertura de caminos; caminos transitables para iniciar con el pensar. *Acaecer apropiador* es la senda abierta para otro pensar.

El *Ereignis* abre la comarca de un “otro decir”, mismo que conlleva a un “otro pensar” y ahí funda la posibilidad de dialogar y aludir a un “otro inicio”. Y, tal vez, pueda suceder que en este otro inicio el propio actuar aún no sepa de su proceder: “estamos aún lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo”.⁴⁵ Por ello, la tarea de este proyecto va a ser “un intento arrojado” que se lanza a fundar la apropiación de otro pensar, un pensar propio al que le advenga un actuar. Lo que impele a demarcar un límite del pensamiento de la tradición occidental, marcando también un límite al propio pensador, ya que, *Ereignis* está señalando una transformación del preguntar, del inquiriente; de la meditación, del meditativo y pausado; una transformación en el modo de disponernos hacia *otra decibilidad de las cosas*.⁴⁶

Por eso, entre las variaciones de la traducción de la palabra “Ereignis” se va a unificar un sentido de acontecimiento o acaecimiento y de apropiación;⁴⁷ “*Ereignis* es el nombre de la

⁴⁴ Tremos a cuenta el sentido *patético* que cobra dominio en cada época histórica, donde el ocultamiento es un *pathos*, un padecer. Y la entrada al pensar del *Ereignis* es entrada al modo propio de una ocultación: hacer entrar en lo que se escapa o rehúsa. Considerando la alusión de Á. Xolocotzi a propósito de que “El *pathos* que da pie al filosofar es algo que lo sostiene y domina. En este sentido, el dominio originario de la filosofía se da por el *pathos*, es un *dominio patético*”. Cfr. Á. Xolocotzi, “Los templos de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar” en *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, BUAP, 2016, pp. 51-68. Asimismo, aludimos a la expresión de G. Colli cuando refiere “el *pathos* de lo oculto” como aquello que da expresión al enigma del mundo y a las afecciones como vestigio de lo oculto. “Toda la multiplicidad del mundo, su ilusoria corporeidad, es una trama de enigmas, una apariencia del dios. [...] Al mismo tiempo que las palabras del sabio, manifestaciones sensibles, afecciones que son el vestigio de lo oculto. Cfr. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2010, pp.64-74.

⁴⁵ “Estamos aún lejos de pensar de la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo en el que primeramente tiene que quedar decidido un actuar, el cual aún no sabe de su proceder ni mucho menos de su proveniencia”, citado en *Ibid.* Cfr. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*.

⁴⁶ Cfr. Veraza Tonda Pablo, *El problema de la transformación histórica en los Tratados de la historia del ser*, UNAM, 2011. Estamos trayendo a cuenta la interpretación de Pablo Veraza quien nos ayuda a situar las problemáticas centrales del pensar histórico del ser. En lo posible buscaremos una confrontación de posibilidades dialogantes a lo largo de nuestro estudio.

⁴⁷ Se ha optado atinadamente en volcarlo como “acontecimiento apropiador” o “acaecimiento apropiador”, aún cuando valga arriesgar como acaecimiento propicio, atendiendo al sentido del cautivamiento instantáneo, el

apropiación [*eignen*] por la cual ser y hombre son apropiados el uno para el otro”; y con mayor madurez indicará el pensador de *Identidad y diferencia* que, la raíz del *acaecimiento apropiador Er-eignen* proviene de *Auge: Er-äugen, Er-äugnen*, en el sentido de un “asir con la mirada”⁴⁸ apropiándose de lo acaecido.

En este sentido, será muy importante el planteamiento de que, va a ser a través de este acaecer apropiador como el hombre mismo se recobra propiamente como *Da-sein*. En otras palabras, se dirá –en el planteamiento central de estos tratados– que una fundación de la esencia del *Da-sein*, del ahí del ser, sólo se conquista a través de un acaecer apropiador, se conquista en el *pathos* del *Ereignis*.⁴⁹

Esto quiere decir entonces que, desde la perspectiva del *Ereignis*, el hombre consigue una reclamación o reivindicación para con él mismo, y para que “devenga otro”, pues desde la experiencia de lo más extraño y no propio, tiene que llegar una experiencia de acaeciente propiedad, donde se determina lo completamente otro y extraño para contravenir hacia *sí mismo*.

Desde un sentido puro de mismidad será pensado el *Da-sein*, y esto porque va a revelar de manera prístina un “sitio esencial de la subversión esencial” –como queda señalado en el tratado de *Meditación*. Así, y de otro modo indica Heidegger en *Aportes a la filosofía* y *Sobre el comienzo*, que nada “humano” como “haceduría”, “actitud”, o “comportamiento” nombra *Da-sein*, sino esa amplitud espacio temporal que consigue dar abrigo a la guarda de la verdad del ser. Y Heidegger despliega las posibilidades de este proyecto apropiador en “la transformación

cual reúne las posibilidades temporales en la localidad del acaecer. Como cautivamiento instantáneo ofrece una referencia al pensar, el cual, a su vez, simplemente se da en función del despliegue histórico del propio *Ereignis*. El cautivamiento del pensar es ya despliegue histórico cuando ofrece las condiciones propias o propicias para otro modo de actuar y de apropiarse del instante. Este instante –como en el acto creador, el actuar meditativo– sabe del “chispeo del estremecimiento del ser”. Este chispeo es la disposición al acaecimiento en el claro del ahí. Como el ahí, *Da*, del ser, *Sein*. Se alude entonces a este chispeo como la relación de clamor o asignación y de pertenencia [*Zugehörigkeit*], donde *Da-sein* resta contenido o concernido en la posibilidad de una fundación de su propia esencia. Y esto es lo que nombra “despliegue histórico” del *Ereignis*, despliegue que alcanza su más amplia apertura cuando ofrece posibilidades que ponen a la vista hacia un otro comienzo. Y el ámbito del *Ereignis* [acaecimiento propicio] acomete en la experiencia de otro pensar.

⁴⁸ Como señala Françoise Dastur, la raíz etimológica de *Ereignis* lo vincula a la mirada y al ver, el sentido que guarda *Auge* para indicar la acción de apoderarse de la mirada, de asir con la mirada, es decir: *apropiar* y disponer lo propio haciéndolo visible, es decir *Ereignen* como *eräugen*. Cfr. F. Dastur, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Colección Nombre propio, Ediciones del signo, tr. Lisabeth Ruiz, Buenos Aires, 2006.

⁴⁹ Por qué *Ereignis* nombra una palabra conductora o guía de un modo de proyectar histórico en la palabra de un pensador. El pensador que la recupera, ejecuta una torsión o “reposición” de lo que acaece en un abandono y en una desapropiación... aquello que ya en *Ser y tiempo* denotaba el sentido de desapropiación y pérdida de la posibilidad propia de la existencia, el sentido de *Ent-eignis* fue reconocido desde el ámbito ontológico de la *Existenz*, como modo de apertura de ser-en-el-mundo. El sentido propio o la propiedad [*Eigentum*] del *Da-sein*, está en que más bien *padece* una pérdida constante y regular de la posibilidad propia de ser *sí mismo*: “conforme al ser-ahí el hombre es ese ente, que siendo puede perder su esencia y por ello está cada vez cierto de sí del modo más inseguro y osado, pero ello en razón de la entrega a la vigilancia del ser”, “El ser”, *Aportes a la filosofía*, 271°. *La palabra del Ereignis es impulso y seña... Cfr. Zum Ereignis Denken*, p.688.

pensante” e inaugurante del *Dasein* que funda, a su vez, posibilidades de pensar el *Ereignis*, inaugurando otras maneras de conducirse con respecto al ente en total, y buscando con ello dar apertura para pensar la verdad del ser.

En este sentido, es importante señalar que, hablar del despliegue del *Ereignis* funda un modo de referir la sustracción originaria del ser. Este despliegue esencial [*Wesung*] es el esenciarse del ser en su verdad. Heidegger alude con esta terminología, al modo como se compenetran el ser en el *Ereignis*. “*Wesung*” ha sido traducido como “esenciación” o como “esenciarse” porque involucra el sentido plenamente activo y dinámico de esencia. La esencia es despliegue, por lo que también es oportuno volcarlo en “despliegue esencial”—como sugirió Franco Volpi.

Es oportuno decir que, en los tratados que nos ocupan se refiere radicalmente a una reconfiguración abismosa del *Dasein*; puesto que aquí se expone un proyecto apropiador que exige de una meditación de cómo el hombre acaece y recobra su historicidad propia; en otras palabras, la meditación traza sus sendas hacia un preguntar propio por lo histórico. Y lo histórico llega a revelarse en su historicidad propia cuando se encamina un preguntar meditativo.

Así, por una parte, la fenomenología en este proyecto meditativo de la historia del ser se entiende, de nuevo, como un ingreso a la “cosa misma”, pero, en una reapropiación de lo que la historia de la filosofía ha asumido sin abordarla en su intimidad y dignidad que le serían propias, relegándola, así, al ámbito de lo ya supuesto que es entregado por demás al título de “la historia de los problemas y doctrinas filosóficas”.⁵⁰

Y, por otra parte, una hermenéutica fenomenológica viene a hacerse cargo de un diálogo originario con esa historia de los problemas y las posturas metafísicas fundamentales; en cuanto piensa por adelantado, anticipa un final, y pregunta; en cuanto pone una escucha atenta y un “ojo avizor” que retrocede a las preguntas fundamentales, en cuanto corresponde. Esta es la perspectiva del interpretar que Heidegger va a reconocer desde la riqueza de la raíz de este vocablo en alemán, resaltando con un guión sus dos componentes de la siguiente manera: *Aus-legen* remarca la acción de poner-fuera [*hinaus-legen*] la propia esencia inicial

⁵⁰ Como ha sido reconocido en el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger declaraba que la filosofía propiamente no podía ser el complejo de problemas que tan sólo fijan conceptual y objetualmente un estado de cuestión; al respecto de las mencionadas lecciones de 1923 A. Escudero comenta: “Los llamados ‘problemas filosóficos’ no son las genuinas preguntas que se plantean desde el verdadero ejercicio del pensamiento filosófico. Los problemas no son preguntas, primero porque no surgen de un encuentro con las cosas, de una escucha atenta de lo que en la experiencia de la vida nos sale al paso, sino que se transportan y se retoman acriticamente, y sólo como un asunto cognoscitivo, en un planteamiento definido previamente”. *Cfr.* Fco. de Lara (Coord.), *Entre Fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi en Memoriam*, Plaza y Valdés Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.

que se guarece en “la cosa misma”. Atender a “la cosa misma” significa recobrar la inhabitualidad y el extrañamiento, mismos que pueden propiciar a la cosa misma venir a darse como cosa, salir al encuentro del desocultamiento de su propiedad. Esta inhabitualidad y extrañamiento conforman una experiencia que retiene y recuerda lo huidizo y olvidado.

Pero, es cierto que Heidegger no consiente en que este proyecto del pensar se alardee como “una filosofía” superpuesta a volverse una “filosofía de la filosofía”,⁵¹ sino que su ejercicio y preparación vaya en reserva o retraimiento de su propia fuente. Su obrar meditativo se compone de un proteger [*Wahren*] y aguardar [*Warten*] el propio seno y fuente de la palabra. La palabra *del* pensar.

Por ello, veremos que, remitirse a esta fundación o apropiación del sentido de acaecer histórico va a requerir de una verdadera preparación: *la preparación en larga calma que exige ya de los preparados la magnanimidad de nunca y en ninguna parte salvarse retornando a un ente.*⁵²

Pero entonces, cabrían las preguntas de si nos es plausible, a su vez, preguntar de un modo no entitativo, sin acudir a la disponibilidad del ente en todas nuestras remisiones cotidianas. Y que, de este modo y sin pretensiones, podamos elaborar un cuestionamiento por esta amplitud espacio-temporal que dispone un nuevo preguntar. ¿Se nos concede contar con posibilidades para abrir en nuestro planteamiento la dimensión histórica de un preguntar?

Esto nos conduce a la vena central de este trabajo, y ésta se halla en preguntar cómo las experiencias de incuestionabilidad y, fundamentalmente, la experiencia del rehuso del ser, es lo que podría templarnos para escuchar las necesidades que brillan, a veces imperceptiblemente, en la época de indigencia o en la época que se revela como “carente de disposición”, en lo tocante a fundaciones esenciales. Necesidades que constriñen a soportar con recato. Que nos constriñen frente a aquello que Heidegger ubica como la época de indigencia: donde predomina un estado de necesidad histórica frente a un exceso de producción técnica de historia y donde crece, a su vez, el peligro o amenaza el signo de la ahistoricidad o pereza histórica.

Partimos, entonces, de la premisa de que el pensar mismo se abre ya en una disposición, así que la meditación histórica tiene que prepararse primero en la disposición misma que le dona apertura. Pero, la disposición a las preguntas esenciales lleva a preparación otra senda del pensar mismo. En la preparación misma está la meditación de una hermenéutica

⁵¹ M. Heidegger, *La historia del ser*, tr. Dina Picotti, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2008, §3. Aquí se está haciendo un sondeo del propio concepto de filosofía, de lo que éste tendrá que indicar en su esencia y en la riqueza de su inicio.

⁵² *Ibid.*, § 69.

de lo predisposicional, una meditación predispuesta por la “fuerza callada de lo posible”.⁵³

Esto marca nuestro punto de mira central, el cual está en atender a las vías de abierta posibilidad para una “hermenéutica disposicional” en el proyecto de meditación histórica. Es decir que, buscamos acceder al modo como este pensar pregunta, a saber: *disponiendo un preguntar*. En el pensar que pregunta, hace hincapié Heidegger, va dispuesto por lo más digno de ser preguntado, ya que, de lo que se trata es de buscar abrir tan sólo el espacio de un preguntar en el que crezca una experiencia fundamental del pensar. Su más alta dignidad siempre se guarecerá en los alcances o límites de llegar a ser “experiencia fundamental”.

Y, en una experiencia del ámbito afectivo de las disposiciones esenciales, un tono fundamental exige acuerdo como una escucha a lo que concierta silencioso.

c) Una hermenéutica pre-disposicional [*Vorstimmung*, predisposición; *Stimmung* disposición]

La meditación de templos o *disposiciones* fundamentales ejecuta, digámoslo así, una hermenéutica predisposicional. En estricto, esta hermenéutica da el sesgo de lo previo y de un arraigo para la disposición de un preguntar, por ello, se distingue como *pre-disposicional*. Tomando en cuenta la amplia gama de matices en la traducción de estos conceptos centrales en el planteamiento ontológico del pensar de Heidegger, nuestro trabajo busca regirse por la importancia de comprender la “disposición fundamental”, *Grundstimmung*,⁵⁴ a la base de un interrogar por las cuestiones esenciales: ¿Quiénes somos? ¿Qué es lo que es ahora? ¿Cómo se nos presenta la necesidad de la falta de necesidad? ¿Podemos asumir que somos una transición, que nos colocamos con un pensar en tránsito a otro comienzo? ¿Somos nosotros mismos propicios para el acaecer y prestos para una apropiación? ¿Cómo preguntamos *propiamente* por nuestra situación histórica? Y, si acaso ¿lo histórico se nos da en situación?

La meditación misma cobra un sitio esencial y da juego a un otro preguntar. Partiendo entonces de que esta labor del pensar, del preguntar y de otro modo de actuar

⁵³ Cfr. *Ser y tiempo* §74-76.

⁵⁴ Heidegger emplea, de manera central en *Aportes a la filosofía*, toda una familia de palabras sobre la base del verbo raíz “stimmen”, traducido por disponer, afinar, acordar, dejando resonar un sentido de *acuerdo tonal*. Así, encontramos alusiones a un sentido musical en los distintos casos en los que se alude a la *Stimmung*, a lo largo de los tratados de la historia del ser. Asimismo, encontramos toda la familia de palabras en la entonación de esta misma raíz; en la traducción de D. Picotti: *durchstimmen*, predisponer; *Vorstimmung*, predisposición; *Stimmung*, disposición; *Bestimmung*, determinación.

precisa de otro modo de predisponerse, y ello en una larga preparación del pensar, del poetizar, del actuar, no podemos, entonces, considerar que nuestro estudio alcance una consumación o que haya sido llevado a término, pues tan sólo nos dedicaremos a dar cuenta cómo esta labor requiere de un paso lento y de un ánimo contencioso que predisponga un actuar (la predisposición como un suelo para un arraigo en la acción esencial y en el decir originario).

Por tanto, predisponiendo esta hermenéutica de la disposición fundamental, iremos descubriendo y recordando la insistencia y la necesidad de serenidad y paciencia para lo no dado, lo más silente e inaparente. Como el aparente paso lento de la tejedora⁵⁵ que avanza enarbolando, tenemos que desandar el largo camino del tejido, para lo que se precisará desandar el largo tejido de los encubrimientos y extremos desocultamientos de la metafísica que, a los ojos de Heidegger, conforma el modo deficiente al que se volcó el pensar originario de la filosofía; ante este modo deficiente, la meditación histórica va guiada por un pensar “templado” o predispuesto en el ánimo de la retención, bajo un tono de recato y agradecimiento. La hermenéutica disposicional de la meditación histórica propicia posibilidades de iniciar algo. Y Heidegger nos recuerda en: *Las preguntas fundamentales de la filosofía*, de 1936 que: “al meditar llegan y permanecen los grandes presentimientos”. Presentimientos.

Así, pues, la relación que proponemos en este estudio es preguntar por esta meditación histórica guiada por la apertura de una “hermenéutica disposicional”, lo que conlleva a comprenderla como un acuerdo o entonación de temples orientados por la disposición o temple fundamental de la retención [*Verhaltenheit*].⁵⁶

La hermenéutica disposicional actúa reconociendo las señas [*Winken*] que llevan a mostración de lo que se rehusa. El ejercicio, por decirlo así, de esta hermenéutica está en recobrar un ánimo de escucha y obediencia para lo otro inicial. Su ejecución es predisposición de atender al llamado de una asignación o llamado [*Zuruf*] y a una pertenencia

⁵⁵ En *Los seminarios de Zollikon*, Heidegger rememora un pasaje del segundo libro de la Odisea de Homero, para aludir al uso de la antigua palabra *analúein* que indica un destejer, como “el más antiguo uso de la palabra análisis”. “...aquello que hace Penélope noche tras noche, esto es, para desenredar el tejido que tejió durante el día. *Analúein* significa, aquí, el desarticular un tejido en sus partes componentes”. La acción de desandar, cada noche, el camino tejido durante el día, en la consagración de una espera y en el presentimiento de una llegada: Penélope en paciente espera de su amado Ulises. *Seminarios de Zollikon*, tr. Á. Xolocotzi, Herder, México, 2006, p. 184.

⁵⁶ La *Verhaltenheit* –retención o reserva– es lo que en estos tratados va a ser pensada como lo que sostiene un arraigamiento en lo simple, lo que da suelo para un habitar en la simpleza. Las posibilidades del soportar con recato, del obrar creador, de la fuerza disponente del preguntar, mantienen una unidad en la búsqueda de retener lo simple.

[*Zugehörigkeit*].⁵⁷

Tarea de un pensar esencial es entonces corresponder al obsequio o donación de la experiencia de la ocultación como ocultación. Esta experiencia fundamental que otorga nuevas aperturas a lo ente en total, a las posibilidades históricas de la existencia, y a la formación histórica de un pueblo o comunidad en la perspectiva de un otro comienzo, es parte del proyecto que elabora Heidegger en la década posterior a *Ser y tiempo*. Dicha experiencia reposa en la posibilidad de temples o disposiciones anímicas fundamentales [*Grundstimmungen*]. En gran medida, este tema será guía del pensar ontológico en su conjunto.⁵⁸

Siguiendo los *Aportes a la filosofía*, la primera y suma seña va a ser el ocultarse del ser mismo; su señalar, es importante decirlo, no es representación alguna, sino el abrirse mismo de su rehuso que llega a *decibilidad*. El rehuso, veremos, no sólo es una retirada del ser, sino, en cierta medida, una donación.⁵⁹

Así, entre una relación de asignación y pertenencia, el pensar recibe el tono que habrá de hacer acuerdo y entonación en una *tonalidad fundamental* [*Grundstimmung*]. Donde retención [*Verhaltenheit*] será la tonalidad fundamental [*Grundstimmung*] que lleve a entonación los temples conductores [*Leitstimmungen*] como el espanto [*Erschrecken*] y el recato [*Scheu*] o temor,⁶⁰ “[...] del temor surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponente dejar esenciarse del ser como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo”.⁶¹

En el armado de las *Grundstimmungen* del pensar de la historia del ser, cada ensamblaje va asignado por un tono fundamental que va siendo entonado a partir de temples

⁵⁷ Llamada o *clamor* al perteniente y asignación y pertenencia del llamado dan cuenta, como se testimonia en *Aportes a la filosofía*, de la “gran calma del más oculto conocerse”. “El *clamor* es acometida y ausencia en el misterio del acaecimiento”. Y por ello, el evento que así se inaugura o funda recae en la apropiación de un viraje y en “el viraje el evento tiene que necesitar al ser-ahí”. De aquí se desprende que el viraje tiene que ser ante todo un *contra-viraje*. Cfr. *Aportes a la filosofía*, pp.326-328.

⁵⁸ *Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte: Erstaunen, Wundern, Erschrecken, Danken, Scheu*. De la raíz – *stimm, Stimme*, voz se desprende toda una familia de vocablos musicales que dan un sentido de entonación, afinación y acuerdo: *stimmen*, afinar, disponer, acertar; *anzustimmen*, entonar; *durchstimmen*, predisponer; *Vorstimmung*, predisposición; *Stimmung*, disposición; *Bestimmung*, determinación.

⁵⁹ El propio rehuso del ser va a darnos entonces la posibilidad de una “hermenéutica de las señas”. Esta alusión hace referencia al trabajo de Paola Ludovika Coriando titulado *Affektenlehre...* El ser se nos dona en su verdad como rehuso, pero ese rehuso es ya una seña: la seña de que se nos rehúsa. Lo que queremos decir, con lo antes dicho, es que, en el corazón de la cuestión misma está el propiciar un ámbito de disposición en el que la palabra alcance una referencia al ser. Mediante una disposición, nos dirá Heidegger, la palabra logra dirigirse como palabra del ser. Esta perspectiva nos permitirá buscar el quiebre histórico que precisa esta otra manera de predisponer el hombre en su historicidad, es decir, que cuente con la posibilidad de una fundación esencial en el pensar.

⁶⁰ A propósito del planteamiento de los temples conductores en consonancia con el temple fundamental presentado en *Aportes a la filosofía* véase el importante trabajo de H-H. Gander, Cfr. *Heideggers Studies*

⁶¹ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, “Prospectiva”, § 5.

conductores, y cada temple conductor va a demarcar una modalidad de abrigo del propio acaecer del ser en su apertura o en su denegación, según el impulso y los alcances disposicionales. En el primer comienzo, el impulso del asombro [*Er-staunen*] fue el temple que determinó a la filosofía en cuanto tal. Y en el otro comienzo, la capacidad de disposición del presentir [*Er-ahnen*] podría determinar un otro pensar. Presentir.

Nuestro intento está en poner de relieve los modos fundamentales en los que este otro decir efectivamente puede llegar a *decibilidad*. Por más obtuso que esto pueda sonar, el modo de decir la verdad del ser en “la historia del ser” toma fenomenológicamente la búsqueda de hacer visible el fenómeno cuestionado, la cosa misma que se deja decir, y que en su propia necesidad sea, precisamente, el no salir a la luz inmediatamente, sino que, *otro sea el estilo que este pensar* reclama. Por esto, el planteamiento de la historia del ser exige una salvaguarda pensante que toma la custodia de la memoria del ser. La memoria de su olvido, del olvido *del* ser.

Frente a este olvido, retención⁶² se vuelve el centro de gravedad y albergue del fenómeno que se oculta y que, preservando la riqueza de su ocultación, otorga la simpleza de su decir. Este decir silencioso ofrece un llamamiento, este llamado constriñe a prestar oído. Lo constriñe a prestar oído del mensaje que le atañe siendo una donación para la escucha. “El carácter hermenéutico de la pregunta por el ser significa que toda presencia ‘de la cosa misma’ tiene lugar en y como decir, y que, la filosofía, porque atiende a esta presencia de la cosa misma, es un escuchar la palabra”.⁶³

Las disposiciones anímicas fundamentales constriñen a la escucha de una voz silenciosa. Silenciosamente se dispone una voz a un decir. Y la voz da un tono a la disposición de nuestra situación actual del mundo, una voz señalante de la falta, del olvido, del rehuso, de la sustracción del ser mismo. Por ello diremos también, siguiendo a Heidegger, que *la palabra silenciosa es la propia casa del ser*.

Los temples anímico fundamentales que, en general, aludiremos como disposiciones fundamentales de la historia del ser [*Grundstimmungen der Seynsgeschichte*]⁶⁴ pueden

⁶² Retención definida en los *Aportes a la filosofía* como un estar dispuestos “al rehuso como donación”, va a ser la disposición conductora, pues, primeramente va a conducir, guiar, pre-disponer, un ámbito de cuestionabilidad de lo reservado en el extremo desocultamiento. Asimismo, tomamos el término romance dis-posición Hay que recordar los matices de esta palabra, concebida ya no sólo como un ámbito de relación, ni tampoco como un mero comportamiento respecto de algo. *Verhältnis, verhalten*.

⁶³ F. Marzoa, *El sentido y lo no-pensado* (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”) p. 65.

⁶⁴ Al respecto habrá que hacer alusión y mantener presente el tratamiento de las *Grundstimmungen* a la luz de las lecciones dictadas paralelamente de la redacción del tratado central de *Aportes a la filosofía*, *Las preguntas fundamentales de la filosofía* de 1936-1938, así como del tratado posterior de *Das Ereignis (El evento)* de 1942. En ambos textos de presenta a manera de ensamblaje el acomodo o alzado tonal del acecer propicio e *histórico* del ser en su verdad.

enumerarse de acuerdo a las distintas épocas o manifestaciones históricas de la siguiente manera: Asombro [*Erstaunen*] entona un pensar que se acuerda de *physis*; lo poderosamente brotante, surgiente, emerge y alcanza su *despotenciación*. El Maravillarse [*sich wundern*], consigue el desocultamiento de su plena manifestación en la brillante *idea*, con lo que queda confiada una inauguración de la metafísica, pero también queda confiada la promesa de su fin; el comienzo de su fin padece altas y recaídas en lo mismo, y dentro del ámbito de la maravilla experimenta el fastidio del nublado paisaje de la vivencia y la maquinación o insaciable maniobra. Así, en este avistamiento, el temple del espanto [*Erschrecken*] conforma o establece la vía de un ámbito decisional; entre vacío y nada, entre nihilismo apropiador o desapropiador; la predisposición de separación cobra vías de posibilidad, y en medio de lo espantoso en acaecimiento desapropiador acaece apropiadoramente. Entonces, un temple como el espanto se vuelve fundamental cuando recobra posibilidades de tránsito, cuando sugiere un paso entre salud y despedida, entrada y salida, libertad y dolor, alegría y tristeza. Y, finalmente, aquello que funda ocaso e inicio en su apertura es ofrecido en el temple del recato o temor [*Scheu*] que, bajo un constante tono de presentimiento [*Ahnen*] en medio de la calma [*Stille*] y la serenidad [*Heiterkeit*], conmemore el agradecimiento [*Dank*] del pensar en su otro inicio.

De ahí que el punto de partida de la meditación histórica sea buscar y responder a una señal [*Wink*] bajo el tono del silencio [*Schweigen*]. Silencio y señas brindan una posibilidad originaria a la palabra. Y, “el estremecimiento rompe el reposo del silencio. La palabra llega a ser”.⁶⁵

Por tanto, si el abandono del ser se da, se señala en el modo como el hombre rehúye del ser, entonces, es comprensible que el hombre todavía se halle *sin disposición* no sólo para verse abandonado por el ser, sino, al mismo tiempo, para no ver el abandono del ser mismo como un elemento positivo en el cual el ser hace una señal: el abandono como abandono. Es decir, no sólo vernos a nosotros mismos como des-apropiados de ser, sino también donados de una ausencia o de un abandono del ser. Esto es importante: en el abandono del ser el recuerdo se retiene. El recuerdo del olvido del ser cobra una luz. De este modo podría ser posible abrir un espacio de juego para una elucubración de la disposición del olvido y la retención.

Bajo una tonalidad fundamental, la filosofía puede resonar en sus silencios y responder a los ecos de su fuente oculta. La tonalidad fundamental de una relación armónica⁶⁶ demarca el

⁶⁵ “Como cuando en día de fiesta...” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Con ello intentaremos comprender: cómo del silencio, nos dice Heidegger, surge la palabra. Cómo del abismo surge la señal de una indecisión e incuestionabilidad del mismo fondo que se retrae y reserva. Situar la referencia fundamental del olvido del ser conduce a una meditación apropiadora del propio abandono del ser.

⁶⁶ La relación armónica se da una vez que se consigue una adecuada pregunta y su correspondiente “respuesta”, como remarca George Steiner, esta relación se ubica en el fenómeno de “acorde”, de “perfecta afinación” y señala

tono y ritmo de un pensar y la profundidad de su cuestionar. Si “los temples de ánimo son el presupuesto y medio del pensar y el actuar”,⁶⁷ entonces los temples fundamentales: el asombro, la retención, el espanto, el agradecer, el recato, el agradecer –que ubicamos en estas obras privadas o esotéricas– tendrán que mantener el prelude puesto ya en acorde para la entonación que está puesta a ejecutarse; digamos que ese presupuesto es la posibilidad de que los temples alcancen estar primero en sintonía para ofrecer luego un arraigo, un suelo propio. Y este suelo propio se gana a través de un decir que aclama una simplicidad sobreponiéndose a una dificultad inherente. Es el propio lenguaje el que cobra una voz y habla, tal como *Die Nacht nachtet nur als Nacht, y el mundo munde en su reinar, y la nada nadea como lo noedor, y el destino del ser se envía, así acaece apropiadoramente el acaecimiento-apropiador [das Ereignis ereignet]*.

Plan general

Nuestro trabajo buscará centrarse en la obra de la década posterior a *Ser y tiempo* –cuya elaboración se enmarca en el ámbito del giro [Kehre] y alcanza su radicalidad en el planteamiento de un *pensar en tránsito al otro comienzo*–, elaborado ya en la década de los 40, donde la perspectiva está en llegar a ser dispuesto anímico fundamentalmente por una meditación del *preguntar esencial*. Para dar cuenta de ello nos enfocaremos en revisar algunos numerales significativos de los tratados ontohistóricos, como son principalmente: *Aportes a la filosofía, Meditación, Sobre el comienzo, La historia del ser, Das Ereignis y Zum Ereignis Denken*, pero siempre en conjunción con la obra publicada que da un enfoque de claridad al pensar ontohistórico contenido en estos tratados o escritos por Heidegger de manera privada. Además de que las obras publicadas, preparadas en este periodo, manifiestan el lazo ineludible

que la fórmula de Heidegger es, en el sentido original de la palabra, órfica: “El ente en cuanto ente dispone el lenguaje de una manera tal que el decir está acorde (*accorder*) con el ser del ente”. La caracterización de la filosofía como una “correspondencia con”, un “acorde o afinación con” las preguntas planteadas no quiere decir que se esté aventurando en un emocionalismo o misticismo románticos. Todo lo contrario, dice Heidegger, significa que se afinan las proposiciones filosóficas, pero se afinan primeramente en un sentido peculiar: no puede haber una afinación creadora de vida, no puede haber responsabilidad cuando no existe relación entre la pregunta y la respuesta, cuando éstas no brotan de un centro ontológico común (el hecho de la existencia). El lazo de unión es el asombro. “En el asombro nos de-tenemos”. Retrocedemos, por decirlo así, ante el ente, ante (el hecho) que es y es así y no de otra manera. Pero el asombro no se agota en el retroceder ante el ser del ente sino que, en cuanto es este retroceder y este detenerse, es al mismo tiempo arrastrado hacia (y encadenado por) aquello ante lo cual retrocede. Así, el asombro es la dis-posición (*Stimmung* que también significa “afinación”) en la cual y para la cual se abre el ser del ente. George Steiner, *Heidegger*, FCE, México, 1983, pp. 46-48.

⁶⁷ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, tr. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007, p. 102.

con el pensar de Nietzsche y el poetizar de Hölderlin, poniendo de manifiesto que el pensar histórico del ser desoculta su verdad en el diálogo de extremo dilema entre el pensar y el poetizar.

La investigación se desarrolla a lo largo de cinco secciones que van haciendo acuerdo con la tesis central en torno a lo que desenvolveremos como una hermenéutica disposicional, a través de la experiencia fundamental del olvido y bajo la tonalidad fundamental de la retención.

Después de revisar la radicalización hermenéutica de la fenomenología (§1) en su desarrollo conceptual y en el tratamiento primero de este planteamiento, prepararemos el terreno con el análisis del “despuntar de un temple anímico” (II) para abrir la tematización de la *disposición afectiva* como la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* y otras obras aledañas a este periodo del pensar del filósofo de *Messkirch*.

El alzado originario de lo disposicional (§2) –desarrollado a mayor amplitud en la sección III– presenta el acomodo o alzado tonal que se elabora en los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, así como también la juntura disposicional de seis ensambles [*Die sechs Fugen*] (considerando a la “Prospectiva” el preludio de la Fuga) que busca disponer el ensamblaje⁶⁸ de la historia del ser en proyección a la tonalidad fundamental de la Retención.

En la sección III se abre el planteamiento a la consideración a la historia y cómo ésta se ve repercutida por la experiencia del olvido del ser, moviéndose aquí los elementos centrales de todo el estudio, a saber, la experiencia del olvido del ser como fundamental y la disposición de la retención. Es aquí –en la parte medular de la tesis– donde la investigación va cobrando radicalidad en los planteamientos del otro inicio del pensar.

En la sección IV buscaremos vías de encuentro para el diálogo entre el poetizar y el pensar en aras de esclarecer cómo se plantea el despliegue del temple fundamental histórico en los primeros ejercicios de interpretación de la poesía de Hölderlin.

Y, finalmente, dedicamos en la sección V la tarea de establecer claramente los lineamientos y alcances de una hermenéutica disposicional en la meditación histórica del ser.

⁶⁸ *Die sechs Fugen*: i. *Der Anklang*, ii. *Das Zuspiel*, iii. *Der Sprung*, iv. *Die Gründung des Da-seins*, v. *Die Zukünftigen*, vi. *Der letzte Got*. De los *Beiträge* se reconoce que no consta de sistema en su vista arquitectónica, sino que durch Fugen geeint. Fugen: aufeinander zugeschnitten, ineinander gefügt” 29/30, 161. *Harmonie afanes faneres creiton*. Das Substantiv harmonie und das Verbum harmozo, ‘zusammenfügen’ sind gleichen Stammes. Vetter, *Grundriss Heidegger*, F. Ereignis und Sein, ii. Die Fuge, pp. 159, 160

§2. El alzado disposicional en la meditación de la historia del ser

La meditación histórica que ocupa a Heidegger en los años 30 da cuenta de un proyecto que busca pensar de otro modo la historia de Occidente –una historia que se despliega como olvido del ser, y que puede recobrase en la experiencia del extremo abandono del ser. Pero, para pensar de otro modo la historia, es necesario, primeramente, abrir las posibilidades de un tránsito en el pensar; de preparar un tránsito: del pensar metafísico, hacia el proyecto de pensar meditativo según la historia del ser.

El pensar metafísico de la tradición ha devenido en la modernidad el saber absoluto de la realidad de lo real, es el tipo de pensar que razona y conduce a la explicación y asegurabilidad de lo contenido en toda mente calculadora, la cual se sabe segura y cierta de sí misma, la cual tiene el poder y el saber.

Por su parte, el pensar meditativo –como Heidegger lo expresa– busca retener el sentido, penetra en el sentido de lo acaecido,⁶⁹ pues, la meditación [*Besinnung*] como *la serenidad para con lo digno de ser cuestionado* significa para Heidegger prestarse al sentido [*Sinn*] desde el que se revela todo nuestro obrar y habitar.⁷⁰ En esta medida, Heidegger reclama fortalecer y transformar nuestra actitud interrogativa, la actitud de pensar, de preguntar, y de buscar saber, primeramente, del “estado de cosas inadvertido” de la propia historia acontecida.

El proyecto de la meditación histórica impele a una confrontación con su propia fuente, es decir que, el pensar mismo tendrá que con-frontarse con su “más tenaz adversario”: la razón y su punto de vista “objetivo”.⁷¹ Debido a esto, hablamos entonces de “proyecto” cuando buscamos referir el carácter no sistemático de un pensar que mantiene el sentido de preparación, primero, del modo de cuestionar, de elaborar auténticas preguntas que mantengan abierta la posibilidad de iniciar siempre en lo *por pensar*, y con ello, la posibilidad de un otro inicio de la filosofía, pues, como evidencia Heidegger, la propia filosofía ha sido subyugada y absorbida por el proceder moderno de la ciencia.⁷²

Bajo este tenor, buscamos aludir la situación que podría poner en juego la necesidad de

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, tr. Ángel Xolocotzi, Ed. Comares, Granada, 2008, p. 35.

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, p. 49.

⁷¹ En este sentido Heidegger señala que “[...] desde hace siglos la concepción del saber ha sido determinada a partir de la ciencia moderna”. Y en la actual edad del mundo todo es medido con la vara del cálculo objetivo de los hechos en el orden sistemático de conocer, y todo aquello que se escape de este orden y tratamiento científico objetual es atribuido al ámbito psicológico de las vivencias o al ámbito menos riguroso de una mera concepción y descripción del mundo. Cfr. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*

⁷² *Ibid.*, p.135.

una meditación histórica, esto es, abrir las preguntas que pueden sondear el propio fundamento del preguntar.

Asimismo, desde una necesidad oculta que apremia por preguntarse por nuestra propia época y en vistas a una transformación de la actitud pensante a la que incita Heidegger, nos asalta el cuestionamiento por el ámbito disposicional que prepara esta meditación histórica: la meditación sobre el inicio del pensar occidental desde lo acontecido y no acontecido en el preguntar pensante, y la meditación sobre nuestra actual edad del mundo que se revela “sin necesidad” y “sin disposición”.

En este sentido, sondeamos el ámbito disposicional como una vena central de la meditación histórica. Esta meditación va a ser ya el primer signo de un quiebre radical de la referencia a lo histórico y el modo de interrogar a lo pasado. Pues, como es sabido, este planteamiento del pensar según la historia del ser que inaugura Heidegger busca demarcarse radicalmente del modo de concebir la historia como exploración y recuento de los acontecimientos [*Historie*]. La meditación histórica [*geschichtliche Besinnung*] se demarca de la utilidad de la historiografía, pues, el “acaecer de la historia” se sustrae ante toda planificación y cálculo; y, por el contrario, lo histórico de toda historia se reserva, para Heidegger, como lo más oculto e inaparente que siempre es guiado por lo venidero.⁷³

Heidegger nos refiere en las *Preguntas fundamentales de la filosofía* que lo histórico es, en primera instancia, lo que no se deja considerar, la simple proyectualidad que, en cuanto futuro, trae consigo la “referencia originaria y genuina al inicio”. *Lo futuro es el inicio de todo acaecer*.⁷⁴ En este sentido, la meditación histórica se orienta por *la ley oculta más interna del inicio*, ya que seguirse por esta ley va a significar, primeramente, un hondo desgarró frente a la consideración historiográfica y su modo de aprehender la historia. Seguirse por esta ley originaria implica saber de la propia esencia oculta que guarda la fuente de la historia:

la historia como el esenciarse del ser. La historia es la resolución de la esencia de la verdad del ser. Pero porque a la verdad pertenecen desocultación y ocultación, hay cada vez en la historia algo abierto y manifiesto y público, que fácilmente desearía aparecer como lo único y propio de la historia. Lo otro de la historia, su oculto, encubierto, desplazado rige entonces sólo como lo precisamente desconocido. Pero en “verdad” la ocultación es el rasgo fundamental de la historia. [...] porque en la ocultación se esencia el comenzar [*Antägnis*] del comienzo y el comienzo es el ser.⁷⁵

⁷³ “Y por ello está realmente aquí por doquier la *historia* [*Geschichte*], que se priva de lo historiográfico [*Historie*], porque no tolera lo pasado, sino el exceso está en todo en lo venidero”, *Cfr. Aportes a la filosofía*. §2 Prospectiva, p. 25.

⁷⁴ *Cfr. Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 38-42. Un preguntar que escinde el pensamiento metafísico de lo no-pensado, a la manera de un quiebre entre lo ya pensado y lo por pensar, como si, por así decirlo, asentara una órbita del preguntar por lo histórico *desde dos calados* completamente diferentes.

⁷⁵ “Ninguna “teoría de la historia” sino historicidad”. Historia como respectivo comienzo, lleva una decisión sobre la esencia de la verdad. Pero, reconoce Heidegger nuestra incapacidad asidúa de iniciar: “hasta ahora

Y, la ley oculta del inicio se pone en marcha, se pone al descubierto mediante un *cambio radical* –pero, quizá, sólo una vez que se quiebra el curso habitual de considerar los “eventos históricos” atendiendo a éstos como una mera exploración de lo pasado. Una vez que, lo que ha llegado a ser obvio es puesto radicalmente en cuestión y es quebrantado en su habitualidad, la consideración de lo histórico se quiebra como pregunta o como *incuestión*.

Ante ello, este preguntar por lo propiamente histórico trae a cuenta una referencia radical y originaria del tiempo acaecido apropiadoramente. De manera que, a partir de las tonalidades afectivas que disponen al Dasein es posible recobrar la historicidad propia de un *sí mismo*. Porque, sólo a partir del lanzamiento a la meditación de lo que aparece como no-histórico, y en la medida en que la meditación asume una posición creadora a partir de lo más inhabitual y futuro, se pone en obra lo inagotable del inicio.

La meditación se inaugura entonces como *entre*, como tránsito, como una preparación que responde –y esto es importante– a un lenguaje de señas: las señas de lo retenido en un primer comienzo, y las señas de lo que se rehúsa en la disposición de un otro comienzo.

Por esto, nos dice Heidegger que se ha entrado en una pasadera, se ha tendido un puente, un tránsito, sólo cuando se han abierto ámbitos de preparación para fundar otras disposiciones en el hombre, para, así, poder abrir la posibilidad de una fundación de otra esencia de él mismo y, en ello, fundar otras relaciones con el ente como tal.

De esta manera, vemos que el proyecto de meditación histórica se despliega a través de un alzado [*Aufriß*] originario de lo disposicional, que se ubica de manera fundamental en “los tratados de la historia del ser”,⁷⁶ destacándose principalmente: *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, donde se traza la estructura de este “alzado” articulado por seis ensambles,⁷⁷ mismos que intentan entonar una “fuga” [*Fuge*] armoniosa y que insertan –por primera vez– el preguntar conforme a la historia del ser.

Veamos entonces en el proyecto de los *Aportes a la filosofía*, cómo se plantean los ensambles a través del despliegue de los templos conductores [*Leitstimmungen*], los cuales mantienen consonancia entre sí y acuerdan siempre con una entonación en la tonalidad mayor

estamos siempre aún en el primer comienzo y apenas si sabemos algo de la inicialidad de la historia. *Cfr. Sobre el comienzo*, §160, 161.

⁷⁶ Se trata de los manuscritos privados de Heidegger, redactados entre los años 1936-1944, los cuales conforman los tratados del pensar histórico del ser [*Seynsgeschichtliche Denken*] o del pensar del Ereignis: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 1936-1938], *Meditación* [*Besinnung*, 1938-1939], *Superación de la metafísica*, [*Überwindung der Metaphysik*, 1938-1939], *La historia del ser* [*Die Geschichte des Seyns*, 1938-1940] *Sobre el comienzo* [*Über den Anfang*, 1941] *El acaecimiento apropiador* [*Das Ereignis*, 1941-1942]], y *Las sendas del inicio* [*Die Stege des Anfangs*, 1944].

⁷⁷ Los ensambles de una Fuga:

y fundamental [*Grundstimmung*] de la Retención [*Verhaltenheit*].

Así, primeramente, habría que apuntar que cada ensamble de la historia del ser va guiado por un tono que concierta con la disposición fundamental del así llamado “pensar del otro comienzo”.

La Prospectiva [*Vorblick*], como un trazado de conjunto del alzado de los *Aportes a la filosofía*, va a ir conducido en gran medida por el tono de presentimiento [*Er-ahnung*], pues, el presentimiento [*Ahnung*] será la tonalidad que inaugura un abierto, es decir: el ámbito de preparación. La Prospectiva lleva una vista por delante y va a inaugurar la amplitud de lo asignado y rehusado en la historia del ser. Al mirar en conjunto pre-viene una mirada. Un tono de presentimiento encara el evento.

Se dice en los *Himnos de Hölderlin* que: *el presentimiento es aquel temple excitante-retenido en el que se inaugura el misterio como tal*. Y es que bajo este tono apertor inicial se orienta el trazado del proyecto: el presentir la cosa misma que aquí traza, quiebra, y funda. En él se delinea el camino de las preguntas. Pues delimita lo que nos es asignado y se rehúsa de la propia verdad del ser. Reúne lo disponible de las disposiciones que entran y se ponen en juego. En este sentido, la Prospectiva será el preludio de la Fuga y no propiamente un ensamble. (En la teoría musical, una fuga se constituye por seis ensambles y un preludio) “El presentir inaugura la amplitud de la ocultación”.

La Resonancia [*Anklang*], como un ensamble apertor en los *Aportes a la filosofía*, indica hacia la disposición de un recuerdo, busca retener el olvido *del* ser, el oculto acaecer del ser en la historia de la metafísica. En el tratado de *Das Ereignis* de 1941/42, se expresa que “Resonancia” revela el primer y más próximo signo del otro inicio, porque su tarea está en recobrar esta experiencia fundamental del olvido como abandono *del* ser y, a la vez, como recuerdo *presintiente* del primer resonar de la verdad del ser (Se trata de un recuerdo que presente).

En este sentido, Heidegger va a aclarar que, en el ámbito del ensamble, la resonancia tiene que ser guiada por las disposiciones conductoras [*Leitstimmungen*]⁷⁸ del espanto y el temor [*Erschrecken, Scheu*], pero, ambas previamente soportadas por la disposición fundamental [*Grundstimmung*] de la retención [*Verhaltenheit*], porque, es mediante estas disposiciones que lo ente es arrojado de su habitualidad. *Movido al claro de lo inhabitual*, el ente entra en un propiciamiento al ser dispuesto por “lo más cercano e impertinente que el

⁷⁸ Las disposiciones, en este respecto, llegan a ser conductoras cuando son entonadas en consonancia con la disposición fundamental. Al respecto en *Aportes a la filosofía* se establece esta conexión a partir del planteamiento de cada uno de los ensambles. En el ensamble de la Resonancia, por ejemplo, se establece que el espanto y el temor serían las disposiciones conductoras que “surgen cada vez de la disposición-fundamental de la *retención*”. *Cfr. Aportes a la filosofía...* “Prospectiva” §5, “Resonancia” §50, “Pase” §81, “Salto” §115.

ente es” y “el recato ante lo más lejano que el ser esencia en el ente y antes de todo ente”.

El espanto y el recato o temor –según la traducción de Dina Picotti–, como temples conductores guían a la disposición fundamental de retener lo que se sustrae, en la época del abandono del ser y el prevalecimiento ahistórico del ente.

La controversia o confrontación que abre la necesidad de otro inicio está lanzado como Pase, [*Zuspiel*]. El ofrecimiento de este pase pone en juego una confrontación, y establece lazos de diálogo con lo iniciante y el primer comienzo de la metafísica. Sólo desde el asentamiento del primer comienzo se atreve un pensar a dar un *salto originario*.⁷⁹

Y sólo de este modo se pone en marcha un tránsito, un tránsito en el que se tiene que experimentar un salto [*Sprung*]. El salto originario⁸⁰, por su parte, se ejecuta como quiebre⁸¹ [*Zerklüftung*], y va a exigir el ánimo de coraje, ser *com-portados* por un ánimo, el ser dispuestos a la retención, dispuestos recatadamente por un claro para el ocultarse.

Decíamos, entonces, que la Resonancia [*Anklang*] va conducida por la experiencia del ente abandonado por el ser mismo, por esto tiene que ser guiada, descubierta, o despertada, a partir de la disposición conductora del espanto [*Erschrecken*]. Mientras que, bajo el tono del temor o recato [*Scheu*] es dispuesta la posibilidad del preguntar, del actuar, del construir y fundar un ánimo retentivo que deje resonar la primera resonancia de la verdad del ser. Tales temples conductores serán explorados con mayor detenimiento a la luz de la disposición fundamental de la retención [*Verhaltenheit*].

⁷⁹ Cfr. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*. Se hace alusión a lo que se produce en el ensamble del Salto de *Aportes a la filosofía*: una “irrupción de lo más insólito”, y como interpreta Pavel Veraza: “lo más insólito no es solamente lo otro, lo ajeno, sino el hecho de que nosotros mismos acontezcamos para nosotros mismos como otros, es decir, que lo más íntimo acaezca como lo más extraño”

El salto originario actúa en el punto medio *entre* pertenecer y necesitar del ser al hombre y del hombre al ser, entre lo asignado y el llamado a una pertenencia; el salto originario acaece como instante apropiador. Y, por ello, lo insólito llega a maduración en lo más simple, lo extraordinario sólo puede hallar un asiento en medio de lo ordinario y concederle una protección. Es el *entre* del acaecer del Ereignis, entre llamado y pertenencia de “estar en nosotros mismos”.

⁸⁰ Como es interpretado también por H.-H. Gander en su *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, cada ensamble consolida un ámbito decisional, y en el ensamble del “salto”, el ámbito decisional se pone en juego a través de un “contraimpulso”, “contraviraje” o “contraoscilación” entre el ser y el *Dasein*, las propias disposiciones conductoras preparan este ámbito decisional entre llamado y pertenencia (del ser al hombre y su contraoscilación, del hombre al ser).

⁸¹ *Zerklüftung*, el quiebre como “centro otorgador de pertenencia”, da apertura al entre que es llevado a fundación mediante la tensión espacio-temporal que es *Dasein*. El quiebre es propiciamiento del “proyecto arrojado apropiado del *Dasein*”, principalmente, porque va a poner en juego las posibilidades de acaecer propiamente en el ámbito habitual y ordinario, el *quiebre abismoso* como lo radicalmente otro, donde se abre la nada: “la nada originaria caracteriza al Ereignis en su esenciarse como posibilidad histórica”
Y continúa Pavel Veraza: “la nada es lo afirmativo, la fecundidad del ocultamiento en donde habita ‘la madurez del tiempo’, el poder del fruto y la grandeza del obsequio, que constituyen al Ereignis” *La transformación...* p. 21/GA66, 267

En el ámbito de lo ordinario se guarece su posibilidad fundadora de lo extraordinario: ...también aquí en el ámbito de lo seguro, hay dioses *einai theous*

El Pase [*Zuspiel*], guiado por “la necesidad del otro comienzo”, abre una disposición cuestionadora desde “la puesta originaria del primer comienzo”, y esto en una época de plena in-decisión respecto a la posibilidad de historia esencial. De manera que, donde el ente ha ganado una extrema primacía, se prepara la disposición al Salto [*Sprung*], mismo que es conducido por el recato y una excedencia de retención para poder *soportar la más lejana cercanía del vacilante rehuso*.

Finalmente, encontramos en el ensamble de la Fundación [*Gründung*] y de los Futuros [*Zu-künftigen*], que la retención [*Verhaltenheit*] dispone para soportar el claro para el ocultarse y aguardar la seña: que la sustracción reine como suma donación –y donde “el último dios” [*der letzte Gott*] requiere de la más extrema calma para su paso más fugaz.

En este sentido, vemos que la meditación de la historia del ser no dispensa de una elucidación al modo como se explica una “teoría”. La teoría da respuestas, explica, argumenta, progresa, propone, racionaliza, estructura, delinea, mira al ente, busca demostrar, habla sobre algo –se mira para otro lado, sin considerar la cosa misma. En cambio, la meditación de la historia del ser no habla “sobre” algo, sino sólo es una atención incisiva en la historia de lo *in-aparente*. Es el proyecto de una disposición de otro preguntar, donde lo preguntado –lo que aparece como de poca monta e ineficaz– devuelve al pensar una riqueza originaria. Y, para Heidegger, la mayor riqueza está en lo simple, donde cada cosa gana su ofrenda o el otorgamiento de su darse o no darse.

Es importante el no-darse, porque, extraordinariamente, en su “no mostrarse”, el ser acaece –pero es la propia verdad, la verdad del ser. Según Heidegger, es posible, mediante este carácter de denegación, de rehuso [*Verweigerung*], abrir un espacio de decisión para la obra de un otro pensar. Y, en este sentido, lo que se busca es poder llegar a inaugurar una dimensión espacio-temporal aún no fundada,⁸² pero que, no obstante, pueda predisponer de un preguntar más originario. Según Heidegger, la disposición⁸³ de este preguntar está predispuerto sólo si se alcanza el abismo, es decir, sólo si se consigue *llevar la pregunta por el ser a su fundamento e inaugurar el Da-sein como el fundamento abismoso*. Soportar la medida de este abismo es, por ello, la fundación del Dasein. Pero, lo abierto del a-bismo [*Ab-grund*] –se indicará en *Aportes y Meditación*–, no es meramente un “sin fundamento” bajo la forma de un

⁸² Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, tr. Dina V. Picotti, Buenos Aires, 2003, §242 y §243. (*Beiträge zur Philosophie. Zum Ereignis*. GA 65). El espacio-tiempo deviene histórico cuando es desplegado en la fundación del Dasein en las “vías esenciales del abrigo de la verdad”, es decir, cuando se da apertura al rehuso del ser y al fundamento abismoso del ente.

⁸³ Cfr. “La disposición fundamental”, §6, en *Aportes a la filosofía*. La fundación del Dasein tiene que ser cumplida desde el coraje por el a-bismo, y ésta es la posibilidad del temple fundamental de la retención que: en el acaecimiento apropiador del Dasein, “se preserve la chispa del estremecimiento del ser; mediante éxtasis y encantamiento se en-tone y predisponga el estremecimiento del ser en el ser-ahí como ser-ahí”.

ente o a la manera de una nada nula. *Abismo no es el no a todo fundamento como carencia de fundamento, sino el sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía.*⁸⁴ El sí al fundamento en su oculta ocultación.

De esta manera, se busca que, mediante un traslado a la disposición *pueda de nuevo el hombre apreciar un claro, el claro en el que se le inaugura un rehuso, el rehuso de la seña del ser mismo.*⁸⁵ Asumir que: en la misma medida en la que el ser se rehúsa, también se nos dona. El ser se dona –aunque sólo como rehuso. Pero, a la vez, el rehuso es la seña de su verdad.

En este sentido, una disposición radical que puede forzar a soportar el rehuso como donación, va a ser la *retención del preguntar*, esto es, la disposición del temple de la retención. La *Retención* –dice el pensador– es entonces tan sólo un nombre que busca propiciar otro preguntar,⁸⁶ a partir de lo que no aparece en nuestro paso cotidiano, ni en el modo común de pensar y atender a los hechos del mundo que se manifiestan en toda la prepotencia de su incondicional aparecer, en el anuncio de su inquebrantable poder masivo, gigantesco, calculador, explicativo, y, por tanto, impotente para poder abrir una meditación histórica –una meditación por lo que ocurre en nuestra época, por lo que ocurre con nosotros mismos. De esta forma, un temple fundamental del pensar se despierta, el temple de la retención se interna en un recuerdo que deja resonar los ecos del pensar inicial.

Pero, qué pasa cuando a la concepción del temperar del temple ya no se le confieren explicaciones biológicas, psicológicas, antropológicas, alguna. Cómo se vuelca su determinación y desde dónde poder ubicarlo. En otras palabras preguntamos: ¿qué poder de dominio tiene el temperar del temple? ¿Qué fuerza arraigante y, en dónde reposa la simpleza de su nombrar? Finalmente, y esto es fundamental: ¿En dónde poder ubicar su gravedad fundacional y cómo alcanza a distinguirse del planteamiento de la disposición afectiva en la dimensión de la ontología fundamental para dar un vuelco o salto originario a las disposiciones históricas de este pensar meditativo?

En el tratado ontohistórico de *Das Ereignis*,⁸⁷ encontramos una importante explicación de aquello que no forma parte del temple, así como una nueva elaboración de lo que Heidegger busca remarcar y demarcar de las concepciones habituales que se mantienen en torno al

⁸⁴ *Ibid.*, §242. Abismo tiene la singularidad de que “todo lo señala”. Y con ello se busca aludir a la unidad originaria del espacio-tiempo abismal que inaugura y como se esencia el fundamento de la verdad como *Da-sein*.

⁸⁵ Cfr. M. Heidegger, *Meditación*, tr. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, 2006, §71, p. 206.

⁸⁶ Retención es, entonces, tan sólo un modo de nombrar la exigencia de una experiencia fundamental de la esencia del Dasein histórico de la existencia o de un pueblo. El Dasein, asumiendo esta fundante exposición, se deja llevar dispuesto a la relación: Dasein y ser, como: la instancia de encubrimiento, errancia, velación, disimulo, falseamiento y oclusión.

⁸⁷ Cfr. M. Heidegger, *Das Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, pp. 217-224.

temple, de modo que los temples o disposiciones mantengan sus posibilidades más abiertas y fundantes. De esta manera, hablando del temple [*Stimmung*] o disposición fundamental [*Grundstimmung*], Heidegger nos dice: 1) No puede clasificarse o llevar a cabo una selección o botánica de disposiciones, temples y sentimientos. 2) Hay una unidad originaria de embate disposicional. 3) El temple como voz silenciosa dispone a la palabra.

Vemos entonces que el temple oculta y desoculta, está y no está; arrobados por el temple no se sabe salir ni entrar; sobreviene y, a la vez, tiene que ser despertado. El temple mismo es temperado por lo templante; de manera que templado y templante, en recíproca conjunción, arroba y sobrecoje, aísla y es fundacional, reúne y es silencioso.

En este sentido, Heidegger advierte claramente cuál ha sido la consecuencia del pensar calculador y de las vivencias psicósomáticas que el hombre experimenta, donde las tonalidades afectivas devienen únicamente en su habitualidad las referencias de la subjetividad de un sujeto, sin considerar nunca “lo poderosamente envolvente que nos sobreviene” *a una con* las disposiciones o temples, a saber, que *somos transpuestos a una con lo ente en las tonalidades* [*ver-setzt*].

De ahí que, el planteamiento del temple que elabora Heidegger sea un planteamiento inusual y plenamente radical, que considera que, en el ámbito del temple acontece la “inaugurante exposición al ente”, y esto porque lo lleva a “exponerlo como el ente que es”, lo cual significa que: *tras-lada* el Da-sein al hombre, como aquel que puede llegar a ser *sí mismo*. Esta es la exposición que el hombre mediante la amplitud de Dasein *tiene* que asumir.⁸⁸ Pues, “el hombre no es ‘hombre’ para luego además alcanzar aún la referencia al ser”.⁸⁹

En este sentido, vemos plasmado, ya desde la elaboración del despliegue del temple fundamental de los *Himnos de Hölderlin, Germania y El Rin*, que el temple fundamental consiste en ser una “transposición originaria a la amplitud del ente” y a “la profundidad del ser”. Nos dice el pensador: “El entrar-en-sí del hombre no significa aquí ocuparse y embobarse en sus vivencias privadas, sino que entrada significa salida a la exposición al ente patente”.⁹⁰

Así, vemos que, por un lado, el Dasein *está encomendado al ente* como tal en sus relaciones más habituales y que, por otro, el temple manifiesta su poder templante al exponer al hombre como el Dasein que es, y al ente como tal. Pero, ahí donde el ente gana el apremio de su singularidad, donde puede devenir la cosa en su dignidad y misterio, al ente se le devuelve su carácter propio de des-ocultamiento. De esta manera, le es reservado al ente su *ocultante*

⁸⁸ Cfr. M. Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, tr. A. Carolina Merino Riofrío, Biblos, Buenos Aires, 2006, p.127.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, tr. Dina V. Picotti, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 114.

⁹⁰ *Los Himnos de Hölderlin*, p.127.

salvaguada, donde el misterio no se suprime ni se descubre su *poder velante*, sino que, *cuanto más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante*.⁹¹

Lo ente, entonces, es reencontrado una vez que acaece el salto a la disposición de lo simple, como un “dejar reinar lo que no apremia”: la proximidad con la cosa. Pero, como dice Heidegger, alcanzamos lo simple sólo en tanto conservamos o *reapropiamos* al ente, a cada cosa, en el “espacio de juego de su misterio”.⁹² La cosa puede aparecer en su secreto, en su retracción, en su no darse, y, no obstante, llegar a ser cosa y ser nombrada como tal en su simplicidad; porque, sólo a través de un estar dispuesto, un ánimo, un coraje, a esta retracción, es como la cosa o el ente *se da*. Esta máxima plenitud de ser es lo que Heidegger designa como *pobreza* en su manuscrito llamado: *Sobre el comienzo*. La pobreza –nos dice– encarece *la plenitud del ser como evento [Ereignis]*.⁹³

Cuando el ente se recobra él mismo en su misterio, en su verdad, tanto en su capacidad de no darse como en su capacidad de poder mostrarse, ocurre precisamente la donación de su verdad: que al ente pertenece el ocultamiento y la velación mediante las cuales puede ofrecerse como presente dado y a la vista de su manifestación.

Desde esta perspectiva, el temple temple de manera radical una vez que se ha dado apertura al temple fundamental donde, justamente, su carácter fundamental radicaría en la posibilidad de abrir de un modo esencial al ente en total, permitiendo, así, que acontezca la apertura y patencia del ente [*Offenbarkeit des Seienden*]. Pero, como hemos visto ya desde las lecciones de 1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, y también en los *Himnos de Hölderlin*, la indicación primordial acerca de un temple fundamental está en que, previamente, requiere ser despertado.⁹⁴ Por tanto, frente al abandono del ser al ente, el temple de la retención del ser primeramente tiene que despertarse.

Pero, nos dice Heidegger: *la falta de disposición ha sido remplazada a través de estímulos a sentimientos y vivencias*.⁹⁵ Lo que quiere decir que podría suceder que ya nada pueda afectarnos íntimamente, y que, a pesar de las catástrofes planetarias, del dolor sin nombre, y de la medianía de nuestro obrar, pensar y habitar, nos veamos afectados peligrosamente por la carencia de disposición. Y, no obstante, apostamos a adquirir

⁹¹ *Ibid.*, p.111.

⁹² *Aportes a la filosofía*, “El quiebre” §156.

⁹³ *Cfr. Sobre el comienzo*, § 111, “La pobreza mienta la instancia en lo simple y único: pero esto es el esenciarse del ser”. Pero lo más simple también es lo más difícil, porque nosotros –ínfimos mortales– huimos de manera constante en la dispersión de nosotros mismos, huimos de nuestra referencia al ser mismo. No obstante, *el ser se nos asigna y destina al retirarse* –señala Heidegger en *La proposición del fundamento*.

⁹⁴ *Cfr. Los Himnos de Hölderlin...*, p. 130.

⁹⁵ *Cfr. Meditación*, §71, pp. 203-220.

experiencias que de alguna u otra forma enriquezcan nuestras cortas, insulsas y exultantes vivencias. La “vivencia” va ser entendida por nuestro autor como un mero “accesorio del cálculo en medio de la maquinadora esencia del ente”.⁹⁶

La vivencia, como el modo fundamental del representar de lo maquinador y del mantenerse en él, se vuelve lo público por el cual todos pueden acceder a cualquier carácter “misterioso”, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador.⁹⁷ Y, en medio del dominio de la maquinación, decimos que la cosa se ve desprovista de su verdad, es decir que, la cosa queda expuesta, sin custodia, impotente con respecto al ser: desoculta y sin misterio. La cosa, de plano, ya ni ente es.

En este sentido, Heidegger elucida en *Preguntas fundamentales de la filosofía* que el ámbito del temple tiene que superar, primeramente, la concepción vigente del ser humano, nos dice al respecto que: 1) El temple no se restringe a una concepción biológica-psicológica que de cuenta del entramado de vivencias que el animal racional ubica habitualmente. 2) El temple nos dispone [*Ver-setzende*]; la disposición se da en este o aquel temple. 3) El temple dispone el espacio-tiempo de la disposición misma, preparando, así, la disposición al ser.

En el temperar del temple se alude a una superación de la *concepción vigente de ser humano*, pero, además, en el temperar se juega una *devolución del ente* donde éste pueda acontecer cuando el temple arremeta como lo más “radicalmente poderoso” y, de este modo, inste, sobrecoja, y apremie, de tal modo que pueda abrirse, como por primera vez, el espacio de juego de la contienda entre el mundo y la tierra –ya sea para abrirse plenamente o para cerrarse; de ahí que la acción del temple o lo *templante* del temple consista en sostener, soportar, y retener, lo que tiende a escaparse, lo que es huidizo.

Así, el carácter disponente de *retener* lo que se escapa, lo que no está dado en lo visible y en lo manifiesto, lo que no está fijo, quieto, anquilosado en la mostración, es lo que tiene que sostenerse en su velación, soportar su rehuso, de manera que alcance a develar su “no manifestabilidad” en el paraje de lo invisible e impalpable.

Lo que se escapa y se sustrae no es mera falta, sino que queda *reservado* en la ocultación; la ocultación concede una guardia a la manifestación, a lo dado y desoculto; y la manifestabilidad alberga *eso que se sustrae* a los ojos de lo visible.

Ahora bien, las fuerzas que dan soporte a lo que no se muestra ante los ojos, y que llevan a porte la disposición al rehuso y a lo no dado, es precisamente en lo que consiste este

⁹⁶ *Ibid.*, p. 216. En el señorío de la maquinadora esencia del ente desfundado de su ser, a través de la “vivencia” –dice Heidegger–, la historia vigente es movida en totalidad al próximo borde de la nada. “[...] sin embargo esa nada del vacío (de su inesencia) es el primer golpe del ser, más aún no perceptible *como tal*”.

⁹⁷ *Aportes a la filosofía...* “Resonancia”, §51

carácter disponiente del temple. Consiste en llevar la disposición de sostener el darse de lo oculto y como tal no dado, y ser –de ese modo– la disposición misma sostén y apertura para lo que se oculta.

Con ello, podríamos decir que, atreverse a *retener* señas, tan sólo señas, puede llegar a ser una total osadía o la completa inocencia activa de una predisposición radical. *Retención* sería, entonces, la predisposición a la disposición que regirá como centro de lo que Heidegger llama: las disposiciones conductoras del espanto y del recato. *Retención es el temple de la referencia al ser, en la cual, el estar ocultado de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado.*

Así, pues, bajo el temple que retiene una referencia al ser, se abre una necesidad de ser *tras-puestos a una con el ente*, o expuestos, como por primera vez, a la fundación de su esencia. Se trata, entonces, de la disposición de fundar un otro espacio-tiempo para la amplitud del Da-sein, es decir, del ámbito de apertura *para* el rehuso de como el ser se esencia. Porque, “sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión de temple [*Umstimmung*], es decir, un cambio del Da-sein equivalente a una completa mutación de la exposición al ente y, con ello, a una reacuñación del ser”.⁹⁸

Pero, ser transpuesto en la inaugurante exposición al ente para darle a éste sostén y soporte, sucede una vez que se ha inaugurado un abierto, un claro, ofreciendo de ese modo una guarda o una custodia de la apertura. La propia apertura del ser tiene que ser sostenida y soportada en el Da-sein, ya que es éste quien puede asumir y portar la apertura, la apertura del ocultarse del ser. Retenida en el Da-sein, la apertura de una ocultación es lo que alberga y preocupa al *Da* en la amplitud y profundidad de su esencia. Por tanto, *la apertura se esencia como claro del ocultarse, como “Da” en la fundación del “Da” del Da-sein.*⁹⁹ Y, a la vez, es *lo que tiene que prepararse en un temple*, prepararse para ser dispuesto como esa apertura que implica el modo propio de Da-sein. El *Da-sein* tiene como tarea despertarse a sí mismo en y como apertura.

Desde esta preparación para la disposición fundamental de la referencia al ser, preguntáramos: ¿cómo se despliega un temple fundamental, el temple fundamental del pensar mismo, aquel que se entona como filosofía?

Para el pensador de la Selva Negra el temple fundamental de la retención acuerda los tonos del preguntar en medio de la exposición del abandono del ser. Es el temple que hace acuerdo con el ser-necesario de la cuestión por la verdad del ser. Preparar el propio modo de

⁹⁸ Cfr. *Los Himnos de Hölderlin...*, p. 128.

⁹⁹ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 206.

cuestionar será, por tanto, el modo de proceder de este carácter meditativo, es decir, de estar dispuesto por una búsqueda, por una ocultación, por aquello que no está dado, ni llega a comparecer en el estado de hechos actual del mundo. Pero, nos dice Heidegger, lo disponible no está bien dispuesto. Está sin necesidad y falta de disposición –y pareciera que sólo lo accesible cubre necesidades.

En este sentido, el proyecto meditativo va a mostrar en su radicalidad la desertización de la actual edad del mundo en sus caracteres tangibles: lo calculador y disponible. Dichos caracteres traen a su vez a la mirada una necesidad: la necesidad que se revela en el temple del espanto [*Erschrecken*], en el que no se consigue atisbar en una determinación del ente mismo, el cual se halla despojado de su verdad y de su misterio, pero que, sin embargo, permite afrontar un extremo abandono del ser al ente. En el espanto se revela la experiencia de la ausencia de necesidad. Por un lado, la experiencia del abandono del ser aún no es reconocida plenamente; y, por otro lado, en este temple fundamental dicha experiencia¹⁰⁰ llega a un estado de necesidad. Hay una necesidad que apremia: la de la falta de necesidad, y en ello hay espanto.

Por tanto, “ser entonados en el espanto” va a implicar la expropiación del ente en totalidad, pero, expropiado de su abandono de ser. Pero, una cosa es cierta, y es que difícilmente podemos dar cuenta de este temple, y menos aún cuando lo más cercano e impertinente –tal como Heidegger caracteriza el modo en el que el ente se despeja delimita el ámbito en el que el espanto temple– nos rige sin poder percatarnos de su imperar y que, ante lo más lejano, no podamos *reservarnos* o mantenernos en *recato* [*Scheu*], pues, nada se vuelve en verdad tan lejano, desde que todas las distancias se acercan y se acortan –de tal manera que casi ya no nos resta impedimento alguno para nada. Como decíamos, difícilmente algo se nos sustrae. Pero, entonces, ¿cómo el ser es lo más huidizo? Pregunta Heidegger: *¿Qué se nos retrae más que la esencia del ser? ¿Qué está más oculto que el fundamento de aquello aterrador, a saber, que el ente es y no más bien no es?*

Ante este estado de interpretación del hombre moderno, ¿cómo vamos a situar una necesidad para el pensar, una disposición de retención? ¿Cómo podría repararse en la preparación de una decisión radical, con respecto a la propia posición que ha tomado el hombre en los últimos tiempos, donde la decisión forma parte de los slogans que las nuevas actitudes que el hombre tiene que enfrentar y que superpone al hombre tecnificado o a la bestia del consumo en el primer rango en sus empresas y maquinaciones?

Donde lo maquinador penetra todo, se pregunta Heidegger: ¿puede restar un espacio

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 180.

para una decisión fundacional templada? ¿Cómo podría embestir la violencia de un serenamiento para con las cosas, que refrene la rapidez y propicie otra manera de preguntar, de obrar, de ser templado y de ser afectado radicalmente?

II

EL DESPUNTAR DE UN TEMPLE

§ 3. *La relevancia del ámbito afectivo*¹⁰¹

*Los temples son modos del ser-ahí, y por tanto del estar-fuera.
Un temple es un modo en el sentido de una melodía,
da el tono, la melodía para este ser, es decir, que temple
y determina el modo y el cómo de su ser.*

El proyecto de meditación histórica del pensar de Martin Heidegger en el que aquí buscamos inmiscuirnos cobra una relevancia fundamental a partir del ámbito de las disposiciones afectivas fundamentales, el cual, como iremos descubriendo, será una vena central en el

¹⁰¹ *Affectus* es el vocablo latino que habitualmente se confronta con lo racional, por lo cual habría que mantener presente que el asunto de las disposiciones hermenéutico fenomenológicas del planteamiento de Heidegger no se limitan a esta contraposición. Pero, al respecto del ánimo, si buscamos traer a cuenta uno de los múltiples planteamientos de como se ha entendido el *thymós* griego, considerando la interpretación de Jorge Uscatescu quien hace el análisis de la fuerza vital a partir de dos conceptos contrapuestos de la cultura griega: *thymós* y *vóos*. “Frente al *vóos* se erige el *thymós* en el órgano afectivo y emocional que mueve a la acción, pero sin estar completamente desprovisto de todo componente intelectual o cognoscitivo, dado que el despertar del *thymós* es como un volver a la conciencia, un hacerse cargo de lo que ocurre en el mundo”.

“El *thymós* en cuanto fuerza impulsora y una fuente de motivación para la acción, es el que ordena, el que incita al combate y a la lucha, aunque como instancia imperativa no vaya precedida de una deliberación o de una reflexión. Que en Homero sean vagos y borrosos los límites de una deliberación racional y la emocional testimonia la fluidez de los lindes entre el *thymós* y el *vóos*”. Jorge Uscatescu, *La teoría aristotélica de los temples de ánimo. Un estudio histórico-filosófico de la afectividad en la antigüedad*, pp. 12, 13.

pensamiento de nuestro autor. La relevancia del ámbito afectivo se descubre primordialmente en el pensar de *Ser y tiempo*. Este formidable acierto conlleva a que el pensar sea transpuesto por tonalidades que acuerda la propia existencia hacia ella misma, a su tener-que-ser (*Zu-sein*). Lo cual va a implicar una exigencia radical, a saber, que un preguntar sea previamente despertado por un temple de ánimo [*Stimmung*]. Un temple que nuestro autor va a nombrar *fundamental* por su capacidad y posibilidad de *liberar, profundizar, enlazar y entonar a los demás temples*.

Temperar nuestra actitud interrogante, parece ser una indicación persistente en la obra pensante de Martin Heidegger. En el *permitir que se despierte en nosotros un temple fundamental*, resuena ya la incitación de que el hombre puede ser íntima y radicalmente afectado en una experiencia de sí mismo, a la vez, que este *sí mismo* se vuelva apremiante en una pregunta. El preguntar entonces va predispuesto por un temple que ha despertado. El análisis existencial del modo del temperar del temple en el *Dasein*, a partir de la disposición afectiva, es retenido por este preguntar en el despuntar de un temple; la analítica alcanza un preguntar por el modo en el que el *Dasein* se comporta con respecto a su ser (*sich verhalten*).¹⁰²

Desde una primera elaboración, en *Ser y tiempo* y las obras circundantes, vemos que el temple de ánimo revela la existencia en el modo como ella es y se encuentra consigo misma y con las cosas. La comprensión afectivamente dispuesta es un modo eminente de acceso al mundo,¹⁰³ por ello es que la vía de investigación fenomenológica procede primordialmente sacando a la luz en su análisis y, con ello demarcando, el carácter originario de la disposición afectiva, frente a la perspectiva psicológica y su tendencia antropológica, para plantear la abertura de temples de ánimo constitutivos del *Dasein*. Pues como indica Heidegger desde el inicio del §29 de *Ser y tiempo* es que es la primacía del orden ontológico desde el que se lleva a cabo el análisis del *encontrarse o disposición afectiva* [*Befindlichkeit*].

Las distintas vivencias o los variados estados anímicos que el hombre pueda padecer en la constancia de sus días son categorizables y clasificadas en estados depresivos y efusivos. Las afecciones se identifican coloquialmente a partir de estados biológicos-vivenciables, fisiológico-anímicos; pero lo que Heidegger distingue y lo que se pone en juego en su

¹⁰² Tengamos en cuenta las precisiones de los términos y lo que ya hemos mencionado respecto a la permeabilidad de las traducciones de los conceptos principales de *Stimmung*, *Grundstimmung* como temple de ánimo o disposiciones fundamentales y todas las voces derivadas de la misma raíz –*stimmen*, *Stimme*--*Gestimmtheit*, *Vorstimmen*, así como de *Befindlichkeit* en el análisis de *Ser y tiempo* entre encontrarse y disposición afectiva.

¹⁰³ La disposición afectiva del *Dasein* se funda precisamente en la condición de arrojado, y el temple anímico, como carácter óntico de la disposición afectiva, va a llevar al *Dasein ante* su condición de arrojado, es decir, al des-encubrimiento de que él mismo *se encuentra* de esta o aquella manera, pero que, fundamentalmente, se encuentra a sí mismo, arrojado a un mundo dispuesto y proyectado en él.

planteamiento es que eso más cotidiano y conocido como la disposición afectiva es aprehendida en los estados o temples anímicos, es que éstos arrojan a la existencia de manera total y previa a toda tematización o explicación, su relevancia está en que revelan el modo como la existencia es: su simple ser posible. Entonces, lo que se pone en juego es que los temples o estados de ánimo como lo ónticamente más cotidiano e inmediato se comprendan como fenómenos originarios que manifiestan el carácter aperiente del Dasein como ser en el mundo, constituyendo de manera propia y originaria al Dasein. Por ello, el análisis tiene que ir conducido por la vía ontológica – *por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto*– en la medida en que analiza la disposición afectiva en la que el Dasein *se encuentra* a sí mismo, es decir que, siempre un temple o estado de ánimo ya ha antecedido la posibilidad de encontrarnos. Nos encontramos de esta o aquella manera, en posibilidades abiertas *fácticamente*, porque previamente ya *estamos en* un temple o estado de ánimo

Y el modo como se encuentra el Dasein a sí mismo es sólo eso, como se encuentra en su relación con el ser; los temples señalan el modo en el que nos encontramos, ya sea miedoso, angustiado, entusiasmado, alegre, aburrido, enardecido, marchito, nostálgico, enamorado, desahuciado, asombrado, indefinido, indeterminado, desentonado, desanimado.

En ese sentido, el fenómeno de la disposición afectiva se aleja de la consideración que apunta al ámbito de lo psíquico y precede toda subjetividad para acercarse a *la posibilidad de avanzar hacia el ser del Dasein [...] cuanto más originario sea el fenómeno que sirve metodológicamente de disposición afectiva aperiente*.¹⁰⁴

Así pues, podríamos puntualizar que el planteamiento de la disposición afectiva mantiene una importancia medular ya que en *Ser y tiempo* se deja ver su función ontológica y metodológica: “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica para la analítica existencial”.¹⁰⁵

El término *Stimmung* traducido como estado o temple de ánimo, nos dice Heidegger en *Ser y tiempo*, pone al ser en su ahí, abre al Dasein en un “como” singular: “como uno está y como a uno le va” [*wie einem ist und wird*]. El temple de la disposición afectiva [*die Gestimmtheit der Befindlichkeit*] es el “como” que da cuenta del *constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo*.¹⁰⁶ Los temples o estados de ánimo abren al Dasein en su *Ahí*.

¹⁰⁴ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 203

¹⁰⁵ *Ibid*, pp. 158-159 /Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 77)

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 155. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins. (*Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977).

Por ello, *Stimmung* va a dar cuenta de lo que “nos dispone y afecta”, en este sentido se aludirá desde la raíz de dicho término a la voz, *Stimme*, y con ello, el tono o tonalidad, la disposición [*Gestimmtheit*], el ánimo *thymós* y hasta el afecto que se padece, *pathos*.¹⁰⁷ Pues, se revela “el propio *pathos* del Dasein” en el mismo modo en que se encuentra en el mundo: como “siendo vulnerable y ante la intemperie”.¹⁰⁸

Y a lo que atiende primordialmente el planteamiento de la disposición afectiva es, entonces, que mediante la apertura de temples o estados anímicos se pone en juego una apertura cooriginaria como el Dasein se encuentra en el mundo, posibilidad primera que le brinda al Dasein la propia apertura de su poder-ser co-existiendo como *estar-en-el-mundo*.

En esta medida el planteamiento del temple anímico nos sitúa en una experiencia fundamental [*Grunderfahrung*], primeramente, como hemos señalado, de nuestro ser posible, de tal manera que, *a una* con el temple, queda despejado el existir mismo, queda despejada una apertura del ser, como el *ahí* del ser. Y, por otro lado, aun cuando el temple de ánimo se revela en la más pálida indiferencia, inserta ya al Dasein en un arrojamiento: que se encuentra primeramente a sí mismo, porque expresamente empuñado o no, el Dasein *se encuentra* ya *afectivamente dispuesto*.

El “ahí” del ser-ahí, del *Dasein*, se revela primeramente como pura *proyectualidad*, a saber, que tiene que ser en el arrojamiento de su existencia, y este arrojamiento sale a relucir mediante la disposición afectiva, es decir, en el modo en que él mismo *se encuentra*.

La condición de arrojado *Geworfenheit*,¹⁰⁹ comprendida desde un punto de vista ontológico existencial, alude al carácter de ser del Dasein como uno *que es* y que, asumido en la existencia, sólo *tiene que ser* [*Zu sein*] –siguiendo la explicación de *Ser y tiempo*. Condición

¹⁰⁷ “En el encontrarse se muestra el propio *pathos* del Dasein, que hace alusión al carácter vulnerable de la existencia”, *Los temples de ánimo nos sobrevienen*, señala Heidegger; en este sentido, en el ámbito del *pathos* “lo que se *padece* no se elige”, sino que posee un “carácter sorpresivo, embargante”; en los temples o estados de ánimo, “ya me encuentro en ellos” antes de todo querer, creer y conocer. P. Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, p. 102.

Pathos es el vocablo derivado del verbo que expresa el significado de sufrir o experimentar algo que sobreviene a uno, por ello puede bien ser traducido como *temple*, en el sentido que lo explora Uscatescu, refiere: “una afección que entraña dolor o placer [...] asimismo, se dice del temple que “no es algo que surja espontáneamente de uno mismo, sino que es algo que sobreviene y que nos embarga. Al ser templados no obramos, sino padecemos “golpe”. Y continúa Uscatescu señalando que, para Aristóteles, *el temple es un fenómeno transitorio que se sufre de golpe –por eso pathos– y que tan sólo afecta al embargado, pero no lo determina o dispone como hace la virtud*. G. Uscatescu, *La teoría aristotélica de los temples de ánimo. Un estudio histórico-filosófico de la afectividad en la antigüedad*, pp. 75-79. Véase además la familiaridad de este planteamiento con el de *Ser y tiempo*, p. 156 al respecto de la *disposición afectiva*, *Befindlichkeit*.

¹⁰⁸ P. Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, p. 102.

¹⁰⁹ Recuérdese que en *Ser y tiempo* Heidegger denomina condición de arrojado [*Geworfenheit*, de la raíz *Wurf*] al lanzamiento de la existencia a su simple *tener que ser* ella misma; la condición en la que la existencia es arrojada a sí misma: arrojada “al *factum* de que se es sin decir el de-dónde y el adónde” *Cfr.* P. Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*. Y el *factum* se revela en la propia existencia como fuente anímica que tan sólo tiene que ser y de lo que me tengo que hacer cargo *aquí y ahora, transido de tiempo, pero no concluido y determinado*”, pp. 98-103.

de arrojado [*Geworfenheit*] nombrará entonces la *facticidad* en la que el Dasein se *entrega a sí mismo*, en cuya constitución existencial, el Dasein queda puesto ante su ser. Pero, como decíamos antes, dicha condición de arrojado es abierta originalmente mediante los estados de ánimo o temples [*Stimmungen*] que son, ónticamente, lo más conocido y cotidiano.

Veamos más detenidamente a lo que nos arroja esa “condición de arrojamiento”. Pues, el Dasein, encontrándose a sí mismo de esta o aquella manera, así o asá, se halla ya en este arrojamiento, y se comporta él mismo la mayor de las veces, más cotidianamente –inmedita y regularmente– en una “evasión esencial” con respecto a sí mismo; el Dasein en el ámbito de lo cotidiano se halla con respecto a sí mismo com-portado bajo la forma, de lo que Heidegger nombrará, la aversión esquivadora [*ausweichenden Abkehr*]. Y la evasión es una condición propia del Dasein, es el esquivamiento de su ser mismo *en propiedad*.

Pero qué tendríamos que entender con la alusión de que “el fáctico existir del Dasein ya está siempre absorto en el mundo de la ocupación”. En un estado de interpretación cotidiano, el Dasein está vuelto al mundo y cautivado por él; esta dimensión que ocupa al Dasein se vislumbra en la entrega a las “necesidades”, a la “obligatoriedad” de los afanes, en el cotidiano y habitual vaivén de hallarse y perderse en las cosas y con los otros. *Uno* se siente de variadas maneras, a veces se está así o asá, pero siempre se está entregado en un modo de relacionarse habitual; de esta manera uno hace frente al mundo en la familiaridad del ente, y lo que resulta de ello, analizado profundamente en *Ser y tiempo* es que, en esta familiaridad le solemos dar la espalda a nuestra callada existencia y huimos ante nosotros mismos, no porque no estemos ciertos de quiénes somos, sino porque rara vez nos preguntamos propiamente por el ámbito de que *somos*, y de que una apertura del ser predispone nuestra comprensión afectivamente dispuesta. En esta medida, Heidegger dirá: el Dasein *lleva lejos del Dasein*. Es decir que, en el ámbito de la ocupación y de la absorción en el uno impersonal del predominio de lo público, el Dasein *es*, pero en el modo de huida, de evasión de nuestro estar en el mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser.

Así, lo que hemos comenzado a bosquejar intenta ubicar una inauguración templante del pensar; despertar un temple de ánimo bajo el que un pensar sea templado de manera fundamental, y de esta manera, logre instalarse en las disputas esenciales del preguntar, y del ánimo de revelar que *somos* sin fuerza templante; despertar una disposición al temple de ánimo fundamental capaz de desvelar, en primera instancia que, *desde hace tiempo el hombre se halla sin disposición*.¹¹⁰

¹¹⁰ Aquí traemos a cuenta un planteamiento que más adelante exploraremos *in extenso* al respecto de como la falta de disposición es remplazada, señala Heidegger en *Meditación* –tratado de 1938–, a través de “estímulos y

*Pero lo que está destemplado puede reafinarse.*¹¹¹

a) Indeterminación afectiva

Ahora bien, Heidegger tematiza la posibilidad de estar dispuesto afectivamente hasta en la más pálida indiferencia [*fahle Ungestimmtheit*] de estar templado.¹¹² La indeterminación también manifiesta un modo de estar dispuesto afectivamente, pero desde una “imposibilidad esencial de determinabilidad” de un temple o estado de ánimo. Esto podría sonar a un contrasentido, y de hecho así se muestra, pues el Dasein del hombre se encuentra ya dispuesto afectivamente en su ser hasta cuando menos da muestras de ánimo. Esta indeterminación o palidez del ánimo no permite dejar intacto al que de ese modo es templado, sino que es tocado por una indiferencia, en la cual sale a relucir la propia homogeneidad cotidiana en la que se encuentra caído en su habitualidad propia. No obstante, un estado o temple de ánimo fundamental va a revelar un no poder dejar indiferente al que lo experimenta. Aún cuando se halle envuelto en la más pálida *indiferencia*.

Esta pálida indiferencia afectiva no niega la posibilidad de estar templado, pero en la indiferencia o indeterminación se revela “nada y nadie”, es decir el ámbito en el que “algo” queda cerrado pone de manifiesto algo simple: el peso que la existencia porta, el peso del “puro ser-ahí” en la habitualidad que se ha descolorido.

La indiferencia afectiva puede revelar el peso de la existencia y esta gravedad no deja indiferente al que ha sido arrojado él mismo por una carga de su ser. Entonces, la indiferencia se vuelve auténtica diferencia cuando sale a relucir tanto el peso como la extrema levedad de la chata cotidianidad en la que silenciosamente el Dasein es *arrojado y entregado a sí mismo en su ser*.

En la familiaridad nuestra existencia no es extraña, sino, al contrario, es lo más conocido y habitual, de manera que llega a ser lo más obvio; y, justamente, mientras más lo sea, el existir más se expande en una pérdida y extravío. Pues, lo más conocido no le faltan determinaciones, la existencia es lo más conocido y obvio que, desde esta perspectiva, siempre

vivencias” quedando más inadvertida la propia ausencia de disposición *fundante* en el Dasein humano, es decir, en lo tocante a sus posibilidades creativas y originarias. No obstante, “estímulo y vivencia” darían cuenta del modo de estar templado el hombre de hoy, en los “nuevos tiempos” y, finalmente, este modo de templarse “sin disposición también valdría ser cuestionado.

¹¹¹ Cfr: M. Heidegger, *Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, tr. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, p.230.

¹¹² Cfr: *Ser y tiempo*, §29

se actualiza en categorizaciones, cualidades, cantidades, facultades, estructuras, esquemas, métodos, etc. Desde esta posibilidad de autoaseguramiento, más vale darle de algún modo la espalda a la existencia, la cual puede volverse una verdadera carga, y de la que es inminente darle la vuelta ocupándose con alguna faena o internarse en el juego de lo cotidiano y público. A ese carácter público del uno que pertenecemos todos y *nadie* a la vez es al que nos internamos y en el que rehuimos del grave peso de la existencia, pues es el que se nos manifiesta como familiar, conocido y confortable y todo lo que a él sea ajeno, “el propio carácter público del uno tiende rápidamente a reprimir”.¹¹³

Y se reprime, cuanto más insiste en sobresalir el carácter de hecho del estar *siendo* en el mundo, es tanto más urgente evadirlo, porque este estar siendo de la existencia tiende a manifestarse con un carácter desazonante e inquietante en su ausencia de gravedad. La levedad de la propia existencia es lo más grave que se tiene que soportar.

Vemos, en esta medida que, la desazón de la existencia es un fenómeno que el pensador de *Ser y tiempo* analiza a partir de la indeterminación afectiva que predispone al Dasein ante el peso de su propia existencia. Dice Heidegger que en una indeterminación afectiva, el Dasein se vuelve tedioso [*überdrüssig*], pesado para sí mismo, pero también que precisamente ahí *sucede* una devolución; pues en tanto que “el ser *se ha manifestado* como carga” [*Das Sein ist als Last offenbar geworden*], puede suceder un recobrase a sí mismo, el ser del Dasein irrumpe y, como si fuera algo extraordinario: se gana como el “que es y tiene que ser” [*Dass es ist und zu sein hat*]. Él mismo se ha recobrado como lo que es y, en este sentido, se halla retenido en el cuidado del ser. No deja que su Dasein se vaya por los cauces que lo jalan a lo anónimo y a lo bruto. Su mismo Dasein busca la apertura de Dasein. En este recobrase o cuidarse sólo sigue las señales de su propio abismo: la vida y la muerte, un despertar, una carga, una misión.

Aunque, ciertamente, como Heidegger señala: de ordinario, un estado de ánimo no se vuelve inmediatamente hacia el carácter de carga que el Dasein porta en sí mismo, ni tampoco remite directamente a una condición de arrojado que de vez en cuando le sobrevenga al Dasein, y aún menos en “estados de ánimo elevados”, en los cuales, justamente, uno se encuentra liberado de esa carga.

Pero, ¿por qué amenaza su cotidiano estar perdido en el mundo-uno, en su familiaridad en medio de lo ente? ¿Y, cómo –viniendo de él mismo– puede afectarlo de manera tal que queda despojado de su mundo en el que se halla absorto y, que, a su vez, el Dasein –en este

¹¹³ Cfr. *Ser y tiempo*, p. 210 “[...] el fáctico existir del Dasein no sólo es, en general, y de modo indiferente, un poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado, sino que ya está siempre absorto en el mundo de la ocupación”. Pero, cualquiera que cuestione la ocupación o manifieste algo extraordinario será condenado al exilio o a la muerte. Represión contra la grandeza, tanto de uno mismo como del otro. (Recuérdense algunos casos históricos: Sócrates y Cristo, y de otra manera: Empédocles y el mismo Zarathustra).

despojamiento– pueda recobrase en sí mismo, es decir, pueda ser transpuesto ante su existir, una vez que toma su existencia en cargo?

La existencia sale a relucir como lo primero que provoca desazón, siendo ella misma lo desazonante, y por eso ante lo que es mejor huir; la existencia huye ante la “pérdida en el uno”.

En otras palabras, podría decirse que, ante lo que la existencia arrojada huye, es ante su propio arrojamiento; y su huir es un perderse en el uno y, no obstante, en el tranquilo y familiar estar-en-el-mundo se manifiesta ya una desazón del Dasein. En el “no-estar-en-casa”, la existencia llega a ser lo más desazonante. Y se vuelve la amenaza constante que *afecta* al Dasein *como viniendo del mismo Dasein*.

Pero si esa pérdida en el uno es lo tranquilizador y familiar, cómo entonces en medio de esa familiaridad de lo ente, el Dasein puede encontrarse como no-en-casa, cómo sucede esto. En el más inhabitual *no-estar-en-casa* se recobra una originariedad justo como pérdida en la familiaridad, una vez que se ha revelado la desazón de la existencia.

Con ello se estaría afirmando que el “no-estar-en-casa” [*Un-zuhause-sein*] lleva al Dasein a sí mismo, nos lleva a nosotros mismos en una experiencia más originaria que estando en casa, perdidos en lo familiar y tranquilizador.¹¹⁴

Por ello, podríamos decir que, el existir mismo templa en su gravedad, cuando indeterminadamente la existencia en sí misma y sin contenido alguno, o digamos, bajo el dominio de una indiferencia, se recobra como la pesada carga que arroba por completo al Dasein.

Pero, qué sería eso que Heidegger nombra liberación y carga. Y de qué manera referir la relación de que *hay liberación* una vez que la existencia se ha vuelto para sí misma *como auténtica carga pesada*. No sería acaso un contrasentido decir que la existencia logra liberarse a sí misma cuando toma la carga de sí misma. Y es que, al tomarla a cuestras, se libera para sí misma. Por tanto, diremos entonces que libertad no es mera carencia de obstáculos, sino el peso más grave que porta la existencia misma: *que-es* y que *tiene-que-ser*.¹¹⁵

La carga se hace patente en la disposición a la simplicidad de que el ente que es *Da-sein* *tiene que ser existiendo*. La existencia lleva como carga a cuestras *que es*, y se cierra ante todo

¹¹⁴ En este sentido Heidegger alude al modo de evasión de la propia existencia en la huida sí mismo como pérdida o absorción en el mundo: “El tranquilo y familiar ser-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”, traducción modificada de P. Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013, p. 121/ *Cfr. Ser y tiempo*, p.211.

¹¹⁵ “‘Tener que ser’ como posibilidad es, en realidad ‘tener que ser’ sin fundamento: ésta resulta ser la carga fundamental y determinante de la existencia”. *Cfr.* P. Gilardi, p. 101.

“qué es”. Por eso, en la posibilidad propia de un tedio profundo, en el que el Dasein llega a aburrirse a sí mismo, y cuya existencia –al revelarse como carga– queda despejada como tal existencia confiada al ser, se revela fundamentalmente que la existencia como carga clausura, a su vez, la posibilidad de que ésta pueda ser categorizada.

En este contexto, la existencia se *atestigua* como carga, pero cuando ésta es asumida como el grave peso que se tiene que soportar, el Dasein es transpuesto a *otro* ámbito de relación, al ámbito de dominio de lo inhabitual, donde el Dasein mismo, bajo el dominio del temple, es inserto en un espacio-temporal fuera de lo común, fuera de lo corriente y cotidiano. Estar inserto en el temple del anonadamiento significa internarse en la experiencia fundamental –expresamente empuñada o no– de la nada.

En tanto la mirada familiar cotidiana y habitual se sacude y trepida, la absorción en el “mundo-uno” sufre un desgarró, se resquebraja en su tranquilidad, sufre la sacudida de lo noedor de todo “algo”, por una imposibilidad esencial de determinabilidad lo *noedor* del ser mismo confiere por primera vez una de-limitación a todo y cada ente.

Lo puro en su extrañeza e inhabitualidad es *nada* de qué asirse; lo extraño, inhóspito [*Unheimlich*], carente de morada trae de vuelta en su vibrar; la contravuelta, el retorno que recobra lo inserta, cada vez de modo prístino, en su simple estar-en-el-mundo mismo.

Porque sólo en el ámbito de lo que nos es familiar, donde perdemos toda extrañeza, es donde lo insólito se nos sustrae. Pero, lo insólito se nos sustrae sin darnos cuenta de este sustraerse y de lo mismo insólito. No obstante, sin sospecharlo, *insólitamente florece la flor*. Lo insólito acaece, nos damos cuenta de ello o no, pero *insólitamente florecen las rosas*.

Decíamos entonces que el no-estar-en-casa es el fenómeno más originario. A primera vista, parecería sólo que se trata de un estar fuera, y lo es, pero íntimamente es un estar-dentro. Dentro del no-en-casa señala que lo más propio es el fundamento del “no” estar; en tanto pertenecemos a ese *no* en el que *somos en casa*, estamos dentro. Volvernos al fundamento del *no*, nos vuelca a la nihilidad a la que pertenecemos.

Así, la pálida indiferencia o desentono (palidez de ánimo) mantiene una entonación; como una *voz* que llama silenciosamente, el Dasein es templado en una negativa o indiferencia y, sin embargo es *transpropiado* a una cercanía ante sí mismo, lo transpropia hacia su *propia* nihilidad.¹¹⁶

Sobrecogido en una indeterminación de ánimo, el mundo mismo se manifiesta en una

¹¹⁶ El atestiguamiento de la propia existencia se revela a partir de un “querer-tener-conciencia” de sí misma. En el conocido planteamiento de *Ser y tiempo* de la ‘voz de la conciencia’ señala el modo como la existencia es impelida por una voz silenciosa que porta todo Dasein en sí mismo y que, no obstante, difícilmente se le presta un oído (una escucha). La voz que lo impele como ser culpable, es la voz que lo determina como fundamento de una nihilidad.

falta de contenido, pero en la riqueza de una no-determinabilidad.

Y, sin embargo, no es que el mundo signifique simplemente nada, sino que el mundo queda manifiesto prístinamente en su aperturidad; no en un ente, tampoco como la suma conjunción de todas las cosas; en un cerramiento de todo lo *a la mano*, en una opresión por la posibilidad de que *algo sea* en general, el mundo se revela en su mundanidad. La opresión por la posibilidad del mundo mismo enfrenta de manera inescusable ante su mundanidad.

Es en un carácter in-hóspito, no-familiar, inhabitual [*unheimlich*], donde el mundo queda retenido como mundo. El estar-en el-mundo es lo templete del temple que sale a relucir: la angustia. Angustia revela el mundo mismo en su total insignificancia, es decir, donde la totalidad respeccional en la que comparece cada ente es en absoluto relevante.

...aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo.

La angustia¹¹⁷ se revela como temple de ánimo fundamental una vez que el propio estar en el mundo ha arrojado al Dasein en su singularidad propia, el “proyecto arrojado” se ha “arrojado como proyecto” *ante* el simple hecho de no ser más que *el estar siendo en el mundo*. Así podemos ubicar, lo que más tarde Heidegger aludirá como un *ser-necesario* de un temple de ánimo fundamental, donde la angustia se ubica como aquel temple anímico que puede recobrar el *ahí* del ser de la pérdida del mundo-uno de la ocupación, puede recobrar ante la huida de Dasein embargado en toda relación cotidiana, puede eminentemente afectar al Dasein en su esencia en el momento más anodino e insignificante “siendo *a una con* lo ente como tal”.

Siendo se le revela al Dasein el mundo que es y él mismo como siendo el que *es-en-el-mundo*. Sólo en una coexistencia originaria, el Dasein recobra su mismidad y se despeja propia y simplemente su ser posible en cuanto *existente*.

El que el Dasein se recobre como Dasein, que sea su posibilidad más propia, indica ya que él mismo se halla en pérdida, en impropiedad, y que de algún modo se encuentre como fuera de la posibilidad de ser él mismo propiamente. (*Enteignis*) La facilidad, en cambio, con la que él se cierra ante sí mismo, ocluyéndose en el arrojamiento de su ser proyecto, y en donde elige no conquistarse ni haberse perdido siquiera en el intento de buscarse, es una elección sin-elección, es decir, una represión contra sí mismo, una falta de cuidado.

¹¹⁷ Recordemos que el planteamiento del temple de ánimo fundamental es elaborado primeramente en *Ser y tiempo* §40, en un tratamiento que distingue los temples de ánimo ordinarios de los fundamentales, sea el caso de distinguir el miedo de la angustia. Es eminente el caso del temple de ánimo fundamental de la angustia que, en sus posibilidades de ofrecer en su experiencia la nada, permite que “escape el ente en su totalidad”, para devolver una apertura del ente mismo en su ser. Conocido también es que el temple fundamental de la angustia inaugurará, de manera radical en sus planteamientos en torno a la nada, el planteamiento de la Conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*

No obstante, en el obrar fáctico mediano y regularmente se da espacio a una elección, aunque ésta puesta en libertad de elegirse propiamente, es en medio de esta facticidad del existir donde es posible producirse un hondo desgarró, el desgarró de la decisión, el desgarró de lo inhabitual en medio del propio o impropio haber cotidiano. Sólo en el ámbito habitual y cotidiano se puede disponer un espacio a lo no habitual ni familiar. Sólo en la familiaridad puede el Dasein hallarse en lo no familiar e inquietante, en la extrañeza y en suspenso. Sólo en lo ordinario puede surgir lo *extraordinario*.

Entonces, podríamos decir que la misma familiaridad abre una *no familiaridad*, y que la confianza y seguridad para con las cosas propicia originalmente inquietud y desvío. Así, podríamos reafirmar que, si una es el suelo para la otra, lo inquietante e insólito sólo puede nacer en medio de lo familiar y conocido. Y, entonces también podríamos argüir que la familiaridad es lo propiamente inquietante y *espantoso*, así como también lo más obvio puede ser también lo más asombroso; y donde la pérdida contante en el “mundo-uno” puede ser el auténtico “no-estar-en-casa”, el extrañamiento puede ser auténtica apropiación y *nostalgia*. Como si dijéramos que, se está fuera, expuesto, extraviado, otrosistiendo, pero dentro de lo abierto. Y ante eso abierto *somos movidos en nuestra nostalgia*.¹¹⁸

El Dasein *puede ser* arrobado, la otrosistencia es desazonante y ello arremete arrobando al Dasein; la ex-sistencia experimenta esta desazón siendo como es: “fuera de sí” y, regularmente no-está-en-casa cuando más se pierde en sus afanes y, no obstante, más insiste en el familiar y tranquilo habérselas con las cosas, de manera que es tan sólo en un impulso, en un arrobo como el propio Dasein llega a ser volcado de nuevo hacia sí mismo, o hacia una disposición radical ante su carácter extático.

Es decir que, es en una relación extático-tempórea del Dasein como reluce ontológicamente posible el fundamento arrojado del mismo Dasein:

“Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra (afectivamente dispuesto), es decir, sólo un ente que, mientras exista ya siempre ha existido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser ‘afectado’.”

Es en el ámbito de la disposición afectiva donde se juega el éxtasis del “haber-sido” como el modo en el que el Dasein retorna al “más propio sí mismo”, al “ente” que él mismo es. Y esto porque la disposición afectiva conduce al Dasein ante su propia condición de arrojado, es decir, en lo que él mismo ya siempre *ha sido*.

¹¹⁸ Cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, 29, 30.

La disposición afectiva se funda precisamente entonces en la condición de arrojado del propio Dasein; mientras que, como carácter óntico de la disposición afectiva, el temple de ánimo lleva al Dasein *ante* su condición de arrojado, lo transpone a ese arrojamiento, es decir, al des-encubrimiento mismo de que él mismo *se encuentra* de esta o aquella manera, pero, fundamentalmente, que *se encuentra* a sí mismo como un proyecto arrojado.

El punto de encuentro estaría, entonces, en un lanzamiento temporal que, como un “retorno hacia sí mismo” busca aprehender la posibilidad del Dasein de llegar a ser propio y sí mismo, es decir que guarda la posibilidad de llevarse otra vez consigo mismo, es decir, se repite [*wieder-holt*] y se retiene al mismo tiempo un “haber previo del darse de las cosas” – disimulado e inadvertido en el ámbito mismo de la cotidianidad media. *Retener* este “haber previo” va a ser motivo nuclear en el proyecto de *Ser y tiempo*.

b) *Dasein*: proyecto arrojado en la *disposición afectiva*

Recordemos que la analítica de la existencia pone de relieve el ámbito de la cotidianidad donde primeramente y la mayoría de las veces sucede un encubrimiento o disimulo de un “haber previo del darse de las cosas”, en cuya dimensión abierta somos absorbidos, escapándonos de nosotros mismos al perdernos con las cosas. Desde el mismo modo cotidiano, el Dasein comprende y se halla dispuesto afectivamente; en este sentido, el mismo Dasein *es* el ahí del ser, la *apertura* [*Da*] proyectual de las posibilidades en las que el Dasein ya siempre está anímicamente templado.¹¹⁹ En este sentido, podemos ver cómo Heidegger llevará a cabo la tematización de la disposición afectiva como el modo fundamental mediante el cual el Dasein queda abierto en su “ahí”.

Así, la tematización de la disposición afectiva se volverá entonces el modo existencial fundamental, mediante el cual el Dasein queda abierto en su “ahí”, es decir, en su condición de arrojado, en su constante entrega al mundo y en el modo de dejarse afectar por el mundo, y mundo “lo siempre esquivable” en el modo como el propio Dasein se esquivo constantemente a sí mismo.¹²⁰

Pero, el Dasein, pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo, la mayor parte del tiempo, en su carácter propio, nos dice Heidegger, puede ser abierto en forma originaria en

¹¹⁹ La existencia del Dasein en su carácter de arrojado lleva como posibilidad la apertura de la comprensión. Dicho de otro modo, en la comprensión del ser del Dasein le es inherente la proyección, en tanto él mismo *se encuentra* lanzado en la apertura de su ser. De ahí que, el propio ‘poder ser’ del Dasein sea el comprender como apertura siempre afectiva.

¹²⁰ “La absorción en el uno y en el “mundo” del que nos ocupamos manifiesta una especie de huida del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo-propio”. *Cfr. Ser y tiempo*, §40, p. 203.

disposiciones afectivas fundamentales.

[...] *Der Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich [...] In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*¹²¹

El temple revela el carácter apertor de la otrosistencia del Dasein, revela la propia apertura proyectual del otrosistir, a saber, que el Dasein se encuentra en lo posible *como* lo posible, y que es afectivamente como el otrosistir repara en su propio carácter proyectual, es decir, a partir de la estructura fundamental del encontrarse a sí mismo [*sich befinden selbst*]. Por ello, desde *Ser y tiempo*, no será fortuita la indicación de que el carácter existencial fundamental del estado o temple de ánimo sea primariamente *un retroceder hacia* [*ein Zurück-bringen auf*] o un *retrotraerse hacia*.¹²²

Este estado de abierto es el *pre* en el que se *encuentra* el Dasein siendo-en-el-mundo, es el haber-previo o el *pre* que delimita toda comprensión finita del hombre. Toda comprensión es afectiva en tanto viene dada de esa constitución de estar-en-el-mundo y, a la vez, es el estar-en-el- mundo el que queda abierto en cada disposición afectiva. Asimismo, el comprender-*se* como tal, es ya un estado de abierto, desde el que cabe distinguir entre el comprender ‘algo’ y el comprender que no es un ‘algo’, sino el ser en cuanto otrosistir; el análisis recorre la dimensión en la que el Dasein puede llegar a comprenderse a sí mismo en su más propio ‘poder ser’.¹²³

Esto nos arroja hacia la comprensión del Dasein que está *siendo* en el mundo, donde el mundo mismo se revela en cierta comprensibilidad, en la apertura para todo aquello que hace frente dentro del mundo,¹²⁴ donde encuentra una posibilidad de comparecer. Por ello, Heidegger con la expresión ‘estado de descubierto’, va a distinguir al Dasein del ente que tan sólo comparece, que cobra una presencia que “está ahí”. Esto es, el modo de comparecer de un ente reposa sobre el fondo de un previo permitir que “hagan frente entes”, es decir, un ‘abrir previo’ que ‘deja ser’. Y, previo a un des-ocultamiento del ente, se da la apertura como la posibilidad de un surgir y mostrarse.

Con esto, vemos que es en ese carácter de abierto en el que se pone al descubierto, tanto

¹²¹ Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 29, pp. 137, 138. Toda comprensión es afectiva en tanto viene dada de esa constitución de ser-en-el-mundo y, a la vez, es el modo de ser en el mundo el que queda abierto en cada disposición afectiva. Pero, a su vez, el comprender-*se* como tal, es ya un estado de abierto, desde el que cabe distinguir entre el comprender ‘algo’ y el comprender que no es un ‘algo’, sino el ser en cuanto existir, pues es, desde este modo de comprender, como el Dasein puede llegar a comprenderse a sí mismo en su más propio ‘poder ser’. Cf. M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid 2006, p. 125.

¹²² *Ibid.*, p. 355.

¹²³ M. Heidegger. Cfr. *Ser y tiempo*. §31.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.* §18.

el ente que no es Dasein, como aquel que más propiamente lo es; se explicita entonces la apertura en la que el Dasein no sólo comprende el mundo, sino que ‘puede’ comprenderse a sí mismo en el mundo.

En otras palabras, el Dasein es la propia apertura de la comprensión, porque “en el comprender reside existencialmente la forma de ser del Dasein como ‘poder ser’”, es decir, el Dasein ‘es posible’; comprensivamente, el Dasein se comprende en su facticidad. La consideración que atiende a que el mismo Dasein es comprensión remite al carácter propio constitutiva de la condición de arrojado del Dasein. Y el arrojamiento de la existencia que es Dasein se revela en la disposición afectiva, disposición o modo fundamental de encontrarse que se despliega y se da entender en el acometimiento de un temple anímico fundamental. Y, es que bajo el dominio de un temple de ánimo fundamental se recobran experiencias fundamentales, se vuelve una posibilidad latente recobrar experiencias fundamentales. Por una vez, el mundo recobra la dimensión de su reinar como mundo: *el mundear del mundo* en su libre dominio y propiedad.

Con lo antes dicho, podemos ver que, a partir de esta comprensión proyectual – comprensión que todo Dasein porta, sea de manera explícita, tematizada o no– puede ser despejado el abanico de posibilidades fácticas del Dasein. Que el Dasein puede elegirse y no perderse y conquistarse cada vez, es una posibilidad propia del Dasein: o bien que él mismo pueda perderse y no tomarse a cargo, no llevarse en consideración; o bien que, habiéndose perdido, pueda elegirse como la posibilidad de poder ser recobrado a sí mismo, tener consideración a la disposición. Y encontrarse a sí mismo como ser mortal.

El Dasein, en ausencia de consistencia, de determinación, de asidero, se entrega a la contingencia de cada posibilidad –elegida o no. “El Dasein del hombre, cooriginariamente con el ente en cuanto tal, es transpuesto a las tonalidades afectivas”. Y tiene que enfrentarse a la simplicidad con la cual se sustrae toda posibilidad tomada y caída. Y, sin embargo, en la indeterminación del temple reside la apertura de la posibilidad de no ser más y, en ello, de siempre ya *haber sido*.

Esta es la posibilidad del proyecto arrojado y de su arrojamiento.¹²⁵ Lo variable y cambiante –como queda expuesto cada vez lo ente– revela que el Dasein se encuentra siempre

¹²⁵ El hombre es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse del sitio”. Proyectando, el ser-ahí en él lo *arroja* constantemente a las posibilidades, y de este modo lo mantiene *sometido* a lo real. Arrojado así en el lanzamiento [*entwerfen*, proyectar; *werfen*, lanzar; *unterwerfen*, someter; *Wurf*, lanzamiento]. Pero el hombre también es entendido como *tránsito*, cuando tránsito significa: la esencia fundamental del acontecer. El hombre está *extasiado* en el tránsito, y, por lo tanto, esencialmente “*ausente*” [...] en tanto que *descampa* hacia lo *sido* y hacia el *futuro*, au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia [*Ab-wesenheit*. *Abwesenheit*, lit. “*a-esencia*”]. En este sentido, alude Heidegger que el hombre es la historia, o mejor, la historia es el hombre.

de un modo u otro. Este modo es el *como* se halla templado, es decir, que comprende e interpreta en un temple, en disposición afectiva. Por ello, aún en la palidez de ánimo [*Ungestimmtheit*], dice Heidegger, se revela un disponerse in-diferente o in-determinado, y en una disposición peculiar se halla su comprensión. “Pero, ¿cómo encontrar un sentido tempóreo en la descolorida indeterminación afectiva que impregna la ‘cotidiana monotonía’?”¹²⁶ Pues aún en el arrebatado o indiferencia y en el estar “destemplado” se puede ser arrebatado. Porque, como recuerda Heidegger: sólo puede ser arrebatado en su esencia quien lleva la posibilidad de *ser arrebatado*, y sólo puede estar destemplado quien es originalmente templado. Y por ello, *lo que está destemplado puede reafinarse*.¹²⁷

En suma, el temple temple como lo más conocido y cotidiano y, sin embargo, transpone al Dasein a su puro existir. Asimismo, la peculiaridad del temple se haya en exponer al ente que le compete la existencia fuera de todo ámbito habitual o familiar, es decir que, el temple va a originar la apertura de posibilidades inhabituales en el Dasein mismo. Lo templante en el temple es cooriginario de un estar en conjunto que mediante lo templado sale a relucir.

c) *Transposición a las tonalidades fundamentales: la transformación en el modo de temperar del temple.*

Nuestro intento por acercarnos a ese carácter de apertura que adquiere el Dasein una vez que ha sido transpuesto en su ánimo, lo sitúa cada vez en medio de lo ente en cuanto tal, a través de una experiencia templada; en una *disposición afectiva*, como es vuelto en su coexistir como *siendo en el mundo*, pero de un modo en el que Dasein puede ser dispuesto en una *pálida indiferencia*; en la pálida indiferencia de estar templado o no en un ánimo. Pero *lo que está desentonado o destemplado puede ser reafinado*.¹²⁸ Y en esta transposición de tonalidad, sucede una entonación, el *acuerdo* en el que la existencia se revela u ofrece como una *carga pesada*.¹²⁹

¹²⁶ *Ser y tiempo*, p.360.

¹²⁷ Y continúa Heidegger aclarando aún más este sentido de estar templado originariamente: “Esta posibilidad esencial de ser arrebatado forma parte de la esencia del hombre en tanto que su ser-ahí significa siempre –pero no sólo—*estar templado*. Sólo lo que es originalmente templado puede estar destemplado”. Cfr. M. Heidegger, *Los Conceptos fundamentales de la metafísica*, tr. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, p. 230.

¹²⁸ “Donde hay temple es posible el cambio de temple y por tanto también despetar el temple”, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, p. 230.

¹²⁹ Aquí se alude a la tarea que tendría que asumir la existencia, a fin de despertar un temple de ánimo fundamental “que vuelva transparente a la existencia para sí misma”, pues de este modo, la misma existencia recobra su posibilidad esencial de *liberación*: “Esta liberación es al mismo tiempo la tarea de volver a darse a sí

La existencia es llevada a lo libre y simple de su estar-en-el-mundo también fundamentalmente en medio de una indiferencia templada o en un *aburrimiento esencial* en caso que se trate de un aburrimiento originario. Como dirá Heidegger: lo que aburre no viene de fuera, sino que se alza desde la propia existencia, *somos* reclamados a la propia gravedad de la existencia.¹³⁰

Pero, lo que tendríamos que considerar es que bajo el dominio de un aburrimiento profundo somos insertos en el sitio del instante donde nuestro Dasein queda vinculado por razón de ser-tiempo. El tiempo se vuelve moroso en el aburrimiento profundo porque ahí se desgarran el instante. El quiebre del instante señala a la propia existencia en lo abierto y cerrado de ser nada más que *posibilidad*. El ámbito alto de la posibilidad es aquel que habríamos de conferirle primero un *auténtico saber esencial*. Que el instante tenga que serle inminente al Dasein, una y otra vez, como señala Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, refiere a la exigencia unívoca esencial que le concierne y *afecta* al Dasein, la exigencia de que él mismo tiene que resolverse a su instantáneo *ser posible* en el mundo.

Así, vemos que en la pregunta: “¿Qué es el mundo?” resuena un preguntar que elabora por vocación un pensar; la propia pregunta busca revelarse y alcanza un sitio mediante una tonalidad afectiva fundamental, una tonalidad que tendrá que afinar primero a aquel que es afectado. Lo templado y lo templete¹³¹ pertenecen al temple de un pensar preguntante. Insertar la posibilidad de preguntar conduce a la *60ingún6060s60a* más originaria por el mundo, en la cual, vemos, está intrincada con la pregunta por la *finitud* y con la igual originaria posibilidad del *aislamiento*. Estas tres preguntas, aclara Heidegger, tienen una misma raíz en la pregunta originaria por el tiempo. Pero referir la originariedad del tiempo precisa volverse manifiesta la propia temporalidad de la existencia. Entonces vemos que, lo que primeramente tiene que *conjurarse* es la existencia en el hombre.¹³² De manera que la pregunta inaugure al mismo inquiriente, en lo abierto en su dignidad para ser lo cuestionado en medio de estas tres preguntas esenciales. Así, la transposición del hombre en lo templete del temple lo revela en sí mismo como *Da-sein*, es decir, como instante, como tiempo. De ahí que “Da-sein” sea la instancia espacio-temporal en el que el ser abriga su verdad.

mismo la existencia como auténtica *carga pesada*: liberación de la existencia en el hombre que cada uno sólo puede realizar en cada caso por sí mismo desde el fondo de su esencia”, *Ibid.*, pp. 218-221.

¹³⁰ Desde la experiencia de un aburrimiento profundo va a despuntar en una experiencia de *nosotros mismos*. En la pregunta por este que *somos* se descubre que es afectado desde (en) la más honda finitud. p. 167.

¹³¹ Quizá podamos apoyarnos de la consideración de que al temple pertenece: aquello que templea, lo templete; aquello que en el temple es templado; y el estar ambos, templado y templete. Este es un primer señalamiento de Heidegger para internarse en el ámbito del decir poético donde y desde ahí contextualizar la posición del temple como temple fundamental.

¹³² *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. p. 220.

En las mencionadas lecciones de 1929/1930 *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica*, repara Heidegger en una consideración esencial, podemos ver que elucubra la transposición que tiene que hacerse de la propia existencia, volviéndose primeramente como carga, para que así la existencia se recobre y pueda ser retenida en su libertad; de modo que con ello se libere de nuevo la nominación del hombre: *hemos olvidado que el hombre*, si es que ha de llegar a ser lo que *es, tiene que echarse en cada caso la existencia a las espaldas*.¹³³

Pero, nos dice Heidegger: “Primero tenemos que volver a invocar aquello que es capaz de provocarle un terror a nuestra existencia”.¹³⁴ Causarse un terror a la existencia implica un dejarse afectar en lo más íntimo por aquello que la determina como tal existencia –por ello, el temple de ánimo fundamental del espanto ante el extremo abandono del ente por parte del ser, va a ser el temple que propicie una mostración, a saber, la del extremo olvido del ser.

Vemos entonces que, justo desde una in-diferencia templada, en una falta de disposición, y en una falta de opresión de la misma existencia, es como nos hemos vuelto los “sin-disposición”, los “sin determinación”, y por si poco fuera poco, los “sin-dios”.

Aquella aserción de Heidegger, de que: “quizás nada puede ya afectar al hombre en su esencia”,¹³⁵ es un planteamiento severo que, incisivamente, apunta hacia aquello que podría amenazar al hombre más que ninguna otra cosa y que de alguna forma impele al arrojamiento del proyecto de un existir propio.

Lo amenaza en el interior de su ámbito de relación con respecto a él mismo, con respecto a los otros, con las cosas, y con el mundo. Que él pueda comprender fáctica, afectiva e indiferentemente, es cierto, pero que en ese ser templado esté involucrada íntimamente su existencia, es dudoso. Entonces, preguntaríamos en el mejor sentido: desde qué dimensión puede hallarse el Dasein en una comprensión incluyente de sí mismo,¹³⁶ esto es, en una comprensión desde la cual pueda tomarse a sí misma la existencia *en propiedad*.

Ante esto, podemos ver que las posibilidades propias e impropias en el Dasein –asunto tan aludido aunque poco profundamente considerado– van a abrir un sitio fundamental para el planteamiento radical de los temples de ánimo fundamentales.

Y esto, porque, en primer lugar, los temples van a tomar un carácter fundamental en la

¹³³ *Ibid.*, 211. “[...] wir haben vergessen, daß der Mensch, wenn er werden soll, was er ist, je gerade das Dasein sich auf die Schulter zu werfen hat”. GA, 30, 247.

¹³⁴ *Ibid.*, 221.

¹³⁵ La posibilidad de reunión con aquello que, primeramente lo posibilita, aquello que Heidegger reconocerá como: la *inminencia del instante*. Esta inminencia es aquella necesidad de la falta de opresión; la falta de opresión de nuestra propia existencia, la ausencia de su misterio es la necesidad esencial que, silenciosamente, embarga a la existencia.

¹³⁶ Buscar una aclaración del status fenomenológico de los temples anímicos, requiere ya de un temple que ayude a la preparación para una disposición que radicalmente vincule nuestro Dasein.

medida en que, el Dasein, arrobado bajo un temple fundamental, puede acceder a su más propio estar-en-el-mundo, a la vez que él mismo puede ser alcanzado como Dasein. Lo que va a significar que: *La existencia sea lo que primero el hombre tiene que asumir expresamente*. En esta medida, el temple va a posibilitar apertura para un acaecer, y el sumo otorgamiento que acaece como ser se despliega en el Da-sein. Y, en ello, incide la decisión de apropiarse de un *auténtico saber de aquello que propiamente la posibilita a ella misma* en cuanto existencia, en cuanto Dasein.

La fundación de Dasein significará, entonces, la posibilidad de liberar su esencia y llevarlo a una con el ente en total. Pero, cabría preguntarnos, cómo somos conducidos, hacia dónde nos coloca el temple al *transpropiarnos*, en qué instancia o en qué relación somos insertos, y cómo de esta manera una fundación queda decidida.

Hay que despertar ‘un’ temple de ánimo fundamental que haya de portar nuestro filosofar—remarca Heidegger— *y no ‘el’ temple de ánimo fundamental*.¹³⁷ Despertar un temple significa —antes que dominar uno en especificidad— va a consistir en *dejar que se despierte primero un ánimo*, dejar ser una disposición fundamental que temple en cuanto tal.

En este comportamiento acontece el Dasein del hombre no sólo como ser ahí o como un estar dentro en sí mismo, sino también como un: *Nicht-Da-sein*, como “no-ser-ahí” y *Weg-sein*, como “estar-fuera”. Porque se está ahí no se está ahí, porque se está dentro se está fuera. Otro modo originario que nos muestra esta determinación del Dasein explicitando su estar ahí y no-estar-ahí, su dormir y despertar, es también lo que anteriormente hemos referido como la experiencia de ‘un no estar en casa’.

Ahora, el *impulso de estar en todas partes en casa* parecería su contrapunto, pero este temple ubicado por Heidegger como el *temple de ánimo fundamental del filosofar*, que el poeta Novalis recuerda como *nostalgia* implica, en tanto temple del filosofar, a un tener que *ser arrebatado*. A este “ser arrebatado, a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar”.

Un ‘no estar en casa’ aludiría al impulso —antes de querer estar ya en casa—, de cobrar una lejanía y una proximidad con el estar en casa, en cercanía a lo propio. Si el impulso nos sobreviene, es decir, si acomete, se descubre lo propio que está ausente, en la lejanía; de modo que más *propiamente*, lo de casa, el terruño, cobra una cercanía. Al *no estar en casa* sobreviene el impulso de estar en todas partes *como* en casa; impulsa a lo propio, a su cercanía,

¹³⁷ *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*. p. 89. *Grundverhalten, un comportamiento fundamental del filosofar* que se decide a partir de la consideración a un acontecer fundamental *Grundgeschehen*, —posterior a *Ser y tiempo*, bosquejado en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* de 1928.

que se abre en la proximidad de su lejanía.

Ahora bien, con el ánimo de recapitular los rasgos esenciales mediante los que tempera el temple vemos que:

1. El temple de ánimo es algo que “está ahí” y al mismo tiempo “no está ahí”.¹³⁸ Siempre en mancuerna con la temporización extática del Dasein: au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia [*Ab-wesenheit*].

2. “La existencia como existencia siempre está ya fundamentalmente templada”. En este sentido, insiste Heidegger en que los temples de ánimo son los *modos fundamentales* en los que nos encontramos, el *cómo conforme al cual uno se encuentra...*” Estos modos fundamentales acuerdan ya *el medio y presupuesto de todo pensar y actuar*.¹³⁹

3. “La esencia del temple reconduce al fundamento de la existencia”. Eso significa que se remontan más originalmente en nuestra esencia; que aún cuando esta esencia del temple parece inadvertida, sólo nos queda oculta o desfigurada; así que, sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos como un ser-ahí.¹⁴⁰

4. Un temple de ánimo indeterminado [*Ungestimmtheit*] no significa un “no-estar-templado-en-absoluto”.¹⁴¹

5. La comprensión del temple de ánimo exige un cambio de la concepción fundamental del hombre. Y esto porque a través de él se nos ofrece la posibilidad de captar el *ser-ahí* del hombre en cuanto tal. Y ello exige ya un cambio radical de la mirada. En el contexto de las lecciones de 1930 se alude al *acontecer fundamental* como la metafísica es encarada para *la existencia humana* –que Heidegger señala radicalmente como *Dasein*.

El planteamiento revolucionario estaría, en este primer planteamiento o vía de elaboración, en que las tonalidades afectivas o temples de ánimo no son dispuestos por un sujeto ni son objetivamente constatables, así como la existencia no es algo que pone o se quita, ni se saca a pasear en coche –como irónicamente señala Heidegger. “Las tonalidades afectivas son lo radicalmente poderoso envolvente que (a una) a nosotros y a las cosas nos sobrevienen”.

Los temples, en la medida en que templan son, de manera concomitante, lo templante; en la medida en que está despierto un temple, actúa como lo templante. “Los temples de ánimo *son lo que son* cuando templan”. En este sentido, podemos comprender que el temple de ánimo fundamental no está ya dado como algo disponible, sino que incide en un modo de preguntar que presiona y dispone, oprime y libera. En este sentido, los temples fundamentales: o tienen

¹³⁸ “El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro “existir uno con otro”, p. 97.

¹³⁹ *Los conceptos fundamentales de la metafísica...* p. 99

¹⁴⁰ *Idem.*, la esencia del temple de ánimo.

¹⁴¹ *Idem.*, p. 100.

que ser despertados, o tienen que ser pre-dispuestos. Y disponen como *lo templado y lo templante aquello que temple, lo templante; aquello que en el temple es templado; y el estar ambos, templado y templante.*¹⁴²

Heidegger se va dando cuenta que el temple, en la medida en que dis-pone [*Ver-setzende*], funda el juego de espacio-temporal de la disposición misma en la que el Dasein es dis-puesto y *portado*. Esto es lo que vemos que Heidegger va a explorar en *Las preguntas fundamentales de la filosofía*, como el “entre” que pone en juego el ente como tal; en su totalidad entra en el juego de su ser. Entonces, la transformación en el modo de temperar de un temple vislumbra la posibilidad del temple mismo, y es que, en la medida en que temple, él mismo dispone el espacio-tiempo de la disposición misma.¹⁴³

¹⁴² Cfr. M. Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “el Rin”*

¹⁴³ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 169. Cfr. A. Xolocotzi, “Los temples de la filosofía” en *Temples de ánimo y filosofía*. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad. R. Gibu y a. Xolocotzi (Coords.), BUAP, 2016, pp. 51-68.

§ 4. Un contraviraje del preguntar: la pregunta por la verdad de la esencia y el preguntar por la nada bajo un temple fundamental

Posteriormente a la conferencia cardinal *De la esencia de la verdad*¹⁴⁴ de 1930, Heidegger comienza la escritura del proyecto del pensar meditativo que confronta la “historia de la metafísica occidental” con la *historia del ser*. El tratamiento para despejar esta con-frontación [*Aus-einder-setzung*] es por medio de un sondeo cuestionante. Este sondeo, más que buscar descubrir, su tarea está en resguardar; se resguarda una esencia inicial no mostrada pero resguardada en su originariedad. El pensar meditativo corresponde cuando es un pensar que custodia [*das Wahr*]¹⁴⁵ lo retraído, lo ausente, e inaparente, capturando la esencia oculta de la propia historia. La meditación actúa, en un sondeo de la fuente misma del pensar, a través de un preguntar originario se atreve un preguntar a sondear la fuente oculta de la historia *del ser*. La “meditación histórica” del ser, entonces, retiene el ocultamiento de la verdad del ser, sondeando el fundamento que soporta el propio preguntar por la historia, por el ser y la verdad.

Esta conferencia alude a la torna del pensar hacia el *acaecimiento apropiador*, una torna, vuelta o giro que transpone el preguntar mismo a corresponder con un pensar esencial, éste es el pensar que será renombrado como *Erdenken*,¹⁴⁶ un pensar *del ser* que enfatiza el corresponder del pensar a su pertenencia al ser. Este pensar se distingue precisamente por su acuerdo con aquello a lo que pertenece y a su capacidad de recordar *Andenken*, un pensar en lo por-venir; esta pertenencia da cuenta del propio ámbito o “elemento” originario del pensar. Este pensar esencial es el que cobra una pertenencia. “El pensar es del ser, en la medida en que,

¹⁴⁴ De reciente publicación es el tomo 80-1 de la *Gesamtausgabe*, perteneciente a la serie III de las conferencias y escritos no publicados que data de 1915 a 1932, donde se incluyen 4 versiones de la conferencia que Heidegger dictara por primera vez en 1930.

¹⁴⁵ Esta palabra será profundamente remarcada por Heidegger y fungirá el motivo central en la interpretación del sentido esencial de verdad que retiene la raíz de la palabra *Wahrheit*, como guarda, custodia y protección. Y, resguardando esta misma raíz se trae a cuenta el ensamble de palabras en las que resuena: *verwahren*, custodiar, guardar; *Verwahrung*, “La palabra ‘die Wahr’ significa en nuestro idioma, ahí donde éste habla originariamente, el abrigo. “En nuestro modo de hablar suabo mienta la palabra ‘die Wahre’ el modo del maternal abrigo (como cuando el niño se confía al abrigo maternal)”. Cfr. La conferencia “El peligro”, *Die Gefahr*.

¹⁴⁶ La partícula “Er” enfatiza la acción del verbo y el verbo mismo es el actuar, lo que se pone en obra en el pensar esencial.

como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser”.¹⁴⁷ Y, como perteneciente, contravira hacia el ámbito de su surgimiento e irrupción.

Cuando se produce un verdadero salto, se ha preparado una *vuelta* o un giro radical en el pensar mismo del ser; en 1930, el pensador busca despejar el sentido *De la esencia de la verdad* en el preguntar. El sentido de la verdad de la esencia, hace resonar en la palabra griega *alétheia* el rasgo íntimo del ser como: *aclaramiento ocultación*.¹⁴⁸ Es entonces que, el salto se produce en un surgimiento del pensar: *la pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia*. Y a la pregunta por la esencia de la verdad le responde un claro, el claro de la *sustracción encubridora*.

Asimismo, desde la conferencia de 1929 que interroga *¿Qué es metafísica?*, el pensador de *Ser y tiempo* se confronta *cara a cara* con el despliegue metafísico de la historia. Y este despliegue histórico de la metafísica –aquel que más tarde Heidegger reconocerá en *Identidad y diferencia* como el despliegue ontoteológico de la propia metafísica–¹⁴⁹ enmarca la innecesaria incuestión de la pregunta por la esencia de la verdad como verdad de la esencia y un preguntar esencial por la nada que recuerda al ser. Es por ello que la metafísica se despliega de manera deficiente en originariedad cuando la verdad misma de la esencia no es despejada y, asimismo, la ocultación misma es soterrada o privada de su dignidad y no goza de la apertura de su secreto.

No obstante, en el resguardo de su incuestión sí permanece una riqueza; hablaríamos entonces de una “necesaria incuestión” cuando asumimos que es en esta necesidad donde la verdad de la esencia se ha mantenido resguardada.

De esta manera, en interlocución con ambas conferencias, buscaremos vislumbrar la preparación para una transición, misma que sondea el propio fundamento de su preguntar. Como veremos, ambas conferencias ponen en juego de manera radical motivos fundamentales para el pensar histórico del ser en tanto trazan el camino de un giro o vuelta del pensar mismo a su fuente, esto es, de un contra-giro o *contraviraje*.

*En la pregunta*¹⁵⁰*por la esencia de la verdad, el pensar, por decirlo concisamente, salta a*

¹⁴⁷ Esta sentencia pertenece a la “Carta sobre el humanismo” de 1946 donde es señalado del *acontecimiento apropiador* “como un guiño del lenguaje de la metafísica, y que Ereignis acontecimiento propio es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar”. “En el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser”: el albergue para el surgimiento que da el favor al ocultarse, el favor de ser su guarda y protección.

¹⁴⁸ En *Preguntas fundamentales de la filosofía* de 1936-1938 se alude que: “El claro del ser, en el cual está el ente, es un claro *para* lo que se oculta”. Y esto señala que, el ser mismo se concede en el modo de un “ocultarse vacilante”. Ed. Comares, Granada, 2008, p. 192.

¹⁴⁹ Un preguntar que encara aquella declaración de Nietzsche: *casí dos mil años y ni un solo nuevo dios*. Advertido por Heidegger como la constitución ontoteológica de la metafísica

¹⁵⁰ Aquí es concertado el proyecto de meditación histórica, como queda señalado en la nota al pie en la mencionada conferencia: *der Sprung in die Kehre (im Ereignis wesende)*. Heidegger deja señalado que es entre los

la verdad de la esencia. Esto querrá decir que se pregunta por cómo *esencia* el desocultamiento mismo del ente y como llega a interpretarse como verdad; esta pregunta va a incluir la ocultación de la que la desocultación proviene y a la que le confiere un claro. Es decir, lo que aquí se pone en juego es que en la pregunta por la verdad de la esencia se despeja la ocultación así como la desocultación que pertenece al carácter propio de la esencia.

Señala Heidegger que el preguntar que atiende a la verdad de la esencia precede al preguntar por la *quidditas* (el qué-es) o la coseidad de la verdad,¹⁵¹ porque, en tanto retiene y piensa verbalmente la esencia como ser, como su *esenciarse* [*Wesung*], dice Heidegger, revitaliza o quiebra la asumida “diferencia que reina entre ser y ente”. El hecho de dejar supuesta una diferencia¹⁵² de lo que se descubre como ser del ente, impide salir del acostumbrado pensar “la totalidad de lo ente” como la suma de entes como ser; sin embargo, este modo de concebir nos es ya heredado y arraigado desde hace ya tiempo por el preguntar metafísico, y mientras sigamos afincados en este modo de pensar dominante permaneceremos todavía sin permitir que emerja un preguntar meditativo en el que se conciba el resonar del ser que, aquí, el ser es pensado a partir de la “verdad”, y verdad es la palabra vertida del antiguo decir de *alétheia*, o *el surgir que da el favor a la ocultación*. “Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. [...] Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es *alétheia*”.¹⁵³

Así, por otro lado, se revela la evasión de un preguntar esencialmente por la nada cuando se asume el ser de lo ente y no se revela que “no más bien nada” –dicho esto en el pensamiento enmarcado por la metafísica y su habitual modo de cuestión. Pero, qué pasa en un temple de ánimo fundamental como la angustia: que en ella se revela la nada con lo ente, que

numerales 5 y 6 de dicha conferencia donde se produce este salto en el pensar. *El pensar salta hacia su propio elemento: el desocultamiento de la ocultación propia de la verdad del ser*. Y, esto, fundamentalmente, porque en el entramado de la pregunta por la verdad de la esencia le asalta al pensar su pertenencia a la no-verdad; la pregunta por la esencia deja relucir que, el desocultamiento, la verdad, es perteneciente al no-desocultamiento como auténtica no-verdad. Asimismo, la libertad del Dasein es perteneciente a un encubrimiento: *en tanto deja ser al ente singular, encubre el ente en su totalidad*. Pero el intento expresado en esta lección –se declara– ha quedado sin desarrollar, tan sólo anunciado queda el alcance de la “decisiva pregunta por el ‘sentido’ (verdad) del ‘ser’ (no del ente)”; un preguntar aún no experimentado de la inicial no-esencia de la verdad.

¹⁵¹ “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, pp.

¹⁵² Seguido de estas conferencias particularmente inestimables para el pensar histórico del ser, se plantea que la *diferencia* entre ser y ente recobra su *esencialidad*. Tal diferencia se encuentra asumida y supuesta en el pensar metafísico, pero, lo que sucede ahora –a partir del pensador del “dolor de la diferencia”– es que la *diferenciación* entre ente y ser recobra su *esencialidad*. Y esto porque se recobra el punto de entronque: el de la “pura diferenciación”, que sería el ámbito del escindir, del quiebre, en el cual, asimismo, se abre “el despliegue del pliegue”, y que en trabajos posteriores Heidegger va a aludir como la experiencia de “dolorosa unidad” padecida por el poeta, así como el “dolor de la diferencia” que tiene que experimentar el pensador –si es que sabe algo de su tránsito.

¹⁵³ *De la esencia de la verdad*, pp.170, 171.

precisamente se nos escapa *en total* y en cuanto tal ente “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada”.¹⁵⁴

Albergar la diferencia en el esenciarse de la verdad exige portar el ánimo para tomar el cuidado del ente en su totalidad, este acontecer obliga necesariamente a ser entonados temples de ánimo fundamentales mediante los que se revelan fenómenos concomitantes: por un lado, el acontecer de la nada en la angustia esencial y oculta, así como el temple del desocultamiento abisal en la *apertura* del Dasein. El modo de comportarse humano queda expuesto en el ámbito abierto de temples de ánimo fundamentales, y mediante éstos, la pregunta por la verdad se despeja en el descubrimiento de lo ente, es decir, se revela un develamiento y una ocultación del ser en el ente.

A fin de bosquejar más claramente el salto que se produce en el planteamiento de las conferencias que buscamos explorar, es importante tener a la vista el primer planteamiento radical de *Ser y tiempo* respecto al fenómeno existencial del estar al descubierto que se funda primeramente en la apertura del Dasein, asimismo, para ver el giro que se produce en *De la esencia de la verdad* y el de la disposición afectiva de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein, en consonancia con la radicalización del desistimiento o anonadamiento [*Nichtung, nichten*] de la nada en la angustia originaria planteada en: *¿Qué es metafísica?*¹⁵⁵

Es en la confrontación con este primer planteamiento, decimos, donde propiamente se toma distancia para el impulso al salto originario del acaecer histórico, a saber: en radicalización de la angustia esencial y en el sondeo del des-ocultamiento como claro para lo que se oculta.

Seguido de estas conferencias, se vislumbra aquella apertura singular que funda a la esencia del hombre cuando ésta oscila hacia su esencia como el *entretanto* de la verdad del ser. “La referencia del ser al hombre, nos dice Heidegger, es el evento de la fundación del ‘ser-en-el-mundo’, que deja por su parte y tan sólo esenciarse todo conducirse con el ente”; porque es aquí, precisamente, donde se va a desprender la pregunta por el modo originario en el que el hombre desoculta y concede una relación con lo ente en su totalidad.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *¿Qué es metafísica?*, p. 102.

¹⁵⁵ El entramado que seguiremos del temple de ánimo fundamental de la angustia se abre en *Ser y tiempo* a la luz de tres premisas: a) el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal. b) Un temple de ánimo en el que la nada sale al encuentro con el mismo ente que se nos escapa. c) el Dasein del hombre es llevado ante la propia nada como ante la posibilidad de la imposibilidad de su existencia.

¹⁵⁶ Qué quiere decir esta alusión de que *estamos acostumbrados a pensar lo ente en su totalidad*—como señala Heidegger— cuando buscamos acercarnos a un supra-concepto de ser. Que, en un primer momento, vemos a la totalidad de lo ente pero sin considerarnos a nosotros mismos como seres finitos en medio de esa totalidad, de esa nada; y que, en un segundo momento, no vemos el juego de ocultamiento y desocultamiento de tal manera que

Manifestando su carácter relacional como comparece el ente que, teniendo el modo de lo a la mano, son *cosas que están-ahí*, a su modo se dejan en su plexo remisional. El asunto que se mantiene –instigando el preguntar– es el del ámbito de la presencia entre lo que meramente está ahí, compareciendo como útil y significado, frente a lo que preserva como modo de ser de la verdad de la existencia. De aquí se va a derivar el concepto tradicional de verdad, que sostiene la verdad como correspondencia entre el intelecto y la cosa, por ello, el pensador se pregunta cuestionando a toda la tradición metafísica: ¿cómo concuerda la cosa con lo que ella *es*? Desde la idea de conformidad y adecuación, ¿cómo se llega a una mirada previa la pregunta por el desocultamiento del ente como determinación de la verdad?

a) *La verdad de la esencia se recobra en la pregunta por la verdad*

Ahora bien, en la conferencia *De la esencia de la verdad*, se alude al “ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser” donde, primeramente, se pone en juego el ámbito en el que el existir histórico es al modo de un dejar ser al ente; el existir histórico lo pone en libertad abriéndose él mismo con lo ente en medio de una relación [*Verhältnis*]. El dejar ser propio de la existencia histórica acaece en lo abierto de la relación que implica Dasein, el modo propio de ser sí mismo; esta relación que no se cierra es aquella que siempre permanece abierta, porque en ella sucede todo comportarse en el modo de un “dejar ser a lo ente”.

Dejar ser es el ámbito abierto en el que nos comportamos; nos admitimos e *insistimos* en el ente y nos resistimos al ser mismo y propio. Y, sin embargo, para Heidegger, esta relación ya se halla decidida y abierta antes de que accedamos a ella a voluntad, pues, primero todo *com-portarse* [*sich verhalten*] se funda en un carácter de anterioridad. Y, siempre anticipadamente se da la posibilidad de encontrarnos ya en medio de un temple de ánimo. En medio de la disposición de un ánimo, se aclara lo ente en cuanto tal. Y en cada comportarse se da una relación abierta con lo ente. Esta relación es una tensión y un entre. En medio de esta relación se abre una dimensión esencial en la que lo ente gana su apertura. *El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto.*

El comportarse es entendido como una aperturidad ante el propio ente que, al mismo tiempo, también encubre al ente en su totalidad. “El dejar ser templado en un ánimo descubre al ente singular respecto al que se comporta”, *en la misma medida*, en que encubre al

sólo dejamos aparecer una cara: el completo desocultamiento del ente. De ahí la emergencia del dejar ser al ente en la amplitud de su verdad y en la verdad de su rehuso.

ente en su totalidad. *Completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto del ente en su totalidad se comporta el hombre. El dejar ser propio de la libertad otrosistente es al mismo tiempo un ocultar o encubrir [Verbergen].*¹⁵⁷

La aperturidad deja ser al claro que se funda a sí mismo y surge en aquello *de lo cual y para lo cual* es claro, a saber, para el *ocultarse*. El encubrimiento produce una vista, por una vez, sale a relucir y da cuenta de un acaecimiento originario. La apertura para lo que *se oculta*.

Así, Heidegger continúa aludiendo que, todo comportarse ha sido arrobado y es impulsado por un estado de ánimo, por un temple. No sólo ópticamente estamos entregados a un *comportamiento*, sino que éste nos determina pre-ontológica y pretemáticamente. El comportarse va determinado siempre ya por un temple en el que previamente nos encontramos. Comportarse [*verhalten sich*] es ya una exposición en lo ente, es decir, donde la existencia está expuesta; incorporada en su ánimo, la existencia revela un carácter abierto para con lo ente; y la amplitud del temple de ánimo, en la que en cada caso nos encontramos, determina la relación con el ente singular. Pero, “el carácter abierto de lo ente en su totalidad pre-dispone completamente el ánimo de todo comportarse del hombre”.¹⁵⁸ Y esto que pre-dispone y acuerda el *ambiente* para con lo ente, temple a partir de un encubrimiento [*Verbergung*], el encubrimiento de lo ente en su totalidad.

Pero Heidegger refiere que, en esta relación que *deja ser* a lo ente sucede un desencubrimiento. Entonces, por qué este desencubrimiento va a ser aclarado, precisamente, en sí mismo, como un encubrimiento. Porque en el dejar ser al ente singular *se deja* encubierto simultáneamente a la totalidad de lo ente; pero, no obstante, en medio de este encubrimiento tiene lugar la libertad del Dasein, entendiendo ésta como la apertura que, *deja ser* a lo ente *descubriéndolo* en su singularidad, de modo que permite, *deja ser*, al mismo tiempo, el *encubrimiento* de lo ente en su totalidad.

*En la libertad otrosistente del Dasein acontece el encubrimiento [Verbergung] de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento [Verborgenheit].*¹⁵⁹

Esto que nos enseña Heidegger es el carácter abierto de la aclarante ocultación. El existente que *deja ser* a lo ente se comporta siempre ya, a sabiendas o no, frente a lo oculto; el dejar ser desoculta y, en sí mismo, y, a la vez, alberga un ocultar y encubrir [*ein Verbergen*].

¹⁵⁷ *De la esencia de la verdad*, pp. 163, 164.

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ *El Dasein preserva la más vasta no-verdad, en tanto que ex-siste preserva el primordial no-desocultamiento. La esencia de la verdad como encubrimiento: no-verdad.*

“El encubrimiento es lo que permanece como más oculto en ese dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad”.¹⁶⁰ Pero, pongamos de relieve que el encubrimiento [*die Verbergung*] es el no-desocultamiento, es decir, la no-*alétheia*, la no-verdad.¹⁶¹ Y, nos dice Heidegger que: “el ‘no’ de la inicial no-esencia de la verdad, como no-verdad, remite al ámbito no experimentado de la verdad del ser...”,¹⁶² pues, en ello insta la *auténtica no-verdad* que sale a relucir en la propia “libertad existente del Dasein, como auténtica no-verdad”, el ocultamiento: es la libertad del Dasein.

Dejar ser a lo ente significará, por tanto, darle la apertura también a su sustracción. Esta sustracción alude a la ocultación en la que se deja la totalidad de lo ente en cuanto ente. En medio de esta relación de descubrimiento y encubrimiento se entraba todo *com-portarse* del Dasein.

Esto significa que, desde el ámbito de la mostración de la *no* esencia [*Unwesen*] de la verdad, nuestro pensador lleva a cabo una cabal radicalización. En la pregunta por la esencia de la verdad va a salir a relucir un cuestionamiento por el *no* que se alberga en la *a-letheia*, es decir: en el ocultamiento del desocultamiento. Y, entonces, qué anuncia ya su propia esencia privativa, si en su esencial carácter noedor se avista la verdad de su esencia; no tendría que ser ésta la verdad como apertura de la propia esencialidad o, dicho en otras palabras, la propia encarnación del ser [*Wesung des Seyns*].

Antes que nada, es preciso elevar a toda su dignidad lo que hay de “positivo” en la esencia “privativa de *alétheia*. Antes que nada, hay que experimentar ese elemento positivo como el rasgo fundamental del ser mismo. Primero debe irrumpir la necesidad y la penuria, en la que, para empezar, lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la diferencia). Es precisamente para que pueda sobrevenir esa necesidad por lo que la esencia inicial de la verdad reside todavía en su oculto inicio.¹⁶³

Por esto decimos que, es en la no-verdad donde resplandece el punto de mira de la conferencia: *De la esencia de la verdad*, su tarea es preguntar por la *no esencia* de la verdad, es

¹⁶⁰ *La doctrina platónica de la verdad*, *Hitos*, 198

¹⁶¹ *Cfr. Vom Wesen der Wahrheit*, 2ª Versión, p. 421/ *De la esencia de la verdad*, *Hitos*, pp. 164, 165.

¹⁶² De la auténtica no-verdad da cuenta el Dasein en la medida en que ex-siste, pues lo “penetra y domina el encubrimiento de lo oculto” y contiene, así, lo que va a ser referida por Heidegger como el misterio: el ámbito aún no experimentado de la verdad del ser en la “no-esencia de la verdad”. *Ibid.*, pp. 164, 165.

preguntar por “la esencia que ya es antes de presentarse”: el misterio.¹⁶⁴ “En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones”. Y, no obstante, se deja al encubrimiento *completamente sumido en el olvido como acontecimiento fundamental*. “El encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental”.¹⁶⁵

Lo que reluce en la *pregunta por la verdad* de la esencia es, por tanto, la ocultación o encubrimiento. Lo que se despeja en la *pregunta por la nada* es –a través del desistimiento– la patencia del ente en cuanto tal. Desistimiento y ocultación pertenecen al esencial desvelamiento del Dasein como el aclarado espacio-tiempo que “es claro para lo que se oculta”. Dasein es primordialmente ocultación. Y, esencialmente, Dasein significará entonces: estar inmerso en la nada.

b) Bajo un temple de ánimo fundamental resuena el preguntar esencial por la nada

En *¿Qué es metafísica?*, por su parte, la nada se despeja *en algo así como una calma hechizada, bajo* el temple fundamental e inhabitual de la angustia. En ella, la nada desiste¹⁶⁶ rechazando fuera de sí y, a la vez, empujando *hacia* lo que escapa. El ente en su totalidad es lo que se retira, pero va a recobrar una remisión esencial a lo ente. Una remisión esencial por medio del desistimiento. Pero, como veíamos en *Ser y tiempo*, aquello ante lo cual el Dasein se angustiaba era el estar-en-el-mundo en cuanto tal. Es decir que, un temple de ánimo fundamental y eminente se revela, precisamente, cuando sale a relucir el propio carácter de lo ente en su totalidad en su huida y sobrevenida.

Es mediante este remitir a lo que escapa que, la propia nada en su desistir revela al ente. Por primera vez –se dice– el carácter originario de la nada, el esencial desistir, conduce al Dasein ante lo ente, ante el *ser* del ente, esto es, a su auténtica diferencia. *La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano*.¹⁶⁷ La nada

¹⁶⁴ [vor-wesende Wesen]. En la primacía [Vorrang] del olvido del misterio [Vergessenheit des Geheimnisses] se esconde cuanto más el encubrimiento, lo cual corresponde a la auténtica no-esencia de la verdad: la no-verdad, no-alétheia [die eigentliche Un-wahrheit]. *Ibid.*, p.422.

¹⁶⁵ Hitos, “De la esencia de la verdad”, p. 165.

¹⁶⁶ En la angustia reside un retroceder ante...pero al modo de una “calma hechizada”. La nada no atrae “La propia nada desiste” *das Nicht nichtet*. El desistimiento como acción de la nada es la traducción de *Die Nichtung* y del verbo *nichten* que literalmente dice: nadear o desistir. El desistir será pensado como un modo eminente de remitir en su rechazo a lo ente como tal. Así, señalará Heidegger que este carácter originario del desistir de la nada reside en que: “ella es la que conduce por primera vez al ser-aquí ante lo ente como tal [...] sin embargo, la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad”, pp. 101 -103.

¹⁶⁷ Hitos, “¿Qué es metafísica?”, p. 102.

desencubre lo ente en su ser.

En medio de una extraña indiferencia, somos comportados en una indeterminación, comportados por una *imposibilidad esencial de determinabilidad*, nos arroba un temple de ánimo que no es para nada indiferente, puesto que “nos acosa y rodea, nos aplasta y oprime”;¹⁶⁸ el temple mantiene en suspenso, en un entre en el que nos escapamos *junto con* lo ente y *en medio* de lo ente, por ello es que, insertos en este temple de ánimo fundamental, se nos ha enmudecido toda pretensión de decir que algo es.

En la angustia se revela la nada, pero no como ente determinado ni indeterminado, la nada aparece con todo y *es nada*. Lo ente se escurre (aunque no se aniquila) pero la nada sale al encuentro. Y sale al encuentro *desistiéndose*. En su desistimiento esencial, la nada revela su “oculta extrañeza”, su extrema extrañeza, a saber, que delimita lo absolutamente otro respecto de sí misma: el *ser* de lo ente en toda su emergencia.

Que la angustia acontezca en raros instantes no impide que sea la nada la que precisamente en su desistir nos remita a lo ente; que nos vuelva las cosas hacia nosotros mismos, y que nosotros mismos seamos *traspuestos* como los que somos, donde el mundo nos afecta en la radicalidad de su simpleza o en su *desentonación*.

“Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada”.¹⁶⁹

La angustia originaria se nos disimula con facilidad. Sólo acontece. Pero cuando ha arrobado, por primera vez el desistimiento de la nada desvela al Dasein mismo arrobado, ante lo ente que se manifiesta como tal. El carácter manifiesto de lo ente se hace posible tan sólo porque la nada desiste. Y esencia como desistimiento en la angustia originaria, cuando el Dasein inmerso en la nada, recobra el desistimiento en el que una cosa llega a ser.

La angustia originaria, cuando vibra, atraviesa profundamente el Dasein “que sabe conducirse”. Cuando no está adormecida, templada, afinando un ánimo instaurador: serenidad y templanza acompañan en “secreteo vínculo” las posibilidades fundacionales de una angustia originaria: “El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla”.

Casi como “una calma hechizada” arroba a aquel que decide no perderse en sus afanes, en su cálculo y planeación, en el extravío del quehacer habitual. Un ánimo retentivo para con las cosas en las que nos perdemos, un serenamiento frente a la rapidez, en la cual *no*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 100. Aquí refiere que, cuanto más las cosas parece que se nos apartan, en verdad “las cosas se vuelven hacia nosotros”, y en la angustia, el mismo apartarse de lo ente en su totalidad nos acosa y rodea, nos aplasta y domina.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 102. Este “no nada”, va a señalar Heidegger, refiere fundamentalmente “a lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general”.

se resiste en la tranquilidad del oculto crecer y de la espera, sino, por el contrario, *la manía por lo sorprendente, el surgir de lo masivo*, no permite detenerse en el singular apremio de cada cosa. Entonces, de qué templanza se precisaría en este ámbito del olvido del ser, como olvido del misterio, el cual alcanza todos los rincones del mundo, si el ser abandona al ente y éste se abandona a sí mismo y se deja convertir en objeto de la maquinación¹⁷⁰ o en lo disponible mismo.

La nada rechaza, y nosotros la desechamos o le rehuimos. El misterio nos rechaza, y nosotros mismos nos olvidamos de todo lo que se oculta y, no obstante, nos entregamos al misterio y a la nada en nuestro habitual errar e insistir –sepamos o no sepamos. Erramos, insistimos, nos perdemos en nuestros afanes en lo ente y nos extraviamos de nosotros mismos sin percatarnos nunca cómo *somos* ya pertenecientes a lo oculto y cerrado del misterio y de la negación como enigma del ser.

Casi nunca pensamos en esta pertenencia, tampoco nos reservamos a lo que se rehúsa ni retenemos su ocultamiento, pero en cambio sí permanecemos en un desocultamiento que muestra abiertamente y de manera total el ente en su maniobra o maquinación. Permanecemos seguros en las vías del asegurar, en las cuales Heidegger advierte el modo de testimoniar cómo el ser permanece fuera, en tanto que retiene su desocultamiento en una ocultación. “Retener en sí” del ser, significa que él mismo se abriga del desocultamiento extremo, a la manera del ente. El desocultamiento del ente que predomina en esta época de su más alto resplandor y enceguecimiento. *Puesto que el ser mismo permanece impensado, también el desocultamiento del ente permanece impensado.*

Pero, entonces, advierte el pensador, *sólo al próximo borde de la nada, la historia vigente en totalidad es movida* y, asimismo, recuerda la pertenencia de la nada al ser donde sólo fulge como lo nulo y lo más detestable y temible, y ante lo que es mejor huir.

Pero, cuestiona Heidegger: ¿cómo sería si el motivo por el que huimos asiduamente ante la nada fuera *la huida ante la inhabitualidad del ser*, de modo que en el comportamiento habitual con respecto a la nada se escondiera sólo el comportamiento habitual con respecto al ser y el eludir el riesgo de esa verdad, en la que fracasarán todos los “ideales” y “planteos de meta” y “cosas deseables” y “resignaciones” como pequeños y superfluos?¹⁷¹

Así, renovadamente replica Heidegger: la disposición fundamental de la angustia es recobrada en el decir de la historia del ser. El anonadamiento del ser es nombrado en la sustracción y, dice Heidegger, “completamente irradiado por la nada, esencia el ser”.

¹⁷⁰ “Resonancia”

¹⁷¹ “El ser”, p. 380.

Preciso se vuelve entonces un desasimiento de la malinterpretada nada que se piensa a partir del ente (un mero *no* de la *determinabilidad y mediación del ente*), pues, reapropiando el temperar de la nada –va a advertir Heidegger en *Aportes a la filosofía*– podremos presentir “qué fuerza de la instancia aporta al ser humano desde el “separar”, mentado ahora como disposición fundamental de la “otroperencia” del ser”. [...] *welche Kraft der Inständigkeit in das Menschsein einschließt aus dem “Entsetzen”, jetzt als Grundstimmung der “Er-fahrung” des Seyns gemeint.* ¹⁷²

La disposición fundamental de la angustia soporta al se-parar y, señala Heidegger, en tanto este se-parar anonada en sentido originario, de-pone al ente como tal. En otras palabras, la experiencia del anonadamiento conlleva a la de-posición misma, a través de lo cual el ser se transfiere como se-paración al claro del ahí acaecido. Y, no obstante, dice el pensador, el ente se afirma como de-puesto. Se afirma en un despojamiento de su ser.

El anonadamiento rehusa toda explicación del ente desde el ente, pero ofrece el rechazo que otorga el claro, en el cual un ente puede salir e ingresar, ser como tal manifiesto y oculto.¹⁷³

Heidegger refiere que la disposición fundamental de la se-paración infunde una transferencia de *acaeciente apropiación* al esenciarse [*Wesung des Seyns*] del ser, y esto tendríamos que pensarlo a través del modo de una “de-posición” que experimenta el ente cuando es arrojado de su habitualidad, en este arrojamiento sale a relucir su propia esencia *infundada*; en una se-paración el ente es de-puesto de su esencia infundada *inesencial Unwesen*, y es llevado en la disposición (que atraviesa al ser ahí) a la separación de su habitualidad del ente; con respecto a todo comportarse habitual en el que se sumerge el ente, “es movido al claro de lo inhabitual”. La inhabitualidad del ser recuerda a nada: a lo intangible por toda habitualidad. Y la disposición fundamental [*Grundstimmung*] está entonando anonadamiento. En medio de esta disposición fundamental, señala el pensador, “el ser se-para en tanto acaece al ser ahí” y este acaecer se recobra precisamente en la de-posición del ente como anonadamiento.

Recordemos que, la angustia se sitúa como temple fundamental, cuando lo que permite salir a relucir es su carácter apertor en el que, como por primera vez, el mundo reluce como mundo, en su mundaneidad y, con ello, *Da-sein* es *siendo en el mundo*, el ámbito de relación de “mundo-cosas” se recobra en un abierto, el claro de su *decibilidad*. En una experiencia de lo “separador”, el ente puede recobrase como tal ente. Así como la angustia

¹⁷² M. Heidegger, *Das Ereignis*, p. 382

¹⁷³ *La historia del ser* §169, p. 202. /*Aportes...* § 269

esencial dispone ante “la nada inicial” y con ello al poder de la emergencia.

III

LA ESTANCIA EN DISPOSICIONES HISTÓRICAS

Olvido y retención

*El proyecto del pensar ahora exige
que rememore su propia verdad.
El recuerdo da a pensar el ánimo [Mut].
Y la esencia del hombre
está involucrada [eingelassen] en la verdad del ser.*

A partir de la exposición de algunas consideraciones en el modo de disponer del temple pertenecientes a la sección II, y habiendo tomado como base obras primarias como *Ser y tiempo* de 1927, *¿Qué es metafísica?* conferencia inaugural de 1929 y *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud* de 1930, hemos buscado explicar el modo de temperar del temple desde la primera vía de elaboración en el pensar de Heidegger que revela la apertura del *encontrarse* del Dasein: como experiencia fundamental de sí-mismo. Hemos podido esbozar la cuestión de la disposición afectiva –disposición que rige en cada temple, y que es el modo como se encuentra el Dasein en la radical apertura de su ser.

Así, en un segundo momento, hemos conducido nuestro estudio hacia el planteamiento que radicaliza *una transformación de la disposición afectiva en disposiciones históricas* a través del preguntar por el temple fundamental que se aclara en la verdad de la esencia y en la impensada experiencia fundamental con la nada esencial. Esto es precisamente lo que nos va a guiar al despliegue de la hermenéutica fenomenológica que rige en los tratados de la historia del ser –que es uno de nuestros principales propósitos y cuya radicalidad desembocará como una meditación histórica.

En el presente apartado veremos que “olvido y retención” aluden a la disposición guía y a la experiencia fundamental de nuestro trabajo porque hacen referencia primordial al desocultamiento o verdad del ser y a su posibilidad de albergamiento: el olvido trae a cuenta

una memoria, y la retención deja ver un rehuso. “El acaecer propicio de la ocultación que se retrae se transforma en el comportamiento humano del olvido” y el recordar –visto como recolección (*anamnesis*) – se funda en el desocultamiento y en lo desoculto. Entonces, recordar, poder acordarse, *pensar en*, permea la posibilidad de retener en un recuerdo el olvido del ser.

Así, encontramos pertinente poner las referencias fundamentales de esta experiencia del olvido y del retener en la memoria. Primeramente atenderemos a la disposición que puede abrir y custodiar el ocultarse del ser en su verdad, a esta disposición Heidegger la llama: *retención* [*Verhaltenheit*]. Veremos cómo desde esta disposición fundamental se presentan posibilidades para encarar en la meditación histórica el olvido *como* olvido, y ofrecer con ello una predisposición de *guardar* y *custodiar* el ser en su verdad vacilante, y en lo cual el Dasein es capturado y recobrado en su *mismidad*.

En segundo lugar, nos enfocaremos a la consideración de la historia que el mismo Heidegger ubica primordialmente en la obra de Nietzsche, ofreciendo, a manera de esbozo, el plan general de la interpretación que el pensador de la Selva Negra lleva a cabo de la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche en el tomo 46 de la *Gesamtausgabe*, donde fundamentalmente se pone de manifiesto la copertenencia entre olvidar y retener en memoria en medio de la “irreflexiva historiografía” y el callar de la historia originaria.

De esta manera, buscando aclarar la experiencia del olvido del ser y el recuerdo que trae consigo, enfocaremos este apartado a la tarea de establecer los lazos que se tejen entre la meditación del olvido del ser y la posibilidad de retener en memoria. En ese sentido, veremos que la meditación histórica se orienta por la dimensión del olvido del ser, misma que va a señalar un recuerdo: la *historia del ser*, la cual alberga en su interior el recuerdo de un *no darse*. Es decir, que el ser *permanezca* en huida, en retirada; y el recuerdo de que el ser propiamente se *sustrae*.

Así como en el *Parménides* de Heidegger se pone de relieve la emblemática relación entre olvido y recuerdo, vemos que es aquí donde se condensa el punto crucial del planteamiento ontohistórico en su necesidad inherente de mantener un ánimo retentivo, a saber que:

“sólo cuando el ser y la esencia de la verdad lleguen al recuerdo a partir del olvido, el hombre occidental asegurará la más preliminar precondition para lo que es lo más preliminar de todo lo preliminar: la experiencia de la esencia del ser como el dominio en el cual puede ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de dioses. Pero el ser mismo y su esencia no llegan al recuerdo mientras no experimentemos la historia de la esencia de la verdad como el rasgo fundamental de nuestra historia, mientras calculemos la historia sólo

“historiográficamente”.¹⁷⁴

A lo largo del entramado de nuestro estudio buscamos aclarar cómo la experiencia fundamental del olvido del ser puede traer a cuenta el ánimo de una disposición. Para Heidegger, el olvido del ser es lo que determina el propio acaecer de Occidente; y la fuerza y la disposición de retener esta experiencia del olvido es lo que va a contenerse como temple fundamental de la historia del ser.

De esta manera, partiendo de la experiencia del olvido, un requerimiento del pensar busca instalarse en una salvaguarda, busca retener lo que nos atañe íntimamente, y esto sería aquello que para Heidegger es lo digno de cuestión.

A partir de la consideración del ‘olvido del ser’ nos colocamos frente a una designación de algo así como *historia de la metafísica*, historia de un olvido que recae fuera de una cuestión subjetiva, pero, dentro de una determinación histórica-temporaria del ser: el acaecer mismo, apropiado y desapropiado. Por ello, el olvido del ser constituye una riqueza: aquella que anuncia lo *propio* del ser, a saber, que éste se retira, es decir, que se olvida él mismo sólo para dar lugar a la claridad en la que se muestra lo ente. La cuestión del olvido ofrece al pensar la exigencia de una tonalidad que puede corresponder con la reserva al retraimiento del mismo ser. Esta tonalidad fundamental es la retención [*Verhaltenheit*] que mantiene y soporta la relación [*Verhältnis*] del ser al hombre, propiciando su recíproca pertenencia en el decir del *Ereignis*. En este sentido, llevar a una experiencia pensante el olvido del ser va a significar primeramente corresponder a la seña como se nos descubre el retirarse del ser.

Pero, ¿qué pasa con el olvido? ¿Por qué nos arroja hacia una experiencia fundamental con respecto al ser? El olvido pertenece al ser mismo. Él mismo se entrega o envía a la historia occidental como olvido. El olvido involucra una retracción. Manifiesta un modo de ocultación. Y como tal, la experiencia del olvido mantiene una referencia esencial al ser que así se muestra, encubriéndose.

En esta tesitura, Retención¹⁷⁵ se realza como la disposición hermenéutico-fenomenológica de este pensar ontológico que sitúa, por primera vez, la referencia fundamental del olvido del ser conduciéndolo a una meditación apropiadora. Retiene el olvido

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Parménides*, p. 146.

¹⁷⁵ La disposición de retención será ubicada como “el estilo del pensar futuro” y por ello tiene que determinar el pensar en tránsito y será ampliamente elaborada en los *Aportes a la filosofía...*, como la disposición fundamental conforme a la “historia del ser”. Así como en las lecciones previas de 1936 *Preguntas fundamentales de la filosofía*, donde se elucida “el primer proyecto” para pensar la verdad del ser. Las lecciones se ven conducidas por un estilo de pensar que tendrá que determinar otro ejercicio del obrar filosófico. En este sentido, va a ser interpretada en las vías de la meditación histórica como la disposición del pensar venidero o de la proyección de “otro inicio” del pensar.

como olvido. Por ello la meditación va guiada o, aún más, emerge desde la experiencia que evoca y expide el propio olvido.

El cómo el ser acaece en su verdad, pregunta cómo acaece en su ocultación. La verdad del ser ya enuncia la esencia del olvido; la consonancia de *a-letheia* trae consigo una experiencia del ocultamiento como fue preparado y traído al pensamiento como experiencia de la verdad, como experiencia del desocultamiento y su *inesencial* [*Unwesen*] ocultamiento en las *aguas del olvido, lethe* (ocultamiento como olvido). Dicho de otro modo, y manteniendo consonancias con el último canto de la *República* de Platón, es el último resonar esencial de la *polis*—recuerda Heidegger.

Lethe lleva por nombre *El río del olvido*. A *Lethe* le fluyen las aguas del olvido. Y en esta afluencia de lo que se oculta, *Lethe* se alberga en retrainimiento. No obstante, las aguas mismas del río se nombran “*Lethe*”. De sus aguas beben los mortales. Precediendo el caminar de su curso mortal, los mortales transitan ya por este sendero; y encaminándose a su mortal habitar, los mortales llevan consigo ya de esta agua; han bebido ya siempre —y cada uno en su medida— una porción de las aguas de este río del olvido. *Se llega a las orillas del Leteo y se beben sus aguas, los hijos de la tierra beben previamente de esta agua, antes de ser lanzada como estrella errante.*

De allí, sin que pudiera retroceder, iba el alma al pie del trono de la Necesidad y pasaba al otro lado. Cuando hubieron pasado las demás, se dirigieron todas a la llanura del Olvido, en medio de un calor terrible y sofocante, porque la llanura estaba desnuda de árboles y de cuanto produce la tierra. Al venir la tarde acamparon a la vera del río de la Despreocupación, cuya agua no puede contenerse en recipiente alguno. A todas les era forzoso beber cierta cantidad de agua, pero había algunas que por su imprudencia bebían más de la cuenta, y a medida que bebían se olvidaban de todo.¹⁷⁶

Pero también les es conferida a los “hijos de la tierra” beber un tanto del agua de la Memoria. Si olvido va a ser la forma más habitual de ocultación, la más habitual va a traer consigo la inhabitual posibilidad de retener. ‘Retener’ como un ‘salva-guardar en memoria’ significará primero entonces meditar el olvido; y retener va a implicar la apropiación de ese olvido, ya que sólo desde esta apropiación es que un giro en el preguntar puede lanzar hacia un otro comienzo. Estas son sólo señas que nos dan luces en el intento de otear una disposición en la que crezcan posibilidades de predisponer a un pensar. La predisposición es ya un impulso

¹⁷⁶ Platón, *La República*, 621 a, b, Versión de Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2011.

que proyecta lo aún in-decيدido: la retención. En este sentido, el pensar memorioso es aquel que toma en custodia la verdad del ser.

Sin embargo, tematizado o no, el olvido del ser no puede ser considerado mera desatención humana, tampoco sólo una carencia del pensamiento metafísico, seguido esto como “la historia de un gran error”, pues, lo que con esta experiencia sale a relucir es que lo ‘propio’ del ser está en que se retira.

Mediante el canto se *da una seña del dominio del olvido*. En ese sentido, recordando la alusión de la palabra poética de Píndaro¹⁷⁷ que se hace en el *Parménides* de Heidegger para referir la ‘nube sin señal de ocultación’, encontramos que en un ocultar o encubrir reside la esencia del olvido que resuenan en el antiguo modo griego de referir las palabras: *80ingún80, Iethe*. Señala Heidegger, que este encubrir se esconde además a sí mismo –al interior del olvido– mientras que el olvido mismo reluce completamente en su in-apariencia; un ocultamiento queda guarecido. El olvido como un modo de ocultamiento, preserva algo aún no desocultado, algo que de algún modo está pero velado. Algo o se ha desvanecido o escurrido, o se encubre a modo de ponerse a salvo, a salvo en la ocultación. Lo que con ello va a quedar despejado es el abrigo de ocultación bajo el manto de claridad que no se logra avistar en el presentarse de la nube.

En la *Olímpica VII* de Píndaro se canta que en el “olvido del fuego” el hombre se halla dentro de la ‘nube sin señal de ocultación’. O sea que, mediante el canto es despejado un peculiar modo de ocultamiento: aquel que se halla *fuera de lo desoculto*. El hombre está fuera de lo desoculto, pero dentro de la nube sin señal, “totalmente ausente”, “abstraído”, “presa de algo”, “encadenado”; la nube no da asomo, es decir que no se muestra en lo absoluto a sí misma, de la misma manera como el olvido no es advertido como olvido. El olvido se oculta mientras se retrae. Nosotros mismos faltamos a la cosa que se nos escapa en un olvido y, a la vez, nos escapamos de nosotros mismos en el olvido *del* olvido. De ese modo, la nube no da señal del ocultamiento que ella significa, del ocultamiento que ella envuelve y encierra dentro de su etéreo carácter; por tanto, no se logra avistar el ocultamiento en el retraimiento que le es propio.¹⁷⁸ La nube, *nefos*, ‘sin señal’ *a-tecmarta*, interpreta Heidegger, es la nube que retiene su

¹⁷⁷ Cfr. Píndaro, “Olímpica VII” en torno al “olvido del fuego”. *Odas*, versión Rubén Bonifaz Nuño, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2005, *Olímpica VII*, p. 32. Cfr. M. Heidegger, *Parménides*, “La nube sin señal de ocultación” (latas atecmaria nefos), pp. 103-113. La determinación de la esencia de la “verdad” ya no dice “desocultamiento”.

¹⁷⁸ De modo que un descuido esencial le viene propio a la escucha mortal, des-atende por un ‘no poder escuchar’ y por un ‘querer desatender’. Cfr. *Los Himnos de Hölderlin*, 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.

propia presencia: es *la ocultación ausente que no se muestra a sí misma*. En este sentido, el desocultamiento del ente no es avistado en su esencial abandono por parte del ser, pues, bajo la forma del olvido, se guarece como impensado tanto el desocultamiento, que nombra *alétheia*, como el ser mismo que se retiene en la conformación de *a-lethéia*; como el rasgo que ella porta: la privación.

Esto nos anuncia que lo propio que se reserva se encuentra en la donación que confía y entrega en su envío. Respecto a su pertenencia al ser, el olvido como experiencia imperceptible enmarca la propia historia del ser gestada por el destino o envío del declinar de la verdad para el pensar occidental. Asimismo, como experiencia fundamental del retraerse del ser, demarca una senda a la meditación que piensa en las posibilidades que ofrece y proyecta a un “otro pensar”.

Entonces, el temple fundamental de la retención –que atraviesa el ensamble de la fundación en la entonación de los *Aportes a la filosofía*– va a ser la predisposición al rehuso como donación del ser [*Seyn*], en tanto que com-*porta* al Da-sein¹⁷⁹justamente a la resolución del propio ocultarse del ser; y donde la misma resolución ya es un claro para el ocultarse del ser. De esta manera, “Da-sein” implicaría la apertura que retiene ocultación. En este sentido, la disposición de retener esta ocultación es constitutiva del modo fundamental de apertura en el que el Dasein se manifiesta como *sí mismo*. El poder retener lo que se nos retrae en nosotros *mismos*, como nosotros mismos, va a dar el tono a un pensar que es perteneciente al ser mismo, y que es el *esenciarse* mismo del ser.

*Die Verhaltenheit stimmt die Ergründung des Grundes des Daseins. Das Ergründen nennt hier also das verstehen-auslegende Entwerfen aus der Erfahrung verhalten-gestimmtes Seinsverhältnis zu sein.*¹⁸⁰

§ 5 Retención: la experiencia propia de la mismidad

En lo que sigue buscamos primeramente atisbar en el ámbito de la experiencia fundamental que se revela en aquella disposición que Heidegger designa como *retención* [*Verhaltenheit*] y que se entenderá como: la disposición de custodiar la apertura del ocultarse de la verdad del

¹⁷⁹ Verhaltenheit wäre dann die Grundstimmung des Seinsverhältnisses selbst. “Die Grund-stimmung, weil sie die Ergründung des Grundes des Daseins [...] und somit die Gründung des Da-seins stimmt”. [Gander, *Heidegger Studies*, V. 9-10 1993-1994, p. 34].

¹⁸⁰ *Idem*, p. 34. (La retención entona la fundación esencial del fundamento del Dasein. El fundar esencial nombra aquí entonces el proyectar comprendiente-interpretante desde la experiencia retenida-dispuesta para ser la relación del ser).

ser.

En un segundo momento, indagaremos cómo la verdad del ser reclama al Dasein la retención al cuidado, pues vemos en este respecto que la retención va a designar la disposición que temple al Dasein como *cuidador, buscador y guardián* de la verdad del ser, pues es la disposición fundamental que mueve, predisponiendo un pensar a la “fundación del éx-tasis del hombre en una referencia al ser, tan sólo a partir de la cual crece toda *adecuación del comportamiento y la postura*”.¹⁸¹

En el modo de decir “Dasein” se adquiere una apertura necesaria y requerida para llevar a cuestión la relación de ser y hombre, como aquella que ha permanecido oculta bajo la forma del olvido (del ser). Y, en cuanto que el Dasein puede retraerse a esta relación (*Verhältnis*) de ser y hombre, el Dasein puede llegar a co-rresponder siendo él mismo la ‘relación de ser’.¹⁸²

Y, finalmente, otearemos desde la referencia al cuidado a la esencia del Dasein histórico del hombre como instancia [*Inständigkeit*], es decir, *sitio instante* [*Augenblick*] de acaecer-apropiador, el cual determina el pensar histórico del ser al que se consagra Heidegger a partir de la década de los años 30 y principios de los 40’s.

La disposición de retención, que se ubica de manera fundamental en los tratados de la historia del ser¹⁸³ –destacándose principalmente: *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*–, será elaborada primeramente como una *pre-disposición*. Es decir que, desde la dimensión del *temple fundamental de la retención* se va a poner de manifiesto un ámbito de la propia “relación” [*Verhältnis*] que implica decir *Dasein*, pues, va a ser la instancia *única* en la que el hombre llega propiamente a sí mismo, instancia que lo concierne al fundamentarlo *en* una relación de ser. Porque, en este ser concernido y fundado en una ‘relación de ser’, el Da-sein se recobra a sí mismo como la apertura al ser, como el *ahí* del ser, pero, además, alcanzándose a sí mismo como el *ahí* que da un abrigo a la verdad del ser en el ámbito de la unidad originaria del cuidado [*Sorge*] y el recobrase de la mismidad [*Selbstheit*], como instancia de propiedad [*Eigentum*] del Dasein en su referencia al ser.

¹⁸¹ Aquí está dicho el juego de consonancias que portan la misma raíz “halt”; respectivamente está nombrado “Verhalten”, “halten” y “Haltung”.

¹⁸² Zum Wesen des Verhaltens gehört aber nicht nur das Beziehung stehen zu Seiendem als solchem, sondern die wesensmäßige Möglichkeit dessen, was wir die *Verhaltenheit des Verhaltens* nennen. M. Heidegger, *Der Anfang der Abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* Frankfurt am Main, 2012, “Die Verhaltenheit”, pp.86, 87.

¹⁸³ Se trata de los manuscritos esotéricos que se conocen como los tratados del pensar histórico del ser [*Seynsgeschichtliche Denken*]: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 1936-1938], *Meditación* [*Besinnung*, 1938-1939], *Superación de la metafísica*, [*Überwindung der Metaphysik*, 1938-1939], *La historia del ser* [*Die Geschichte des Seyns*, 1938-1940] *Sobre el comienzo* [*Über den Anfang*, 1941] *El acaecimiento apropiador* [*Das Ereignis*, 1941-1942]], y *Las sendas del inicio* [*Die Stege des Anfangs*, 1944].

a) *Da-sein: la incidencia esencial*

En lo que aquí respecta, buscaremos atisbar en aquella consideración medular de la meditación histórica, a saber, la aclaración del Dasein como proyecto *propio* de apertura a la verdad del ser: “El ser-ahí [*Da-sein*] es en la historia de la verdad del ser el *incidente* esencial, la in-cidencia [*Zwischenfall*] de ese entre al que el hombre tiene que ser desplazado, para sólo entonces ser de nuevo él *mismo*”.¹⁸⁴

En primera instancia, tendríamos que decir de las disposiciones anímico fundamentales que se presentarán en los textos que nos ocupan, conciertan con la posibilidad de que el hombre pueda ser concernido (con in-stancia) *en* un acaecer. La posibilidad se presenta a través de un estar dispuesto fundamental para, de este modo, tenga la posibilidad de ser afectado radicalmente en su esencia *desapropiada* y, a sabiendas de esto, llevado a la fundación de su esencia *desde* el acaecimiento apropiador.¹⁸⁵

Así, el Dasein recobra su mismidad a partir de volverse propiamente a sí mismo custodio o abrigo para la verdad del ser. Podemos ver con mayor detalle que el ámbito en el que es recobrado el *ahí* del ser, es aquel que, desde *Ser y tiempo*, fue nombrado como el ámbito de la *propiedad* [*Eigentum*], y que ahora nos resuena como el sitio o claro abierto que da abrigo a la verdad del ser *siendo*—el Dasein mismo— el *ahí del* ser. Esto nos indica que el ámbito de propiedad [*Eigentum*] del Dasein será concebido por nuestro autor como el fundamento de lo que él ha nombrado como retención, retención que predispone al Dasein a la custodia de una calma, una calma mediante la cual puedan prepararse otras disposiciones que devuelvan al ente su dignidad.

Dasein, en este sentido, va a ser propiamente instancia [*Inständigkeit*] donde se encuentra un sentido del ser, sentido donde el ser se dispensa (él mismo) en el modo del cuidado, el cual fue caracterizado en *Ser y tiempo* como la totalidad estructural del Dasein. Y será, desde este albergue que significa la existencia, que el hombre como hombre es *reivindicado originaria y diferentemente* como “custodio de la verdad del ser”.

¹⁸⁴ Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, tr. Dina V. Picotti, Buenos Aires, 2003, § 194. (*Beiträge zur Philosophie. Zum Ereignis*. GA 65)

¹⁸⁵ Cfr. *Aportes a la filosofía*, §175. Dasein: como el custodio del enciarse del claro del ocultarse pertenece a este ocultarse mismo, que se esencia como el evento-apropiador. “El ahí ha sido acaecido por el ser mismo, y en consecuencia el hombre ha sido acaecido como custodio de la verdad del ser y de este modo es perteneciente al ser-ahí de manera destacada y singular”.

Pero, detengámonos un poco en esta cuestión, puesto que el planteamiento de la propiedad, así como el cuidado merecen una elucidación respecto a su proyección en el pensar histórico del ser, ya que constituyen momentos cruciales en el marco de la ontología fundamental como hermenéutica del Dasein.

Como apertura extática para el ser, la hermenéutica del Dasein abre la posibilidad de acceso a la dimensión espacio-temporal de asignación y otorgamiento del sentido del ser como rehuso. Y, desde la primera vía de elaboración, es decir, en la órbita de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* y más tempranamente en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la propiedad se desembozará en sentido general a manera de un “cómo del ser” o como un “estar despierto del existir para consigo mismo”, y, en este sentido, hermenéutica será, entonces, la apertura del decirse o descubrirse del ser en su sentido, en su verdad. Es decir, el propio modo de ser del “ahí”, el “Da”, se aclara como el “origen” del darse de las cosas y, en este sentido, va a decir Heidegger que el propio ser se revela en el carácter proyectual del fenómeno del Dasein, para luego dar apertura de *vacilante ocultación* a la instancia en la que la propiedad acaece como *mismidad* –esto, en el ámbito que se inaugura con el giro, en la órbita del pensar ontohistórico.

Y, ciertamente, el sentido de propiedad será radicalizado en los tratados de *la historia del ser*, donde se alude que, en su propiedad, el Dasein es la instancia que da soporte para aclarar y dar abrigo al ocultarse o rehusarse del ser. De tal manera que encontramos en *Aportes a la filosofía* que, la propiedad es el fundamento de la *mismidad* [*Selbstheit*] que funda, a su vez, al ser-ahí como *retención*.

En cuanto “seña de la mismidad del ser-ahí” –señalará Heidegger en *Meditación*–, la propiedad será la seña de la re-solución como ensamble de la verdad del ser, al respecto nos dice: “Propiedad e impropiiedad como “existenciaros” no son títulos de una “nueva” antropología y algo semejante, sino las referencias a que el esenciarse del ser mismo sintoniza [*ab-stimm*] al ser-ahí con respecto a a-propiación [*An-eignung*] de la verdad del ser y pérdida”.¹⁸⁶ Por esto, dirá Heidegger que, si el hombre tiene su esencia en propiedad, significa que es él mismo vigilante del ser y que, en tanto se funda como Da-sein (ser-ahí), está él mismo a la entrega del ser, lo cual va a denotar su constante posibilidad de apropiación y el peligro de pérdida de ésta [*Ent-eignis*] –esto es lo que Heidegger reconoce como el eco del

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Meditación*, §94. Se hace alusión en este tratado que, lejos de toda apariencia “moral” y conforme al único pensar en *Ser y tiempo* por la verdad del ser, la propiedad es concebida como “modo de ser del ‘ahí’, en el que acaece el acaecimiento-apropiador del hombre en la pertenencia al ser y su claro (“tiempo”). §56, p.128.

acaecimiento apropiador al que el hombre en tanto Dasein pertenece.¹⁸⁷

Así, va a señalar Heidegger en la *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* que, «Dasein» ha sido pensado como una instancia de acaecer: inter-sición, “entre”, o vía de cruce que aún tiene que ser experimentada como el “lugar de la verdad del ser”, es decir, como un pensar que se ha puesto en camino (en *Ser y tiempo*) para “alcanzar la referencia de esta verdad del ser a la esencia del hombre, [y] para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad”.¹⁸⁸

Por esto, la aclaración del Dasein, como co-pertenencia entre el ser y el hombre, como fundación espacio-temporal, va a implicar volverse a la instancia o insistencia [*Inständigkeit*] misma en el acaecimiento de la propiedad, es decir, volverse la insistencia en el acaecimiento donde se gane la singularidad del *Da-sein*, o sea, la apertura para el ser, lo cual será atendido a partir de un *salto retrospectivo*.¹⁸⁹ Y, en tanto salto retrospectivo, dice nuestro filósofo: “mira hacia atrás hacia la región de lanzamiento, para mantenerla en vista”, y, a la vez, se prepara como meditación del inicio del pensar occidental en el despliegue de las modalidades del abrigo y rehusos del ser.

La meditación histórica va a consistir primordialmente en ser un proyecto retrospectivo del inicio del pensar occidental, para ello requiere del temple de la retención, en el cual el ser humano es recobrado él mismo como su custodio y guardián cuando dirige una mirada a la *esenciación* de la verdad [*Wesung der Wahrheit*], lo cual permite, a la vez, preguntar por el fundamento que da apertura a la propia esencia de la verdad. Es decir, al llevarse él mismo en la pregunta que lo posibilita originariamente, “el ser humano no es sólo el custodio del estar desocultado del ente” sino que en tanto sí mismo deviene el “*guardián de la apertura del ser mismo*, en cuyo tiempo-espacio siquiera el ente llega a ser ente”.¹⁹⁰

Ahora bien, la “instancia de *Da-sein*”¹⁹¹ va a ser la dimensión espacio-temporal que

¹⁸⁷ Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 271. “La mismidad no puede ser concebida ni desde el “sujeto”, no siquiera desde el “yo” o la “personalidad” [...] la esencia de la mismidad quiere decir: el hombre tiene su esencia (vigilancia del ser) en propiedad significa: apropiación y pérdida [...]”.

¹⁸⁸ *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* en *Hitos*, Alianza Editorial, tr. Arturo Leyte, Helena Cortés, Madrid, 2000, p. 304.

¹⁸⁹ “rückblickender Sprung”. GA 10, p.111 “El salto del pensar no deja atrás [...] se lo apropia se una manera originaria”, p.105. Al respecto de la tematización de este “proyecto retrospectivo” Cfr. “La necesidad y el ser-necesario del primer inicio y la necesidad y el ser-necesario de otro preguntar e iniciar”, Capítulo quinto de *Preguntas fundamentales de la filosofía*.

¹⁹⁰ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas selectos de lógica*, tr. Ángel Xolocotzi, Granada, Ed. Comares, 2008, p. 205.

¹⁹¹ Cfr. *Sobre el comienzo*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, tr. Dina V. Picotti, Buenos Aires, 2005, §105. El constante señalamiento de Heidegger es importante al respecto de la “instancia de Dasein”: hay que prevenir de la apariencia de una conexión con el hombre; lo que es llamado “*Da-sein*” permanece extraño para todo pensar metafísico. “El ser-ahí, entendido en otro sentido que en *Ser y tiempo* y pensado más inicialmente que aquí, es el esenciarse del espacio-tiempo para todo ser del ente[...]. Determina tan sólo él mismo la localidad y la temporalidad de la fundación de la verdad del ser del ente”.

retiene, como claro, el ocultarse o rehusarse del ser. El ámbito en el que es sondeado este ocultarse, desvela la relación del Da-sein como instancia de retención de la propia verdad del ser. Desde esta relación, se pone a decisión la posición del hombre en su posibilidad de alcanzar una dimensión esencial, una vez –claro– que es acaecido por el ser para custodiar su verdad.

Esta custodia exige que la esencia del hombre sea *transpropiada* y *adjudicada* por la propia amplitud y dimensión del cuidado del ser; esta dimensión se abre como *Da-sein*, la apertura para el darse y el ocultarse del ser: “*Ser-ahí*” [*Da-sein*] *determina localidad y temporalidad de la fundación de la verdad del ser en el ente*.¹⁹²

Por ello, la instancia de apertura del Dasein será elaborada y señalada en la constelación de la meditación histórica, pero esta es una meditación que anida en el ámbito del ente, y que desde ahí impele a una transformación en el modo de pensar y preguntar, pues esta urgencia o necesidad crece en el ámbito en el que se expresa una completa denegación o extremo abandono del ser en medio de la era técnica que ‘habitamos’. Este intento de proyectar el acaecer histórico del ser –que se da propiamente tan sólo mediante señas, señas de que el ser se rehusa– queda plasmado en el proyecto que busca pensar el acaecer-apropiador [*Ereignis*].¹⁹³

Tanto más el ente es llevado a decisión y contienda cuando ha sido abierta la posibilidad de poner en juego las preguntas esenciales y las decisiones fundamentales a favor del acaecer-apropiador, “tanto más decididamente, nos dice Heidegger, han de ser ganadas esas posiciones fundamentales, desde las que se haga experimentable decisivamente la ‘diferencia’ de la pregunta por el ser metafísica y según [el preguntar] la historia del ser. Porque aquí el simple curso de la historia del ser fuerza al rigor de la disposición a la pregunta”.¹⁹⁴

Ahora bien, en este proyecto de meditación histórica que piensa Heidegger, la filosofía tiene que concebirse en la proyectualidad de un tránsito del pensar, pero, nos preguntamos: ¿entre qué orillas? Heidegger indica que las posibilidades de un tránsito van: del primer inicio, al otro inicio. El término *tránsito* va ser importante en el pensar histórico del ser, porque, no sólo indica “lo fugaz” y “lo episódico” –del que sólo daría cuenta un trascurrir y pasar en la medida historiográfica–, sino que este tránsito va a aludir a la “unidad de la ruptura entre acabamiento y comienzo”. Todo ha acabado y, sin embargo –o gracias a ello–, se

¹⁹² Cfr. M. Heidegger, *Sobre el comienzo*, §107 (*Über den Anfang*, GA70, p.130)

¹⁹³ Ver nota 1.

¹⁹⁴ Cfr. *Meditación*, tr. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, 2006, §97 p. 292 (GA66, pp. 342-353)

nos abre la posibilidad, diría Nietzsche, de una otra aurora, de un otro inicio, de una otra historia.

Por eso, es necesario preparar la disposición para un otro inicio, pues, con el primer inicio *ya no se puede*, no obstante, la exhortación de Heidegger estaría en poder *saltar adelante* a fin de salir al encuentro del primer inicio pero a la manera de aquello que se mira venir, es decir, que se le espera y se le recibe. En esta entonación, nuestro pensador comprenderá el inicio como aquello que, *de modo no desplegado en su grandeza alcanza adelante hacia el futuro* y, donde el retorno al inicio puede ser un saltar adelante cuando nos volvemos capaces de iniciar auténticamente con el inicio.¹⁹⁵

El pensar del “tránsito implica decisión” –sentencia Heidegger en el tratado de *Meditación*– porque *el tránsito es él mismo un río que al fluir crea las orillas y las vuelve una ‘hacia’ otra de un modo más originario*. Por ello, tiene que saberse que, con el pensar del ser se prepara algo completamente distinto a lo que ha sido. En este ejercicio preparatorio para otro pensar, se requieren de otras fuerzas (invisibles) para otro preguntar. Pregunta: ¿cómo volver accesible la posibilidad de que la filosofía pueda obtener su otro comienzo, cuando se prepara un pensar en tránsito, cuando se gana el impulso al salto? Para Heidegger, es a partir de la fundación de Da-sein que recién recomienza una posibilidad para la filosofía, en tanto se echa a andar un pensar en tránsito. La preparación del otro comienzo es lenta y silenciosa, por ello, el pensar en tránsito tiene, necesariamente, que ser *predispuesto*.

El modo en el que este ejercicio u otro intento con la filosofía tiene lugar, va a llevar la determinación a partir de un estar templado. “La tarea de temperar nuestra actitud interrogante” será la primera exigencia para dirigir y encontrar un camino a la meditación histórica. El preguntar será en sí mismo ya el hallazgo: ser conducido por eso que se busca, con el coraje del arrojo a lo más simple e incuestionado. Y lo que se busca es lo digno de cuestión: *la segura lámpara, que luce anticipándose a toda veneración, sólo gracias a la cual estamos abiertos a la resonancia de lo más singular y grande*.¹⁹⁶

Ahora bien, cabría preguntar desde qué orbita el Dasein se vuelve este claro como instancia que ofrece un abierto [*Lichtung*], y que se trata de un claro para el ocultarse del ser. De este modo, habrá que considerar, bajo la lupa del *Ereignis-Denken*, que la interpretación del proyecto arrojado del Dasein, en su transparencia, busca poner en consideración al ser, pero “sin lo ente”, volviendo transitable, así, la posibilidad de “otras relaciones *ante* el ente y *para* el

¹⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ibid.*, p.105.

¹⁹⁶ El párrafo textual del §250 de *Aportes a la filosofía...*, señala que: “El ser-sí-mismo es ya el hallazgo que se encuentra *en* el buscar, la segura lámpara...”

ente”.¹⁹⁷

De ahí que el cuidado sea el mismo soporte de la experiencia fundamental del abandono del ser como retención de la verdad del ser, lo cual significará: volverse a la intimidad entre clamor (llamado) [*Zuruf*] y pertenencia [*Zugehörigkeit*] al ser que dispone o insta a la salvaguarda del ente. “Así puede encarecerse para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad del crear como devolución del ente”. Y, a fin de que el hombre histórico halle un camino, “una originaria forzosa necesidad de abrigar en el ente la verdad del ser”,¹⁹⁸ debe el hombre convertirse en el fundador y cuidador de esta verdad. Al conferirle un abrigo de la verdad al ente, el *Da-sein* (ser-ahí) es usado por la esencia del ser mismo, del cuidado para crear, y, de este modo, llevarlo a fundación y tenderle un puente de abismamiento y donación de su verdad oculta y denegada. “En la época de la plena incuestionabilidad [...] queda la tarea: la devolución del ente a partir de la verdad del ser”.¹⁹⁹

El hombre, en esta transformación, puede ser reivindicado como *la* sola instancia en el acaecer-apropiador; una transformación esencial en la que el hombre cobra instancia en el *Da-sein* –entendiendo *instancia* [*Intändigkeit*] como el ámbito del hombre fundado en el *Da-sein*–, logrando, así, una custodia del ser al volverse la palabra “hombre” la dignidad de ser puesta en cuestión: ¿*Quién es el hombre?* (devolviéndole a la palabra misma su dignidad). Esta cuestión inaugura, a la vez, un quiebre [*Zerklüftung*]. Fundamentalmente, este quiebre va a escindir la determinación vigente del ser humano de la que partimos habitualmente como animal racional, así como se lleva a quiebre el modo vigente de preguntar por el ente en su ser.

“Lo que en el futuro y en verdad puede llamarse filosofía, ha de producir como primero y único lo siguiente: primero hallar, es decir, *fundar* el lugar del preguntar pensante de la pregunta nuevamente inicial: el *ser-ahí*.”²⁰⁰

En este tenor, y siguiendo la explicación de Heidegger, la posibilidad de la filosofía en el otro comienzo exigirá la puesta en consideración de la verdad del ser en el hombre, ya

¹⁹⁷ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 194-205. El hombre tiene que “experimentar” la completa in-habitualidad del ser frente a todo ente, nos dice Heidegger, ser acaecido apropiadamente por lo inhabitual que se sustrae a toda conformidad con lo ente, a fin de ser acaecido por la verdad del ser. Porque a través del ser mismo se inaugura otro espacio-tiempo, que hace necesarias una nueva edificación y fundación del ente desde el ser. Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 267.

¹⁹⁸ Cfr. *Aportes a la filosofía*, § 5 p. 31. Para Heidegger, ser *buscador*, *cuidador*, y *guardián*, significa el *cuidado* como rasgo fundamental del ser-ahí. Y el cuidado, aclara, no puede concebirse como aflicción, o pequeña preocupación por cualquier cosa y suceso, sino que el *ahí* es usado por el ser, y el cuidado es el mismo esenciar del ser.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 27-34

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 34

que el hombre, vertido en una relación esencial al ser, es removido de su esencia a la vigilancia del Dasein para la verdad del ser. De este modo, la filosofía desde esta “primacía del Dasein”, señalará ante todo a un cuidado del ser: “La filosofía significa [entonces] estar dispuesto para el ser mismo”.²⁰¹ Por ello, cuidado será comprendido como cuidado del des-ocultamiento. Y “la primacía del Dasein” será más bien un “punto de giro en el viraje del evento; Da-sein como “centro que se abre del contrajuego de clamor y pertenencia, la *posesión* [*Eigentum*] entendida como princi-pado [*Fürsten-tum*]”.²⁰²

No obstante, “el hombre no es ‘hombre’ para luego además alcanzar una referencia al ser”. *El ser necesita al ser humano* –pero “humano” sólo en el sentido de que ser-ahí reivindica al hombre para el cambio esencial.²⁰³ “*Da-sein*” sólo *transfiere a-propiadoramente al ser en su verdad*. Y, la pregunta por la verdad que recién inaugura Heidegger, no sólo refiere el planteamiento de una modificación del concepto vigente de verdad, la pregunta por la verdad ya no es un “problema de lógica”, se trata, más bien, de una “transformación del ser-humano mismo”. Así, a lo que impele el pensador de la Selva Negra es a que el hombre devenga *guardián y custodio de su verdad*, y señala que, como singularidad del Da-sein: “la propiedad es la seña de su mismidad”. Radicalmente, indica Heidegger en los *Aportes a la filosofía* que: “ser-ahí, el *ser* que distingue al hombre *en su posibilidad* [...] *ya no requiere entonces para nada la adición ‘humano’*”;²⁰⁴ y desde este planteamiento toda “posibilidad de antropomorfismo ha sido quebrada”.²⁰⁵

Asimismo, vemos que la concepción que se nos ha vuelto la más habitual en su vigencia e infundada de nuestra historia occidental, es la que aún llevamos firmemente a costas nosotros mismos, a saber: que *somos los más faltos de cuestión* en la determinación del “animal racional”. No obstante: *la esencia del hombre histórico sólo es reivindicada por el ser en su transformación*²⁰⁶ –nos señala Heidegger en *Sobre el comienzo*. La pregunta por el hombre aún tiene que ser incisivamente interrogada, pero en salida, en despedida al ocaso de todas aquellas presuposiciones antropológico-metafísicas occidentales que se han instaurado de forma planetaria incondicional.

Así que nuevas perspectivas tienen que preparar la meditación filosófica y futura. Aquí, se está hablando ya de “otra esencia de la verdad”, la cual tan sólo desde una

²⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Parménides*, tr. Carlos Másmela, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 156.

²⁰² “Fundación” en *Aportes a la filosofía*, §191.

²⁰³ “El ser-ahí –el sitio esencial de la subversión esencial del hombre hacia la guardia de la verdad del ser [...] de modo que el ser-ahí no es nada “humano” como “haceduría” y “actitud” y “comportamiento”, sino “humano” sólo en el sentido de que ser-ahí reivindica al hombre para el cambio esencial”. Cfr. *Meditación* §93

²⁰⁴ *Aportes a la filosofía*...§ 176.

²⁰⁵ *Meditación* §94

²⁰⁶ Cfr. *Sobre el comienzo*, § 105.

transformación esencial de nuestra actitud en torno al pensar puede recobrar una meditación propiamente histórica algo del primer inicio.²⁰⁷ Y, para ello, nos señala Heidegger que: “Ya que la pregunta por la verdad es la pregunta previa para el pensar futuro, sólo determina ella el ámbito, el modo y el temple del saber futuro”.²⁰⁸

Retención, por tanto, es nombrada la disposición que erige y entona un estilo futuro de pensar, pero esta disposición va conducida por un pensar inicial. Y, para Heidegger: “la retención es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el ser-ahí, es decir, predispone y soporta a esta fundación”.²⁰⁹

En este sentido, desde esta transformación del ser humano como custodio de la verdad del ser en la fundación del “Ahí, “*Da*”, nos colocamos precisamente ante la posibilidad del inicio de una historia totalmente otra, en la que se determina de otra manera el destino del singular así como de la comunidad, y esto sucede tan de otra manera que, como dice Heidegger, “las anteriores representaciones ya no alcanzan”. El ser humano histórico, entonces, no se refiere a un “individuo” [...] ni a muchos singulares, señala Heidegger, sino que el hombre tiene que ser removido en su esencia para de nuevo, entonces, ser él mismo.²¹⁰

Ahora bien, la hermenéutica disposicional en el *Da-sein*, que hemos intentado configurar aquí, va a significar un propiciamiento de posibilidades históricas ante un retraimiento de su mismidad²¹¹ y de la posibilidad de historia. Esto quiere decir que se intenta abrir un espacio de propiciamiento para retener las posibilidades o modalidades del rehuso del ser a partir del recuerdo, del pensar en tránsito, y del presentimiento –esto, por supuesto, como preparación de las vías de otro comienzo del pensar.

Sostenemos que, desde esta hermenéutica es posible inaugurar un espacio decisional en el que el pensar es vuelto instancia de apropiación de la verdad del ser. Este espacio decisional no es más que la puesta en juego de la proyección del acaecer-apropiador [*Ereignis*]. Esta proyección se pone en juego, como decíamos, una vez que se inaugura como experiencia fundamental la pregunta por la esencia de la verdad. Y, de esta forma, la pregunta por la verdad se hace *preliminar* y necesaria para la fundación del *Da-sein* como perteneciente a la verdad del ser, como perteneciente al claro de lo que se oculta.

²⁰⁷ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 175.

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p.174.

²⁰⁹ Cfr. “Prospectiva” en *Aportes a la filosofía*, §13, pp. 44-50.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 194-197.

²¹¹ Cfr. *Idem.*, p. 57 §19 La mismidad del hombre –del histórico en tanto del pueblo– es un ámbito del acaecer en el que sólo es adjudicado a sí cuando él mismo alcanza el espacio-tiempo abierto, en el que puede acaecer una aptitud”.

Dice Heidegger que, si aún ha de sernos donada una historia, es decir un estilo del ser-ahí, entonces sólo puede ser *la oculta historia de la gran calma*.

“Así, el desplazamiento del ser humano hacia su fundamento deberá ser llevado a cabo primeramente por aquellos pocos, aislados, extraños que de distintas formas, como poetas y pensadores, como constructores y formadores, como actores y hacedores, fundan y albergan la verdad del ser a través de la transformación del ente en el ente mismo. Ellos serán en la agudeza de las decisiones inminentes cada vez a su manera, desconocida para los muchos, una víctima callada”.²¹²

Pero, finalmente, ¿cómo podrían abrirse vías transitables desde aquella “singularidad” del Dasein, de tal modo que esta alusión sea llevada a una transformación esencial con respecto a toda relación habitual y ya conocida con lo ente como tal? ¿Si, “con la fundación de ser-ahí se transforma toda relación con el ente”, cómo entonces ser dispuestos por un decir “completamente otro e inhabitual”? ¿Y, qué pasa –como Heidegger nos señala en *Meditación*– si el proyecto del ser como acaecimiento propicio traslada y arrastra a una transformación esencial al proyectante, precisamente en tanto éste se llama “hombre”?²¹³ Así, “Da-sein” implicará esa primer seña de quiebre entre el preguntar conductor de la metafísica y la pregunta preliminar que primeramente cuestiona por el sentido del ser, y donde se despeja la verdad de la esencia en su des-ocultación.

Desde esta aclaración del Dasein, la disposición de la retención [*Verhaltenheit*] va a delimitar un ámbito previo, un ámbito pre-disponible el cual deja acaecer el propio esenciarse del ser mismo, es decir: en su darse o denegarse. En otras palabras, se ha tratado de elucidar el ámbito predisposicional de *esenciación* [*Wesung*] del ser, de cómo se comporta la verdad del ser, a saber, que oscila entre un rehuso y una donación; en medio de vacilante ocultación predispone el despliegue esencial. Y, de hecho, Heidegger ubica el temple fundamental de la retención como la experiencia fundamental del olvido del ser a partir de ese comportarse de la verdad del ser que ordena o reclama una predisposición a la oscilación o vacilación del ser.

Una predisposición ante el desocultamiento de su ocultación. La vacilación de su verdad se da al modo de lo que se oculta y que, en su intimidad, refiere una apertura originaria. Insistamos, su acción no está sólo en el ocultamiento que ofrece –como olvido– sino que le es propio ser un claro *del* ocultarse [*Lichtung des Verbergens*]. “El claro del ser, en el

²¹² Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 197.

²¹³ M. Heidegger, *Meditación*, §95 “Ser-ahí”.

cual está el ente, es un claro *para* lo que se oculta”.²¹⁴

El ser mismo se dice “ocultarse vacilante”

§6. La consideración a la historia: el “olvido” y la posibilidad de “retener en memoria” en la Interpretación de Heidegger de *La Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche*.

Para Heidegger, la pregunta por la historia como mera suma de eventos que sitúan el acaecer en un pasado es lo que merece una urgente atención porque es signo de “lo que es ahora”, a saber: el síntoma de la creciente e irreflexiva historiografía y la pérdida de historia originaria en la actual edad del mundo; principalmente, porque hay una exigencia por quebrar la incuestión de aquello que él designa como lo propiamente *histórico*. La necesidad de este quiebre parece ser una herencia que nuestro pensador toma de quien fueran los maestros y precursores de su pensar en torno al ser histórico: Dilthey y Nietzsche. Pero Nietzsche es un caso preponderante porque precede y encamina en esta cuestión al pensar originario de Heidegger.

En el presente apartado nos valdremos de la interpretación de Heidegger sobre *La Segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche*,²¹⁵ cuyo objetivo estaría en explorar las concepciones esenciales del pensamiento de Nietzsche. La interpretación que Heidegger lleva a cabo de la obra de 1874 de Nietzsche, además de ser avispada y minuciosa, se concentra en la cuestión principal del olvido y de la posibilidad del recuerdo o retener en la memoria. Si ahondamos en la cuestión del problema *De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, vemos que este seminario invernal que Heidegger dicta en el Friburgo en los años de 1938 y 39 apunta a una vena central: la vida. Ciertamente se pone en cuestión a la historia pero sólo a partir de cómo le es útil a la vida o qué inconvenientes guarda siempre con relación a la vida. En otras palabras, se pregunta si es legítimo poner “a la vida” como efectividad fundamental en el sentido de una “biología de la civilización” –lo que pondrá en discusión el papel que juega ahora la perspectiva de un “bilogismo en el pensar”. En este sentido, Heidegger reconoce que la intención esencial del texto de Nietzsche está en despertar y salvar lo que la vida tiene de creador en discrepancia con la perspectiva del bilogismo que tiende a

²¹⁴ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 192. / Cfr. F. Dastur, *La pensée à venir*

²¹⁵ M. Heidegger, *Interprétation de la Deuxième Consideration Intempestive de Nietzsche*, tr. Alain Boutot, Éditions Gallimard, 2003.

enmarcar *historiográficamente* la marcha de la civilización occidental:

“Todo hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada de pensadores meramente limitados a la observación pura de la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento de conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre para el fin de la vida y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo”.²¹⁶

Asimismo, Heidegger vislumbra este planteamiento fundamental que nutre el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, pues significará penetrar en el pensamiento que posteriormente va a denotar un acabamiento de la filosofía en su sentido occidental, la consumación del primer comienzo lo cual, a su vez –ojo avisor– va a remitir a la fuente.

En este sentido, Heidegger se proyecta al inicio de su seminario un triple objetivo: 1) Introducir a la formación de conceptos, lo que significará: iniciar en el aprendizaje del pensar: el *taller invisible* que se abriga en el pensar de los pensadores. 2) La lectura y la interpretación del tratado sobre *la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*: aprehendiendo a pensar en compañía del pensador. 3) Penetrar en la filosofía de Nietzsche: el hecho de que él sea “el último pensador de la filosofía occidental” y, en tanto que marca su final, determina de manera decisiva un comienzo.

De manera radical, Nietzsche abre una distinción entre la consideración histórica y lo que él diagnostica como signo epocal de una sobresaturación historiográfica. En esto, revisaremos el problema del ser histórico y no histórico que viene permeado a partir del olvido y de la posibilidad de retener en la memoria, los cuales aparecen de manera fundamental en el planteamiento de Nietzsche, porque abre la conexión –en el lenguaje de Heidegger– entre historicidad y temporalidad; esta conexión sacudirá radicalmente la concepción de la “animalidad del hombre” –que sigue la perspectiva de Nietzsche denunciando la concepción que enmarca el desarrollo de la modernidad y que abandera 2000 años de historia occidental– y la interpretación del ente como tal en tanto que vida, puesto que, fundamentalmente, abre la discusión entre la referencia del hombre como ser histórico y el animal como no-histórico. Dicha referencia va a ser clave en las elucubraciones del propio Heidegger en tanto que se hace necesario y digno de preguntar en *Ser y tiempo* –concentradamente en el § 76– por el ámbito originario del cuestionamiento de la historia, y hallar sus raíces en la puesta en

²¹⁶ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Edición de Germán Cano, Biblioteca nueva, Madrid, 1999, p. 67.

consideración a la temporalidad, misma que viene a “determinar la esencia del hombre más originariamente”.

Y, ciertamente, será un hilo conductor para Heidegger pensar y llevar a una interpretación el texto de Nietzsche, como siguiendo su pensamiento fundamental a partir del ámbito ontológico de la historicidad. De esta forma, vemos primeramente que en este planteamiento sobre la consideración histórica, Heidegger inaugura, en radical profundidad, la pregunta por cómo se concibe la ciencia histórica y, de esta forma, se pone en juego preguntar bajo qué disposiciones la maduración o meditación histórica –de los años posteriores al giro (*Kehre*), en la década del estudio de la *Interpretación a la segunda Intempestiva de Nietzsche*– se consolida y vienen a determinar el proyecto del “pensar histórico del ser” (*Seyngeschichtliche Denken*) de Heidegger.

Seguidamente, será la perspectiva del recuento de lo sido que trae una referencia al pasado lo que abrirá el despliegue de una meditación histórica –mirado desde el acontecimiento– como ruptura del presente que, en “cuanto instante, abre el hoy de manera propia” y lanza una mirada preparatoria al advenir, pues “en cuanto venidero” cobra una instancia el Dasein en su *propiedad*, “y con tanta mayor penetración podrá el saber histórico abrir la callada fuerza de lo posible (el ser mismo)”.

Y, finalmente, siguiendo esta temática, indagaremos en la cuestión de lo originario histórico que se trae a cuenta como aquello que queda reservado como más imperceptible en el acaecer, mismo que, para el “segundo Heidegger”, será fehacientemente designado como lo “inaparente” y “oculto” que se guarece en la historia: la historia guarda una esencia oculta –proclama Heidegger en las *Aclaraciones de Hölderlin*. Y se entiende con ello que, en esta esencia velante de la historia resta bajo cobijo lo “propiamente histórico” un poder inalterable que actúa, imperceptiblemente, sobre las *fuerzas puras*, así, pues, como señala Nietzsche: “la historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico [...]”.²¹⁷

Este poder no manifiesto de la historia debe estar puesta al servicio de la vida, y significa, para Nietzsche, que tan sólo mediante acrecentamiento y consideración a la vida surge un impulso hacia la verdad, como el impulso natural de lo viviente. No obstante, recordemos que el hombre puede sentirse en posesión de la verdad únicamente porque *puede* olvidar. Y lo que primero pasa inadvertido, es ese impulso no manifiesto de la historia. Por eso, habrá que situar la conexión de la historia tal como la piensa Nietzsche: desde su impulso a la verdad y a la vida, puesto que se entrevé en el planteamiento de Nietzsche una perspectiva ya

²¹⁷ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Edición de Germán Cano, p. 51.

ontológica que envuelve el ente en total desde la perspectiva del hombre como la toma de posición respecto a la verdad como conservación de la vida, y acrecentamiento de la vida en el horizonte de la ciencia, el saber y la verdad.

Para Heidegger, la historia como ciencia tendría que partir originariamente del ente histórico, es decir, ser ella misma la apertura al ente histórico, y esto primordialmente por razón de su ser temporal. Por ello es que, la triplicidad del saber histórico que reconoce osadamente Nietzsche permite abrir la unidad originaria de la temporalidad que el mismo Heidegger tematiza hondamente en *Ser y tiempo*. Así, vemos que: al éxtasis temporal del futuro se dirige la historia monumental; hacia el éxtasis del haber sido o pasado está direccionando la historia anticuaria; mientras que el presente se abre a partir de la historia crítica. En este sentido se hablará de que la temporalidad que sostiene la historia permite, por una parte, al advenir o futuro la posibilidad del crear o intensificar la vida; por otra, conlleva al pasado a un proceso de conservación de la vida; y finalmente obliga al presente a liberar la propia vida. Intensificar, conservar y liberar a partir de las formas de la historia monumental, la anticuaria y la crítica, respectivamente.

Ahora bien, poco sabido es que Heidegger se confronta con el texto de Nietzsche desde los años de elaboración de *Ser y tiempo*,²¹⁸ lo cual va a permear el propio desarrollo del pensador del ser y su preguntar fundamental por la temporalidad. El origen ontológico de esta estructura tripartita de concebir el proceso histórico, dará luz a un punto crucial en Heidegger, a saber: la instancia de historicidad del Dasein, que es la temporalidad originaria desde la cual se ubica el origen existencial de la historia. De esto nos dará cuenta el propio Heidegger en los últimos párrafos de *Ser y tiempo*.

Vemos entonces que Heidegger, a partir de su confrontación con el texto de Nietzsche, bosqueja el trazado de un proyecto sobre la génesis ontológica de la cuestión de la historia como ciencia, esto quiere decir que: desde la historicidad del Dasein que se enraiza en la temporeidad es posible preguntar por las posibilidades propias y fácticas de este acontecer histórico. “Tan sólo la fáctica historicidad propia, en cuanto destino resuelto, puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición la ‘fuerza’ de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir venga a ella en su futuridad”.²¹⁹

Heidegger ubica que de esta historicidad propia brota el saber histórico monumental al

²¹⁸ Cfr. *Ser y tiempo*, §76 Heidegger declara que: “Nietzsche ha comprendido y dicho de un modo penetrante e inequívoco –en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1874)– lo esencial acerca de las « Ventajas e inconvenientes del saber histórico para la vida » [...]. La clasificación de Nietzsche no está hecha al azar. El comienzo de su *Segunda consideración* permite conjeturar que él comprendía más de lo que él daba a conocer”.

²¹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Eduardo Rivera, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 407.

que refiere Nietzsche, es decir que, en cuanto el Dasein está entregado a su condición de arrojado “está-siendo-sido” en una “apropiación repitente” de lo posible y en la cual es esbozada “la posibilidad de la conservación venerante de la existencia que ya existió”. Así, en cuanto monumental, el saber histórico propio es anticuarial. Y, en cuanto propio, este saber histórico anticuarial es necesariamente una crítica del “presente”. Pues “en la unidad de futuro y el haber sido, el Dasein se temporiza como presente”.²²⁰

Heidegger pregunta al propio texto de Nietzsche sobre las tres formas del saber histórico que corresponderían a los tres comportamientos de la vida humana, a saber: intensificar la vida guiado por el futuro; la conservación de la vida guiado por el pasado; la liberación de la vida guiada por el presente. Y, a su vez, se pregunta de dónde proviene esta triplicidad y cómo forman parte de la vida, en cuanto intensificación, conservación y liberación; asimismo, por qué la vida misma tiene necesidad de la historia y cuál es la relación que guardan entre sí pasado, futuro y presente.

De esta manera, a la pregunta por la historia se resuelve que se trata de un “conocimiento del pasado” que está al servicio del futuro y del presente, y cuya constitución originaria está en responder a las necesidades de la vida. Pero, Heidegger remite que es la temporalidad lo que funda y vuelve posible no sólo la historia en general, sino también la triplicidad de sus formas. Pues lo que se está abriendo en este preguntar es la unidad originaria del tiempo en la relación del futuro, del haber-sido y del presente. Y la pregunta que permanece abierta, según Heidegger, es si también inversamente podría ser asimilable plantear que es la temporalidad aquella que impulsa necesariamente a la triplicidad de los comportamientos de la vida, misma que daría cuenta de la historia tal como la propone Nietzsche. Pero, subrayemos esto con mayor detalle. Heidegger esboza lo que daría cuenta de la esencia de la temporalidad a partir de cuatro puntos:

1. La temporalidad es precisamente el fundamento de la “constancia” del hombre en tanto que es histórico.
2. La temporalidad se distingue de la “intratemporalidad”.
3. La temporalidad y la “unidad de desgarramiento” (la posibilidad de retorno, del ser propio, del ser sí-mismo).
4. La temporalidad se distingue como la determinación *más originaria* de la esencia del hombre. Para lo cual es decisivo que la cuestión no recaiga sólo en la localidad del hombre, sino sea orientada de otra manera y apunte originariamente a la *relación* del hombre al ser, lo

²²⁰ *Ser y tiempo*, p. 409.

que da apertura a *la meditación sobre la instancia en la verdad del ser*.

Ahora bien, para la aclaración de la esencia de la historia y su remisión originaria a la temporalidad, Heidegger propone introducir inicialmente la diferencia entre lo que Nietzsche identifica como conocimiento histórico e historia y así, de esta manera, poder determinar su relación. Al respecto nos dice que:

I. El conocimiento histórico aporta, primeramente, un “conocimiento” en la representación de lo que “ha sido puesto ahí delante”. La consideración historiográfica.

II. Mientras que la historia designa lo que adviene y lo que ha advenido. Lo que ha advenido como objeto posible del conocimiento histórico. La historia como hecho o registro.

III. Sin embargo, la historia no es mero “objeto” del conocimiento histórico, antes bien la historia funda la posibilidad de dicho conocimiento. “Es la historia la que, en tanto acontecimiento temporal (y no simplemente intratemporal) es el fundamento del conocimiento histórico (el conocimiento histórico a partir de la historia)”.²²¹

De la misma forma, sólo un ser propiamente historial puede ser comprendido como histórico. Y ya que historial sólo se concibe a partir de un ser *temporal*, el hombre como tal en tanto que historial no puede ser meramente uno que posee una historia, sino que es historial en tanto que la temporalidad *puede* determinar su esencia. Así, la posibilidad de historia viene dada o abierta a partir de aquello que funda la propia esencia del hombre: la temporalidad, temporalidad en tanto que verdad del ser. Y dice Heidegger: “Mientras más la temporalidad adviene originariamente, más el hombre es historial, y menos él tiene necesidad de historia”.²²² El animal, en cambio, es sin-historia, y esto de una manera que tampoco está anclado al pasado. *El animal vive de manera no-histórica: en cada momento es plenamente lo que es*.

“El hombre, sin embargo, se opone a la grande y creciente carga del pasado”. Qué nos indica esto: que el pasado, lo acontecido, todo fue, resulta lo más pesado, lo que deviene una carga, un peso difícil de llevar y soportar. Pero, acaso no es indicación de Nietzsche que:

[...]cuanto más fuertes sean las raíces de la naturaleza interior de un ser humano, tanto mayor es su capacidad de apropiarse o subyugar el pasado” y que, además, “una naturaleza poderosa e imperante [...] atraería y absorbería todo lo pasado y ajeno para transformarlo en sangre”.

²²¹ M. Heidegger, *Interpretation de la Deuxième Consideration Intempestive de Nietzsche*, Éditions Gallimard, 2009, p. 113.

²²² *Ibid.*, p. 112.

Lo a-histórico para Nietzsche va a tener un sentido positivo porque va a delimitar primero, lo histórico y la historia. Y, segundo, porque va a enfatizar el *tipo* de negación que lleva el prefijo “a”. “Sin-historia” es, en un sentido primordial la vida, aquella que en una expansión de vitalidad y plenitud se delimita como liberación, ¿cómo?, al “no ser abatida por el peso de la historia”. Es en este sentido que para Nietzsche lo ahistórico es originario en tanto obedece primordialmente a la vida misma. Mientras que, en cambio, la vida misma, como tal, sufre una disminución cuando es apresada y presionada por la historia, ¿cuál historia?, la historia que aparece entonces con la ratio, el pensamiento, y el cálculo. De esta manera, en tanto que ahistórico es el carácter del animal, en el sentido de “no ser capaz *en el fondo* de historia”, también lo a-histórico padece su disminución.

La posibilidad de que el saber histórico en general tenga, en el lenguaje de Nietzsche, “ventajas” o “inconvenientes” “para la vida” se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en el lenguaje de Heidegger, “en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia”.²²³ En este planteamiento puede entenderse que la existencia del Dasein es histórica en cuanto es tempórea y dicha temporeidad logra temporizarse en la unidad extático-horizontal de sus éxtasis. En esta extaticidad horizontal se juegan las posibilidades elegidas o resueltas del Dasein, y esto es lo que da la primera posibilidad de un “retornar o volver “hacia un “haber-sido” propio. “El verdadero y “efectivo” haber-existido [del Dasein] será la posibilidad existencial en la que fácticamente se ha determinado el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo”.²²⁴

Para Heidegger, la estructura de la verdad del saber histórico debe exponerse a partir del modo propio de la aperturidad (verdad) de la existencia histórica. Y, efectivamente, un “histórico estar vuelto hacia” es el que hace posible que el “haber-existido del Dasein” pueda recobrar su historicidad propia. Éste es el presupuesto que hace posible la “vuelta hacia un *pasado*”. En este sentido, dice Heidegger que las actividades historiográficas no son lo que ponen en movimiento la ejecución histórica, tan sólo presuponen este *histórico estar vuelto hacia* del “haber-sido” del Dasein. Señala Heidegger: Ruinas, monumentos y crónicas son “material” posible para la concreta apertura del Dasein en su haber existido.²²⁵ Pero, es gracias a su carácter “mundi-histórico” que se convierten en material para el saber histórico, pues éste es su propio modo o carácter posible de ser.

²²³ *Ser y tiempo*, p. 409.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 407.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 406.

Heidegger pone de relieve que es precisamente la relación al presente y al futuro que es esencial en el planteamiento de la historia, y no sólo el pasado –como tradicionalmente se concibe el proceso histórico. En otros términos, la cuestión decisiva permanece abierta y está en saber cómo y por qué es determinada y llevada la relación del “presente viviente” al pasado y, finalmente, cómo y a partir de qué la vida presente se aprecia ella misma.²²⁶ E intempestivamente, aclara Nietzsche:

“La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo: sólo en cuanto obréis como arquitectos del futuro y conocedores del presente seréis capaces de comprenderla. [...] Ha llegado el momento de reconocer que sólo aquel que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado”.²²⁷

a) *Del estudio de la Historia desde la capacidad de retener en memoria.*

“La perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para la salud de un individuo, pueblo o cultura”; pero, para Nietzsche, habría que saber tanto olvidar como recordar en el momento justo, así como de intuir, mediante un fuerte instinto, de una manera histórica cuando sea necesario y así reconocer cuando no lo es. “Toda acción demanda olvido, tal como toda vida orgánica no sólo demanda luz sino también oscuridad”.²²⁸

Decíamos, entonces, que el primer síntoma que identifica Nietzsche es que se padece de una “fiebre histórica” universal que no es reconocida como tal. El hombre se jacta de su humanidad ante el animal, pero anhela celosamente la dicha en la que éste anida, cual el animal, preferiría vivir sin hastío ni dolor. No obstante, el animal no lo desea, simplemente olvida su olvido y esto le permite, a los ojos del hombre, vivir dichosamente; en cambio el hombre no puede aprehender este olvido y vive desmesuradamente en un exceso de historia que allana la vida hasta su propia destrucción. El hombre recuerda y a la vez busca olvidar, pues el hombre, según Nietzsche, “se opone a la grande y creciente carga del pasado” y se venga de él (Ver: “Así habló Zarathustra, de Nietzsche). No obstante, la posibilidad del olvido se halla abierta gracias a que se puede retener en memoria. Retener en memoria es la posibilidad que viene de la mano con la posibilidad de olvidar. Desde esta perspectiva es posible la pregunta por la historia la cual guarda una remisión directa con un pasado, con un

²²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Interpretation de la deuxième Intempestive de Nietzsche*, p. 140.

²²⁷ F. Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva*. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, p. 91.

²²⁸ *Ibid.*, p. 16.

“fue”, o con un *haber sido*.

En otras palabras, si la memoria es lo que carecemos, si predomina una incapacidad de retener, cómo entonces son dadas las posibilidades de poder recordar lo acontecido, de ofrecer una ojeada por anticipado al advenir, de poder pre-venir, pro-yectar, o anticipar. La perspectiva liberadora que aquí está en juego es que, recordando y proyectando un haber-sido originario, se inauguran otras posibilidades futuras.

Pero, para caracterizar la esencia del olvido que Nietzsche supone en su 2ª *Intempestiva*, Heidegger nos da la indicación de permanecer atentos a aquello en lo que se funda el propio olvido, esto es, si el olvido es el “no retener en memoria”, entonces habrá que pensar el olvido desde la retención, es decir, como una forma particular de retener, porque es ahí donde éste pertenece y se funda él mismo. En otros términos, puede señalarse que, sólo ahí donde es posible entender de manera general la posibilidad de “retener en la memoria” es que puede haber olvido. De la misma manera se vuelve impensable la posibilidad de olvidar, ahí donde se cierra la posibilidad de retener en memoria: *La piedra no olvida ni sí olvida, y el animal olvida su olvido*.

Y, no obstante, señala Nietzsche: “Un hombre carente de la fuerza del olvido, condenado a verlo todo como un devenir [...] viendo todas las cosas disolviéndose en un flujo de puntos en movimiento, se perdería a sí mismo en la corriente del incesante devenir. No se atrevería ni a mover un dedo”.²²⁹

Nietzsche considera peligrosa y enemiga de la vida la sobresaturación histórica de una época;²³⁰ él lo explora en cinco aspectos. Siguiendo estos cinco perspectivas de la sección V, Heidegger desentraña la conexión de la *Segunda Consideración Intempestiva* entre la interpretación occidental moderna del hombre como animal *rational* y lo que deviene como la concepción moderna de *sujeto*. De esta manera, Heidegger aborda esta cuestión de la nocividad de la historia para su época, según esto nos dice que: la época esta saturada de historia; esta sobresaturación de historia proviene de su dominación exclusiva ejercida por la historiografía, se vuelven palpables para la vida los inconvenientes de sus efectos, y, a su vez, esta dominación procede de un poder autónomo incondicionado del mismo proceder de la historia como conocimiento, es decir, como ciencia o como producción técnica de historia.

No obstante, no se concluye del texto de Nietzsche que los “inconvenientes” y lo “nocivo” de la historia venga a partir de su carácter científico y que por ello habría que promover una historia no científica o que la ciencia tenga que ser modificada sin más. En todo

²²⁹ *Ibid.*, p. 16.

²³⁰ *Ibid.*, p. 76

caso, habría de entenderse que el fundamento y la esencia de lo nocivo de la historia reside más bien en que la vida, la vida presente, a la que la historia responde, sea juzgada “miserable y vacía, sin reparos y sin objetivo”. Lo cual va a poner en juego un planteamiento en torno a ese fenómeno que determina a toda una época: el *nihilismo*.

Veamos brevemente en qué consiste cada una de estas perspectivas centrales que plantea Nietzsche en su *Consideración Intempestiva*:

En primer lugar, Nietzsche diagnóstica una *personalidad debilitada* cuando dice que: “cuanto más fuerte sean las raíces de la naturaleza interior de un ser humano, tanto mayor es su capacidad de apropiarse o de subyugar el pasado”.²³¹ Hoy las raíces se muestran débiles y somos poco capaces de apropiarnos de nuestra historia originaria.

En segundo lugar, *la ilusión de poseer una justicia superior*. “Hemos de preguntar si el hombre moderno, alegando su ‘objetividad’ histórica, tiene derecho a jactarse de su fuerza y su justicia ante los hombres de otras épocas”.²³²

En tercer lugar, *la destrucción de los instintos que obstaculiza la maduración* del individuo tanto como la del pueblo y del conjunto de una sociedad: “Cuando detrás del impulso histórico no impera un impulso constructivo, cuando no se destruye y se desescombra para que un futuro, que ya vive en la esperanza, pueda edificarse sobre el suelo despejado, cuando la justicia impera cual un fin propio, el instinto creador se encoge y es despojado de todo coraje”.²³³

En cuarto lugar, la aparición de *la consciencia de ser fruto tardío* y mero epígono en la vejez de la humanidad: “A nosotros, los rezagados, los últimos y pálidos retoños de las generaciones alegres y potentes [...] a esta vejez corresponde ahora una actividad de ancianos que consiste en mirar hacia atrás, resumir lo acaecido, hacer evaluaciones y buscar consuelo en el pasado recurriendo a la memoria; en una palabra: ejercer la cultura histórica”.²³⁴

Y, en último lugar, la sobrevenida de una *tonalidad irónica* que adopta la actitud cínica, la cual conduce a una época a una “deliberada practicidad egoísta que termina por paralizar y, finalmente, destruir las fuerzas vitales”. Se trata de la actitud de un cinismo que busca justificar la marcha entera de la historia: “todo tuvo exactamente que ocurrir como justo es ahora y de ningún modo podría haber sido el hombre diferente a como ya es”.²³⁵

²³¹ F. Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva*. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida, Libros del Zorzal, p. 17.

²³² *Ibíd.*, p. 75.

²³³ *Ibíd.*, pp. 92, 93.

²³⁴ *Ibíd.*, pp. 105, 106.

²³⁵ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Edición de Germán Cano, Biblioteca nueva, p. 115.

Pensada más originariamente, la cuestión de la historia y de su relación al hombre puede conducir a una meditación donde toda interpretación del hombre en la perspectiva de la “vida” y de la “animalidad” se encuentre sacudida y puesta ampliamente en cuestión.

A manera de recapitulación, veamos en una ojeada el recorrido que hemos dispuesto. La palabra fundamental para Nietzsche en todas sus consideraciones es “la vida”. Y en un sentido amplio va designar tanto el ente en total como su manera de ser; en otros términos, también designa la “vida humana” o simplemente el hombre en su ser-hombre. Ahora bien, se ha puesto de relieve que el hombre es la toma de posición o el criterio para preguntar por los inconvenientes o utilidad de la historia y, esto; en tanto que el hombre aparece como el ser propiamente histórico.

No obstante, lo ahistórico también se ha puesto en juego de manera predominante en la vida humana. Aparentemente, la caracterización de lo histórico y el primado de lo a-histórico configuran un “antagonismo” que constituye al propio ser del hombre. Pero Heidegger nos ayuda a entender este antagonismo aludiendo que se trata más claramente de una copertenencia. La unidad de esta copertenencia –de lo histórico y de lo ahistórico– nos arroja una luz sobre la esencia del hombre que aquí se pone en juego. La unidad de esta copertenencia tendrá que entenderse más osadamente como la pura *diferenciación*.

Ahora bien, esta diferenciación de lo histórico y ahistórico ha sido abierta a partir de la distinción entre olvido y recuerdo. El olvido constante que pertenece singularmente al animal y la necesidad de recordar. Heidegger pone de relieve la necesidad de que la *Consideración* tome su impulso del *animal*, porque es ahí donde se abre la diferenciación entre el hombre y el animal, una demarcación que ha determinado un destino histórico occidental: “es el evento que ha hecho que el hombre occidental se determine él mismo desde hace ya dos milenios como animal”.²³⁶ La animalidad es puesta como el fundamento que ha delimitado la esencia del hombre. Y, remarca Heidegger: no es que el hombre se haya puesto simplemente sobre el mismo plano del animal, sino que, de manera decisiva: “la animalidad es colocada, a título de dominio genérico, sobre la base en la cual se efectúa la particularización de la esencia del hombre”.²³⁷

De esta manera, Nietzsche en su *Consideración Intempestiva* abre la delimitación esencial de la historia, es decir, la delimitación esencial del hombre frente al animal, lo cual va a significar que abre el cuestionamiento de aquella determinación de la tradición occidental que ha concebido al hombre previamente fijado como animal. Para Heidegger, plantear esta

²³⁶ M. Heidegger, *Interpretation de la Deuxième Consideration Intempestive de Nietzsche*, pp. 36-39.

²³⁷ *Idem*.

cuestión significa abrir la posibilidad y quizá necesidad de determinar la esencia del hombre de un modo más originario. Asimismo, cabría hacerse la pregunta pensada por Heidegger: en qué medida un planteamiento de la propia biología puede pretender establecer aquello que sea la esencia del hombre.

La cuestión de la historia queda abierta de la siguiente manera, según:

I. El problema del ser histórico y del no histórico, es decir, de aquel que por esencia determina lo acontecido en tanto que puede recordar y retener en la memoria: la diferencia entre hombre y animal. Pero si la historia significa el pasado del que uno se acuerda. Lo histórico y el pasado. ¿Lo a-histórico y lo presente? Acordarse: *hacer entrar en la vida* y esto en *múltiples modos*.

II. La historia como ojeada a lo sido, referencia al pasado, al acontecimiento como lo digno de recuerdo.

III. Lo originariamente histórico es lo inaparente y oculto como a la saga de lo que se presenta (los hechos y documentos). Lo que queda reservado y es más imperceptible en el curso habitual de los “eventos históricos”.

IV. Lo propiamente histórico se abre en lo no-histórico y se prepara una confrontación con la historiografía: la plena ausencia de historia.

V. Lo que permanece, la memoria, desgarrar el tiempo; es el recuerdo y la palabra que permanece en la memoria. Es la que, en su dictado va a inaugurar una fundación. En este sentido, la existencia alcanza una determinación y el pueblo un destino: la memoria de un pueblo. La fundación histórica de un pueblo se reserva en el dicho poético; en la instauración del canto del poeta queda reservada la *leyenda*, la palabra que es *mitos*: lo retenido en la *Memoria*. “[...] Sentada siempre con nosotros y guardando nuestra casa, la memoria es un escriba, como dice Platón, que ha nacido antes que nosotros...dando la vuelta al pasado y uniéndola al presente, sin permitir que se pierda en lo indefinido, inexistente y desconocido”.²³⁸

Heidegger esboza las perspectivas del horizonte en el que Nietzsche vislumbra las posibilidades del olvido y del recuerdo. De manera esquemática podemos recuperar lo siguiente:

I. Olvidar y recordar, ambas en tanto que modalidades diferentes remitidas al pasado.

²³⁸ Plutarco, *Moralia (Obras Morales y de Costumbres)* XIII, Editorial Gredos, Madrid, 2004, p. 219.

II. En la perspectiva de la diferenciación de lo ahistórico y de lo histórico involucran a la historia como fijación y representación del pasado.

III. Teniendo en la línea de mira la comparación del animal y del hombre.

IV. En el objetivo de hacer el balance de la historia y de su relación a la vida (consideración a la vida humana y al mismo historiador).

V. Olvidar como un no tener más, no poder retener. Lo que ha sido olvidado es lo que no ha sido retenido. Lo que ha escapado, “lo que se ha ido”.

Lo que se ha escapado es inaccesible.

Lo que se ha borrado, no es más.

Lo que está en rehuso, “pre-sencia”.

VI. Olvidar: no retener en la memoria. El olvido como un no retener en la memoria debe ser comprendido a partir de la retención en memoria.

“El grado y límite del olvido del pasado se determina por la fuerza de cada ser humano, pueblo y cultura: [...] aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y desconocido y de incorporarlo (apropiarlo), sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer las fuerzas quebrantadas”.²³⁹

Y Heidegger nos evoca un pensar “que decide acordarse de su destino”. *Lo que pide y tiene que ser meditado antes que nada* da qué pensar a un pueblo, a una comunidad, a un pensador o poeta que recuerda; de una meditación que se *acuerda* proviene un propiciamiento de posibilidades originarias, posibilidades en las que ya siempre crecen nuestras posibilidades ordinarias, aún cuando no hayamos todavía decidido *antes que nada* recordar lo originario del origen, ni se vuelva perceptible y determinante, la originariedad que las funda

²³⁹ F. Nietzsche, Segunda Consideración Intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, p. 17.

§ 7. *Un pensar que decide acordarse de su destino*

Es preciso comprender que el olvido como olvido es el destino, es decir que, el olvido enmarca la época del ser mismo que se nos envía o destina. “Destino del ser” [*Geschick des Seyns*] es la manera como el ser retiene su verdad, ¿cómo?, dejando al ente mismo en su apertura *desapropiada*, abandonando al ente, es decir, rehusándose al ente. Lo que muestra el olvido, por tanto, es el propicio acaecer de la ocultación y donde, a su vez, la ocultación misma se mantiene en lo oculto como olvido.

Así, en la órbita de esta historia, cuya asignación ha sido el olvido del ser como destino [*Geschick*], la historia del ser trae el envío del primer comienzo. Un primer comienzo que tiene que retenerse en la resonancia de sus ecos. Por ello, hemos remarcado la disposición de retención de mismidad, como la incidencia esencial en este punto de mira del ensamble de la resonancia.

Pero, partiendo de la cuestión del olvido como destino, cómo se puede intentar salvaguardar el retener como un requerimiento del pensar en donde lo enviado o asignado por la historia nos ataña en un cuestionamiento, nos *afecte* íntimamente. Si avizoramos el intento de meditar lo retenido de esta misma historia del ser –dice Heidegger– quizá podamos mostrarnos impelidos por una proyección futura.

Así que, para retener y apropiarnos de este envío, la propuesta de Heidegger se ubica en esclarecer la necesidad de disponer previamente del espacio-de-juego-temporal [*der Spiel-Zeit-Raum*] como la instancia [*Inständigkeit*] en el punto de de-cisión para la apertura del ser, donde, *estar sin una escisión en el ser*, significa para nuestro autor un *estar decidido* en el acaecimiento que se retiene en el instante de fundación apropiadora.

Pero, qué ocurre si la de-cisión es justo para Heidegger *estar sin una escisión en el ser*, es decir, donde se abriga la co-pertenencia del ser y la instancia de Da-sein y es, a su vez, el ámbito de relación [*Verhältnis*] y de tensión entre clamor y pertenencia el que viene a abrirse

como lo por *decidir*.

Una tarea del pensar se recobra a partir de un ámbito pre-dispuesto, esta tarea impulsa la preparación de un ejercicio disposicional mediante el cual se ganen posibilidades de un pensar venidero. Puesto que la proyección de un pensar originario aún no está decidida, puede aún titubear o desconocer un proceder decisivo, pero, en cambio, sí está abierto un pensar en una claridad de la espera. Y esperar es ejercitarse y prepararse en el acomodo y alzado de las pasarelas y los puentes que habrán de acoger de nuevo las orillas de un pensar venidero.

En ese sentido, en la medida en que una tarea del pensar está proyectada, es abierta hacia un advenir, y se vuelve ella misma la apertura del advenir mismo. Es apertura del peculiar instante histórico de una indecisión: la in-decisión acerca del *comienzo* del fin de un modo determinado de pensar (el acabamiento de la metafísica).

Pero, qué ocurre si esta in-decisión que aludimos fuera un *no* acaecer del “entre” de esta pertenencia, y donde, más bien, se está escindido, *separado* de la propia verdad del ser.

Y, entonces, a partir de la apertura original de un espacio de irresolución o indecisión, cómo es posible comprender el acaecimiento apropiador del ser como oscilación entre el llamado del ser al hombre y la pertenencia del hombre al llamado del ser.

Al respecto se podría aludir que, si el ser se apresta en el pensar como lo más escurridizo, volátil como el humo, ausente en el olvido, lo que propiamente tendrá que acaecer, entonces, es una vuelta al peligro o al espanto de una total des-apropiación. La des-apropiación [*Enteignis*] tendrá que ser allí, como en una plenitud de otorgamiento, lo que *propiamente* nos pertenece, lo que nos acuerda una entonación.

A través de lo que nos da a entender Heidegger en una *Mirada en lo que es* –título de una serie de conferencias que pronuncia en 1949–, se indica que en una *mirada instantánea* [*Augenblick*] se prende el acaecer apropiador-desapropiador [*Auge, Er-äugen- Er-äugnen –Er-eignen*]. En un “asir con la mirada” alcanza a apropiarse de algo: *El relámpago de la verdad del ser en la sin verdad del ser*. La torna al peligro es la torna al ser, y ello va a significar: corresponder apropiadoramente a la denegación de su esencia.²⁴⁰

Por ello, la misma desapropiación [*Enteignis*] se nos retrae y, esto, cuanto más le correspondemos en el olvido y le pertenecemos ocultamente. Así, de igual manera, el abandono del ser que se nos retrae, puede ser *experimentado* como necesidad, y podríamos apropiarnos de este abandono si nosotros mismos *fuésemos* concernidos *en* el peligro. ¿Si buscamos el ser, podemos meternos en el peligro? ¿Podemos crecer si el peligro mismo nos salva? Esta es la

²⁴⁰ Cfr. “La vuelta”, 33 (*Blick in das was ist: Die Kehre, die Gefahr, Das Gestell, Das Ding*). Véase la sección V de este estudio en el “Alzado de lo disposicional”.

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’. Y esto se vuelve posible en cuanto el preguntar se vuelve la propia *dignificación* de buscar al ser la respuesta de *su* verdad, es decir que: verdad es claro para la ocultación del ser [*Wahrheit ist Lichtung für die Verbergung*].

Esta radicalización del pensar va a implicar fundamentalmente un giro en el pensar de Heidegger, ¿por qué?, porque ahora, y sólo ahora, surge una necesidad extrema que requiere meditación: *la necesidad de la falta de necesidad*.²⁴¹ Y desde el peligro mismo se descubre también que: *desde hace tiempo el hombre se halla sin disposición*.²⁴² Puesto que, resta aún inaparente nuestra ausencia de disposición, la disposición para vislumbrar una indecisión en el ámbito de la ausencia de historia, la disposición para echar en vistas a la indigencia y penuria del mundo ante la ausencia de necesidad; y, no obstante, ahí donde un pensar hecha un vistazo *a lo que es*, desvela la ausencia de fondo, el desarraigo fundacional de fundamento y, propiamente con ello, sale a relucir un vacío original: *El abismo, en el principio del canto, cuando no había nada, cuando aún era de noche...*

Abismo va a fundar un espacio propicio: *cuando no había nada, cuando no había existencia, cuando aún era de noche*. Esta nada es la fuente originaria, es el silencio originario del cual emerge el lenguaje, donde se prepara un espacio a la palabra. El silencio es casa del ser, donde campa el claro de su irradiación.

“Primeramente, por cierto, fue Abismo” –canta el poeta Hesíodo en la *Teogonía*.

d) *Káos y abismo*

Ab-grund –como acepción de abismo– es el que repone el desocultamiento [*Unverborgenheit*]. *Abismo* que, como infundado, porta todo, señala todo. Es por ello que lo infundado, inaugura, abre, *funda*. Abismo es quien soporta el negro asiento para el emerger de Tierra y Cielo.

De Abismo, Érebo y la negra Noche nacieron, y de la noche, luego Éter y Hémera nacieron que ella concibió y parió, habiéndose a Érebo unido en amor.²⁴³

²⁴¹ Mientras más entra en su noche la verdad del ser como ‘falta de necesidad’, el ente se despeja en una *necesidad* de falta de necesidad.

²⁴² *Meditación*, “Dioses” §71.

²⁴³ Hesíodo, *Teogonía*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2011, 123-125.

En consonancia con las palabras poético pensantes que fundan una palabra iniciante [*Anfagende*] aludimos a la experiencia que abre un otro inicio al pensar, la experiencia que separa propiciamente, le abre una senda en tanto custodia *el despliegue esencial de la ocultación* [*die Wesung die Verborenheit*]; digamos que el abismo la pone en buen recaudo, en un íntimo y profundo resguardo.

*Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo...*²⁴⁴

No obstante, *Abgrund* señala una experiencia aún no reconocida y ésta, primero, sale a relucir como “la ausencia de experiencia” [*Unerfahrenheit*]. “Die Unerfahrenheit für den Anfang und im nächsten für die Kehre des Ereignisses begründet aber zugleich die Herrschaft und Hartnäckigkeit der Metaphysik”.²⁴⁵

Trayendo a cuenta esta ausencia de experiencia –como que se explora en *Das Ereignis*–, un dominio [*Herrschaft*] y obstinación [*Hartnäckigkeit*] propios de la metafísica se encargan de impedir plenitud al ámbito de experiencia del inicio en el acaecimiento; en este respecto, nos señala Heidegger que, el modo propio de mirar atentamente a la esencia de esta experiencia tendrá que surgir del hondo desgarró que provee el dolor: soportar la diferencia en la despedida. La despedida aludirá al ocaso al que tiene que sumergirse el primer inicio. El ocaso que tiene que encarar un pensar. Pero, en la despedida hallar un puente al tránsito. En el pensar histórico del ser será la experiencia de la extrema *separación* [*äußerste Trennung*] *del hombre pensante del ser* como se lleva a un experimentar del inicio [*des denkenden Menschen von Seyn als dem Anfang erfahren*].²⁴⁶

*Von Wesen dieser Erfahrung aus bestimmt sich die Unerfahrenheit, die erst im Zeitalter der Verendung des Zwischenfalls der Metaphysik ans Licht kommt.*²⁴⁷

e) *El pathos de lo oculto*

²⁴⁴ *Popol Vuh*

²⁴⁵ *Das Ereignis* § 257. “La inexperiencia para el inicio funda la vuelta del acaecimiento propicio pero también en lo último el dominio y obstinación de la metafísica”.

²⁴⁶ *Ídem.*

²⁴⁷ *Das Ereignis* “De la esencia de esta experiencia se determina la inexperiencia, que llega a luz en la época del acabamiento de la incidencia de la metafísica”

En el avistamiento de la hermenéutica fenomenológica que determina el intento de otro pensar, y que como tal hermenéutica sólo puede ser disposicional, pues de otro modo cómo se le podría abrir espacio a una experiencia originaria, vemos un juego oscilante de “aclaramiento ocultación” que podríamos congregamos como el juego de: *el pathos de lo oculto*.²⁴⁸ En un juego de oscilación es como llega a pensarse originariamente la *lethe* que se cobija en la esencia de *a-létheia*, la cual resplandece como olvido, retracción, rechazo, pero que, conforma la propia desapropiación en la que figura el *Ent-eignis del Er-eignis*.

Es gracias a esta aclarante ocultación como despliegue de la verdad o del sentido de *alétheia* –nombrándola pensada inicialmente–, es repuesta en una experiencia pensante del *Ab-grund*; el preguntar medular de este pensar ontológico, piensa en la in-fundación del fondo que se aclara como retraimiento.

Aquí se pone en juego una apertura original en la propia ausencia de fondo como acaecimiento apropiador, sin embargo esta apertura original se señala acallada en el espacio de una irresolución e indecisión, donde la ausencia de fondo se da más bien como in-fundación. Esta apertura original deja mostrar la oscilación [*Schwungung*] propia del acaecimiento apropiador dando lugar a la mostración de la dimensión del *Ent-eignis*. La movilidad propia del *Ereignis* oscila hacia lo que se escapa, hacia la coligación con lo no dado, lo rechazado y retraído en la historia del ser. “El Ereignis no está manifiesto y claro ya desde un inicio”, sino que esencia al ocultarse y requiere para ello al más profundo claro. “El Ereignis nunca se encuentra en pleno día como un ente, algo presente”.²⁴⁹

Er-eignis es oscilación en el *Ent-eignis* como desapropiación del rechazo y retraimiento del ser. Y, no obstante, desde el *Ent-eignis* se vuelve posible el espacio de una torsión o reposición [*Verwindung*] del acaecer apropiador del ser, es decir que, el mismo *Ereignis* es posibilidad esencial del *Ereignis*. En otras palabras, en el rechazo y desapropiación alberga la posibilidad más alta de donación; asimismo, en una vuelta al extremo peligro puede ofrecernos posibilidades de salvación y de gracia. Así, desde el *Ent-eignis* se da la suma señal de donación del acaecer: el acaecer apropiador [*Ereignis*] que se señala en un vistazo *demorado*.

La entrada al pensar del *Ereignis* es entrada al modo propio de ocultación. El olvido, como el modo propio de la ocultación “da y quita memoria”, a la vez que, ofrece y deniega un

²⁴⁸ Título que da expresión al ocultamiento como un *padecer*. Este título lo retomamos de un apartado de Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía* donde se reformula el enigma que le fue expresado a Homero por unos jóvenes pescadores

²⁴⁹ “El ser ‘necesita’ al ser-ahí”, *Aportes a la filosofía*, p. 276. [“Das Wesen der Wahrheit”, *Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn. Das Ereignis liegt nie offen am Tag wie ein Seiendes, Anwesendes*, GA 65, p. 342].

recuerdo.

f) Memoria es un pensar hacia delante.

Memoria²⁵⁰ abarca una reunión del recuerdo en el apremio de lo que *antes que nada hay que meditar*. Es el pensar que presiente y se acuerda él mismo del ser. Memoria es custodia de lo que ha de pensarse, como más merecedor: la salvaguarda de la fuente. Memoria implica una reunión de lo que alberga y vela custodiando lo que *permanece* en nosotros como lo *prístino*, así como lo que hay que pensar *por originalidad y obligatoriedad* respecto a una historia acaecida y en prestancia a lo por venir. “Presentir”, indica Heidegger, es *aprehender de aquello que adviene a nosotros, cuyo venir impera hace mucho tiempo*.

Pero Heidegger precisa que el recuerdo de lo pasado se topa con lo irrevocable, lo que no puede volver. Y eso no admite pregunta alguna. Sin embargo, el sentido de Memoria que aquí se trae a cuenta *es un pensar que piensa en lo que va a venir* o, en otras palabras, en lo que viene como “puro venir”, *lo inicial*.

Remitirse a un pensar y a una fundación inicial va a involucrar una experiencia originaria. Y la originariedad de un pensar va medido por su capacidad de reservar lo sido y lo no dicho que se preserva como memoria.

Si tomamos como motivo central el título que Heidegger descubriera en la interlocución²⁵¹ con el pensamiento de Nietzsche: *El recuerdo que se interna en la metafísica* es la propia *historia del ser*, cuyo favor está en ayudar al pensar a saberse perteneciente y apropiado del acontecimiento de la verdad del ser, nos trae a cuenta primeramente el recuerdo de una necesidad de la época: la necesidad de un pensar *que se acuerda*.

Este pensar rememorante, nos dice Heidegger, es aquel que lo repone en su intimación a lo por pensar. Y el recuerdo internado en la metafísica *da que pensar* a ‘la historia del ser’. El pensar [*Er-denken*] se interna en un *recuerdo* [*An-denken*] y se abren las preguntas: cómo podría el ser determinar la verdad del ente, a modo de abrir un ámbito de proyección, en el que sólo una determinación [*Bestimmung*] del ser alcanza a templar [*stimmen*] a un

²⁵⁰ *¿Qué significa pensar?* pp.134-136. “Memoria” significa inicialmente el ánimo y el recogimiento”. “Ánimo” no sólo significa aquí, hablando en términos modernos, la parte sentimental de la conciencia humana, sino también el comparecer de toda la esencia del hombre”.

²⁵¹ La obra titulada *Nietzsche* es la condensación de los cursos que diera Heidegger, en diálogo y confrontación con Nietzsche durante más de una década, apareció a la luz pública en 1960 [GA 6, 6.1].

pensamiento para su reivindicación, y sólo desde ese temple [*Stimmung*] asigne en cada caso a un pensador el decir del ser.²⁵²

“El recuerdo que se interna en la metafísica como una época necesaria de la historia del ser, va a ayudar al pensamiento rememorante a retraerse a lo ya olvidado”. Así, el recuerdo temple a un pensamiento para la reivindicación del ser, “da a pensar al ánimo [*Gemüt*] la referencia del ser al hombre”.

El pensar memorioso o *rememorante* corresponde con la *inicialidad* con que piensa el inicio. *El inicio*, señala Heidegger, *es único*, y ello alude que el “otro inicio” *no es otro además del primero, sino el Mismo, pensado en “la esencia inicial de lo inicial*.”²⁵³ Y por eso mismo, “otro” respecto del que ha sido.

Pero la inicialidad del inicio [*Anfängnis des Anfangs*] puede impulsar a un pensar memorioso como su *único camino transitable*. Por ello, el pensar que aquí se prepara tiene que ir guiado por una vocación, y obedeciendo a su propia vocación cumple con un otorgamiento (voca-ción del verbo *vocare*, llamar, originado de la raíz indoeuropea *wekw*, voz, evocar, invocar, provocar).

El pensar que atiende a su propia vocación, es *perteneciente* a la apelación que contiene la memoria de lo que ha sido asignado, esto es, al llamado que le es conforme, “en dirección a su tiempo, en dirección de lo que es”.

Corresponder a esta asignación es tarea cada vez de un pensar esencial. Y este pensar contiene una escucha, retiene la escucha que presta, es un pensar que *sabe* atender a un llamado, y llega a corresponderle con su propia *vocación*: “aquello que cada pensador cuestiona”. Y ello es la fundación de una pertenencia al ser, ahí donde se ensambla una disposición.

Por lo dicho, decimos que Memoria sería la reunión del pensar que alberga el incesante manantial fundamental del poetizar en lo por pensar.

Pero, señala Heidegger que: “pensar en” lo que va a venir sólo puede ser un “pensar en” [*Andenken*] lo que ya ha sido... aquello que desde entonces sigue siendo, pero que *no pasa nunca*, “no es nunca algo pasado”.

La inicialidad del inicio –que va aludir Heidegger en *Das Ereignis*²⁵⁴– no se conserva en lo

²⁵² Cfr. “El recuerdo que se interna en la metafísica según la historia del ser” en *Nietzsche II*, p. 398. Cfr. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar? Cfr. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

²⁵³ M. Heidegger *Das Ereignis*, “Anfang und Erinnerung” §341

²⁵⁴ Las maneras de evocar al *Er-innerung*, como recuerdo, será en *Das Ereignis* comprendido también como dedicado agradecimiento, pero concebido en dirección a la despedida en ocaso como cobra intimidad el recuerdo

pasado, como tampoco se agota en lo ya sido. Que siga siendo es la exhortación que indica a lo que todavía está abierto y *por venir*.

Por ello, será crucial para Heidegger, seguir las sentencias de los pensadores iniciales, como el modo de *recordar e interiorizar lo inicial y decidir lo por venir*.²⁵⁵

Pero, el inicio es lo que *antes que nada* concede la decisión de quedar retenidos en el mismo despliegue del primer comienzo del olvido del ser, o el pensar *conforme a la historia del ser* como la meditación de su falta y de la despedida a su propio ocaso: en el que el inicio se eleva en la despedida a su ocaso. Y, agrega Heidegger que, el inicio mismo “concede la decisión de despedirse” y es, a la vez, admisión, al encuentro consigo mismo, de cara a su posibilidad iniciante [*Anfagende*]... deja acaecer como a-propiación de la verdad”; la verdad misma es *lo noble* que acaece en su dignidad”, en la dignidad de su pro-veniencia, donde acaece lo libre, lo sagrado, aquello que sobreviene *sin necesidad de obrar* y donde “hasta la pura falta de necesidad es ella misma un reflejo de lo inicial”.²⁵⁶

En este sentido, se alude a que la metafísica es la meditación “épocal”²⁵⁷ de su modo de darse como rehuso, su denegarse como condición inicial, su oculto carácter noedor que lo entraña. Y donde *lo faltante es el evento como seña* –nos dice Heidegger en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Este acaecer como lo más imperceptible fuerza entonces a la *seña*, la seña de su rehuso.²⁵⁸ Pues esta seña va a ser la más alta aunque imperceptible donación.

...lo más alto que el hombre puede llegar, es reflexionar, meditar, reunir y tomar en cuidado lo ente en total [meleta ton pan].

§8. La fuga armónica discrepante

del primer inicio [*Das Erinnern in den ersten Anfang*]. No obstante, conmemoración, rememoración se reúnen para llegar a nombrar su raíz: Memoria [*Gedanken, Gedächtnis*]

²⁵⁵ Cfr: M. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1941), p.76, 77.

²⁵⁶ Cfr: *Nietzsche II*, p. 399.

²⁵⁷ Del griego *epokhé*, *epojé* se repone un sentido de suspensión pero al modo del quiebre, que va a abrir precisamente el propio sentido del reposo e internamiento en el recuerdo de lo acaecido

²⁵⁸ El ser se nos dona en su verdad como rehuso, pero ese rehuso ya es una seña: la seña de que se nos rehúsa. Así, este denegarse, abandono, o rehuso del ser, se aclara en su simplicidad. Esta simplicidad en la que da cuenta de la verdad del ser como rehuso, es un *empobrecimiento*, este empobrecimiento es, sin embargo, un verdadero relampagueo de las huellas del ser. Cfr: *La historia del ser* §99, 100, 107.

Vemos que en el tratado de los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* se presenta el ensamblaje de la historia del ser como una Fuga *armónica discrepante* que prepara y reúne en una consonancia de tonos la meditación, el ensamblaje de la Fuga de la historia del ser está dispuesto por la unidad de tensión y oscilación entre la pertenencia [*Zugehörigkeit*] al llamado [*Ruf*] de una fundación y el sitio de decisión del acaecer en una asignación [*Zueignung*]. Es una armonía discordante o discrepante en tanto mantiene en acuerdo: encuentro y pérdida, donación y desistimiento del *acaecimiento apropiador*. En este sentido, la fuga hace entonación como *aclarante ocultación*, hace un acuerdo con la entrega y la denegación del ser mismo. Por eso es que en el despliegue histórico del ser éste *esencia* como oscilación y vacilación. En la historia relampaguea y vibra el ser mismo.

La mirada [*Blick*] que retiene este embate amoroso es el destello instantáneo, es la mirada instantánea que retiene un claro de la ocultación. La mirada es un claro para la ocultación, en tanto retiene *lo que es*. El ser permanece en el embate, en *controversia*. En este claro de la mirada se re-tiene y detiene lo rehusado y lo que se desiste a la cotidiana aparición. Mirada, entonces, es retención del oculto acaecer del ser: el ser acaece rehusándose. Y la mirada va a retener: voz, disposición, exigencia, ánimo, instancia, silencio; como mirada han sido con-vocados, reunidos y admitidos en una reposición del ser en su verdad, en un originario decir. En ella relampaguea lo que permanece aún en su inapariencia. Y lo que permanece se decide simplemente en instante [*Augenblick*]. *El instante soporta el tránsito y se efectúa en la pregunta pensante por la verdad del ser*. Para esta pregunta pensante se requiere la decisión que pone en juego Da-sein,²⁵⁹ y Da-sein, recobrado en una fundación esencial, mienta instancia [*Inständigkeit*] espacio-temporal de profundo claro, claro que irradia en la mirada el relampagueo del ser: la irradiación de su esenciarse en el ocultarse [*sich verbergen*].

a) Resonancia – Anklang. El resonar de la verdad del ser

Desde la resonancia de la verdad del ser, como las señas del rehuso de su verdad, se traza un camino ya predispuesto por una búsqueda, por un recordar, por un dejar que resuene la historia del ser y, en este resonar, pueda abrirse el espacio de juego de la decisión para

²⁵⁹ Cfr. W. von Herrmann, *Weg und Methode*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990. “Wenn das Denken das Sein als solches in seiner Wesung als das Ereignis und als die Wiederkehr im Ereignis denkt, dann vollbringt sich dieses Denken als ein Hören auf den ereignenden Zuruf des Seins, d.h. die Botschaft, und als ein Kundebringen des Gehörten. Im-Hören-auf empfängt es die sichzuwerfende Wahrheit des Seins.

inaugurar posibilidades de “otra experiencia del pensar”, lo cual, primero que nada, precisará, como hemos insistido, de un abrigo resolutivo del Dasein. En este sentido, es necesario interrogar y seguir pausadamente a aquel ámbito disposicional mediante el cual se traza este camino de meditación histórica y, a la vez, el modo como dispone o motiva al pensar del *Ereignis* o acaecer-apropiador.

[...] pero porque en el otro comienzo el ser deviene evento también la resonancia del ser tiene que ser historia, pasar la historia en una esencial conmoción y al mismo tiempo poder saber y decir el instante de esta historia. Un saber de la historia desde el instante y como el instante de la primera resonancia de la verdad del ser.²⁶⁰

Podríamos decir que *el otro inicio es radicalmente otro*, pero esta diferencia radica en la resonancia y la escucha de los *ecos iniciales y lo que se produjo como primer inicio*. Al eco se le confiere una escucha, a fin de dejar resonar su propia voz; en la meditación de la historia del ser resuena la voz silenciosa de la *inicialidad*.

Y la resonancia como este dejar audible una voz, busca aprehender el propio resonar del olvido como tal olvido, lo cual precisa recordar el olvido de lo olvidado. Reconociendo tal olvido (en su doble singularidad: el olvido y lo olvidado del olvido) trae la necesidad abierta de recordar la primera resonancia del ser en la constelación de lo sido e inaugurado en la “dimensión Grecia”. La primera resonancia de la verdad del ser surge como fuente emergente en el pensar y poetizar inicial, es decir, aquel decir originario que propicia un pensar futuro e inagotable, un pensar de lo que siempre está aún por pensarse.²⁶¹ Lo que da para ser pensado en un futuro es *el instante de la primera resonancia de la verdad del ser*.

En este tejido, la meditación histórica busca decir el *esenciarse* como “la pura resonancia del ser”. Por su parte, en el ámbito de ensamble de la fuga de la historia del ser, Resonancia [*Anklang*] va a llevar el signo del otro inicio con el que habrá de abrir un camino para el pensar en tránsito. Por ello, en el ámbito de la Resonancia nos asalta la pregunta: ¿Si la historia del ser acaece como rehúso, cuáles serían esos ecos que resuenan *como* la historia del ser y en qué sentido tales ecos pueden disponer otro preguntar, de manera que, en un *coraje por el abismo*, se propicie o se ponga en juego un pensar en tránsito?

Pero ello, en el ámbito del tránsito²⁶² se intenta sacar a la luz, es decir, en *libertad* [*Freiheit*], la falta de la falta, y en *el dolor de lo digno de cuestión* [*der Schmerz der*

²⁶⁰ Resonancia §51

²⁶¹ (Apéndice a Grundbegriffe der Metaphysik 536)

²⁶² Cfr. “Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte”, 246 en *Das Ereignis*.

Fragwürdigkeit], la indigencia de indigencia, así como *aguzar el oído* del estar fuera del permanecer fuera; todo esto en obediencia al acaecimiento apropiador del eco del olvido del ser, es decir que, el ser abandona al ente, *se oculta en la manifestación del ente* y sólo puede hacer eco resonando como lo que se rehúsa.²⁶³

Para Heidegger, el espanto [*Erschrecken*] y el temor o recato [*Scheu*] son los templos conductores que, para Heidegger, guían *pensadamente* la resonancia del ser, pero ¿cómo consigue un pensar retener la resonancia del acaecer histórico del ser?

“[...] como resonancia del ser mismo, el hecho de que como maquinación ha abandonado el ente en su totalidad a su propia haceduría y arrastre como “vida”, de modo que, en la más serena calma, la extrema indigencia –la de la oculta ausencia de indigencia– prepara la decisión”.²⁶⁴

Pero esto indica que hay una necesidad, y ésta se halla primero en dejarlo resonar con toda la fuerza de su signo, a saber, el signo de la sustracción. Desde este sentido, resonancia [*Anklang*] se volverá el punto de viraje y de decisión.²⁶⁵ Pues lo que resuena es el eco de la verdad del ser que se rehúsa, pero dejando señales en lo retenido.

Heidegger nos enseña que es posible reponer un acaecimiento apropiador; la resonancia, como hemos intentado despejar, impele a una búsqueda del ser en su pleno esenciarse como rehusó; y esta búsqueda tiene que conducirse a través del desocultamiento del abandono del ser: *que el ser abandona al ente quiere decir: el ser se oculta en la manifestación del ente. Y el ser es esencialmente determinado como este ocultar que se sustrae.*²⁶⁶

b) “El gusto por el sobrepaso cuestionador alternativo de los comienzos” del Pase.

La disposición que va a conducir el entramado del Pase [*Zuspiel*] en la reflexión de los *Aportes a la filosofía* es “el gusto por el sobrepaso cuestionador”. El proyecto meditativo de Heidegger mantiene la búsqueda de atisbar en un diálogo con las posiciones metafísicas fundamentales de

²⁶³ “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 indigencia”.

²⁶⁴ *Cfr. Meditación*, §13, 14, 15.

²⁶⁵ En tanto mantiene lo retenido en un eco, permite vislumbrar un abandono que primordialmente es necesario, pues, desde el ámbito abierto de la irresolución, de la indecisión, es que puede llegar a abrirse, a aclararse el rehusó del esenciarse de la verdad, como verdad del ser [*Wesung der Wahrheit*].

²⁶⁶ “Resonancia”, §52. (El subrayado es nuestro).

la tradición occidental que se despliegan como primer comienzo, y para lograr esta confrontación arguye que se tiene que guardar la suficiente distancia frente a este despliegue metafísico del comienzo, y así enarbolar las posibilidades de otro inicio en el pensar. “El pase es la más alta constelación del abandono del ser y de la reposición del ser. En el espacio-tiempo de esta constelación se apropia la historia del comienzo del propio Occidente”.²⁶⁷

A la auténtica transición tiene que pertenecerle sobre todo “el ánimo por lo antiguo y la libertad para lo nuevo”. Y “lo antiguo” es eso que *nada más joven puede aventajar nunca en esencialidad*, lo nuevo”, por su parte, no es lo moderno, novedoso e innovador, sino que recuerda “lo fresco de la originalidad del recomenzar, que se atreve a salir al oculto futuro del primer comienzo y, por ello, para nada puede ser “nuevo” sino que tiene que ser *más antiguo* que lo *antiguo*”.²⁶⁸

Lo que Heidegger sitúa como “el gran inicio” es pensado a partir de la consigna y exhortación de “ser más griegos que los griegos”; pero para mantener abierta esta exhortación, se exige un enorme ánimo que nos disponga a preguntar. El preguntar va predispuesto por lo inicial, pero como sugerencia o pase de juego retoma y soporta una experiencia cada vez más originaria de “lo inicial” [*das Anfängnis*], es decir, esta sugerencia es la exhortación a una meditación que, efectivamente, toma su fuente y alcances a través de un salto a lo “otro inicial”. Lo que confirmaría la necesidad de *volvemos día a día más griegos* en los esfuerzos de la meditación, pero, más que conducirse por la insensata pretensión de retornar al mundo griego del primer inicio, de lo que se trataría es de retomar su fuerza iniciante, el impulso de la emergencia con la que brota un pensar de nuevo inicial pero como otro. La fuerza a la disposición podría propiciar otra fundación de un acaecer apropiador.

Volvens más griegos día a día –aviva Nietzsche. En un fragmento póstumo²⁶⁹ de 1885, Nietzsche afirma que: “nos aproximamos hoy, nuevamente, a todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego ideara en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras –nos hacemos día a día más griegos”.

Las afectaciones que aquí se ponen en juego llevan un peso de proporciones históricas y, la dimensión histórica que se está nombrando es decidida a partir del asentamiento del primer inicio, es decir, cuando se ha abierto un diálogo con los pensadores

²⁶⁷ *Das Ereignis*, 126. “El tiempo del pensar histórico del ser. El paso”.

²⁶⁸ Señala Heidegger en *Meditación*.

²⁶⁹ 41[4] de agosto/septiembre 1885-1886.

iniciales.²⁷⁰

“El inicio del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía. Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el espacio de juego temporal, para que advenga de nuevo a través de la palabra poetizante un mundo verbalizante [*durch das dichtende Wort... eine wortende Welt*]”.

El Pase, entonces, se establece como confrontación de inicios, cuando lo que indica es a una búsqueda de confrontación, la confrontación con lo otro inicial a partir de la resonancia que proporciona un acuerdo y una ruptura: *sacar a la luz el olvido de su oculto poder* y sugerir la confrontación del primero inicio con su posibilidad inicial de fundar otro calado completamente diferente de la historia del primer comienzo.

Así, es posible atisbar en el ensamble de El Pase²⁷¹ de la Fuga de la Historia del ser, que va dispuesto por “la puesta originaria del primer comienzo”. Pero, este tiempo *se determina desde la historia del ser y será experimentado en el pensar del ser*. Es el tiempo de “la Época del ser” y por ello, *es el tiempo del preguntar pensante*²⁷² donde *los que saben acerca del ser responden como preguntantes* al modo de una *valentía que calla*. Pensar el ser *según* su historia implica comprender un salto en el preguntar, es decir que, el preguntar mismo tiene que experimentar un salto, el salto produce un quiebre,²⁷³ una se-pación radical que lo coloque ante la decisión del “pensar en tránsito”.

El pensar que sabe de su tránsito se ha asumido ya en su ocaso, porque pensar otro inicio no sólo coloca ante el curso de su tránsito, sino que ya ha comenzado a despedirse para sumergirse él mismo en su ocaso. Y ocaso es el límite de su venida a la presencia, es lo que le de-limita su completamente otro respecto al surgimiento de su estabilidad.

El pensar del otro inicio se vuelve entonces la dirección de la mirada de este proyecto, cuya proyección está arrojada por un pensar en tránsito y un salto a lo originario. “Esta inicialidad del inicio viene sólo como tránsito, *es conforme al tránsito*”. Y *Austrag*, la

²⁷⁰ En este tenor nos resuenan las palabras iniciales de la sentencia de Anaximandro con respecto al morar y a la partida, mismas que serán recuperadas por Heidegger paralelamente en *Conceptos fundamentales de la metafísica* y *Sobre el comienzo*—ambos textos de 1941.

²⁷¹ Cfr. “El Pase”, *Aportes a la filosofía*, El Pase lleva la disposición conductora de

²⁷² Este tiempo se determina gracias a que el extremo abandono del ser como señorío de la voluntad de voluntad va por delante de la resonancia de la reposición del ser en el otro comienzo, (que es ella) tal resonancia misma (el pasar de) va por delante de aquella devastación/desertización [*Verwüstung*]. §126. “El tiempo del pensar histórico del ser. El paso”, *Das Ereignis*

²⁷³ Señala Heidegger en *Meditación* que, sólo desde un pensar que es perteneciente al ser procede la posibilidad de superación de la metafísica, y con ello la posibilidad de un llamado “quiebre” histórico [*Zerklüftung*].

resolución²⁷⁴ *apropiadora*, nos sitúa en la necesidad de un salto originario *Ursprung*. Teniendo en cuenta que *Austrag* –elaborado en el pensar del *Ereignis*– consiste en la posibilidad de ser *com-portados* –expuesta fundamentalmente en *Aportes* y en *Das Ereignis*– se trae a cuenta un comportar que trae y soporta una raíz, y en ella un llevar a término *tragen*; portar y ser soporte de una relación originaria con la verdad del ser.

c) *Salto originario, Ursprung*

Tránsito [*Übergang*] y salto [*Sprung*] son empuñados para dar el golpe del ser. Y, certeramente, tendrá que atreverse y tomar el impulso un pensar decisivo –nos enseña persistentemente Heidegger en el ensamble del Salto de los *Aportes a la filosofía*. Un pensar que toma magnitudes inaparentes y decisivas, se ha decidido y es resuelto él mismo por lo que busca y quiere. Pero, atención, aquí ya no se trataría de un mero querer de la existencia, sino de la puesta de un propio querer y estar dispuesto *a ello*. La existencia es puesta en un querer y en él es con-vocada para ser una resolución [*Austrag*] del instante. Y, agregaría Heidegger que: este instante sienta recién el tránsito, el tiempo del evento.²⁷⁵

De ahí que la resolución pensada como *Austrag* esté lejos de una acción meramente volitiva de un actuante, antes bien, el que actúa es *com-portado* en el instante creador en el que se pone en obra una decisión fundadora. La decisión está puesta aquí, ha sido dispuesta. La resolución que com-porta es el dicho [*Sage*] de la historia del ser porque principalmente es “salto originario” [*Ursprung*]. *El instante* [*Augenblick*] es el punto de mirada de un *resolverse* a lo que nos atañe y com-porta [*Aus-trag*]. Y en el instante también sucede un soportar. El instante histórico es com-portado para asumir y soportar el tránsito. Por ello, *der Austrag ist die Sage der Geschichte des Seyns*.²⁷⁶

Como hemos revisado, la resonancia permite un *pensar histórico en la inicial experiencia de la reposición del ser*, lo que para Heidegger va a ser reconocido como la reposición [*Verwindung*] de la experiencia del dolor [*Schmerz*], aún *inexperimentada* [*Unerfahrende*]. Es decir que, en la resolución se lleva una experiencia del dolor y, para ello, se precisa la

²⁷⁴ Resolución es la traducción de Dina Picotti para acceder al término *Austrag* que Heidegger reelabora en los tratados ontohistóricos enfatizando el sentido de apertura y resolución como fue pensada la *Erschlossenheit*, resolución en *Ser y tiempo*.

²⁷⁵ *Aportes a la filosofía*, §5.

²⁷⁶ *Das Ereignis*...“La resolución es el dicho de la historia del ser”. §303 el dolor histórico del ser es la determinación/disposición del instantáneo/insistente pensar. Esta disposición determina todas las disposiciones del pensante fundado Da-sein, en el que una humanidad histórica futura debe arriesgarse, si éste un saber del “ente” tiene que llegar a ser.

preparación de un salto [*Sprung*], de tomar la distancia necesaria para el impulso al salto originario. Porque en la resolución al salto y al tránsito se retiene y soporta el instante.

Así, vemos que la resonancia de la verdad del ser, en la elaboración de *Das Ereignis*, entona [*stimmt*] o lleva un acuerdo el dolor de la experiencia. La experiencia misma es la esencia del pensar histórico del ser. Y esto nos indica su carácter apertor, pues, como experiencia, es lo por experimentar, por fundar, es la *promesa*, la promesa de que, en la experiencia del dolor se traiga consigo una reposición [*Verwindung*] del ser. *Una torsión al dolor* será entendido como: reponer ese dolor en la experiencia de la diferencia, del resquicio del ser.

En la reposición del dolor se consigue la reposición del ser en la diferencia, como la hendidura que *afecta* al ente, acaeciendo apropiadoramente en este cisma que se abre. En la discrepancia *acaeece uno*, da asomo de la singularidad y unicidad de su encuentro. En su llegada da asomo a su despedida. Por esto, se dirá que la experiencia se recobra en la resolución considerando ésta como un llevar a porte [*Aus-trag*] o com-portar el dolor, puesto que “el dolor es la inicial agudeza del cumplido saber”.

Der seynsgechichtliche Schmerz ist die Gestimmtheit des inständlichen Denkens. Diese Gestimmtheit bestimmt alle Stimmungen des denkerisch gegründeten Da-sein, worein ein Menschentum geschichtlich inskünftig sich wagen muß, wenn ihm ein Wissen des “Seienden” werden soll. Das Ereignis

Ahora, “soportar el tránsito” en proyección a un salto originario implica ser comportado en el instante histórico de la historia del ser.

Las posibilidades que son recobradas salen al encuentro de un ánimo retentivo que pre-cursa las posibilidades propias, lo que va a significar: anticiparse a lo venidero –como lo último– y retroceder, cada vez y a mayor recato, hacia una mirada originaria.

Así, podemos decir que nos com-portamos o somos con-formados en posibilidades propicias, sin que éstas nos sean reunidas perceptiblemente ante un mirar habitual y, sin embargo, nos salen al encuentro con *suavidad y ligereza* [*Sanftmut, Leichtigkeit*].

Pero, ¿cómo recobramos el instante? En medio de una desapropiación imperante el instante puede ser apropiado, la apropiación de posibilidades originarias abre una vez lo originario en una experiencia; esta experiencia habla ya de esta originariedad. Tan sólo sabemos que el instante de apropiación se abre: la rosa es sin por qué... *florece porque florece* –dice el poeta.

Entonces se dice que el instante –insólitamente– nos sale al encuentro, *relampaguea*

como el encuentro mismo. Entonces sí, una reunión originaria gana su sitio y abre su juego: da entrada al sitio-temporal. El acaecer se pone en marcha y juega en su oscilación.

d) *Fundación en el Da-sein: Retención*

En el proyecto de la historia del ser, la entonación de templos conductores ensamblan el entramado del acaecer en la *tonalidad mayor* o fundamental de la retención, como la disposición fundamental de la *fundación* propuesta en *Aportes a la filosofía*.

Como *centro predisponente de los ensamblajes* de este proyecto de meditación histórica, hemos visto que el templo fundamental de la *retención* va a ser la disposición hermenéutico-fenomenológica de este pensar ontológico que va a permitir recobrar el esenciar del ser mismo en una experiencia de apropiación del darse o denegarse del ser mismo. En este darse y denegarse, la retención funge un “estilo” porque hace correspondencia o acuerdo con *lo no dado*, y figura el *rasgo* del pensar de otro inicio porque lleva en este acuerdo una predisposición a otras vías de abrigo y de fundación.

La disposición o templo fundamental de la “retención” va a designar la *pre-disposición* de fundación o propiciamiento para el acaecimiento apropiador [*Ereignis*], y como tal predisposición emplea de “lo más callado y rehusado”, se nutre de “la gran calma” y del silencio –largamente retenido–, así como de “la voz disponente”, una voz que dicta un mensaje más bien silente, en donde el ocultarse hace un eco y da un signo; la voz que dispone es envío de una reposición, la voz incita a retener lo inaudible como tal ocultación (en la retención se repone un pathos de la ocultación). Es propicia para situar la referencia fundamental de los modos del rehuso y del no darse de las cosas en su actual y corta vigencia. Esto en un primer plano.

Retención, como disposición fundamental, funge estilo y rasgo que entona hacia otras tonalidades afectivas, pues inserta acuerdos con la posibilidad de otras disposiciones del pensar, del actuar, del construir, mediante las cuales, propiciar que pueda “acaecer algo con el hombre”.

Porque, ¿qué se resolvería si ya nada más pudiera afectar al hombre en su esencia... y que sólo en un desplazamiento, en un tras-lado de su posición vigente, se alcance como un “desplazado por el ser” y soportando su verdad como rehuso, se recobre como un claro de abrigante ocultación, para ser de nuevo él mismo en la verdad? Como “claro del ahí” se recobra el instante de autenticidad histórica, pero todo ello tiene primero que encarar aquel signo que anuncia algo doloroso: que *desde hace tiempo el hombre se halla sin disposición*.

Entonces, la retención, como centro de gravedad y albergue de disposición fundamental, se presenta como la posibilidad de dar al hombre el impulso al salto, el ánimo de coraje para una subversión esencial hacia un cambio de raíz y, de este modo, alcance a ser concernido en un acaecer, que porte la posibilidad de ser afectado en su esencia.

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; qué pasa si dicha esencia fuera reclamada como aquella que *tiene la palabra* y tiene que contender en el embate del *des-ocultamiento*. Recuerdo apropiante desde la palabra, y la palabra desde el acecimiento propicio inicialmente por pensar. Pero, cómo enfrentar este carácter inicial de la palabra, si justamente somos los “sin lenguaje”, “sin un *decir* originario”, “sin destino”... *tan sólo* –recuerda el poeta– *un signo por interpretar*...

Ahora, en un segundo plano, la Retención²⁷⁷ que se produce internamente en los ensambles del acaecer propicio del ser y en su desapropiación, entra en juego como la *disposición* fundamental [*Grundstimmung*] de la *fundación* [*Gründung*] del Dasien –en los *Aportes a la filosofía*– misma que demarca lo que permanece frente a lo efímero y fugaz; que con-tiene el arrojo ante la retracción del ser en medio del mayor resplandor de lo que aparece; la retención cobra un ánimo contenido –mediante el que da lugar la meditación pausada, la calma, la donación del silencio, suavidad, ligereza, docilidad– que pone en recaudo y reserva la memoria de fuente inicial. Por eso, retención es propicia para la meditación apropiadora del olvido como experiencia de abandono del ser.

Y como “no se produce nunca un cambio sin que lo anuncien heraldos” tiene que ser preparada una morada, el sitio de contienda, entre desapropiación y apropiación, de fundación y abrigo. Y ¿cómo pueden acercarse heraldos sin que se despeje el acaecimiento propio, este acaecimiento que, llamándola, usándola (y necesítandola), ojee, es decir, aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza?”²⁷⁸

²⁷⁷ La disposición fundamental que puede propiciar un pensar más inicial apenas si puede ser nombrada, Heidegger la nombra como: *retención*. Die Verhaltenheit stimmt die Ergründung des Grundes des Daseins. Das Ergründung nennt hier also das verstehend –auslegende Entwerfen aus der Erfahrung: verhalten-gestimmtes Seinsverhältnis zu sein. y lo que ésta indica, en primera instancia, es tan sólo un “ánimo de coraje”, dispuesto por una entonación o, como decimos, por un estar dispuesto: *querer-dispuesto-sabedor del evento*.

²⁷⁸ *Conferencias y Artículos*, p. 73.

e) Los precursores aguantan pacientes

Los auténticos precursores de los futuros, señala Heidegger en el n° 250 de los *Futuros de Aportes a la filosofía*, son los *que van-al ocase* en sentido esencial, pues “son aquellos que se introducen en lo que viene (lo venidero) y se inmolan a él como su fundamento invisible venidero, los encarecidos que incesantemente se exponen al preguntar”.²⁷⁹ Lo venidero se le mira venir de frente a lo ya oteado y reposado en su inicialidad, esto quiere decir que, presentir lo venidero es al mismo tiempo un pensar hacia delante y hacia atrás.

Los retornantes: los que se miran venir [die Kommenden] pues encuentran, miden y construyen el camino de retorno, retorno desde la experiencia del abandono del ser. En este sentido, son los “venideros”: los auténticos pre-cursos de los futuros.

Paciencia y ecuanimidad [*Langmut und Gleichmut*] son los temples que conducen la preparación de los futuros, de los fundadores [*Vorbereitung der Gründer*], los que se enfrentan al preguntar. La in-tranquilidad del preguntar no es ninguna vacía inseguridad, sino la inauguración y el cuidado de esa tranquilidad, que como concentración en lo más cuestionable (el evento) aguarda la simple intimidad del clamor y sostiene la furia extrema del abandono del ser”. Señala Heidegger, porque éstos son “los que van al o-caso [*Unter-gang*], porque están insertos en lo venidero.

Pero, también pregunta Heidegger, ¿Quiénes son esos pocos, escasos, insólitos, extraños, que de igual corazón alcanzan un decir de lo mismo? “¿Vendrán los fundadores de la verdad del ser? Nadie lo sabe. Pero sospechamos que antes tal fundación como disposición al golpe del ser tiene que ser *preparada y largamente resguardada*.”²⁸⁰

Tan sólo por el sacrificio de los retornantes que previamente *van al o-caso* es posible la realización del tránsito a la fundación y devolución de libertad al ente, como una *renovación del mundo desde la salvación de la tierra*. Con el favor de los que retornan, se llega una vez a un amanecer de la posibilidad del hacer señas del último dios. Pero “por largo tiempo tiene que ser recogida la profunda calma en el oído por solitarios oyentes el canto de la huida de los

²⁷⁹ “Los futuros” §250, *Aportes a la filosofía*. “Die *Unter-gehenden* im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die unausgesetzt sich dem Fragen aussetzen”. (GA65, 397).

²⁸⁰ *Meditación*, p.210. “preparada y largamente resguardada”, por *largo tiempo recogida* en aquellos “sitios silenciosos d ela primera calma del hacer señas”, “oído por solitarios”, “en la soledad de singulares”. Escucha, silencio, paciencia, preparan el asiento de las “decisiones esenciales” que se despejan y son ya experimentadas como el primer hacer señas”.

dioses”

Por esto, reconoce Heidegger que: “la poesía de Hölderlin es ahora un llamar inicial, que llamado por lo venidero dice a lo inicial como lo sagrado”.²⁸¹

Para poder preguntar: quiénes son aquellos venideros: aquellos *que se les mira venir* [*die Kommenden*], tendríamos que meditar primero por la entrañable cercanía del poetizar y el pensar. Porque, quiénes son testigos y heraldos del desgarramiento del tiempo en la dimensión de la historia, como aquellos sabedores del evento que, como “arquitectos del futuro”, se vuelven sabedores de lo que ha sido: “los conocedores del pasado” que como hombres oraculares instituyen y fundan una raíz.

Nietzsche, el pensador que poetiza, ha identificado la esencia del ser humano como infundada, como de aquel cuya esencia no ha sido fijada ni determinada. Hölderlin, el poeta que piensa, es el más futuro porque inaugura *otra inicialidad*.²⁸² Dado que la pregunta qué es lo que es ahora, llega al requerimiento del pensar, nos recuerda Heidegger que, en la andanza, tendremos que *seguir en compañía del pensador*—intentando pensar— y *seguir en compañía del poeta*—albergando su poetizar con el pensamiento. De modo que cada pensador tome su medida, como dice Heidegger, que tome su ritmo de un tono fundamental; el tono fundamental del pensamiento de Nietzsche se ubica como el más profundo destino de la historia occidental que viene al decir, mientras que, con la palabra de Hölderlin, “el más futuro” una voz se vuelve audible por primera vez cuando una época reconoce que la filosofía llega a su fin. *Cada pensador dice su tiempo...* Heidegger dice un pensamiento enigmático y sentencioso: “El último dios es el dios del comenzar”:

“El último dios no es el fin, sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades para nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición [*Bereitschaft*]”

Por último, podemos agregar que un “discurso sobre los dioses” no mienta aquí su presencialidad, *Dos mil años y ni un solo nuevo dios*, primeramente, no hace más que confirmar una indecisión de la deidad de los dioses. No tanto que inmediatamente no aparezca otro dios, sino que un dios difícilmente puede advenir a la necesidad de un pueblo; nos señala Heidegger que: *no pueden los dioses llegar al lenguaje, porque ha sido enterrado todo espacio-tiempo para su deidad*.

²⁸¹ *Aclaraciones...*, p. 85.

²⁸² *Sobre el comienzo*, §140

Dicho históricamente, la época en la que los dioses se hicieron imposibles, se ha decidido como la época de su huida, ante la cual el paso fugaz del último dios podría dejar su seña para un pensar que aguce un oído al todavía no experimentado nombrar del poetizar.²⁸³ El paso fugaz del último dios lleva una demora, funda un tránsito, y lo último abre paso a lo inicial. Y, “dioses”, es dicho sólo para despertar el silenciamiento de la cuestionabilidad de su deidad.

“Dioses son aquellos que fuerzan al *ser-ahí*, la custodia del hombre, pero de modo que su indigencia, la de su propia deidad, surge del ser como evento [acaecimiento apropiador]”.²⁸⁴

f) *El último dios es el dios del comenzar* [Der “letzte Gott” ist der Gott des Anfängnis]

Heidegger anota este pensamiento en el manuscrito privado de 1941 titulado: *Sobre el comienzo*. Este pensamiento completamente enigmático y sentencioso constituye una vena central en nuestro trabajo, pues nos otorga un punto crucial en la órbita del pensar histórico del ser, que abre Heidegger en el decir histórico del ser. El “último dios” va a significar, primeramente, una instancia de acceso: la apelación a lo último nos abre la constelación a lo primero, al pensar inicial y, con ello, a la posibilidad de pensar un otro inicio del pensar mismo. Lo “último” señorea como la seña del *fin esencial* que *se alberga en un inicio* como la íntima finitud del ser, y en el ámbito de señorío de la seña se lleva el signo de maduración y *la disposición de tornarse fruto y donación*.²⁸⁵

Así, en esta seña “irradia la verdad del ser como su más íntimo brillo”, puesto que señala el despliegue esencial del evento que se ofrece como rehuso. Y esto porque ubica, al mismo tiempo de manera decisiva, el “extremo abandono del ser al ente”.

Y entonces, ¿cómo podríamos erigir una interpretación del signo que se demarca como “último dios” en la actual edad del mundo? ¿Acaso tendrá lugar de manera decisiva como ‘último dios’ un acaecer apropiador de la historia occidental? ¿Podríamos decir entonces que en este acaecer la designación del último dios decide: el advenimiento o la total pérdida de esencia de la deidad de un dios?

La señal de la desdivinización de los dioses –nos muestra Heidegger– es un signo del acaecer histórico que despeja, como su última consecuencia, la expansión de lo occidental al amplio ámbito de lo planetario.

Esta señal sería la huella de la falta de ausencia de deidad del dios. Y es la huella de la

²⁸³ Cfr. *Meditación*, §71.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp.210-211.

²⁸⁵ Cfr. “El último dios” en *Aportes a la filosofía*.

falta de ausencia de necesidad que domina en la época de la maquinación y de lo uniforme, en el completo dominio de lo calculable y en la abierta producción de divinidad en el paisaje cibernético. No obstante, *señorea el último dios en la huella de la ausencia de deidad*, permitiendo otear el signo de esta ausencia, de su falta.

Como último dios se abre, en suma, la puesta en decisión de un preguntar que dirige el punto de mira a la ausencia; pero lo que primero da asomo es a una plena necesidad de ausencia, y entonces lo que se concluye es una “necesidad de ausencia de necesidad”. Caídos en una doble significación del despliegue de la necesidad –la de la necesidad de la ausencia de necesidad–, manifiesta la época o el tiempo de indigencia y penuria del mundo. Esta previsión de la época le corresponde a lo que da señas de esta ausencia de necesidad. Y como última decisión: el extremo abandono del ser en el ente.

Señala Heidegger en *Meditación* que, *la prehistoria de la fundación de divinidad del último dios ya no necesita al hombre del “ser-ahí”... La prehistoria será aún “meta para fuerzas aún no elevadas y desconocidos riesgos de Occidente”*.²⁸⁶ En las posibilidades propicias para esta prehistoria, el poeta Hölderlin es una decisión que se envía al pensar histórico del ser, el envío histórico de la experiencia del ser como la ausencia de deidad [Gottlichkeit] es la sepultura del espacio-tiempo del aparecer (venir a la presencia) de una divinidad, de los cuales dioses todavía están indecisos.

La preparación para un volver signo la seña del último dios significa el riesgo extremo de la verdad del ser; pero, por qué el extremo riesgo. Podríamos decir, que este riesgo se abre o se inaugura como riesgo extremo cuando se pone en juego de manera radical la posibilidad de un acaecer apropiador, porque mediante su acaecer pueden o no lograrse vías de devolución *al* ente, donde a lo ente le resten posibilidades de recobrar mismidad y singularidad a partir de su de-potenciación –así como se vuelve plausible siquiera aludir a una reivindicación originaria de “la esencia del hombre”. No obstante, este acaecer apropiador tan sólo se vuelve experimentable a partir de la esencia originaria del ser que acaece en el rehuso: la suma figura del esenciarse del ser, mismo que sólo resplandece recién en las posibilidades concedidas en el pensar del otro comienzo.

Esta concesión vuelve perteneciente a los pausados y de larga escucha, los cuales son aquellos que *habitando las cimas de las montañas más distantes* permanecen cercanos; templados por la experiencia de indigencia del abandono del ser, dejan resonar la cercanía de la propia resonancia del ser que soportan el acaecer-apropiador como rehuso y, a la vez, soportan la realización del tránsito a la fundación de la libertad del ente como tal.

²⁸⁶ Cfr. *Meditación*, pp. 213-125.

Ante ello, despertar la indigencia es la primera remoción que el hombre tiene que soportar, ese “entre” que puede atizar la contienda y que va a reconocer que el dios se halla en huida: “lo venidero todavía reposa y se queda atrás en su inicialidad, presentir lo venidero es al mismo tiempo un pensar hacia delante y hacia atrás” [*das Kommende noch in seiner Anfänglichkeit ruht und zurückbleibt... ein Vor und Zurückdenken*]. GA65

Dioses ausentes... también vosotros tuvisteis vuestro tiempo

Sin embargo, “Dioses” son nombrados en un sentido en que “poetizar” y “pensar” en extrema diferencia guardando su hermandad y singularidad, son pertenecientes a la indigencia del ser que para Heidegger “vibra todo” y, en ello, deja ver tambaleante el sentido metafísico vigente. Y, no obstante, “uno a otro” tiene puesto el corazón, aún cuando anden por sendas que se separan ampliamente y nunca se encuentran”.²⁸⁷

En este sentido, en el pensar conforme a la historia del ser se captura la indeterminación de la deidad, por eso este pensar puede vislumbrar en la palabra “dioses” el “puesto vacío” en esta indeterminación.²⁸⁸ Así como se “emplaza un tiempo abismal”, también se “emplaza pensando un ámbito de cuestionabilidad”. Esta edad del mundo es la época del hallazgo reservado, pues, el hombre se halla sin disposición y falta el dios.²⁸⁹

La huida de los dioses determina la primacía del ente en el total poderío de la maquinación. Y, ante ello, Heidegger exhorta a que esa falta de dioses es primordialmente un comienzo, pero no a la manera de un advenimiento de “nuevos dioses”. Porque el buscar, calcular y esperar nuevos dioses –remarca Heidegger– muestra tan sólo de nuevo una recaída en el mismo fin de la metafísica, no su tránsito, no una ida al ocaso, la metafísica encuentra un fin y no una sumersión originaria a lo inicial.

*Pero, con la falta de dioses se eleva entonces algo más inicial y esto es: la posibilidad del advenimiento de la decisión de la esencia de la verdad desde el ser a través del ser”.²⁹⁰ Así que, “dioses” –su falta, su ausencia, su huida del mundo, en el acallamiento de su nombrar– está demarcando un acaecer de la historia que la decide, la pone en decisión respecto a su salida o su sumergirse en ocaso. Y, de otro modo, va a señalar la des-apropiación extrema que tiene que experimentar un pensar en el completo abandono del ser, a fin de que el ser tan sólo se señale en la retracción y en la huella.

²⁸⁷ *Meditación*, p.120.

²⁸⁸ Expresará en *Meditación*, el nombre “dioses” alude al puesto vacío en la indeterminación de la deidad a partir de la carencia de disposición del hombre”. *Cfr. Meditación* § 71

²⁸⁹ *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, “Regreso al hogar/A los parientes”, p. 34.

²⁹⁰ GA 70 §53.

Por ello, la seña del último dios está *al final* como comienzo, es decir, señala el signo de la actual edad del mundo que se precipita a su final. Y lanza una decisión de otro comienzo *inicial*. La decisión que recae como “último dios” es lanzamiento de una mirada a lo que resta contenido como historia occidental, donde el inicio se resguarda y pasa incólume y callado a través de historia de la metafísica. La época que, en su despliegue técnico se determina como la época de la huida de los dioses, es eso que Heidegger desde un saber esencial de las “horas del acaecer” señala que “nuestra hora es la época del ocaso y, por ello: “El último dios no es un fin sino el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehuso”.

*¿Podría ser la seña del último dios la conjunción: pensar y poetizar?*²⁹¹

La experiencia de lo sin-gracia

Hölderlin ha sido nombrado “el poeta de los poetas” de los poetas de esta noche del mundo, porque es el poeta que canta en medio de una época indigente. Y, ante ello, sería el poeta más pobre, porque en la noche preserva su riqueza.

“La experiencia pensante del olvido del ser pertenece al mismo destino que la experiencia poetizante del cierre de la dimensión de lo sagrado”. Hölderlin es el “poeta de lo sagrado” porque él experimenta la ausencia de Dios: “Los poetas, que toman sobre sí el riesgo de la experiencia de la ausencia del Dios, *están en camino a la huella de lo sagrado, porque experimentan lo sin-gracia como tal* [das Heillose].²⁹²

La gracia [das Heil] desaparece. El mundo se torna sin-gracia [heil-los]. Por eso, no sólo permanece oculto lo sagrado en tanto que huella hacia la divinidad, sino que hasta la huella de la gracia, de lo sagrado, parece, se ha borrado completamente de la tierra. Aunque puede ser, sin embargo, que algunos mortales sean capaces de verse amenazados o espantados por lo sin-gracia como tal. Ante ello, señala Heidegger que, por un lado, *sigue siendo problemático cómo pueda mostrársenos tal huella*. Pero, por otro: *la desgracia Unheil como des-gracia, nos muestra la huella de la gracia [Heil]*.

Para poder alcanzar a ver las huellas o las señales de la verdad del ser y, así, de la ausencia los dioses, según Heidegger: primero los mortales *tienen* que alcanzar el abismo (en *Mnemosyne*).²⁹³ La posibilidad de salvación [Rettung], nos recuerda Beda Allemann, debe venir del “propio abismo del peligro”, en una vuelta al peligro mismo se torna auténtica vuelta. “el

²⁹¹ Dice Ovidio: maravilla, prodigio, pero también escándalo y desafío a los dioses. De las puertas de la muerte el hombre hace brotar el torrente vivo de las palabras. *Steiner*, 58.

²⁹² Holzwege 294.

²⁹³ B. Allemann, pp. 144-147.

viraje es auténtica vuelta cuando alcanza una vecindad del ser”. Pero, la preparación de esta vuelta acontece en tanto los mortales se someten al más extremo olvido, al abismo como total ausencia de fundamento,²⁹⁴ es decir, en tanto se experimenta y soporta el abismo de la noche del mundo. Porque desde el abismo debe el mundo virar.²⁹⁵

Como decíamos, Hölderlin figura como el poeta de los poetas porque su cantar funda un otro inicio del pensar. Y, aunque sea “demasiado pronto”, tan sólo a la poesía le es permitido *retener el origen* de un modo único y esencial. Por esto, es necesario involucrar la tarea del pensar poético, pues, éste consideraría, primeramente, la preparación exigida para una disposición. Porque una decisión radical implica una disposición radical. Para el poeta de los tiempos de penuria, implica, a la vez, una *dispuesta opresión* y *ausencia de plenitud*.

Hölderlins Grundstimmung ist [...] ein Wissen von einem Bereich der Entscheidung zwischen der Gottverlassenheit des Seienden, d.h. seiner wesenhaften Unkraft, einen anfänglichen Gott zu ergründen, und der Grundung einer Gottschaft der Götter, das *Wissen* von der Nähe einer wesenhaften und d.h. geschichtlichen *Gott-losigkeit* des Geschichtswesen [...] ²⁹⁶

Como se suele considerar: el mero pensar nada produce ni efectúa; ciertamente...*pero el pensar [Er-denken] del ser es un hacer, más profundo que toda inmediata veneración del dios, porque a partir del más lejano temor instituye...* lo que los dioses no pueden y menos los hombres calculadores; no se tiene oído para el sonido más antiguo, todavía nunca resonado de las antiguas palabras. Y, puesto que “los dioses” *requieren* al ser, el ser es, a la vez, *usado* por los dioses, entonces, el ser es la indigencia de los dioses y la indigencia del ser nombra el propio esenciarse de los dioses.

Pero cuando el ser es la indigencia del dios, el ser mismo encuentra sólo en el pensar su verdad, y este pensar es la filosofía, la cual tan sólo es pensada como posibilidad *en el otro comienzo*. Sólo así, “los dioses” requieren el pensar según la historia del ser, es decir, la filosofía del otro comienzo. En ese sentido, nombrar la filosofía tiene su necesidad cuando “los dioses” nuevamente han de llegar a decisión y pueden de nuevo llegar a la palabra, a un decir, y en ello la historia tiene que alcanzar su fundamento esencial. Su fundamento esencial concebido primero desde el abismo de la indigencia del ser y sin buscar nunca la esencia del ser en lo divino como el presunto máximo ente.

²⁹⁴ *Caminos del bosque*, p.248.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p.148. Señala Beda que todo el discurso por la pregunta en torno al viraje desde la desgracia a la gracia va en conmemoración y bajo inspiración del poeta Rilke, y alude que: “el viraje es una viraje en la vecindad del ser” que *vira con los mortales, si ellos se encuentran en su esencia propia*.

²⁹⁶ *Cfr.* M. Heidegger, “Andenken” und “Mnemosyne” en *Zu Hölderlin* (GA 75)

IV

LAS POSIBILIDADES DEL TEMPLO FUNDAMENTAL EN EL *EXTREMO* *DILEMA DE PENSAR Y POETIZAR*

¿El duelo y la aflicción abisales –que recorren la obra de *Hölderlin*– no será la resonancia de un engendramiento que aún nos queda vedado, o son, de forma aún más esencial, el sonido previo de un templo de ánimo fundamental que no podemos clasificar en los “registros” habituales: aquel templo que alza hasta la vacilante verdad la diferencia del ser, en cuanto que ella es el recóndito contorno donde se perfila la decisión acerca de los dioses? ¿O aquella resonancia no es más que este sonido previo: la armonía que todavía no dominamos porque seguimos pensando desde lo superado? Por mucho que el propio Hölderlin parezca seguir moviéndose dentro de la “metafísica” del idealismo alemán, su poesía es la primera superación de toda “metafísica”. Por eso, sólo llegaremos a comprenderlo cuando hayamos superado a fuerza de meditación la esencia de la metafísica.²⁹⁷

§ 9. *Diálogo originario en el extremo dilema de pensar y poetizar*

Con el favor de un diálogo [*Gespräch*] intima *el extremo dilema del pensar y poetizar*. Conocido es que, en la obra del pensar de Heidegger, se atiende a este diálogo entre el pensar y la poesía cuya intimidad se deja ver en el camino paralelo en el que cada uno persiste para reunirse en un punto único y singular: el cuidado de la palabra. El ámbito del cuidado de la palabra es la condensación [*Dichtung*] de voz y silencio, escucha y seña, mismo donde se halla una proximidad esencial entre poetizar [*Dichten*] y pensar [*Denken*].

Para Heidegger, hay un apremio en considerar el pensar el ser en relación con el decir fundante de la poesía originaria, de tal manera que confiere una atención singular a la relación o condensación en la cual el pensar y el poetizar –al diferenciarse– guardan la riqueza de su diferencia y mismidad, de su diferencia y singularidad. Una y otra vez intenta aclarar

²⁹⁷ M. Heidegger, “Reflexiones IV”, *Cuadernos negros*, pp. 334, 335.

cómo en su diferencia es posible el guarecimiento de su hermandad –pues en esta hermandad converge la memoria de su seno– en la que se retiene *el dicho* de la misma fuente de origen.

Ahora bien, el motivo fundamental del *diálogo originario* entre pensar y poetizar será elaborado por Heidegger en los esfuerzos de aclaración de la poesía de Hölderlin de 1936 a 1959 compiladas en las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, aparecidas como tal en 1981, donde queda señalado que estas aclaraciones *brotan directamente de una necesidad del pensar*. Este pensar, especialmente consagrado por Heidegger, lleva la tarea de un ejercicio pausado y de larga preparación o, lo que es lo mismo, de una larga escucha acerca del diálogo que, en la amplitud de su lejanía, un pensar y un poetizar corresponden en su intimidad fundacional, lo cual impele al pensador hasta su último día.

Este diálogo guarda su originariedad de la palabra en lo que le es conferido cada vez a un pensar, a un poetizar, a un construir, y a un ofrendar. El poeta y el pensador son interpelados como tales por este diálogo y por él son conducidos originariamente –más no por una mera ocurrencia exaltada de un “sujeto-poeta” o por la virtuosa escritura de un poeta todavía determinado por la metafísica o el ente. No todos los poetas son poetas de los poetas, algunos son sólo poetas, y otros intentan serlo.

Entonces bien, el poder de la esencia de la poesía se experimenta como temple y abre un diálogo con el esfuerzo pensante. “El pensar tiene que alcanzar primero su inicialidad para recordar a un poeta”. Y el cantor tiene que llevar el cuidado de la palabra que el pensador alberga y protege.²⁹⁸ Aunque, hay veces el pensador puede tomar el impulso de la experiencia que el poeta padece. En este sentido, se dice que: *el pensador recuerda el memorante pensar del poetizar*.²⁹⁹ Por un lado, el pensador dice lo que *es* en su relación con la verdad; por otro lado, el poeta nombra lo *sagrado* a partir de la relación abierta con la verdad del ser.

Entonces, lo que apremia atender a la singularidad del pensar y del poetizar es que, el pensar *dice* el ser y el poetizar *nombra* lo sagrado. El decir y el nombrar del pensador y del poeta darán cuenta de una ensambladura hermenéutica que busca poner en juego el diálogo originario que les concede un poder nominativo: a un decir y un nombrar, a una escucha y a

²⁹⁸ El temple del pensar también es un recordar. “Memoria” es la consagración del pensamiento. Cfr. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin ¿Qué significa pensar?* Trotta, pp. “La memoria es la consagración del pensamiento”. La fuente como recuerdo. Pensar en lo que ha sido, es el pensar como memoria. *Memoria* como fundación originaria. ¿qué dice la palabra pensar? Proviene de la antigua palabra *der Gedanc* que nombra: el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, indica -según el rastreo de Heidegger- pensamiento y memoria (*Gedächtnis*), pensamiento y gratitud (*Dank*). “*Der Gedanc*, el fondo del corazón, es la congregación de todo aquello que nos afecta, que nos concierne, aquello que nos interesa en cuanto existimos como hombres”. *¿Qué significa pensar?* P. 211.

²⁹⁹ Heidegger alude a los fundadores, advierte de aquellos donadores proyectantes de ser. *El pensador toma en protección al poeta, lo guarda, le confecciona una máscara*. Esto es elaborado ampliamente en el curso consagrado a Parménides de 1943.

un atender el propio despliegue de su surgir.

La poesía es la palabra de lo sagrado que el poeta canta. Y en un decir poetizante declara Heidegger *una palabra sobre la poesía de Hölderlin*: “La poesía de Hölderlin es un destino para nosotros. El destino espera que los mortales le correspondan”. La palabra de Hölderlin dice lo sagrado.³⁰⁰

En interlocución con el poeta Hölderlin, Heidegger detecta el ámbito de decisión histórico que está abriéndose en su poetizar; el pensador de la Selva Negra presta una aguzada escucha a lo que “nos atañe en la presente edad del mundo”. A partir de lo que se anuncia en el canto del poeta, el pensador encuentra el camino hacia una palabra de lo inicial. Un pensar que poetiza el requerimiento del inicio concierta una continua rememoración de lo que nos es enviado en la palabra laudatoria del poetizar que piensa, donde un pensar futuro corresponde al recordar lo iniciante que repone un inicio.

A partir de la tensión con el primer inicio, el cual es cantado memoriosamente por el poeta, se inaugura la pregunta por “lo occidental”, porque es ahí donde cobra sitio un primer diálogo con “lo propio”. “Permanecer en lo propio es emprender la marcha a la fuente. Ella es el origen, del que nace todo posible morar de los hijos de la tierra”.³⁰¹ Con ello, se ofrecen posibilidades de prestar escucha a un diálogo originario, es decir que, a partir de la escucha a la poesía se inaugura el espacio para un diálogo de los *inicios* con respeto a la originariedad de su fuente: permaneciendo en proximidad con el origen.

En vistas al diálogo que se ha abierto en la unión discordante entre pensar y poetizar, que recurrirá Heidegger una y otra vez en su obra tardía, se pone en juego el propio diálogo entre el primer y el otro inicio en las vías del pensar; a partir de considerar a un pensar que recuerda [*Erinnerung*], se recobra la experiencia pensante del *padecer rememorante* del poeta.

Dicha experiencia reclama la escucha que el mismo pensador toma a su cuidado, para abrirle un sitio en el pensar. La experiencia que el pensador reconoce en el padecer del poeta es la experiencia del quiebre del acaecimiento occidental.

Pero, qué le ocurre a Occidente; qué señala la “tierra de la tarde” [*Abend-land*]; cuál sería ese “envío espiritual” que tiene encomendado o destinado. En la pregunta por Occidente [*Abendland*] reluce la tierra del atardecer, la que esencialmente está nombrando un ocaso; el crepúsculo [*Abend-land*] que cobra una despedida, y en su obrar se despide de su primer inicio, de su mañana.

Frente a la expansión occidental o globalización del mundo –que no es un

³⁰⁰ *Seminarios de Zollikon*, tr. Àngel Xolocotzi, Herder, México 2013, pp. 380, 381.

³⁰¹ “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 161.

acontecimiento más entre otros–, el mundo tanto como la tierra se revela como pura disponibilidad. Heidegger, con una radicalidad poco comparable, pone de relieve la urgencia de las preguntas esenciales que cuestionan por nuestra actual situación del mundo, así como en la “reserva que se halla dispuesta la tierra”. Se pregunta por la Europa que toma dimensiones “planetarias interestatales”, donde se ejecuta la maniobra y el cálculo técnico industrial de una manera incondicionada.

Preguntar por una dimensión planetaria, nos parece, enmarca una tonalidad del pensar, pues, involucra *decisiones históricas*,³⁰² ya que su preguntar atiende a la posibilidad de fuerzas creadoras, es decir, a la posibilidad de un “comienzo fundador de historia”. Dicha posibilidad va a crecer a través de un propiciar experiencias fundamentales, experiencias capaces de ofrecer posibilidades a “una cultura completamente nueva”.³⁰³

Este otro comenzar, sin embargo, es completamente otro en el sentido de que sólo podemos comenzar un otro inicio manteniendo un diálogo con el primer inicio occidental, es decir, mantener un diálogo abierto con la fundación del pensar occidental donde se gestó desde un pensar inicial la filosofía. Pero, ¿desde qué suelo la filosofía podría ejecutar un preguntar esencial –en obediencia a ese primer inicio–, si queda tan alejada de él en lo que hoy domina como “teoría de lo real” y cobra el rasgo de “la ciencia moderna, europea, planetaria”?

Así, pues, “en la pre-visión del pensar preparatorio inicial, el comenzar que comienza tan sólo puede ser llamado el “otro” comienzo con respecto al primero”.

Pero, atención, tan sólo desde el despliegue de la pregunta que conduce³⁰⁴ el primer

³⁰² A este respecto véase la sistemática que Heidegger elabora en el principal de los “Tratados de la historia del ser” [*Seinsgeschichtliche denken*] *Aportes a la filosofía...*, en torno al ámbito decisional que se sitúa en nuestra actual edad del mundo y, dicho breve pero enfáticamente se anuncia la decisión de “si el hombre quiere permanecer ‘sujeto’ o si funda al ser-ahí [...] si el ente en tanto lo más evidente consolida como razonable todo lo mediano, pequeño, mediocre o lo más cuestionable constituye la pureza del ser [...] si la naturaleza es denigrada a ámbito de explotación del calcular y organizar o si como tierra que se cierra lleva lo abierto del mundo sin imagen [...] si el arte es un emprendimiento vivencial o el poner-en-obra de la verdad [...]” Cfr. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos, Dina Picotti, Buenos Aires, 2003, § 44 “Decisiones”.

³⁰³ Véase el importante trabajo del fenomenólogo Klaus Held titulado “Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger” donde alude que las posibilidades de la experiencia de retracción histórica del ser es lo que podría templarnos para disponernos hacia un “nuevo despertar histórico”, dicha experiencia fundamental va a ser propiciada por el misterio y por la sustracción como sustracción, lo cual va a revelar el estado de necesidad e indigencia en el que nos encontramos. Haciendo auténticamente tal experiencia es que se podría poner en obra un “instante histórico”. “Hoy alcanza el olvido de la sustracción su punto máximo [...]. Dado esto podría acaecer una transformación a través de la cual el hombre se vuelva otro: capaz y dispuesto a experimentar la sustracción como sustracción: como misterio [*Geheimnis*]”. (Cfr. K. Held, *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger*.)

³⁰⁴ Recordemos que la pregunta conductora [*Leitfrage*] es la pregunta que representa el pensamiento metafísico y que orienta su cuestionamiento por la entidad: ¿qué es el ente? y, radicalmente diferente se sitúa a la pregunta que se despliega en el tránsito en vistas al otro comienzo donde queda desplegada la pregunta fundamental [*Grundfrage*] “por la verdad del ser”. Y la pregunta por el ente tiene que conducir a su propio fundamento, a modo de desplegar la pregunta fundamental por la verdad del ser. En la perspectiva del tránsito al “otro comienzo” la metafísica tiene que “llegar al fin, si la filosofía ha de obtener su otro comienzo”. Cfr. *Aportes a la filosofía*, §89 - §95.

inicio, se abre la posibilidad de tránsito a la pregunta fundamental desde donde se funda otro suelo y el espacio de juego de otro inicio.

Es en este contexto que Heidegger ubicará al poeta Hölderlin como el más alto poeta o el poeta de la poesía, por el uso de la palabra, porque sólo el poeta podría estar tan familiarizado con el poema, que puede recibir en un dictado su esencia: en la simplicidad de una instauración. La esencia de la poesía es una instauración del ser; hablar de la instauración de un pueblo en la palabra, quiere decir que *el pueblo tiene que empezar por pensar a fin de que se haga perceptible la palabra del que poetiza*. Aunque esté ausente un pueblo en su no prestar oído a la palabra originaria –por un “no poder atender” o por “un querer desatender” que lo fundamenta como tal pueblo–, la voz es otorgada para un pensar que la vuelva audible; silenciosamente, surgen las posibilidades propicias que se ponen en juego para la fundación de la palabra originaria de un pueblo que, entonces, sólo podrá ser *futuro*. Puesto que en el “hoy” estas posibilidades permanecen cerradas, el pensar tendrá una tarea interiorizante; el internar el recuerdo en el sitio inicial de *fundación histórica se inaugura en la palabra silenciosa del poeta*.³⁰⁵

“El recuerdo que se interna conforme a la historia del ser se retrotrae a la reivindicación de la voz silenciosa [*lautlose Stimme*] del ser y a su modo de templar”.

Según Heidegger, el poeta tiene el temple fundamental capaz de experimentar la ausencia de necesidad del ser mismo en todo lo que es, ¿cuál?, el temple anímico del fundamento abisal que él presiente como la sagrada ausencia del dios. Por esto, el temple del decir poético gana terreno como un *entretanto*, es decir, entre la nada de esta noche y el desvelamiento de la palabra inicial.

A partir de esta *experiencia fundamental*, el ámbito disposicional –que entra en juego en el padecer– da apertura a un pensar el desocultamiento mismo de la verdad del ser,³⁰⁶ y dicho ámbito disposicional cobra una importancia mayúscula como *diálogo*. En el favor del diálogo se reciben y capturan posibilidades *incipientes*, posibilidades que confrontan un primer inicio de la historia occidental y otra marcha inicial de lo “por pensar”.

Diálogo originario es la apelación siempre sin palabras, de lo que nos es destinado, la voz silenciosa del saludo en el que acontece la exigencia de lo que ya tiene que llevar previamente

³⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Zu Hölderlin*, (GA 75)

³⁰⁶ En este sentido, vemos que el proyecto del pensar según la historia del ser traza sus sendas a partir de la experiencia del pensar motivada por el ámbito disposicional que se delinea en las lecciones de 1933/1934 en *Los Himnos de Hölderlin*, donde el planteamiento del temple fundamental sale a la luz a partir de la experiencia que *padece* el poeta.

*en su ánimo todo aquel que ha sido convocado por la voz para señalar.*³⁰⁷

Para Heidegger, soportar esta exigencia significa poder oír. Poder oír es el elemento esencial en el diálogo, es decir, aquello que puede propiciar un auténtico decir; y un decir que a la postre se vuelva “creador”, esto, ciertamente, es la esencia de lo que Heidegger entiende como *poema* [*das Gedicht*]. En el poema se abriga un diálogo originario que soporta lo poetizado y lo que hay que pensar. Y, según la indicación persistente de Heidegger, lo que tenemos que aprender es que, lo que en el poema se guarece *es un asunto del pensar*.³⁰⁸

a) Las vías de preparación a la interpretación de la poesía de Hölderlin

El pensar histórico del ser [*Seyngeschichtliches Denken*], según hemos ido bosquejando, se verá radicalmente determinado a partir de los ejercicios de aclaración de la poesía de Hölderlin que se configura en las lecciones de 1934 en *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. En éstos serán esbozados de manera determinante motivos medulares del pensar ontohistórico: la figura del “último dios”, el pensamiento de un otro inicio, y el planteamiento del despliegue del temple fundamental.

Estos ejercicios meditativos de aclaración de la poesía de Hölderlin hallarán un seguimiento riguroso y pausado en los años posteriores, de manera que se llega a plantear en los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, de los años 1936-1938, un espacio de apertura decisional para pensar el “último dios”. Este pensamiento, en primera instancia, plantea el sitio ausente de apertura para la decisión de la deidad de los dioses –como se abreva radicalmente en *Meditación*. Este motivo –como hemos visto es un ensamble cardinal en la fuga que se pretende entonar en los *Aportes a la filosofía*– será un impulso imprescindible en la propuesta general del pensar histórico del ser. Pensar el “último dios” va a significar, primeramente, una instancia de acceso, esto es: la apelación a lo último nos abre la constelación a lo primero, al pensar inicial y, con ello, a la posibilidad de pensar un otro inicio del pensar mismo. Asimismo, cuando se vuelve audible la *voz* –el temple del poeta–, la propia determinación histórica del pensar alcanza su culminación, lo que daría juego para otro pensar que está por decidirse y

³⁰⁷ Cfr. “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 137. En el decir poético esencial se anuncia el ser al nombrar lo sagrado. Y dice Heidegger, el poeta no lo sabe ni lo interroga como tampoco “lo dignifica como el ser”, pero al poetizar, el poeta nombra lo sagrado. *¿Qué significa pensar?* Pp.134-136. “Memoria” significa inicialmente el ánimo y el recogimiento”. “Ánimo”: el comparecer de toda la esencia del hombre.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 137-139. “En el buen diálogo es salir al encuentro de modo receptivo lo que permite pensar en aquello en lo que debe pensar toda memoria. El buen diálogo hace que los hablantes sean más pensantes cuando piensan *pensamientos mortales*. El poeta es más rico del alma, es decir, más poético. El pensar que rememora el buen diálogo habla el lenguaje poético”.

que, por ello demarca la posibilidad de un otro pensar más inicial, y de otras posibilidades de disponerse y poder ser afectado.

La disposición es el nombre para lo disponiente de la voz del ser... que ha sido dispuesta, bien dispuesta en la “tonalidad” de un acuerdo perfecto.³⁰⁹ Tal voz determina lo audible de la escucha, y vuelve al oyente en una inicial obediencia que dispone a la unicidad de un acaecer.

Stimmung ist der Name für das Stimmende der Stimme des Seyns, welche Stimme so heißt, weil sie das Hörbare des Gehorches eines anfänglichen Gehorsams, die Fügsamkeit, die einzig geschichtlich und als diese auch einzig schon bestimmt.³¹⁰

Heidegger advierte una estructura tonal originaria en la obra poética de Hölderlin que valdría la pena no perder de vista.³¹¹ Y esto, fundamentalmente, porque mediante el decir poético –comprendido como *una reunión de consonancias naturales que constituyen un acuerdo perfecto*–,³¹² el pensador reconoce que el poeta se sitúa en un *padecer* que involucra el curso del pensar occidental afrontándolo con “lo otro inicial” que da qué pensar. El pensar “le confecciona una máscara” al decir de lo sagrado que nombra el poeta.³¹³

Heidegger expresa la necesidad apremiante que se ofrece en la preparación de un espacio abierto a la palabra. Y, para ello, un pensar que es conforme a la “historia del ser” puede recobrar una caracterización esencial de la filosofía cuando gana posibilidades propias en lo “por pensar”, de modo que llega a determinarse históricamente cuando asume la tarea de ayudar a recordar el propio pensar vigente (ensamblado como metafísica).

Para Heidegger, la historia de la filosofía alcanza su punto culmen cuando alcanza la preparación de un espacio a la palabra. “Poder decir” como impulso natural del filosofar previamente ha tenido que haber correspondido con un “poder oír”. Prestar oído a la palabra de Hölderlin anuncia una determinación esencial de la filosofía, y esto porque entroncan en

³⁰⁹ *Ibid.*, *Stimmung* evoca una tonalidad mayor y un acuerdo perfecto, y no simplemente un tono en un ensamble de notas –al menos 3, pues 2 no constituirían más que un intervalo. Un acuerdo perfecto ensambla en una reunión consonancias naturales. Las consonancias artificiales –continúa Mattéi– no provienen de armónicos de un tono fundamental: Por su parte, *Grundstimmung* implica en sí misma una tónica o nota fundamental.

³¹⁰ *Das Ereignis* §247.

³¹¹ Cfr. J-F Mattéi, *Le Quadripartie*, p. 102. Mattéi remarca que a Heidegger le importa radicalmente poner de relieve la ensambladura poética de Hölderlin para justificar su propia concepción de la señal tonal, o de la armonía natural del mundo: su embate. El propio embate es la tonalidad fundamental –natural– de todo lo que es. *Un anneau tournant autour de son centre calme: l'Être ou l'Âbîme*.

³¹² Así como en la nota anterior remarcábamos la ensambladura poética asimismo se pone de relieve la tónica o nota “fundamental” *Grund* de la tonalidad de la poesía

³¹³ “Stifter des Seyns und Gründer der Wahrheit des Seyns, Dichter und Denker in langer Vereinzelung und Seltenheit, müssen erst einer Geschichte in ihr *Wesen* helfen...” *Zu Hölderlin*, 8

altura propia de su cima –como dos grandes montañas– encarando la determinación de la filosofía en su *cuestionabilidad del ser*. Y, en medio de esta cuestionabilidad, el pensar dispone la poesía de Hölderlin en las vías de una preparación, en una preparación en la que un tránsito se ejecuta –*meditativa y disposicionalmente*– para la *interpretación de la verdad iniciante de su poesía*.

En el abierto sitio de una decisión se inaugura una remisión a la historia que tiene que contar con “el saber recordante-prepensante del ser”, pues, *el recuerdo que se interna en el inicio es necesidad apremiante* que lleva la tarea al pensar de lo por-pensar. Y, lo por pensar, como el carácter que ahora tiene que tomar una determinación de la filosofía, tiene que prestarse a la “ocasión para llevar una claridad a la poesía de Hölderlin”. Volver audible la voz del poeta es lo que resta aún por experimentar en un pensar esencial. Y al poeta que padece esta *unidad dolorosa de poetizante dicha* le es conferida una voz. Una voz en tiempos aciagos, acallados; una voz en *tiempos de penumbra*.

La tarea del pensar que nos enfrenta tiene que partir de que: la “interpretación de la poesía del poeta Hölderlin es *preparatoria*” – como hace Heidegger hincapié de manera destacada en *Sobre el comienzo*. Y esto porque, ahí se ubica la posibilidad de un sitio, un sitio de tránsito en el que, nombrar “hermenéutica” va a consignar la tarea de llevar *la interpretación* hacia un ámbito otro, el de profunda extrañeza: “La interpretación tiene que alcanzar lo extrañante y sólo puede ser difícil y como un cierre”.³¹⁴ El tránsito abre posibilidades de atender a la calma *del* primero comienzo y el salto originario *a su* otro esencial e inicial. Tan sólo en esa medida del tránsito y salto, la interpretación va a requerir de una preparación que pueda poner en marcha efectivamente un tránsito del pensar, un pensar que com-porta un abrigo esencial a lo inicial, que lo pone *fuera* en un cobijo. En la preparación de un pensar que busca pensar inicialmente, se prepara la interpretación como un “aprender a oír plenamente la plurívoca palabra y de este modo hacerse partícipe de la singular inagotabilidad de la palabra” la aún inexperimentable palabra de Hölderlin.

La interpretación, como vamos elucidando, tiene que lograrse ella misma cuando enlaza el tránsito histórico entre un fin del primer comienzo como despliegue metafísico, y un volver audible la voz que retiene lo iniciante del inicio. Según se nos presenta en el ensamblaje de los tratados de la historia del ser: *Aportes a la filosofía, Meditación, y Sobre el comienzo, Das Ereignis, Zum Ereignis Denken*, el pensar del ser pertenece de lleno a lo por-pensar, lo cual va a indicar la caracterización esencial y proyectante en su posibilidad “histórica” que ahora debe tomar la filosofía en lo concerniente a su propia esencia: porque *el ser no tolera su propia*

³¹⁴ Cfr. *Sobre el comienzo*, C. Hölderlin – Interpretación, 144-151.

*verdad como añadidura y propuesta, sino que es él mismo la esencia de la verdad; la verdad como el claro de lo que se oculta.*³¹⁵

Así, la “interpretación tiene ella misma que fundar tan sólo desde sí algo más inicial y abandonar éste al comienzo y la historia, a fin de que ella desde su comienzo surja más inicialmente”.

La búsqueda de un diálogo originario es el impulso de un preguntar, y el pensar de Heidegger pregunta por la disposición a la decisión histórica de un pueblo, de la tierra como tierra, de la tierra natal, de la raíz a la que pertenecemos y que nos sostiene. Y es tarea del pensador que se vuelva audible la voz de una decisión, la preservación de un recuerdo del ser. Este preguntar lleva en su búsqueda reponer la palabra del poeta como un asunto que le concierne en su pensar.

Dice Heidegger: “se exige ánimo para luchar por lo próximo y visible, pero para trazar senderos y grados se exige esa valentía que calla”.³¹⁶ Por esto nos dirá que es la oculta vía que traspasa calladamente la época metafísica que, en resonancia, puede proyectar la verdad del ser en la poesía de Hölderlin, lo cual va a llevar a entonación disposiciones fundamentales que propicien un despliegue esencial del ser histórico; y esto porque mediante la disposición se produce algo esencial, a saber: una determinación del hombre venidero a la custodia de la indigencia de los dioses.³¹⁷

§10. Condensación poética-pensante: dilema e intimidad

El pensador pregunta y se apropia del instante histórico que llega a *decibilidad* en el impulso fundacional del poeta. “El pensar de ser protege a la palabra y, en esa tutela, cumple su determinación y su destino. La condensación de pensar y poetizar es el *modo más puro* del cuidado por la palabra.”³¹⁸ Los lineamientos que expondremos a continuación van concatenados

³¹⁵ *Aportes a la filosofía...*, §257

³¹⁶ Es difícil llevar fatiga y pena desde lo actual, arraigados en la actualidad del hoy, es completamente en farragoso pensar estableciendo un tránsito y aún más pesado de soportar y portar a costas; pero más difícil siempre es la “perseverancia en el tránsito” a partir del saber esencial, de saber de la posibilidades de la época. Conforme a la historia de ser, la perseverancia es lo más difícil.

³¹⁷ *Aportes a la filosofía...*, 338/GA65, 422. Nombrar en un decir originario de nuevo la relación: “dioses” y “hombre”

³¹⁸ En múltiples sitios se alude a esta condensación de pensar y poetizar, guardando su distinción y su hermandad, aún “cuando anden por sendas que se separan ampliamente y nunca se encuentran”. *Meditación*, p.

con las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pues éstas nos ofrecen guías para un acercamiento al proyecto poético-pensante que se presenta en las lecciones de 1933-34. Vemos la radical explicación que elabora Heidegger de los *Himnos de Hölderlin* “*Germania*” y “*El Rin*”, armando la configuración tonal fundamental de la interpretación del despliegue del temple fundamental.

Buscaremos denotar sendas que sitúan al poeta Hölderlin como aquel que, poetizando la esencia la poesía, recobra para el pensador Heidegger la posibilidad esencial de volver audible la voz [*Stimme*] que aviva un otro pensar. Esta voz, sin embargo, es una voz oracular que no dice tan sólo, como tampoco calla, pero en un silenciamiento en cambio ofrece señales, señas que en el canto se retienen en la escucha; es la voz que al poeta dice *musitando*.

¡Que comience el canto! La *voz de la Musa* ha despertado y clamado al poeta, la *melodía primitiva* o inicial le concede una voz, la *vocación* de narrar y *alabar* en el canto “el milagro del Ser”. La voz que la Musa concede al poeta, es una voz concedida en tonos y sucede en un escuchar silencioso. La vocación del poeta está en ser un “escuchante del tonar”; la voz que le musita lo incita a prestar oídos, a volverse oyente.³¹⁹

Musas de Pieria, que das con los cantos la gloria

Se dice que las hijas de Mnemosyne tienen voz pero carecen de palabras, no tienen labios, pero *dicen musitando, inspirando*.³²⁰ Un tono silencioso ofrece la Musa al poeta, musitando un recuerdo le confiere una palabra. Recordar la voz del decir silencioso es ocasión para el poeta:

“Prestado tenemos sólo su bello canto” –recuerda el poeta Hesíodo.

Y la voz me inspiraron

divina, para que celebrara futuro y pasado, y me mandaron a honrar de los beatos siempre existentes la estirpe, y a ellas cantarles siempre, primero y al último.

210. El decir del pensador y el nombrar del poeta tienen el mismo origen en “la ausencia de lenguaje largamente guardada”. “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, p. 257.

³¹⁹ Walter Otto recuerda como los mismos poetas testimonian a menudo expresamente que sus palabras no nacen de ellos mismos, que es: *como si un ser más elevado hablara a través de ellos o les inspirara las palabras, o que un tonar musical los invadiera de una manera inexplicable y los impulsara al crear poético, pues son oyentes antes de que ellos mismos empiecen a hablar*. W. Otto, *Las Musas*. El origen divino del canto y del mito. p. 127

³²⁰ Hugo Mujica, *La palabra inicial*, p. 40

Mnemosyne, el “diosar de la *mneme*”, “Reina de las praderas de Alétheia”, va a engendrar el inicio esencial de la poesía.

Invoco a la reina Mnemosina, esposa de Zeus, la que parió a las Musas sagradas, piadosas y de voces armoniosas; a Mnemosina que cura a los espíritus extraviados, que inspira a todos los hombres, que frecuenta todas las almas, Diosa poderosa, que afirma la razón de los mortales, dulcísima, vigilante, que hace acordarse de todas las cosas, que excita el pensamiento de los mortales y les da voluntad de obrar. ¡Oh bienaventurada Diosa! Otorga la memoria a los que enseñan tus misterios y ahuyenta lejos de ellos el olvido.³²¹

Y, entre las Musas que engendró con Zeus, durante las “nueve lunas”, Calíope es recordada amorosamente por el poeta Hesíodo, porque de su *favor* pro-viene el pronunciamiento de la palabra poética. Y al poeta concede la apertura de su canto, a fin de recordar a las hijas de Mnemosyne: *De las musas Helicónides empecemos el canto...* pues son ellas quienes favorecen el pronunciamiento de la palabra poética, otorgan su favor y gracia para señalar, dictar la sentencia y el canto del ser mismo: “El pronunciamiento de la palabra poética es la sentencia y la canción del ser mismo y el poeta es sólo el *hermeneus*. el intérprete de la palabra”.³²²

a) *Sendas*

I. *¿Quiénes somos nosotros mismos?* En una simple pregunta se busca retener la congregación del recuerdo. La pregunta no se abre a fin de obtener una respuesta. La pregunta del pensar tiene que dejar abierta la cuestión y, más propiamente, extendida en sus posibilidades, de tal modo que se alcance a custodiar su cuestión. La cuestión misma del preguntar, del pensar, es expuesta y retenida. Mediante la custodia del pensar, la palabra esencial es recordada y alberga la posibilidad de *dar que pensar*.³²³ Se abre el diálogo en el que sale a relucir el enfrentamiento de la pertenencia originaria de la esencia del lenguaje como condensación poética, y el preguntar pensante que guarda y retiene el instante, mismo que concede “lo merecedor de pensarse” a la memoria. La Memoria custodia el inicio, la fuente

³²¹ “Perfume de Mnemosine”. *El incienso*

³²² M. Heidegger, *Parménides*, pp. 197-200.

³²³ Quisieramos traer a cuenta las relaciones de un retener en el preguntar como la custodia que “alberga lo que nos da que pensar” la alusión esencial de que la memoria es salvaguarda *de lo que ha de pensarse*. Cfr. *¿Qué significa pensar?* Semestre de verano de 1952, pp. 134-136.

originaria. La pregunta del pensar corresponde con la custodia de recordar la fuente con recato. Y lo “merecedor de pensarse” acuerda un pensar poético en la inauguración del preguntar por nosotros mismos. Y al decir del poeta pertenece, al modo de ser un guardián, ser la salvaguarda y custodia de la palabra esencial que nombra y pregunta.

II. La experiencia del desgarramiento del tiempo. La experiencia del tiempo originario expresado en el canto del poeta le da un tono a la escucha, la cual se vuelve atenta al lenguaje que *no dice ni calla*: los *signos de los dioses*. La escucha que sabe corresponder a las señales del abismo. Silencioso es el signo del dios.

III. El ensamblaje fundamental del Dasein histórico. Ensamblaje donde se produce un quiebre que concatena los polos de un primer comienzo y la posibilidad de un otro inicio. La consideración de la historia sufre el quiebre de la *separación*. La apertura al inicio contiene la decisión entre el final y otro inicial. Posibilidades abiertas en la tarea de volver audible el canto esencial del poeta en la época en que se experimenta su necesidad y la falta del poder nominador de la palabra.

IV. La despedida y el saludo. Huida y advenimiento de los dioses. El *entre* que escinde y determina a dioses y hombres a través de la figura del semidios, templado por el duelo de la *sagrada, doliente, pero dispuesta opresión*. Un templo sagrado oprime al poeta. El duelo de la ausencia en la ausencia de necesidad. Es la huida de los dioses como experiencia fundamental a través del templo de la *sagrada doliente dispuesta opresión*. El duelo de los dioses huidos abre la dimensión de los dioses ausentes y futuros. En esta sintonía, el dolor es el dolor de la decisión entre advenimiento y ausencia de advenimiento. El templo del poeta inaugura una nueva relación con la tierra y con el cielo, entre dioses y hombres. La lucha en la que cada una de las partes traza la reunión de la cuadratura llevando a cada uno a su propia determinación.

V. La hermenéutica de las señas: entre *lo que se muestra y no se muestra*; entre *lo dicho* y lo *no dicho*. Seguir la huella de los dioses huidos. Oráculo de la existencia. La indicación de la penuria del lenguaje para atender a estas señas es lo que el poeta presiente y es alcanzado, en su medida, a escuchar. El poeta otorga una voz silenciosa que el pensar vuelve audible; esta voz que le es donada al poeta viene encaminada por la seña de los dioses que lo oprime y lo lleva a un padecer esencial. Lo obliga a cantar la penuria del mundo y la necesidad de necesidad.

VI. La fundación del ser histórico en el ámbito de la experiencia poética de la patria o de la ausencia de ella. La tarea que le es conferida a un poeta es que piense en la determinación de su pueblo y alcance lo más difícil: “el libre uso de lo nacional”. Ningún pueblo piensa por otro pueblo.

VII. Para el pensador, Hölderlin se sitúa anticipadamente en una decisión, una decisión

acerca de la época mundial y, en un sentido expresamente esencial, en una decisión que abre las preguntas fundamentales de un pueblo: el pueblo resguardado de *Germania* y, con él, la determinación del inicio occidental, rememorando, así, lo inicial que funda el otro inicio. En este sentido, es un poeta cargado de futuro para su pueblo y para los poetas de penuria. Y la futuridad que proyecta, tan sólo toma bríos a partir de lo sido, de las sombras o ecos que resuenan de los dioses sidos: *Las sombras de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son por-venir.*

I. *La pregunta por el suelo originario del lenguaje en la pregunta: ¿Quiénes somos nosotros mismos?*

Ahora bien, en la pregunta por lo occidental, como decíamos al comienzo de este capítulo, obliga a preguntarse por lo propio, esto implica, asimismo, un movimiento hacia atrás y hacia delante, ya que la pregunta implica la comprensión de la situación de la época, esta situación no es otra cosa mas que la historia del primer y otro inicio.

En la perspectiva de un otro inicio del pensar, se considera un otro pensar que guarde la diferencia y, al mismo tiempo, la singularidad de sí mismo y de su propio pueblo o región a la que pertenece. La pregunta: *¿Quiénes somos nosotros?*, llega a surgir porque apenas se está disponiendo a lo por venir. Disponiéndonos a sí mismos estamos abiertos en la apertura al tránsito mismo que, en lo posible, puede saltar o no a lo completamente otro. También podría ser que fracasemos en el intento.

Así, podría suceder que, preguntar por el arraigo de un pueblo en la pregunta por *quiénes somos*, pueda permanecer sin la fuerza y claridad de un horizonte interpretativo. No obstante, tiene que considerarse que en el diálogo con la poesía se determina el “fundamento” y el “suelo” que arraiga y provee de raíz a un pueblo que se muestra indigente de ello, pues: “templa todo el espacio en el que se *instaura ser*”. Pero, qué pasa cuando nos queda tan distante la palabra originaria, palabra que da arraigo, y nos vemos *privados de país*.³²⁴

No obstante, en lo imperceptible que resten las huellas de un pueblo originario en las dimensiones de su ser histórico, recobrando el instante acaeciente, la pregunta: *quiénes somos nosotros*, puede encontrar una determinación a partir de la necesidad del abrigo de la verdad; en la denegación de una “firme fundamentación” y con ello, la denegación de un arraigo, el arraigo originario en el que un pueblo echa raíces y éstas se despejan como firmemente asentadas.

³²⁴ Cfr. *Achèvement de la methaphysique et poésie*, (GA50), Éditions Gallimard

La esencia de la poesía –conferencia que dictara Heidegger en 1936– pone al lenguaje como la primera asignación que *ensambla* y *determina* al hombre con respecto a su ser. La conjunción lenguaje-poesía, pensado en el tono de la condensación esencial *Dichtung*, expresan el íntimo ensamblaje del ser histórico que llega a decibilidad. Pero, cómo se expresa este decir histórico del ser. Se expresa como *condensación de originaria fundación*.

Entonces, ¿cómo acontece nuestro ahí como diálogo ante el cual *somos nosotros mismos llevados* o *transpuestos* al lenguaje? “Llevar al lenguaje”, el pensar lleva al lenguaje la palabra no-dicha del ser. *El ser llega al lenguaje* cuando se ha abierto en un claro.

Es decir, lo que se busca es volver accesible un diálogo en el que, como Heidegger lo expresa, el lenguaje mismo viene a lenguaje. Es decir, llega a su manifestación, a su *decibilidad* como inauguración originaria de nuestro propio ser, y esto en cuanto abre la posibilidad de historia de un pueblo. Transposición *al lenguaje* sería entonces conseguir llevar a *decibilidad* lo más simple. Siendo que lo más simple siempre se nos sustrae, se gana cuando el lenguaje se halla en lo propio, y éste sólo puede recobrase en la extrañeza más íntima.

El lenguaje es la transposición donde el indicio de lo propio, el pensar, recobra lo simple en su decir, o sea, cuando alberga lo más íntimo en la extrañeza. *Pensando la existencia, se habita la casa del ser*.³²⁵

Dilema es intimidad del pensar y del canto. Es el embate inicial en el que se quiebra un decir. La poesía, como decir poético o canto, puede acordar una tonalidad fundacional y de ese modo dictar un acontecer de la existencia histórica del hombre. Un dictado podría disponer, si es futuro y originario, el alzado para la preparación de la morada de un dios. Y al poetizar la esencia de la poesía queda nombrado el acaecer de lo que nombra la palabra dios.

De ahí que el temple fundamental del decir poético sea lo templete que, en intimidad con lo templado –la falta de arraigo terrenal, el desvanecimiento de la deidad de los dioses, el desconocimiento del tiempo originario, el no saber de la esencia del diálogo que somos, el no saber la necesidad de la pregunta por quiénes somos nosotros– impele al pensador a retener aquello que el poeta mismo recuerda y a volver esta experiencia la *más profunda exigencia del pensar*. “Por eso, la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo”. El pensar tiene que hacerse cargo de este recuerdo y no pasar por alto [*überhören*], sino prestar oído [*hören*] a la entonación que el poetizar le brinda.

³²⁵ “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, p.295. “[...] el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre”.

II. El signo del dios

Pero ¿cómo hablan los dioses?

...und Winke sind
von Alters her die Sprache der Götter.

Los signos fueron
desde el alba de los tiempos, el lenguaje de los dioses.

[“Rousseau”]

En un sentido eminente, Hölderlin es recordado como el poeta en tanto que es el poeta de un pueblo o *del* “pueblo”. No obstante, nunca Hölderlin puede tornarse “popular” –arguye Heidegger. Y, sin embargo, se dice que la palabra poética es tan sólo la “voz del pueblo”, ya que es un decir en el que el pueblo recobra la memoria de su pertenencia a la tierra. El poeta se preocupa de la “gente de su tierra” [Landesleute], les procura un decir originario afin de que sus “paisanos” encuentren su esencia. Porque en el poetizar del poeta queda nombrado y retenido el lenguaje originario de un pueblo, es decir, lo común y propio. Y la experiencia que padece el poeta es, antes que todo, un recuerdo de esta originariedad. El poeta rememora la esencia de la poesía, es decir, el poder de la tierra, del hogar, de la patria, de la comunidad.

En las tormentas del dios el poeta recibe su con-vocación. De manera que, *poetizar* es hacer manifiesto el signo del dios, pero, también, en la medida de sus posibilidades, el poeta co-responde con voz oracular: el poeta nombra el “signo del dios”.

Bajo las tormentas del dios
¡Oh poetas! Nos es dado llevar la cabeza descubierta.

El poeta de los poetas poetiza la esencia del poetizar. Y, ante ello, el poeta es impávido frente a la tormenta o signo del dios; atrevido e intrépido, pero a la vez, sereno. Y, no obstante, se mantiene temeroso y recatado ante los hombres con respecto al decir de la divinidad. Desde el momento que poetiza, el poeta se abre, *sale al encuentro* de los signos de los dioses para portar un *Decir*.³²⁶ El poeta es impelido por el lenguaje de los dioses, por un decir oracular que *ni dice ni calla*; el signo que se muestra hace aparecer el gesto propio del signo. Y, de este modo, el poeta recobra por vez primera, cada vez, un Decir que com-parte y transmite al hombre amigo, al hombre de los pueblos. A *aquellos cuyo merecimiento es nada*, el poeta les abre los signos en un decir común o “popular”, les abre los ojos. Entonces sí, el poeta, si es

³²⁶ Cfr. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartito*, p. 95.

poeta, es aquel “del pueblo”. Y, sin embargo, nada “popular”.

El poeta ofrece al pueblo el don celeste bajo “el velo del canto”, y bajo el velo del canto también es volcado como el “poeta de los poetas”. Pues lleva un destino que ofrecer a sus semejantes, pues ha conseguido en su decir, en su cantar, poetizar la esencia de la poesía.³²⁷

El poeta conoce íntimamente los límites del decir poético, y no fuerza la palabra. El poeta sabe de la tarea de dar este decir simple que permanece a los suyos, a sus cercanos, a los paisanos de su tierra natal –en el profundo sentido en que la tierra de suyo es natal. Manteniendo reservado un decir, se vuelven pausados en el retorno a su tierra natal, al encuentro de sus paisanos. Pero su vacilación, dice Hiedegger, es ya una decisión, la decisión que los reserva en su ser mientras avanzan a paso lento y llevan extendido su ánimo (ánimo, en el más profundo sentido, como se puede recordar la antigua palabra griega *thymos*). Su vacilar se ha decidido a la paciencia, su ánimo se mantiene alargado, extendido. *Longanimidad [Langmut]* es “reserva” frente a la memoria del origen, a la fuente oculta. Pero, ¿no es cierto que *algunos sienten temor de ir a la fuente?*

Se dice que el poeta canta a sus semejantes, a sus cercanos, a sus parientes (*Regreso al hogar/Los parientes*); aquellos que pro-vienen de la misma comarca, pero, a paso lento se dirige a ellos. Y en su cercanía a la propia esencia de la poesía, el poeta sabe de los lentos senderos que lo conducen a la fuente del habitar, a casa, al hogar, al origen: *al interior de la montaña*, al interior del cielo.

“Al interior de la montaña, de la tierra de nuestro sustento...”

La palabra tiene su lugar en el dominio de un enigmático paisaje:

“...allí donde perdura el rocío,
bajo la irradiante luz del sol

En el canto del poeta se guarece como voz silenciosa el tiempo de los pueblos. Es decir que, el poeta que poetiza la esencia de la poesía es aquel que con-tiene el propio resonar de la voz silenciosa en la palabra inaugurante. Esta voz *silenciosa* predispone el ánimo de “aquel que es con-vocado por la voz para señalar”.³²⁸

³²⁷ “La era a la que le falta el suelo para un arraigo y una permanencia está suspendida sobre el abismo”, entonces un poetizar que determina esta era de penuria del mundo tiene que conseguir poetizar la propia esencia de la poesía. *Cfr.* “¿Y para qué poetas?”, pp. 200-202.

³²⁸ *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 137.

En la apelación y en el nombrar o en la intimidad silenciosa se compenetra la esencia del lenguaje y la poesía, y se despliega el canto o la melodía; se fundan en el callar de un “largo retenido silencio” y, de este modo, también nombran en lo *innominado*, en el ámbito en el que se funda y guarece un decir. El decir señalante: donde lo dicho indica hacia lo no dicho, lo no dicho hacia lo dicho y por decir.³²⁹

...porque difícil de asir es el dios...

Pero, acaso no decíamos que el poeta es el más temeroso y recatado de los hombres, de entre aquellos que sienten temor. También decíamos que su quehacer es *la más inocente de las ocupaciones*. Peligro e inocencia extrema porta la voz del poeta.

Efectivamente, en su inocente ocupación tiene que nombrar interpelando e interpretando los signos del dios; en su inocencia habita en el mayor riesgo. *Fuera de toda protección*, el poeta se la juega, habita en el riesgo, habita en el peligro. En su recato se pone en marcha y, a paso lento, va en el riesgo que *trae consigo lo propio*, “lo de casa”.

Un dios arroja el rayo que inflama el incendio en el alma del poeta.

En medio de su obrar inocente es golpeado por el rayo sagrado, repentinamente, *instantáneamente* “[...] fuera de toda protección, allí donde actúa la gravedad de las fuerzas puras...”³³⁰

Con-vocado es el poeta que atrapa estos signos y los confiere a un habla originario; su decir rememorante para retenerlos y señalarlos a su pueblo:

...y sin duda
buenas son las leyendas,
pues son una memoria
para lo supremos, pero también es preciso
que uno interprete esos sagrados decires

El poeta presente, pertenece y corresponde [*Wie wenn am Feiertag*] a la fuente plena de misterio. Tiene que corresponder con recato al signo del dios, aquel signo que señala que *el dios no es más que tiempo*. Esto sentencia la instauración espacio-temporal de la mirada de su acaecer. El poeta ha sido con-vocado (en su ánimo) por la voz para señalar, mientras que: arriesga, *tan sólo un soplo más*.

III. *Tiempo originario*

³²⁹ *Himnos*, p.117.

³³⁰ “¿Y para qué poetas...?”, p. 221.

La sentencia: *El dios no es más que tiempo*, pone en decisión el tiempo-instante de fundación histórica de un pueblo, un pueblo para el que “dios” no sea indiferente. Sino lo mismo que tiempo: Acaecer apropiador.

Por su parte, la experiencia de duelo que experimenta el poeta por la muerte de los dioses, desde esta dirección, va descubrir una situación en la que, por su simplicidad, difícilmente se desoculta su extrañeza. La penuria es tan clara y desgarradora para el poeta que arremete contra la medida del tiempo cronológico que nos reprime, desgarrando la medida del tiempo calculable; con ello revela una ilusión: la de contar el tiempo, concebido el tiempo como aquello que habitualmente, el hombre cree poder sujetar y ordenar. Este desgarramiento abre una radical puesta en decisión, decisión que abre, aunque imperceptiblemente, un “calado *completamente otro* de la historia”: un acaecer apropiador: “el vibrante desgarramiento hacia el porvenir y un ser lanzados de vuelta hacia el haber sido”.

En el poetizar pensante de Hölderlin se ha abierto –como el poeta más futuro– una decisión por el tiempo originario. Y la puesta en decisión recorre el ámbito de lo sido y lo más futuro. Así, “la decisión a tomar es ésta: si acaso nos decidimos a favor del tiempo auténtico de la poesía con su haber-sido, su futuro y su presencia, o si permanecemos aferrados a la experiencia cronológica del tiempo, la que aprueba todo lo ‘cronológicamente-histórico’”.³³¹

Pero, acceder a este ámbito de la decisión, nos involucra en la necesidad de presentir la relación que tenemos con una historia pasada, una presente y una futura. Y, desde este presentimiento, acordar o volverse capaz de entonar el espacio-tiempo que dispone el temperar de este temple: “a una con lo ente”, el poeta es transportado al éxtasis como *temporización del tiempo originario*. “El dios no es más que tiempo” señala Hölderlin.³³²

Es decir, la decisión por el tiempo auténtico es lo que se funda en el canto del poeta. Y tan sólo el canto del poeta puede determinar la existencia históricamente de un pueblo, es decir, creadoramente como comunidad fundada en el decir de sus dioses. En el lenguaje de su decir que calla, el dios concede la seña, misma que el poeta recibe como dictado. El dictado nombra lo que permanece y da asiento para un arraigo. Da la “firme fundamentación” de lo que nombra la palabra dios, donde ha quedado resguardado un albergue para un decir de lo sagrado y, con ello, la palabra de arraigo de un pueblo *histórico*. Pues “dios” está nombrando más que el acontecer histórico de su pueblo o comunidad consagrada. Y donde ha sido acaecido apropiadoramente el espacio para una morada del dios, ahí encuentra suelo el habitar

³³¹ § 9 Tiempo histórico y temple fundamental en *Himnos de Hölderlin*

³³² *Ibid.*

propio de un pueblo.

Así, tan sólo el poeta: 1) Es convocado por el canto para señalar. 2) Es el intérprete de la palabra. 3) De las señas del dios, recibe el dictado de su palabra. 4) Da firme fundamentación a la palabra que nombra lo sagrado.

De ahí que el temple fundamental del decir poético sea lo templante que, en intimidad con lo templado –la falta de arraigo terrenal, el desvanecimiento de la deidad de los dioses, el desconocimiento del tiempo originario, el no saber de la esencia del diálogo que somos, el no saber la necesidad de la pregunta por quiénes somos nosotros– impele al pensador a retener aquello que el poeta mismo recuerda y a volver esta experiencia la *más profunda exigencia del pensar*. “Por eso, la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo”. El pensar tiene que hacerse cargo de este recuerdo y no pasar por alto [*überhören*], sino prestar oído [*hören*] a la entonación que el poetizar le brinda.

Sin embargo, “[...] la historia calla. Y El hombre permanece sin capacidad para recordar”. GA75 Así, podría ocurrir, como dice Heidegger, que de manera necesaria, se torne indigente este diálogo entre pensar y poetizar, pero que también desde esta indigencia sea posible alcanzar a dar expresión a la palabra ser.

Beda Alemann nos recuerda, en lo tocante al tejido de la relación entre el pensar y el poetizar aquello que los liga y donde hallan primeramente su acuerdo es en la “palabra del ser”,

*El pensar del ser custodia su determinación. Es el cuidado [Sorge] por el uso del lenguaje. Del silencio largamente custodiado y de la solícita aclaración del ámbito en él despejado viene el decir del pensador. De igual procedencia es el nombrar del poeta. Sin embargo, porque lo semejante es semejante sólo en tanto que diferente el poetizar y el pensar se asemejan más puramente en el cuidado de la palabra, pero al mismo tiempo están ambos separados al máximo en su esencia. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado.*³³³

En lo sagrado que viene a decirse a través del lenguaje, nos dice: *en su relación es tan significativa la separación entre ambos [Kluff] como aquello que los acerca*. Pues prevalece una

³³³ “Obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. El lenguaje del hombre histórico sólo está en su lugar cuando surge de la palabra. Y si está en su lugar asoma en él la garantía de la voz silenciosa de las fuentes ocultas. El pensar del ser protege a la palabra y, en esta tutela, cumple su determinación y destino. Es el cuidado en el uso del lenguaje. El decir del pensador nace de la ausencia del lenguaje largamente guardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucidado. El nombrar del poeta tiene el mismo origen. Como, sin embargo, lo igual sólo es igual en cuanto algo distinto, y el pensar y poetizar se igualan del modo más puro en su cuidado por la palabra, ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante...”. *Hitos*, Tr. Leyte 257, 258.

reciprocidad de abismo y proximidad en la relación de poetizar y pensar.

Pero, tan sólo el poeta puede mantener en reserva un decir fundacional: *lo que permanece lo fundan los poetas*. Y lo así fundado tiene que ser *retenido en la intimidad de la palabra*, pues la experiencia que hace el poeta es cercanía con la palabra: el poeta ha tomado el riesgo, él ha contemplado la tierra florida, el lugar de los cantos. El poeta “hace experiencia” con el alto reino de la palabra. “Ahora es necesario que palabras como flores vengan a nacer...”.

IV. *El poeta padece “poetizante dicha” [dichtende Freude]*

“...alégrate tu cantor, oh poeta... Él conoce los alcances de la donación de un decir, la palabra fundacional que dice de lo que hay de más alto. Él guarda la encomienda de dar placer con la palabra a nuestros amigos, los príncipes, los escasos pertenecientes *al dueño del Cerca y del Junto*. Ante aquello que alegra, el poeta se duele. Porque el poeta debe renunciar ante lo más dichoso, en lo extremo otro, entona su canto de la dicha en el tono de la tristeza.

El poeta se alegra y canta, *aprendiendo triste* una renuncia. La experiencia que hace el poeta con la palabra, él no podría ir hasta el borde de ella, si ella no le fuera acordada y al tono de la tristeza:

“...por eso llora mi corazón”

Así, aprendí triste la renuncia...

Así, yo poeta, aprehendí triste la renuncia,
Al recordar que yo cantor fui al lugar de la tierra florida,
Al interior de la montaña...

La “dolorosa unidad” de alegría y tristeza yace en el alma del poeta, como originaria reunión sobrepaja a un decir esencial en el poetizar: es la “dicha que punza” lo que recobra al poeta en su dolor esencial; y es “alegría penosa” porque al fin puede cantar la palabra que le adviene como un recuerdo: *y recuerdo que fui, yo cantor al lugar de la tierra florida*, al lugar de las flores como el paraje del reino³³⁴ de la palabra.

El poeta experimenta un “sentimiento sublime” y una “serenidad trágica” ante el a-

³³⁴ Recobra su fuente y hace resonar la necesidad del inicio de los cantos.

alejamiento del dios.³³⁵ El temple del poeta se mantiene en la experiencia entre alejamiento y advenimiento del dios:

...y me los nombro yo en silencio, antes que el día se encienda al mediodía...

El poeta guarda intimidad con el alejamiento del dios. La disposición serena y trágica, a la vez, que aquí se pone en juego trae la experiencia de ausencia de lo sagrado [*Heillos*], que permite ver la noche como noche y la penuria como penuria propicia de posibilidades iniciantes.

El poeta que padece esta *unidad dolorosa* le es conferida una voz. Una voz en tiempos aciagos, acallados, una voz en *tiempos de penumbra*.

V. La sagrada doliente pero dispuesta falta de opresión

Así que seguir la huella de los dioses sidos, va a poner de relieve un diálogo con su propia ausencia. Seguir las señales, es seguir la muerte de los dioses, la huida de los dioses. Al experimentar esta huida, el poeta experimenta *la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión*. Sagrada es su muerte y doliente es su ausencia; es decir, le oprime la ausencia de lo sagrado y el dolor de su partida, de su retirada; pero esta opresión es dispuesta, es decir, es *insertante*, terrenal. El poeta guarda disposición en *íntima reserva*, se deja oprimir por la armonía discrepante del “uno todo”. “El poeta es asaltado por un padecer” y, padeciendo, el poeta abre e inserta –como por primera vez–, en la penuria del mundo.

Por tanto, el temple fundamental del decir poético se halla entonado por la penuria del mundo y la necesidad de otro inicio.

Entonces el temple de la *sagrada doliente pero dispuesta opresión* es ubicada en la *situación* de la falta de opresión de la existencia, es decir que esta falta puede disponer un temple. Este temple hace referencia a la experiencia que padece el poeta con relación a la ausencia de lo sagrado. La opresión que él padece es la de los dioses sidos y, en tanto padece, es *obligado* a prestar escucha y atención a las señas de los que han sido. Dice Hölderlin: *Las sombras de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son por-venir*.

La palabra de un poeta venidero prepara el comienzo de otra historia y la lleva a la palabra en una *disponibilidad*. Lo lleva a nombrar el decir de un pueblo, el decir que

³³⁵ De este modo Lacoue-Labarthe alude esta unidad atemperada de “alegría dolorosa”. *Cfr.*

originariamente vuelve a un pueblo ser lo que es. Lo lleva a decir la tierra en la que se habita o *des-habita*, sin que por ello sea percibido.

No obstante, la apatridad experimentada por el poeta acuerda el tono para volverse soporte de la ausencia del ser en lo sagrado: “faltan nombres sagrados, la noche sagrada es la noche de los dioses”.

Por ello, el poeta “permanece en la nada”, espera entre la “nada de la noche” y el despuntar de la “palabra inicial”. Y a su vez, esta ausencia o extrañeza lo lleva de vuelta a la tierra patria, lo inserta en la raíz del Dasein histórico en un *arraigamiento terrenal*.

Para el cuidado del poeta sólo vale esto: *permanecer cerca de la falta de dios sin temor a la apariencia de ausencia de dios y persistir en esa dispuesta cercanía a la falta durante tanto tiempo como sea necesario, hasta que en la cercanía al dios que falta se nos confíe la palabra inicial*.

La posibilidad del temple fundamental está, entonces, en dar apertura a una fundación de la verdad del ser, la verdad del ser que se funda en el Dasein. El temple fundamenta nos transporta [*entrückt*] al límite, una de-limitación que pone en una relación, ya sea como versión hacia, o como desviación, ente y dioses entran en una relación, son llevados a ella en la decisión a la que transporta el temple fundamental al poeta, al Da-sein: *transportándonos a las crecientes relaciones con la tierra y lo propio, lo patrio*. Nos arranca [*ausrückt*] y, a la vez, nos inserta [*einrückt*] en la relación con tierra y lugar natal. En medio del temple fundamental se determina inauguralmente un ámbito de dominio de *todo*: “el ente en total” es de-terminado como “unidad de un mundo”.³³⁶

El temple fundamental toma en cargo nuestro propio Da-sein para llevarlo a ser soporte y cobrar de-limitación con respecto a lo ente en medio de la relación abierta con los dioses. De ahí que el temple fundamental que se inaugura en el decir poético sea: “transportante-insertante y remitido-inaugurante” [*eröffnend-überantwortend*]. Dicho de otra manera, el temperar del temple es la posibilidad de llevar al propio *Da-sein* a fundación, por ello el éxtasis es: *transportante* a las relaciones que crecen con la tierra, *insertante* en la apertura inaugural del mundo, y *fundante* al sostener el Dasein histórico ante sus abismos. Tierra, mundo, abismo y Dasein entran en el ámbito de su de-limitación.

El hombre, que tiene en su posibilidad la muerte, tiene que alcanzar el abismo, es decir, la posibilidad de la imposibilidad. En la posibilidad finita figura la tierra. La tierra y sus abismos. Porque sólo del abismo, como dice Heidegger, es como puede surgir toda decisión con relación a lo ascendente, sólo así es como puede abrirse la cuaterna del mundo: Cielo y Tierra,

³³⁶ Cfr. *Himnos...* §16.

Hombres y Divinos.

Sin embargo, remarca Heidegger que: “la posibilidad del gran estremecimiento del hombre histórico del pueblo se ha desvanecido”, *La historia calla*. De ahí que, un ámbito de cuestionamiento impulsa a la escucha que es prestada a la palabra fundacional del poeta, el poeta que ha poetizado el ser de un pueblo a partir de su más honda indigencia, es decir, en el abandono, la huida o la muerte de sus dioses.

En otras palabras, lo que acontece es volver audible el canto de aquel que testimonia su pertenencia a la tierra, de aquel que recién abre nuevas sendas para volver un *camino transitable*. Su tierra querida es *Germania*, un país completamente devastado por el olvido del ser.

Ahora bien, “si por ello la tierra, desde una incolumidad inicial originaria lleva en torno de sí un mundo sereno de nobles riesgos y en contienda con él entona la concordancia del hombre con las disposiciones fundamentales del ser y lleva esta voz al lenguaje, [entonces] surge una conversión inicial [...]”.³³⁷

Para el poeta, por un lado, la tierra se halla sin camino [*weglos*], sin medida, y, por otro lado, el cielo se halla despoblado de dioses. Le cerramos a la tierra su poder fundante y en sí mismo albergador. La tierra entonces se nos deniega, y el cielo calla... No obstante, “la tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es”.³³⁸

VI. *Todo es íntimo en la armonía discrepante y el templo propicio de los semidioses*

El poeta *poetiza* su esencia en la medida en la que se inserta en la dimensión del entre, el poeta se coloca a través del canto en medio de dioses y hombres. Es el espacio intermedio que decide la localidad propia del hombre en cuanto que habita el mundo, y la dimensión de las señas de los dioses en cuanto les conceden –a los hijos de la tierra– una mirada para su divinidad. El entre que se abre, funda el espacio de *intimidad del uno-todo*.

En sostener ese “entre” consiste la tarea de aquellos que preservan un encuentro de dioses y hombres y que el poeta presiente como el sitio de los “semidioses”. La dimensión del entre nombrado en el poema de “El Rin” es lo que da a pensar al pensador. ¿Cómo puede el poeta querer arriesgarse a pensar los semidioses? –pregunta Heidegger.

³³⁷ M. Heidegger, “Dioses” en *Meditación*, §70 p. 202.

³³⁸ *Conferencias y artículos*, p. 72

El temple fundamental de la poesía del Rin abre un intersticio en el pensar que asalta al poeta. Este intersticio es el que se abre en la relación entre dioses y hombres. El poeta está preparado y dispuesto. Y quien *los piensa* pregunta de manera decisiva por el momento histórico en el que aún no llega a decisión ni llega a ser “un poder en la historia” de un pueblo,³³⁹ el decir poético que lo origina. Nos señala Heidegger que, “el temple determina propiamente avanzar en la tarea de pensar el medio del ser desde el cual ha de ser nuevamente inaugurado el todo de lo ente, el ser de los semidioses”.³⁴⁰ Pensar los semidioses es el rasgo del temple que inaugura “un esencial éxtasis transportante al ser mismo divino y humano”. En un *padecer*, el poeta es insertado en un juego de necesidad y de duelo que guarda la relación hombres-dioses; este temple del padecer de los semidioses sostiene una relación contenciosa *entre* mortales e inmortales, a fin de que cada uno encuentre su propia determinación. Los hombres tienen que llegar a ser hombres y los dioses tienen que llegar a ser dioses. Cada uno tiene que cumplir su propio oficio.

En este sentido, se puede ubicar que, tal como en la intimidad es en la que se mantiene esencialmente el desgarramiento de hombre y dios, es en una unidad íntima de disputa originaria o armonía discrepante que es protegida y se preserva en lo que permanece [*Das Bleiben*]. De la misma forma como “...ha surgido, por la desmesura de la intimidad, la disputa que la oda trágica finge...con el fin del presentar lo puro”.³⁴¹

Dos ámbitos intrincados entre sí dan cuenta de un sentido de intimidad en el decir poético de Hölderlin: el ámbito del drama trágico y la “armonía discrepante” o “inaparente” de Heráclito. Cuán intrincado se halla el pensar de Heráclito en lo que Hölderlin presiente como intimidad, se deja vislumbrar en el “uno-todo” que sale al encuentro para poner de manifiesto cada vez, la más profunda disputa. Y, expresa Hölderlin en el ensayo *Fundamento para el Empédocles que es la intimidad más profunda lo que se expresa en el poema dramático trágico*.

El sentido de esta “armonía inaparente”, que para Hölderlin otra manera de nombrarse será como *disputa*. Siempre en resonancia con Heráclito, esta armonía se preserva como la más oculta que vuelve todo hacia su límite respectivo o a su propia de-limitación originaria.

³³⁹ Se alude a esa “comunidad original” [*ursprungliche Gemeinschaft*] en la que los hombres son reunidos originaria y auténticamente.

³⁴⁰ En medio de lo ente en total, el ser de los semidioses es el padecer.* [Este padecer a un Dasein rige sólo si se abren de una vez: el huidizo y cercano sobre poder de lo divino y la dispuesta penuria del ser humano en la sagrada, doliente y dispuesta opresión]. Por otro lado, hablar de semidioses podría parecer un poco subido de tono, pero hay que atreverse, pues, no podemos dejar pasar de largo a los poetas, ni mucho menos que el poetizar que los piensa da qué pensar. *De los reflexivos – los que meditan y reflexionan con calma– surgen los pacientes, es decir, los pausados y de largo valor que a su vez vuelven a aprender a soportar esa falta de dios que aún perdura. Sólo de esos reflexivos y pausados surgen los cuidados, los que soportan el cuidado*. Esta alusión exhorta a un disponerse en el ánimo de la “longanimidad”.

³⁴¹ *Fundamento para el Empédocles*, p. 112

Heidegger reconoce *intimidad* como palabra fundamental de Hölderlin que da cuenta de “la suprema fuerza del Dasein” que sostiene entrañablemente la “extrema disputa del ser”.

La intimidad del uno-todo es para Hölderlin expresión del «más alto» sentimiento. Pero si nombramos un “sentimiento elevado” que extrañamente un Dasein puede experimentar, – aunque “vivencias sublimes” alcance al hombre a la menor provocación– por más inocente que parezca un sentimiento, su simpleza es profunda agudeza. Y, en cuanto la agudeza de un sentimiento o sensación “más elevada”, Heidegger lo entroniza con lo que él designa *temple fundamental*.

Con esta sentencia de tono heraclíteo, Hölderlin piensa el ámbito de la pura diferenciación que abre el espacio de relación íntima entre dioses y hombres. Esta dimensión de “entre” (*Zwischen*) pone en un espacio de juego aquello que el poeta presiente como unidad total, en tanto este “entre” da apertura a la diferenciación que dioses y hombres mantienen en su tensión y en su *intimidad*.

Como disputa originaria podríamos señalar que:

Así como en el tono de la tristeza el poeta padece o experimenta la más profunda alegría; de la misma forma, en el *perecer* el poeta halla la experiencia más pura del *surgir*.

Así como la experiencia de la huida de los dioses, debe abrirle el poetizar algo así como el espacio para su morar; en la experiencia de la huida se expresa la decisión desde la que se alza la puesta de su venir.

Así como en la noche alberga el ocaso, la noche también es preparación del día, de la aurora. “La noche alberga el crepúsculo de la tarde en el tránsito, y trae la aurora, el alba de la mañana en la salida”³⁴²

En este sentido, no podemos perder de vista en ningún momento que la armonía oculta de Heráclito es más poderosa que la manifiesta:

“Así, cuando todo ente está en armonía precisamente entonces el conflicto y la lucha deben determinar todo de raíz”.³⁴³

La lucha es aquella fuerza potenciadora que engendra y salvaguarda una fundación del ente en su ser. Por eso es que esta lucha tiene que preservarse o, aún mejor, salvaguardarse en su *constancia esencial* al interior de cada ente que llega a determinarse en cada caso como ente

³⁴² Zu Hölderlin (GA 52).

³⁴³ Cfr. *Los Himnos de Hölderlin...*p. 114.

mediante el poder de la contienda, de la lucha.³⁴⁴ Manteniendo atizada la disputa originaria recién vuelve contendientes primigenios a los dioses como dioses y a los hombres como hombres; y a la cosa se le confiere el espacio de su misterio en el que llega a ser cosa y en el mundo como mundo conquista su reinar. En este poder de engendramiento y salvaguarda se traen a la luz del embate, ambos contendientes, en “íntima armonía”.

Por disputa y necesidad todo ente alcanza su de-limitación, pues participa en el conflictivo poder del ser. Y la lucha entre vida y muerte decide previamente las posibilidades del ente. “Allí donde la lucha cesa, como poder de la salvaguarda, comienza el estancamiento, la nivelación, la mediocridad, la mansedumbre, la atrofia y la decadencia”.³⁴⁵

Claramente señala Heidegger que una fundación esencial del ser es instaurada por la poesía y que el “temple fundamental, ante “la caducidad”, el achatamiento y desgaste tiene que “salvaguardar el sentimiento más íntimo”, y en la “unidad originaria de la disputa” el temple fundamental “deberá ser negado”. *El decir poético del misterio es la negación*.³⁴⁶

Decisiva es la nota de Heidegger en “La tierra y el cielo de Hölderlin” cuando alude la armonía discrepante de Heráclito: *armonía aphanes phaneres chreison* [Fuge, die ihr Erscheinen versagt, ist höheren Waltens als eine, die zum Vorschein kommt]. “La conjunción que rehúsa aparecer es más poderosa que la que aparece”, mediante la cual, el pensar inicial griego puede vislumbrarse a partir de los elementos fundamentales de la *naturaleza*, el *hombre*, la *obra humana* y la *divinidad*: *Todo lo visible a partir de lo invisible, lo decible a partir de lo indecible, todo lo que aparece a partir de lo que se oculta*. Y agrega Heidegger de manera enfática que: *lo que se oculta a sí mismo está mucho más cerca del modo de ser griego que lo desvelado; éste vive de aquél*.³⁴⁷

Así, puede ubicarse en Hölderlin la prefiguración del ámbito de la cuaternidad de: cielo y tierra, de lo divino y lo mortal; así también, la compenetración *entre* mundo y cosa, señala Heidegger a su manera, se realiza en la separación del *entre* que queda abierta en la diferencia, la separación que escinde, funda una reunión contenciosa *entre* cielo y tierra, *entre* dioses y hombres. Esta reunión es el encuentro de la diferencia. Por ello, podemos decir que, *el pensar del ser* previsto por Heidegger, ofrece luces para sondear el desgarramiento con lo divino que se inserta en el temple fundamental del poeta, mientras que la armonía inaparente, le ofrece a este pensar la dirección de la mirada para atenerse en un haber habitual a las señas de lo inusual, en lo disarmónico de lo inusual anida y se despeja relucientemente lo habitual.

³⁴⁴ “La lucha es el poder de engendramiento del ente”. Cfr. *Los Himnos de Hölderlin*... § 10, p. 115

³⁴⁵ *Ídem.*, *Los himnos de Hölderlin*. “...pues la sensación más íntima está expuesta a la caducidad...”.

³⁴⁶ *Ibid.*, p.111.

³⁴⁷ Cfr. “La tierra y el cielo”, p. 197.

“La lucha es para todo lo ente, ciertamente, el padre, pero también soberano de todo lo ente, y en verdad, a unos los hace manifiestamente como dioses, a los otros como hombres, a los unos los muestra como siervos, a los otros, empero como señores”.

La diferencia, recién ajustada en su quiebre, *deja a la coseidad de las cosas permanecer en la mundanidad del mundo*, cada uno en su reinar y en su disputa. Esta trabazón de lo separado –o la coaligado de la separación y diferencia– evoca la intimidad en la que esencialmente se padece el desgarrar del hombre y el dios, pues en una unidad íntima de armonía discrepante se preserva *lo que permanece Das Bleiben*. El impulso de *intimidad* toma una connotación decisiva en el ámbito de la cuaternidad.

*

“Filosofía trágica”: *Polemos panton*

Intimidad, como se ha visto, es una palabra fundamental en el pensar poético de Hölderlin. Y muestra de este pensar poético la vislumbramos en la fundamentación teórica que elabora Hölderlin al respecto de la tragedia, la cual, en cercanía con Heraclito, da cuenta de la dimensión que cobra la intimidad como el pensar de la unificación. En el ensayo sobre *Empédocles* se explaya la raíz en el que el conflicto trágico, a través de la disputa de dioses y hombres queda abierto o puesto en decisión un ámbito entre lo dicho y lo no dicho. Pero queda vislumbrado un ámbito íntimo que los reúne: “...la más profunda intimidad que se expresa en el poema dramático trágico”. La expresión de la dimensión *aletheica* de “claro ocultamiento” se integra en la disputa armónica de la tragedia, –aquello que Heidegger reconocía en el tratado de *Meditación* como un decir dos veces lo mismo en la alocución “filosofía trágica” pone de manifiesto el carácter des-ocultante de la filosofía –es decir el pensar previo en la fundación de la verdad del ser– y de la oda trágica –pensada desde “el bien redondeado” fundamento del ocaso: *...en todas partes lo acontecido lleva en sí una decisión de consumación*. En la esencia de lo trágico –parafraseando a Heidegger– se resguarda el inicio en su redondez, es decir donde alcanza su cumplimiento, su ocaso; “pero ocaso no es fin sino redondez del comienzo”.³⁴⁸

³⁴⁸ Heidegger replica en *Meditación* que: Lo trágico pertenece a la esencia del ser –pensando en esta redondez del comienzo–, y si la filosofía es pensar del ser...entonces el nombre filosofía trágica dice dos veces lo mismo. *Op. cit.*, § 69.

Al respecto, traemos unas palabras de Carlos Másmela respecto a que: “el giro hespérico se lleva a cabo no solamente una nueva concepción de la tragedia, sino también el proyecto de una nueva forma de pensar, en la medida en que con él se inaugura una filosofía de la unificación”.³⁴⁹ Másmela advierte que la sentencia de Heráclito «lo uno en sí mismo diferente» orienta el pensamiento poético de Hölderlin, lo guía en el pensar en sus más amplias posibilidades, lleva al poeta a pensar el pensamiento fundamental del medio hespérico y con ello funda un intersticio decisional para el pensar de connotación *inicial*.

En torno al medio hespérico giran todos los elementos propios de la tragedia, que Hölderlin despliega en un doble movimiento contratendiente de desmesura y caída, entusiasmo y sobriedad, intimidad y desgarramiento, comprendidos en su coajustarse discrepante. El movimiento de confrontación y unificación entre ellos determina la constelación de opuestos que integra la contraposición armónica en la tragedia.

Y, si ahora pensamos, en intimidad del desgarramiento de dioses y hombres y el pensar de la unificación, los alcances del templo de los semidioses, en conjunción con el templo ya abierto de *la sagrada doliente, pero dispuesta opresión*, entonces vemos que se pone en juego las posibilidades de un mundo cuaternario, el cual permite otear la decisión que se funda, el entre indecيدido que delinearía los trazos de su armonía discrepante; falta la decisión y con ella falta la tensión que reúne los polos de cuadratura, de simplicidad y de de-terminación; falta el entre que se abre en la pregunta por la tierra en su desarraigo, pues no logra apreciarse un desgarramiento propicio para la contienda con un mundo; y el mundo se torna en una impotencia esencial para su disputa originaria con la tierra: *...nula es la fuerza del cielo en la hora del desarraigo*. En suma, qué posibilidades creadoras podrían todavía fundar la existencia histórica del hombre claudicada en la contienda con los dioses ausentes.³⁵⁰

V

³⁴⁹ Cfr: Carlos Másmela, “Hölderlin: el medio hespérico en la tragedia”. El espacio de juego de lo hespérico es el «medio», del que en Platón tenemos noticia en la tercera vía de argumentación del Parménides, que Másmela hace notar en asimilación del Entre (*Zwischen*) del Ser o del Ereignis en Heidegger.

³⁵⁰ Cfr: *Himnos de Hölderlin...p. 165*.

HERMENÉUTICA DISPOSICIONAL

Sondear la fuente originaria de la palabra es tarea aquí: “La *palabra* es el elemento portador; la que da *la voz* en la *relación hermenéutica*”.
El poeta es el *hermeneus*, el intérprete de la palabra...

§ 11. Hermenéutica disposicional: *la voz silenciosa o el decir que calla*

Bien puede admitirse que la tradición hermenéutica que recupera el arte interpretativo nos transmite una libertad en torno al tratamiento del lenguaje, de los signos, a la exégesis de las escrituras, pero también hace alusión al modo de anunciar el canto, la palabra poética, la cual desde antiguo, por medio de los oráculos y el mito salía a relucir el sentido del *hermeneuo* que connota un: *yo descifro*.

En tanto nos sugiere un método del pensamiento interpretativo, la hermenéutica mantiene cierta libertad frente al pensamiento metafísico, y tan sólo el término ya nos pone en la advertencia de lo permeable de su decir, a saber, que su raíz pro-venga del nombre del mensajero de los dioses: Hermes, quien otorga la palabra a los mortales. Baste recordar la audacia y el engaño de la palabra del dios³⁵¹. Ya para Hesíodo, Hermes es llamado el maestro del lenguaje; y no olvidemos que él otorga la voz a la primera mujer llamada Pandora.

“...y Zeus...envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad”.

Y Hermes entregó el mensaje de Zeus... Él es porta-voz del dios benefactor de los mortales. El que lleva la orden de entregar el mensaje con el que los hombres habrán de obrar, construir y habitar.

Por tanto, si el nombre Hermenéutica deriva de la voz, del poder nominativo y

³⁵¹ *Odisea* 8, 225, 335/como mensajero de Zeus 5, 29; Esquilo, *Prometeo* 941; Luciano, *Diálogo de los dioses* 24; *Himno Homérico*, 29, 8. “Entre las habilidades que lo beneficiaban como heraldo hay que mencionar su vigorosa voz... *Ilíada* 5, 785.

resonador del dios mensajero de los dioses, que hace entrega de un mensaje invisible e impalpable, nos remite entonces a un don inaparente que no puede ser tasado por el canon medio de lo visible inmediato regular, sino que es silencioso en su actuar y reunir, entonces la voz del mensajero que resuena, porta un tono silencioso en su mensaje, el cual lleva, que por signo *distintivo*, la escucha.

Y el que recibe la donación silenciosa en la escucha es el *hermeneus*, el respecto que recibe el mensaje, y por ello el intérprete, el descifrador de los signos. El oyente pertenece al *Aidós* en su escucha atenta y recatada, y tan sólo así puede corresponder al mensaje con la dación de la palabra: palabra que funda y permanece. Pero *lo que permanece, lo fundan los poetas*.

Cierto es que a partir del tratamiento de Heidegger de la consideración “hermenéutica” se abre significativamente un paso en el tratamiento de las preguntas y de otro decir. La “hermenéutica” –nos dice Heidegger en *Sobre el comienzo*– va a denotar una referencia al ser que alcanza un decir. Y en este sentido, “método-logía” mantiene en la contención de un camino, el proyecto de la investigación. Ya que, desde un sentido original de la interpretación (*Auslegen*), lo que se busca es preparar las *posibilidades de transferencia al ser*.³⁵² Y para Heidegger *la verdad de una interpretación es entonces esencial* cuando prepara las condiciones de dar noticia de *lo que se presenta* en el recibimiento de un mensaje, como *presente*.

Como señalará Heidegger posteriormente en *De camino al habla*: “El hombre está presto para oír el mensaje de la duplicidad del presenciar y de lo que es presente”³⁵³ y llega al lenguaje.

En el margen de la maduración de este proyecto histórico, en *En torno a la cuestión del ser*, Heidegger nombraba el “mensaje conminatorio” aquello que reclama “al ser humano” a prestar oído y corresponder al mandato del presentarse y lo presentado, como el modo de atender a “la venida a la presencia”. Ahora, este mandato conminatorio reclama e impele de modo prístino e inicial al pensar, pues lo exhorta en lo que él puede acordarse esencialmente; puede acordarse de la “dedicación” que le dirige, previamente, el venir a la presencia. Este venir se funda en la dedicación que se le presta, y la dedicación misma se consume ella misma cuando alcanza a preservarse como “la memoria del ser”.³⁵⁴

³⁵² Cfr. *Über den Anfang* § 143

³⁵³ *Ibid.*, pp. 122-124.

³⁵⁴ *En torno a la cuestión del ser*, p. 333 Originalmente de modo epistolar Heidegger hunde la meditación en su maduración al respecto de que: “El hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado”. Y agrega que esta tachadura en aspa del “ser” reclama al hombre para que recobre un asiento y una pertenencia en aquello

El mensaje que se entrega, anuncia el acuerdo de lo más *inaparente* en su más oculta “discrepancia armónica”. El ser permanece como mensaje inaparente y, no obstante, permite ver, muestra el aparecer mismo. Es decir, el ser se dona al pensar como mensaje, el cual no es dicho o entregado sin más, sino que es *señalante* y *vibrante*. En esta oscilación, el hombre es hombre al corresponder al recibimiento del mensaje en su escucha, una escucha atenta hacia la apertura de la des-ocultación misma.³⁵⁵

Corresponder a este otorgamiento con la escucha es la constricción del hombre, porque lo constriñe esencialmente a prestar oído. Corresponder significa volverse obediente y perteneciente al mensaje que es conferido y entregado. El mensaje dice que: el hombre está en una relación-de-ser, es él mismo *la relación* [*Verhältnis*], y en ese sentido es el respecto [*Bezug*] hermenéutico.

Der hermeneutische Bezug, in dem Mensch steht, ist die Zusammengehörigkeit von er-ereignendem, d.h. brauchen dem Bezug und er-eignetem, d.h. zugehörendem Wesensverhältnis zur Wahrheit des Seins [...].³⁵⁶

La perspectiva hermenéutica se define por un *escuchar* que atiende al mensaje que es entregado. La esencia del hombre, como respecto hermenéutico [*hermeneutische Bezug*], trae o porta la noticia de “la relación esencial a la verdad del ser”, el mensaje es copertenencia entre una escucha y un llevar a decibilidad.

Asimismo, el escuchar es una modalidad esencial de la *fenomenología de lo inaparente*³⁵⁷ que, en la disposición de un pensar de llevar a *decibilidad* lo que no se muestra inmediatamente, se recobra a sí misma como hermenéutica. Esta modalidad señala que la escucha es un modo esencial de su proceder, es decir, marca o de-limita un camino, “la pausada andanza” [*Wanderung*] del pensar meditativo.

De este modo, también podemos ubicar el planteamiento de un decir *señalante*, silente, al que, mediante la escucha hermenéutica, es posible atender a una “voz silenciosa” y donde el pensar mismo como intérprete y expositor de la palabra, corresponde reteniendo la palabra en su silencio. El pensar que tiene que corresponder al mensaje conminatorio se dicta como

que él mismo forma parte, y que mediante el recuerdo se vuelve perteneciente al ser tachado y a la nada esencial, puesto que *a la nada le corresponde el ser humano que recuerda*.

³⁵⁵ *De camino al habla*, 122...

³⁵⁶ Wilhem von Hermann, *Wege und Methode...* p. 25. Das wird deutlich, wenn gesagt wird, der Bezug, in dem der Mensch seinem Wesen nach stehe, heiße der “hermeneutische”, weil er die Kunde jener Botschaft bring.

³⁵⁷ En los *Seminarios de Zähringen* de 1973, se expresa con el término “fenomenología inaparente” a este esfuerzo por retener la propia retracción de la verdad del ser, por ello es que este motivo se vuelve más apremiante en las obras de la maduración ontohistórica.

lenguaje señalante entre lo dicho y lo no dicho, entre lo que se muestra y no se muestra.

Aunque, ciertamente, lo no dicho tampoco significa lo no pensado, sino aquello que primeramente le funda y le inaugura un abierto a esto impensado: la claridad de ocultación. Lo no dicho se preserva siempre en una ocultación, ahí halla una guarda y, sin embargo, propicia que la palabra se quiebre, que admita un decir, un decir que permanece a través de la intimidad del dilema entre pensar y poetizar, a través de un pensar que retrocede y va hacia delante en lo impensado, hacia la fuente retenida en *íntima reserva*.

Hermenéutica, en suma, tal como buscamos explorarla y desplegar su sentido, alude a una perspectiva de corresponder con el cuidado a la palabra, y este cuidado implica abrirle un sitio y una claridad en la entonación de un pensar. Afinar un pensar es: presentir y comportar un decir y un callar. En un silencio y en un señalar este pensar es conforme. Este “otro pensar” está afinado por *el decir que calla*. Éste es su acuerdo. Y este es entonces su *mét-odo* [odós camino].

*Denken ist als Erdenken des Seyns die Weisung in die Stille des Ursprungs des Wortes.*³⁵⁸

Ahora bien, en conjunción con un “pensar esencial” [*Er-denken*], lo que llamamos disposiciones hermenéutico-fenomenológicas³⁵⁹ cautivan el fenómeno de retracción y de emergencia: que el ser se dona al pensar y esta donación ya es mensaje y seña. La señal de su esencial sustracción.

En este sentido, las disposiciones hermenéutico-fenomenológicas intentarán dan cuenta de la donación de un mensaje, a saber, el anuncio de la sustracción que emerge como *relación* del ser con el hombre, *apropiadamente* hace señas de su acaecer. El ámbito del *Ereignis*, del acaecer-apropiador a través del acto de “hacer signo” señala lo retrayente y sustraído. Éste es el señalar [*winken*] que deja aparecer el sentido del gesto,³⁶⁰ y el gesto mismo que hace signo se percibe como lo audible: *Das Hörbare als das Vernehmbare eines Grußes*. A menudo, son gestos los que hacen algo comprensible. Así, a través del sondeo hermenéutico se logra vislumbrar este sentido del gesto que pertenece al signo, pues es atrapado y “sacado fuera” es

³⁵⁸ *Das Ereignis*, “Dichten und Denken” § 346. “Pensar es como pensar del ser el despliegue esencial en la calma del salto originario de las palabras”.

³⁵⁹ Klaus Held nos advierte que el título del *método* “fenomenología hermenéutica” pone de relieve el escuchar de un modo esencial. Siguiendo este método, las disposiciones “hermenéutico fenomenológicas” constriñen a una escucha de su propia voz silenciosa pues, fundamentalmente, nos descubre a *nosotros mismos* nuestra disposición afectiva o nuestra falta de disposición. En este sentido, Held ubica que es a través del reconocimiento a esta constricción a escuchar que la fenomenología hermenéutica de los templos fundamentales [*Grundstimmungen*] que se elabora desde *Ser y tiempo* prepara las condiciones para la vuelta, el giro, la *Kehre*.

³⁶⁰ J-F Mattéi, *Le Quadripartí*, p. 95.

decir, interpretado en su originariedad. Recordando la raíz de la palabra *Aus-legen* como se traduce el intepretar, a la manera de un “sacar-fuera”:³⁶¹ “cada vez el interpretar [*Aus-legen*] pone fuera”, entresaca³⁶² la *inicialidad* que se preserva en un extrañamiento”.

a) *La disposición del preguntar en la “época del ser”*

La historia del ser es el curso de lo simple que da impulso y fuerza a la disposición para un preguntar originario.³⁶³ En ese impulso y fuerza, “pensar según la historia del ser” transpone el preguntar a la disposición de tránsito, pero las vías de tránsito y salto hacia un decir de “otro estilo” de preguntar se abren desde el acceso del preguntar metafísico, sondeado en su respecto. Este sondeo lleva el estilo de preguntar que busca recobrar las fuerzas iniciantes y, en esa medida interroga siempre en conformidad con el *acaecer-apropiador-desapropiador* de la *historia del ser*. Esto significa decir que, el ser se despliega esencialmente en su emprendimiento o en su denegación. Así, recobrando las fuerzas iniciantes significará que: la pregunta conductora “por” el sentido del ser *salta* desde la fuente de *su* verdad como pregunta fundamental, y es sacado-fuera lo propio de su actuar y preguntar, de modo que *esencie* su propia verdad.

La mirada a la historia de la metafísica tiene entonces una connotación decisiva, puesto que en una vuelta hacia su fuente, abre, por un lado, su propio acabamiento –llevada *a término*, a su redondez– recibe su *culminación*. Por otro lado, es decisiva en la proyección que lanza en mirar hacia ese primer inicio, porque *pensando* en ello lanza hacia su futuro, hacia su *otro* también inicial. Y por ello, la meditación que pregunta por la esencia de la metafísica lleva como tarea “meditar sobre lo que, en un comienzo era el futuro de la metafísica, y, por tanto, su final”.³⁶⁴

El preguntar mismo “por” el ser se transforma entonces en, sí un preguntar, pero como un sondeo que escinde, y da sitio a la apertura que permite *obsequiar una palabra, una respuesta, un eco, un silencio*, para el asignarse o denegarse del ser y, *para lo cual*, se exige, a su vez, un *otro oír, un transformado escuchar* para otro decir.

Así, este pensar –que sigue el curso de la historia del ser– se guía por la “seña más

³⁶¹ Heidegger recupera esta raíz en los tratados ontohistóricos, primordialmente, *Sobre el comienzo y Das Ereignis*, cuando se la alude a la interpretación [*Aus-legung*] como apertura originaria que brinda espacio a la palabra de Hölderlin.

³⁶² Extrae, aclara, escoge, selecciona, elige, descubre; “de lo que en sí, en su esencia inicial preserva el extrañamiento”. *Sobre el comienzo*

³⁶³ *Meditación*, p. 292.

³⁶⁴ *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, p. 87. “La tarea es una meditación histórica sobre la posición metafísica fundamental”.

calma del ser”, la más silenciosa, la vía más imperceptible que fuerza al hombre a la disposición del preguntar, y lo coloca en la decisión por *él* mismo como *Da-sein*.

Pero Heidegger remarca que, por un lado, “Da-sein ante todo nunca es lo mismo que el hombre”, pues pensado inicialmente es *despedido y ad-mitido en el reponerse del ser*. Despedida de su intromisión humana y admitido como el “ahí” que tiene que *ser* cuando el *inicio pasa a las vías del iniciar*. Da-sein se sitúa en un entretanto que contiene y retiene la relación entre hombres y dioses –como es condensado esquemáticamente en *Sobre el comienzo*.³⁶⁵ Por ello, *Da-sein* tiene, por otro lado, que permanecer extraño para todo pensar metafísico,³⁶⁶ puesto que, lo que indica primeramente la acepción “Da-sein” es una localidad de apertura y ausencia de fundamento³⁶⁷ como a-bismo [*Ab-grund*], que se halla *arrojado* en la propia tensión entre desocultación y ocultación.³⁶⁸

En la época de la total ausencia de preguntas de las cosas y de todas las maniobras, se *retiene* una “época del ser”,³⁶⁹ nombrar “época del ser” va a señalar una “suspensión” del ser mismo, una inter-ruptión o quiebre del esenciarse del ser en su denegación; el intersticio que se abre tiene que delimitar un radical quiebre de lo habitualmente dado, explicado e interrogado, ahí donde esencia una denegación del ser mismo o donde éste “...se ha retraído del hombre y el hombre se ha precipitado a un eminente olvido del ser”.³⁷⁰ Y, porque es la época que no le confiere sino hasta le deniega la digna apertura a las preguntas esenciales, la época del ser se retiene en un preguntar, y desde éste tiene que propiciarse una posibilidad esencial de volver al preguntar el quiebre que dignifica la cuestión; la cuestión misma es sondeada y, en ese sentido, recobrada en su dignidad.

En la suspensión del ser mismo, como época, se da un espacio a la paciencia y a la serenidad [*Gleichmut*]; en la apropiación de la calma [*Stille*] puede crecer la experiencia de una necesidad, y de ahí, la necesidad de repetir “la pregunta más innecesaria” por el ser en su verdad – *¡Pero cómo en este desierto la suprema pregunta por el ser ha de poder convertirse en*

³⁶⁵ Cfr. *Sobre el comienzo*, p.113 Da-sein: centro disposicional (*Mut, Stimmung*) entre hombres (*Menschen*) y dioses (*Götter*); “El *ser ahí* es el entretanto entre ser y humanidad [*Menschentum*]”, p. 69.

³⁶⁶ *Ibid.*, §105. ...el hombre es exigido y requerido como el puente que con-fronta las orillas en el señorío de la última época del Occidente vigente (es decir, de la modernidad). Pero en *la prehistoria de la fundación de divinidad del último dios ya no necesita al hombre del “ser-ahí”*. Cfr. *Meditación*, §71

³⁶⁷ En el *emplazamiento de un tiempo originario*, el “hombre” queda des-plazado, re-movido de su concepción vigente y es inserto en la exigencia *de un tiempo del abismo*, se *exige del hombre la fundación de un espacio-tiempo* abismal “Da-sein” indica espacio-tiempo.

³⁶⁸ Arrojamiento del proyecto apropiador que va de-limitado por el a-bismo: “La esencia del hombre es salvada únicamente cuando atiende a la leyenda de la ocultación. Sólo así él puede seguir lo que la desocultación de lo desoculto y el desocultamiento mismo reclaman en su esencia”

³⁶⁹ El ser retiene en sí su propia esencia en el desocultamiento del ente, “retener que se oculta en la correspondiente fase de la metafísica, determina en cada caso, en cuanto epojé del ser mismo, una época de la historia del ser. Cfr. “La determinación del nihilismo según la historia del ser” en *Nietzsche II*, p. 311.

³⁷⁰ *Parménides*, p. 112.

*una pregunta*³⁷¹ Pues con la época del ser ha acontecido ya un profundo quiebre, el cual involucra un estado de decisión extrema ante el signo de indecisión total de la propia existencia histórica. Signos esenciales de esta época del ser es: pobreza y plenitud de todo *es*; “el ser es lo más vacío y al mismo tiempo, la exuberancia”; la simplicidad de un preguntar que corresponde a estas afirmaciones *en todo momento busca retener lo simple y fuerza o impele a la magnanimidad de la longanimidad en la pobreza...* No obstante, alude Heidegger en *La historia del ser* que “tal vez el hombre no se haya vuelto, sin embargo, bastante maduro por todavía amplios tiempos, para el dolor de esta magnánime longanimidad de la confianza al ser”.³⁷²

Pero, como señala Heidegger, el ente nunca transforma en sí al ser, sin embargo, *Dasein encarece en la transferencia a la sobrevenida*.³⁷³ Qué señala esto: que en la medida en que al hombre le es ofrecido un claro de acaecimiento apropiador puede volverse custodio y apropiado para lo que se da y se deniega: “el hombre custodia y pierde” porque la misma esencia del evento es vacilante y *se sustrae en el ahí que así se aclara*.³⁷⁴

b) *La disposición dispone como voz, como palabra, es decir, como silencio, como ser.*

Como hemos ido elucidando, un motivo rector del pensar ontohistórico [*seynsgeschichtliche Denken*] es la fundación de la fuerza dispuesta del pensar. Esta fuerza y disposición le vienen juntas al *Da-sein como ánimo*: el ánimo o coraje de ser *dispuesto a través de la voz del ser* [*Da-sein ist als Ge-müt die Gestimmtheit durch die Stimme des Seyns*].³⁷⁵ Así, en la interpretación del fenomenólogo Klaus Held, se reconoce que el tema guía del pensar ontohistórico va a ser “la experiencia de la sustracción como sustracción”, y esto nos coloca en el “instante histórico” [*geschichte Augenblick*] de reconocer primeramente la necesidad de una experiencia fundamental, así como de poner en juego el ámbito de la sustracción y la manera de darse o donarse de la misma sustracción o rehuso del ser. Este instante histórico es el *kairos*, el instante que se vuelve propicio para la entonación de una voz, una voz que tiene la peculiaridad primera de ser más bien silente.

En el numeral 114 de *Sobre el comienzo* –titulado sencillamente “Disposición”– se

³⁷¹ *Aportes a la filosofía*, p. 317

³⁷² *La historia del ser*, p. 247.

³⁷³ Y dicho de otro modo, en *Historia del ser*: “Pero el ser no está sobre nosotros, ni en nosotros, ni en torno nuestro, sino *nosotros* somos “en” él como evento. La irrupiente sobrevenida del ser”, p. 77.

³⁷⁴ *Aportes...*, p. 381.

³⁷⁵ *Cfr.* M. Heidegger, *Sobre el comienzo* §108. “Ser-ahí es como ánimo el estar dispuesto a través de la voz del ser. *Über den Anfang. Das Seyn als das Er-stimmende, das erst das Wesen des Da-seins an-stimmt.*”

plantea que a través del *disponer de la voz* se abre un acceso al acaecimiento apropiador [*Ereignis*]. En este sentido, la voz, *Stimme* –como elemento esencial en nuestro entramado– dicta una noticia fundamental en el recobrar “el sitio de instancia en la disposición”. Llevar a una instancia, a recaudo el sitio de la disposición asienta posibilidades de dar un paso en el tránsito del pensar, de ahí que Heidegger resuelva que, de manera necesaria y esencial, *la disposición de la voz deviene tan sólo en la resolución del tránsito al otro comienzo*.

De esta manera, se asienta el tránsito del pensar que se recobra en el sitio de lo *disposicional*: “La instancia en la disposición deviene tan sólo necesaria y esencial en la resolución del tránsito al otro comienzo”.³⁷⁶ Y esto, porque en la *disposición al tránsito* se recobra: *La magnanimidad de la longanimidad en la pobreza desde la riqueza del acaecimiento del ser ahí a través de la intimidad del primer comienzo más inicial*.

En el proyecto de meditación histórica se alude al sitio de la decisión de transferir posibilidades fundacionales en el ente, es decir que, a partir de propiciar una experiencia y apropiación del propio acaecer del ente en su estar desocultado. Es experiencia fundamental este *acaecimiento-apropiador* que se vuelve propicio. Y, de esta manera, se encara el cuestionamiento por “la disposición que está predisponiendo al hombre a partir del Da-sein”, y que está ofreciendo un claro de lo inhabitual para el ente mismo. Un claro del ahí pone en juego el ámbito estructural de la disposición, ya que ésta se abre en el claro de lo inhabitual, la se-paración misma entre habitual e inhabitual dispone el acaecer-apropiadoramente el *ser ahí*, dispone la instancia del “ahí” del ser. “Aquí ha comenzado acaecimiento y con ello: el disponer de la voz”.³⁷⁷

El *Dasein*, ya se decía desde *Ser y tiempo*, va a estar fundamentalmente abierto al mundo a través de su *disposición afectiva*. Pero ahora resta la pregunta de cómo mantener abiertas posibilidades en las que un temple fundamental pueda quedar intrincado autenticando el instante de apropiación en el *Dasein*. Es decir que, mediante lo templete de un temple anímico fundamental, el *Dasein* sea lo templado que hace un comienzo.

En relación con ello, Held arguye que “el *Dasein* hace un comienzo”,³⁷⁸ porque él mismo se vuelve capaz de iniciar y soportar la “transición” e “ingreso” en el instante de autenticidad y apropiación que se recobra. Y las posibilidades de recobrase crecen tan sólo a partir de “una dispuesta fuerza fundamental” para una fundación tal.

Al respecto, escuchamos decir que la disposición y la fuerza las recibe juntas el *Dasein*,

³⁷⁶ *Sobre el comienzo*, §114.

³⁷⁷ Confróntese para este tema *Sobre el comienzo*, todo el apartado III. “Evento y Ser-ahí”, especialmente el inciso C. de así como *Meditación* §70, §71.

³⁷⁸ K. Held, *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger*, Revista *Coherencia* Vol. 12, No 23 Julio - Diciembre 2015, pp. 13-40. Medellín, Colombia (ISSN 1794-5887)

recobrando, así, la autenticidad del instante. Asimismo es importante lo que señala este autor al respecto de que, la autenticidad del instante propicia el “ingreso en la acción formadora de historia”. Por esto es que “transición” e “ingreso” tienen un mismo carácter en el impulso del temple al que fuerza la disposición.

En el importante trabajo sobre los “temples anímicos fundamentales” de Held, se establece que las posibilidades de un comienzo fundador de historia vienen dadas a partir de la experiencia esencial que encara Heidegger de la sustracción como sustracción,³⁷⁹ es decir de aquella experiencia que se inaugura una vez que se abre espacio al misterio en cuanto tal. Este espacio al misterio es recobrado en el ánimo de recato y de reserva ante “la experiencia de la sustracción como sustracción”; pues, esta experiencia funda una posibilidad: “poner en cuestión el habitual poder humano de disponer”.³⁸⁰ Esto significa que, frente al ámbito de maquinación y maniobra técnico-científica, de producción técnica de historia y del imperio de la avidez de la vivencia frente al afán de conocer o saber de todo, el empuje a la serenidad, la disposición a la calma ante lo inexplicable, no dado e insondable es que puede advenir un coraje [*Mut*], puede sobrevenir un ánimo al Dasein hacia una disposición de “no disponibilidad”. En un tranquilo respirar ante la fascinación de lo público, es que se pueden asentar posibilidades de un arraigo concerniente a nuevas edificaciones fundamentales. Y, en este punto, nos interesa hacer notar la propuesta de Held cuando ubica vías fundacionales en el ámbito del arte, del pensar y de la fenomenología política, lo cual podría robustecerse en cuanto a la cordillera fundacional que se posibilita, pero ya nombrar estas tres sendas refiere abiertamente posibilidades creadoras: a través de las obras de una nueva poesía y arte, de una meditación del pensar posmetafísico y de una nueva formación política de comunidad.³⁸¹

Es importante para Held atisbar en la relación que propulsaría a la disposición de temples fundamentales en la capacidad del Dasein de recibir y desasirse él mismo. Veamos esto.

Ser capaz de dar apertura al temple anímico fundamental involucra fuerza y disposición para un *desasimiento* de lo heredado y consolidado en nuestras referencias al ente y, con ello, la referencia a un *sí mismo*; a la vez *recibir* el impulso del temple para la apropiación del instante en la devolución del ente a través de la verdad del ser.

Un temple de ánimo fundamental, desde esta perspectiva, tomaría proporciones

³⁷⁹ *Ibid.*, p.16

³⁸⁰ *Idem.*,

³⁸¹ Estas tres posibilidades fundacionales son planteadas por Held en el importante artículo mencionado, en el cual se enfatiza cómo ha sido ampliamente sugerido en el planteamiento de Heidegger sobretodo en el decisivo tratado de *Aportes a la filosofía*.

históricas³⁸² cuando anuncia posibilidades de otro modo de actuar, de habitar, de ofrendar, de agradecer, de construir, de pensar, de presentir. Desasirse de lo acostumbrado y habitual en nuestro modo de relacionarse va a demarcar el modo de estar abiertos a las cosas, con los otros, en la tierra y bajo el cuadrante del cielo.

En el tratado de *La historia del ser* se evoca que una “historia futura comienza como historia del ser a través de la fundación de su verdad”, esto podría argüir que la verdad del ser es historia por fundar; pero entonces, cómo la historia puede ser inaugurada en el recogimiento de su comienzo, y cómo se alcanzaría un punto de soporte para tal fundación. Certestamente no lo sabemos, pero el presentimiento es el que rige en la preparación de un pensar, un pensar que se ha liberado de “los enredos de la fundamentación” metafísica, y que tan sólo presente el ámbito en que: “magnanimidad y longanimidad para con lo más venidero” se vuelve en verdad una exhortación, pues sobrepuja *disponiendo*.

En *Sobre el comienzo* se traza un eje disposicional mediante el cual poder despejar la búsqueda de otro pensar la propia esencia de la historia: que *la historia futura comienza como ‘historia del ser’ que se recobra de su olvido a través de la resonancia de su verdad*. Entonces sí, nuestro intento de remisión a la verdad del ser tiene que considerar la tonalidad y este eje disposicional ante una constelación única: la “falta de necesidad” y la “falta de disposición” del hombre en los nuevos tiempos”.

La meditación de la historia del ser reconoce que temples fundamentales pueden acordar un pleno acaecer apropiador-desapropiador. Y, de esta manera, se despliegan los tonos que acuerdan la sintonía con otra experiencia del pensar, esta experiencia es abierta en gran medida por el estilo de lo que Heidegger indica como un pensar futuro, al que apenas puede ser nombrado, y siempre provisionalmente se la ha nombrado como el *estilo de la retención* [*Verhaltenheit*]. Los temples van entonados o pre-dispuestos por esta tonalidad mayor que los rige en el otro pensar.

Un otro estilo del pensar es nombrado en el tono del *presentimiento* y *serenamiento*, a través del sondeo al canto del poeta, donde el poeta Hölderlin es una decisión radical para el pensar del “otro estilo” que inicia en el temple fundamental retentivo. Porque, el poeta, por su parte, le propicia al pensar un “acuerdo perfecto” de consonancias y disonancias, las cuales se

³⁸² Mirado desde el acaecimiento que acaece apropiando [*das Ereignis ereignet*], “no acaece nada”, no puede acontecer esto como acontece lo otro y, así sucesivamente... (*und so weiter...*) sino el ente mismo sobreviene en una dignidad (*Das Ereignis* p. 278) por una fuerza que proviene de lo inhabitual, “que sea arrojado su habitualidad y tenga que colocarse en la de-cisión de cómo satisface al ser: como el ente custodia y pierde la verdad del esenciarse del ser y en ello llega a su propia esencia –como lo más digno– que consiste en tal *custodia*”. *Aportes*, p.381.

entrevén en el planteamiento del despliegue fundamental del temple³⁸³

Por ello, dirá Heidegger que, una disposición para el pensar y el poetizar y su futura verdad histórica del ser [*seynsgeschichtliche Wahrheit*] se alcanza en el agradecer del pensar y corresponder al saludo en el poetizar. En la nobleza del *Agradecer* se cobra la instancia [*Inständigkeit*]...*hacia* la reapropiada propiedad de la pobreza.

Podríamos decir que en la entonación de tonos propicios de soporte y reserva, el ente gana la dignidad de su espacio y es como por primera vez sale a relucir el espacio de cuestionabilidad “el espacio de su secreto”, el espacio de juego en el que el ente se *recobra* y llega a ser “más ente que antes” porque el ente acaece-apropiadoramente. Esto nos señala el ámbito de apropiación que se conquista mientras más despojado se ha experimentado la habitualidad del ente en el abandono del ser. Y, a su vez, este ámbito de experiencia se expresa mediante una tensión disposicional que alcanza llevar a decibilidad un pensar histórico del ser.

c) Los tonos de la raíz *Mut*

En *Sobre el comienzo* vemos el trazado de las disposiciones que guardan la misma raíz para designar el coraje que coacciona el ánimo [*Mut*]. El ánimo que, a su vez, va a predisponer la tensión o embate de un acuerdo: “todas las disposiciones con-cuerdan en la respectiva esencia del ser y su oposición es sólo una apariencia, que ejerce un estrechamiento de la esencia de la disposición donde sin embargo pretende verterse en su riqueza”.³⁸⁴ Esta tensión disposicional entraba una “discrepante armonía” en *los tonos de la misma raíz: Mut*.

La pobreza [*die Armut*] como el desasimiento dispuesto se delimita como plenitud del ser. En esta plenitud se gana la riqueza de: *carecer de lo no necesario*. Sólo desde un esencial desasimiento de y en cada ente comienza a resonar evento (acaecimiento-apropiador).

La suavidad [*Sanftmut*] es la ligereza del ánimo de ser dispuesto en la serenidad y simplicidad de acaecer, la serenidad permite la reunión disonante del instante.

La paciencia [*Langsamkeit*], la templanza del camino lento, pausado. (En el pensar, cada cosa se torna solitaria y lenta. En la paciencia, crece la magnanimidad).³⁸⁵

La longanimidad [*Langmut*], la largueza de ánimo para admitir la instancia de espacio temporal de acaecimiento. *Longanimidad* es “íntima reserva” frente a la memoria del origen,

³⁸³ El tratamiento del “despliegue del temple fundamental” va a revelar la propia tonalidad fundamental de la poesía...a partir del *duelo de la sagrada necesidad*, la condensación de *poetizante dicha* o “dicha triste”, el quiebre de los semidioses, la temporización del tiempo originario en el canto de los que han sido.

³⁸⁴ *Sobre el comienzo*, § 113.

³⁸⁵ En la traducción de *De la experiencia del pensar*, 65, tr. Valverde)

en la docilidad [*Fügsamkeit*] se ensambla el escuchar la fuente acallada: *Algunos sienten temor de ir a la fuente*

La gracia [*Anmut*] es la reunión del coraje [*Mut*] en su triple despliegue: el lanzamiento y entrega del inicio, la magnanimidad de la longanimidad, para así corresponder a la dignidad de la pobreza del acaecimiento. En este sentido, es resolución al coraje mismo, el ocaso repone al ánimo, en ello obtiene su lanzamiento y entrega. Y un pensar que se sabe hacia su ocaso, se ha puesto ya en tránsito. Está resuelto *para* la gracia del pensar.

La magnanimidad [*Großmut*] recobra la ocultación propia del ser, por eso es el magno estar dispuesto, un enorme ánimo de contienda que se dispone a soportar la ocultación como tal, y en ella descubrir el hallazgo: el rehuso del ser.

La melancolía [*Schwermut*] ofrece la densidad del coraje propicia para sumergirse a la abismosidad del ser, dicho de otra manera, mienta portar el ánimo pesado que sumerge en la profundidad del abismo del ser.

La ecuanimidad [*Gleichmut*], el equilibrio de lo mismo que admite las disonancias y discrepancias del ser como pura diferencia.

El disgusto y malhumor [*Unmut u. Mißmut*], lo que se presta cerrado al coraje acuerda con la inesencia del ser. El ánimo que no se presta a lo abierto, es oclusivo él mismo, es disposición de cerrazón.

¿Qué dicen estos temples que se inauguran en un embate disposicional? ¿Cuál es la experiencia y el saber al que nos insertan? Y, si este “otro pensar” no tendrá que prepararse primeramente a partir de un desasimiento radical.

d) Propiedad y Pobreza como plenitud del ser

*En la pobreza se juega un radical desasimiento. La pobreza va a encarecer el evento [Ereignis] precisamente como la plenitud del ser.*³⁸⁶ Puesto que “pobreza” mienta “la instancia en lo simple y único” del Ereignis, el esenciarse del ser tan sólo se concentra en simpleza y unicidad. Entonces tenemos que escuchar aquello que advertía el poeta Hölderlin: ...*todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos.* Y Heidegger precisa que la concentración sobre lo espiritual significa: congregarse en la relación del ser con el hombre, y mantenerse congregado en él. En esta concentración: no-carecer-de-nada, salvo

³⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, § 111. Pero lo más simple también es lo más difícil, porque nosotros –ínfimos mortales– huimos de manera constante en la dispersión de nosotros mismos, huimos de nuestra referencia propia al ser mismo. No obstante, *el ser se nos asigna y destina al retirarse* –señala Heidegger en *La proposición del fundamento*.

de lo no-necesario,³⁸⁷ manifiesta el simple “ser pobre” en el ya “ser-rico”. Puesto que el ser se obsequia como lo no-necesario, es el obsequio del empobrecimiento, el obsequio de la más simple riqueza.³⁸⁸

De la pobreza –nos recuerda Heidegger– no sabemos nada, y de su “presunta amenaza” más vale evitarnos; no osamos custodiar el obsequio del empobrecimiento, porque de principio no vemos el obsequio que la pobreza y el desasimiento puede ofrecernos. El obsequio del empobrecimiento esencial es un radical desasimiento, que gana la simplicidad de su riqueza como un obsequio. En el obsequio del desasimiento, acaece apropiadoramente, el ser en su verdad, pues en desistimiento confiere su más alta posibilidad (de acaecer-apropiadoramente) “instituyéndose” de cara a la nada. Porque se dona una riqueza: la propia esencia del ser, acaeciéndose-apropiadoramente en el desistimiento. En este encaramiento, se deja ver aquello que asiente Heidegger de que: “la nada no es ‘nada’, sino la figura esencial del ser más simple y más difícil de sostener”.³⁸⁹

Por esto, eminente es el planteamiento del *empobrecimiento desde la pobreza* que pone en juego la *inhabitualidad del ser* como nada y, siguiendo el tratado de *La historia del ser*, nos sale al encuentro la cuestión única y radical que se aborda, a saber: que *la historia se recobra en el des-poseimiento del ente y de su supremacía*.³⁹⁰

La pobreza es el tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales y de su destino.³⁹¹

La explicación de la pobreza es riqueza oculta y tan sólo un saber esencial podría dar cuenta de ello, porque en la concesión de este máximo obsequio que se gana en el empobrecimiento, el ente recobra la capacidad de propiedad: “la riqueza de poder disponer de *lo propio*”,³⁹² lo cual ha implicado ya una predisposición a la renuncia, la renuncia a todo lo

³⁸⁷ *La pobreza*, p.115.

³⁸⁸ *La historia del ser*, §103, §107.

³⁸⁹ Cfr. “El fin de la modernidad en la historia del ser”, *La historia del ser*, pp. 235-249. Pobreza y dignidad: abismo, nada §92. Pobreza: la inagotabilidad desde-si- abismosamente-decida de la donación. El empobrecimiento *desde la pobreza*, la fundación del ser-ahí que surge en tal empobrecimiento es historia. §99, §102, §107-110, §169.

³⁹⁰ Es importante lo que subraya Heidegger al respecto de que, tan sólo mediante el empobrecimiento *desde la pobreza* puede conquistarse y surgir una fundación esencial de Da-sein. Pero además, mientras la nada no sea reconocida en su *asignabilidad al ser* la historia calla y vuelve su paso por un camino intransitable hacia el acaecer apropiador.

³⁹¹ *La pobreza*, p. 115 [*Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländischen Völker und ihres Geschickes*].

³⁹² La propiedad aduce al ámbito de unicidad del acaecer apropiador. “Sólo propiedad que procede de la unicidad es algo esencial”: la simplicidad de lo abismoso y nunca superable. Tan sólo desde la unicidad del ser tenemos que experimentar la extrañeza del ente como propiedad”. §109 Las ocho dimensiones que constituyen al

habitual del ente que puede colocarlo, por una vez, ante lo extraño de todo ente, y en completa extrañeza se consiga el acaecimiento de apropiación de esto extraño; la auténtica propiedad se recobra en la *renuncia* tan sólo como: “veneración que cuida”.

La *renuncia*, hace hincapié Heidegger, es renuncia a “intereses vitales” y “eternas bienaventuranzas”, renuncia a que “valores vitales y culturales” se superpongan como las “más elevadas metas y formas de meta del hombre”, que siempre son “medidas del ente y de su gestión y convocatoria”. Sin embargo, renuncia entendido desde las disposiciones de la magnanimidad y longanimidad, no puede ser mero “desesperado alejamiento”, sino *ultra aguardante confianza desde el saber del ser*.³⁹³ Y, nos señala Heidegger que, la confianza en su esencia sólo puede ser acogida en la fuerza de la serenidad, la disposición para *el dolor de esta magnánime longanimidad de la confianza al ser*. La fuerza de la serenidad puede acoger el “espanto ante el abandono del ser al ente”: “...en su longanimidad se erige la magnanimidad ante la invisible devastación de la esencia del ser, que ya ha sobrepasado toda desatada destrucción del ente”.³⁹⁴

La pobreza es conquista de plenitud del ser en el abismoso desasimiento: éste es plenitud de ser cuando implica carecer de lo no-necesario, un radical despojamiento que podría conminar a un “vivir como alguien que ha muerto” –recordando una sentencia del *Fruto de la nada* del Maestro Eckhart. Aunque habríamos de meditar hondamente sobre la riqueza y donación de la muerte misma, cuando la recobramos como máxima plenitud de ser. Y *no nos vamos*, como denuncia Hölderlin, *en una caja cualquiera...* Por su parte, Heidegger, piensa como “plenitud de ser” desistimiento, rehusos y denegación, pero la negativa que aquí se entabla recobra una riqueza y ésta se preserva en el carácter noedor como el ser se obsequia. *En persistir en dejar volverse determinante lo noedor* del ser refiere su propia dignificación, y para este persistir, el recato de una disposición esencial puede mantener una referencia al ser, esta disposición es lo que Heidegger distingue como *angustia esencial*.

e) *La se-paración consiste en el acaecimiento apropiador del ser-ahí*

En una se-paración del ser, el ente alcanza una disposición que lo revela como un “no ente”; en pobreza y plenitud de ser, el ente experimenta custodia y pérdida, porque es así como

acaecimiento apropiador: Er-eignung, Ent-scheidung, Ent-gegnung, Ent-setzung, Ent-zug, Einfachheit, Einzigkeit, Einsamkeit.

³⁹³ Cfr. “La magnanimidad y longanimidad para con lo más venidero”, *La historia del ser*, § 32.

³⁹⁴ *La historia del ser*, p. 247.

el *ahí se aclara*, acaeciendo el ente mismo, pero desde una transferencia al ser como acaecimiento-apropiador. *Así como la misma diferencia ontológica de ser y ente se nos sustrae, es decir, se retrae al donarse*, así el acaecimiento apropiador se sustrae custodiándose y perdiéndose el *esenciarse del ser*. Por esto, será en el ámbito en el que es vislumbrado el esencial empobrecimiento como el ente es *transferido* [Übereignung], “transferido al claro del ahí en el que acaece-apropiadoramente”, donde el carácter aclarante-ocultante de la verdad se apropia de la instancia de Da-sein. En tal empobrecimiento esencial, Heidegger señala que, el ente como tal puede ser conquistado y arrojado en un decir inaugural, puesto que el empobrecimiento desde la *pobreza* es un abrigamiento de la palabra o decir originario [Sage] del acaecer apropiador-desapropiador.

La palabra o el dicho esencial del ser [Der Austrag ist die Sage der Geschichte des Seyns] que se tiende en la aparente oposición de la pobreza esencial como máxima plenitud de ser,³⁹⁵ funda [er-gründung] posibilidades de iniciar en la diferencia, y ha predispuesto ya un ánimo de contienda: es el alzado disposicional de lo que se obsequia en un rehuso y la capacidad de sobrepujanza e insistencia en el alzado lentamente construido, en el ambiente de una inapariencia y de la mostración retrayente, que ha caracterizado el punto de mira de la “fenomenología de lo inaparente”, se recobra *el ánimo de disposición fundamental*. Por ello será a partir de los tonos de *sostener, reservar, retenener, soportar*, com-portar una palabra del decir originario del ser en su acaecer histórico, recobrado a través de una hermenéutica predisposicional que sondee una interpretación cada vez más inicial.

§12. *El originario alzado de lo disposicional*

En el tratado ontohistórico de 1941-1942 *Das Ereignis* se articula: la decibilidad del primer inicio en una resonancia [Anklang], la diferencia [Unterschied] a favor de la reposición [Verwindung] del ser, el otro inicio [der andere Anfang] como las esenciaciones o despliegues esenciales en el *Ereignis*, y el pensar histórico del ser en la intimidad de extremo dilema [äußerste Trennung] del pensar y poetizar. En este sentido, se vislumbra la médula del pensar histórico del ser como la condensación del *acaecer-apropiador, Ereignis*, echando en vista el “tesoro de su esencia” [der Wortschatz seines Wesens].

Esta condensación se avista en *la unidad de esenciación* que se abriga en el dolor

³⁹⁵ “Que el empobrecimiento –en la esencial pobreza- corresponde al máximo obsequio, saber esto es exigencia fundamental del pensar según la historia del ser”. Cfr. X. La propiedad en *La historia del ser*, p. 151 y ss.

[*Schmerz*], en la experiencia [*Er-fahrung*]³⁹⁶ y en el saber [*Wissen*], pues son los soportes de la diferencia en la consonancia de “otro pensar”; y en *el soportar la diferencia en el otro pensar* se despeja de manera esencial una gama disposicional de importante envergadura para el acaecer-apropiador [*Ereignis*].

En este respecto, vemos como entre las disposiciones históricas o temples fundamentales de la historia del ser [*die Grundstimmungen der Seynsgechichte*] entonan o intensifican una pertenencia al mismo acaecer que se ensambla y desensambla. Un alzado disposicional mantiene vibrante el ámbito del tránsito entre un primer inicio y otro inicio cuando muestra la incidencia entre una llegada o una partida, un saludo y una despedida, un tránsito y un ocaso bajo un acuerdo tonal de voces y ecos; entre silencios y acallamientos; docilidad y ligereza marcan el rasgo de la experiencia de un saber esencial y el dolor desgarrante de la diferencia extrema.

En la órbita del acaecimiento apropiador en el n° 246 de *Das Ereignis* son reunidos los temples fundamentales de la historia del ser [*die Grundstimmungen der Seynsgechichte*]:

- ◆ El asombro [*das Erstaunen*] da cuenta de su ensambladura como primer inicio. El indicio que delimita este temple fundamental: el ser *es*. Lo que hablaría de su esencia como desocultación, dando cuenta del vibrar de *alétheia* y del inicio de la salida de la *physis* en su centro de irradiación.
- ◆ El maravillarse [*das Sichwundern*] temple desde la experiencia de esta salida como el comienzo de la metafísica, donde la *idea* se determina como “máximo ente” (*ens entium*), “es” el ser.
- ◆ El espanto [*das Erschrecken*] es el temple fundamental que despeja el final de la metafísica en la libertad del tránsito; el final del primer comienzo se dispone únicamente de la experiencia del dolor en la ausencia de dignidad de la pregunta: “sólo el ente es y el ser permanece un humo vacío y un error”. En esta experiencia del dolor se recobra la despedida al ocaso [*Untergang*] que encara el abandono del ser que *esencia* [*Wesung*] en su ocultación.
- ◆ El agradecer [*das Danken*] es el temple en acuerdo y obediencia al otro inicio. “El otro comienzo es la verdad y verdad es el evento-apropiador”.
- ◆ El recato [*die Scheu*] es la disposición que recupera el pensar según la historia del ser transformándolo en otro inicial, pues obedece a *la insistencia del escuchar* y se apropia de esta obediencia en intimidad al recuerdo del primer inicio.

A partir de los temples fundamentales que encaran la historia del rehuso del ser en su

³⁹⁶ Es importante considerar el ámbito de la ex-periencia que se busca enfatizar en el texto, Heidegger señala con guión cuando alude a la ex-periencia *Er-fahrung* como el esenciar del pensar histórico del ser, y desde este sentido prístino que es restablecido, es que puede llegar a fundarse de nuevo una experiencia [*Erfahrenheit*].

acaecer apropiador se avistan signos de un otro acaecer, un acaecimiento futuro. En esta proyección habrá que otear más serenamente una historia sida, en lejanía de la fuente, donde quizá pueda abrirse alguna vez una auténtica cercanía al origen, y conseguir una vista a *lo dichoso*.

a) **Disposiciones extremas: asombro y espanto**

Wir wissen der ersten Anfang als den aufgehenden (physis); wir wissen den anderen Anfang als den untergehenden [Ereignis].³⁹⁷

Nosotros sabemos del primer inicio como lo surgiente; sabemos del otro inicio como lo sumergiente.

Heidegger hace notar que la experiencia inicial de la *physis* retenida en el temple fundamental del asombro y el temple fundamental del espanto que encara las posibilidades de otro inicio, guardan un primer encuentro como *disposiciones extremas*. Disposiciones que apuntan a la inicial experiencia para con lo “in-fundado”, lo “fundable” y lo “insondable” de la verdad del ser. Los dos miran al ente como tal, pero uno en su emergencia y el otro en su hundimiento, en la sumersión al abandono e infundación en su curso inicial. Y son extremas en la medida en que templando un pensar es posible reparar en *lo que es ahora* y en lo que se nos deniega en una experiencia esencial.

El impulso que ejerce el espanto se contrapone con el asombro, pero este “contraimpulso” [*Gegenschwung*] preserva una cooriginariedad en lo templado del temple, a saber, la disposición histórica de un pensar esencial e *inicial*, el ánimo fundamental de irradiación e *instantánea* acometida.

Como disposiciones extremas, asombro y espanto disponen en una necesidad insondable, por eso es que para Heidegger se encuentran muy lejos y fuera de toda “valorabilidad pesimista u optimista”. Estas disposiciones fundamentales van entonadas por “la experiencia inicial” que soporta la indignancia en los “diferentes tránsitos de la historia”:

La disposición fundamental del primer comienzo es el *a-sombro* de que un ente sea, de que el hombre mismo siendo, siendo sea en lo que *él* no es.

La disposición fundamental del otro comienzo es el *espanto*. El espanto del abandono del ser y

³⁹⁷ *Das Ereignis*, §341

en tal espanto como creador la *retención* fundadora”.

En el primer inicio, en la fundación griega, asombrosamente, el ente es en el ser. El temple fundamental del asombro marca la amplitud de una apertura para lo que se des-oculta. Aquello que se des-oculta para el pensar inicial: *convenir en que todo es uno*. La conjunción del todo se retiene en una palabra, en un decir. Es el decir (légein) reunido del Lógos. El “antiguo dicho” que nombra silenciosamente el “gran inicio”. En este decir se guarece la acción de recolectar, de recoger y convenir el acuerdo de la verdad. Lógos como la reunión de un *des ocultamiento*.

El primer inicio se delimita por una intimidad con *Physis*, de esta intimidad da cuenta el temple fundamental del asombro: como el reconocimiento puro del ente como tal. En este reconocimiento *physis* contenía un ámbito de suyo tensional: la dimensionalidad des-ocultante en el que se entendió el pueblo griego *inicial*, en el propio imperar de lo ente en su conjunto, en el cual, expresa o silenciosamente, y siempre en cobijo de una experiencia originaria de la *physis*, se determinó un preguntar fundamental que se instauró con el apelativo de “filosofía”. Entonces, no podemos pasar por alto la encomienda *inicial*, que le fue remitida originariamente al pensar y que dista abisalmente de lo que entendemos como “naturaleza”. Sin embargo, *Physis* –la fuente incesante– permanece aunque imperceptible en su imperar para los pueblos de *desarraigo* occidental, y, no obstante, *physis* resta como el acallado puro surgir.

Y ahora, en total eclipsamiento de lo *puramente surgido* y en resonancia a lo pro-ducido mediante la *téchne*, la radiación de la completa posibilidad del aparecer –“aquello que siempre está ya presente por sí mismo, constituyendo y pereciendo”–, se instala en el todo producible, mostrable y *hacible*. Pero, en este amplio taller de maquinación, de confección y hechura *demasiado* humana –por decirlo de algún modo– “la *techne* y su ejecución como lo completamente otro de la *physis* llega a ser necesario”.³⁹⁸

El *asombro* echa a andar el inicio: el brotar de *physis*, pero también significará el inicio de la salida de la *physis* misma, pues deviene un *maravillarse* constante y persistente ante lo novedoso y producible –frente a la *physis*, como lo que nunca zozobra, la *téchne* se superpone con un proceder que siempre ya ha pro-ducido. *Téchne*, originalmente pensada, también lleva a un acuerdo fundamental en ese modo de hacer frente a lo que surge por sí mismo. Y esto va a ocasionar una entonación significativa para la época de la historia del ser; esta entonación sería entendida como la modalidad en la que la metafísica alcanza su punto

³⁹⁸ *Preguntas Fundamentales de la Filosofía*, p. 167.

culmen; se recobra en sus propias posibilidades y límites, las cuales le ciñen su propia sima, le ciñen la posibilidad de sumergirse como primer comienzo.

Physis, el imperar de lo imperante, aquello que constantemente amenaza al hombre y al mismo tiempo lo vuelve a proteger. Porque emerger es su impulso, retraerse su necesidad.

“En el primer comienzo, dado que la *physis* resplandece en la *alétheia* y como tal, era el asombro la disposición fundamental. El otro comienzo, el del pensar según la historia del ser [Seyn], es en-tonado y pre-dispuesto por el separar [*angestimmt u. vor-bestimmt durch das Entsetzen*]. Éste abre el ser-ahí a la indigencia de la ausencia de indigencia, a cuyo amparo se oculta el abandono de ser del ente”.³⁹⁹

Para la meditación histórica, la conversión de un temple anímico fundamental es el que, además de otros puntos de mira, tiene la capacidad de propiciar una “conversión” y “reafinamiento”, consta de la capacidad de entonar inicialmente, entonar de otro modo, hacer acuerdo con él mismo inicio, pero en otro, en la marcha de otra *inicialidad*. Una conversión es necesaria, por así decirlo, desde otro temple de ánimo fundamental que se haga necesitar. Y esta conversión sucede en el tránsito del primer al otro inicio, del asombro al espanto. La conversión ocasiona que, bajo un temple de espanto se gane la vuelta a lo extraño e inhabitual, de modo que, al irrumpir sea recobrado lo habitual y ordinario. De la misma manera como lo habitual y ordinario ocasionó el simple *pathos* del asombro, así otro temple de ánimo, otro *pathos* de igual modo arrebatador puede propiciar un quiebre y un abierto de lo inhabitual en lo que tenemos por más habitual y ya conocido. Y en ello, se abre las posibilidades de un temple del temple configurador. “[...] en el *thaumazein* lo más acostumbrado, lo más ordinario, pasa a ser lo extraño. Lo ordinario pasa a ser extraordinario en sentido radical. Lo más ordinario con relación a lo que vivían los griegos se transforma en lo más extraordinario. [...] El *thaumazein* se colocan ante la extrañeza de lo acostumbrado, pero en medio de lo acostumbrado.”⁴⁰⁰

Como se indica en *Aportes a la filosofía*, el espanto va a señalar un modo de retroceder ante “la apertura de la afluencia de lo que se oculta”. El espantarse marca el tono que nos arremete contra “lo más obvio”. Porque en lo más obvio y aplanado tiene este temple su dominio. Por ello, se dice que el tono del espanto [*Erschrecken*] ofrece la impertinencia de “lo que es”. Y esta impertinencia se ofrece como separación. Esto significa que lo común,

³⁹⁹ *Aportes...* § 269, p. 382.

⁴⁰⁰ A. Xolocotzi, “Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar” en *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, BUAP, 2016, pp. 51-68.

corriente y familiar llega a mostrarse por una vez como “lo extraño” e inhabitual que queda escindido o quebrado de lo más habitual. “La fuerza de veneración de lo más cuestionable surge del espanto, disposición fundamental que traslada el hombre a la libertad con respecto a todo mero ente y arroja en torno de él la abismosidad del ser”.⁴⁰¹

Entonces, el temple del espanto cuya virtud está en propiciar posibilidades de separación funda, por una vez, una doblez [*Zwischenfall*]. Lo más cercano e impertinente nos rige sin poder percatarnos de su imperar –señala Heidegger– y, que ante lo más lejano, no podamos reservarnos o mantenernos en recato, pues nada se vuelve en verdad tan lejano, desde que todas las distancias se acercan y se acortan o se suprimen. De tal manera que casi ya no nos resta impedimento alguno. Difícil cada vez que algo se nos sustraiga. Pero, entonces, ¿cómo puede sernos algo como huidizo y sustráersenos? Pregunta Heidegger: *¿Qué se nos retrae más que la esencia del ser? ¿Qué está más oculto que el fundamento de aquello aterrador, a saber que el ente es y no más bien no es?*

En este temple fundamental se hace *necesitar* la “ley del otro inicio”, un inicio que se sumerge y brota, a la vez, de la experiencia del abandono del ser, experiencia acordada y adecuada para la pregunta por la esencia de la verdad.⁴⁰² Donde además de otros puntos de mira, sale a relucir el ámbito de necesidad que está impeliendo aquí, lo necesario de esta necesidad: que ejerce su impulso en la necesidad de la ausencia de necesidad. Y que, a causa de lo inasombroso, en el espanto [*Erschrecken*] se abre una necesidad de un ánimo elevado, pues, funda por única vez la disposición misma al abandono por parte del ser. Entre estos temples se contiene un movimiento de contra-giro, este contra-giro mantiene las mismas posibilidades de apertura originaria, pero pone en marcha otro estado de necesidad al descubierto.

Así, la pregunta por la verdad del ser se inaugura ella misma en el camino de meditación desde lo *separador*, como la experiencia del abandono del ser; lo iniciante del primer inicio en el temple fundamental del asombro se abre paso en la disposición que se-para y abre a una experiencia del ser que abandona por completo al ente, el cual sólo puede devenir “más ente” en otra experiencia del pensar y, fundamentalmente, en otras vías iniciantes. “El ente está abandonado por el ser porque la verdad del ente ya no es un desocultar, es más bien un abandonar. [...] El ente pasa de lo desocultado a lo abandonado. Así como lo desocultado se mostraba *siendo*, ahora lo abandonado se muestra *haciendo*...Lo hacedero es la determinación

⁴⁰¹ Cfr. Heidegger, “Dioses” en *Meditación*.

⁴⁰² La pregunta preliminar por la verdad va a entonar un quiebre. Es la tensión entre lo dicho y no dicho, entre el desocultamiento y la ocultación en una sincrónica oscilación.

del ente: el no-ser del ente, y lo no-ente es lo maniobrado”.⁴⁰³

Ahora podemos entrever aquello de que, el temple fundamental del espanto contenía las posibilidades de poner en marcha un pensar hacia las vías de *tránsito*, en el que el mismo pensar tiene que resolverse a su propio ocaso, saberse en despedida al ocaso a favor de abrir un sitio al “tiempo del acaecimiento apropiador”. Y como “pensar en tránsito” redimido a la silenciosa voz de oculta fuente, tan sólo puede corresponder en la disposición del *agradecer* [*Danken*] y bajo el ánimo de reserva.

En el temple fundamental del agradecer [*Danken*] se llega a ser determinado y dispuesto a la entrega, al recibimiento. Este agradecer es el elevado ánimo que reconoce el riesgo de la distinción hacia el com-portar [*Aus-trag*], hacia la resolución. En el agradecer surge la obediencia al otro inicio como conmemoración del pensar y del poetizar.⁴⁰⁴ Y la voz es disponiente en la experiencia inicial del dolor.

§ 13. Espanto: posibilidad o impedimento de la acción creadora.

Pero, qué pasa cuando el espanto embarga una época histórica y ni siquiera es reconocido como tal, en sus dimensiones de dominio. En este sentido, podemos inferir que encubrimos el propio espanto y todas nuestras remisiones a él. Y, sin embargo, en este no ser reconocido, espanta. La tonalidad está desplegada, de algún modo sintoniza, entraba, acuerda, en una palabra, entona el modo de com-portarse con respecto a su ser. Es decir, que el espanto entona una época al modo propio como un temple apropia y determina el ser del hombre: embargándolo en todo su ser.

Entonces diremos que el espanto obnubila. El espanto hace retroceder ante eso que es. Templando retrocede ante el hecho de que: *se abre el ocultarse del ser*. En este retroceder, el espanto templea como ausencia de misterio, como ausencia de disposición a lo que se oculta, al espacio de juego del secreto de cada cosa.

Aquello de que “el ente es en el ser”, cuyo surgimiento en el pensar ocasionó el profundo asombro para los griegos del primer inicio, ya es nada en la época que nos compete. *El ente ya*

⁴⁰³ La relación con las cosas que predomina en este instante histórico del final del primer inicio es: el estar-maniobrado del no-ente” –como indica Ángel Xolocotzi en *Fundamento y abismo*.

⁴⁰⁴ §258 “Der Austrag als Danken”, *Das Ereignis*. (El agradecer pertenece a la distinción del dolor en la experiencia del Acaecimiento [Ereignisses] y entonces es tarea para el pensar histórico del ser).

*no es más en el ser.*⁴⁰⁵ En este ocultamiento del ser, el ente mismo queda relegado al abandono, a una ausencia de referencia. En otras palabras, el ser se oculta en el ocultamiento de su modo de darse y, no obstante, viene a relucir un momento de un desocultamiento incondicionado y extremo del ente en una total ausencia de referencia esencial al ser. La sentencia que dice: el *ente es* ha sido despojado de su secreto y todavía queda inadvertida la riqueza de su rehuso, de su ocultación originaria.

Espantosamente, el ente no se repone en su abismalidad, en la abismalidad del ser. La verdad del ser abandona y desprotege al ente. El ente o es disgregado y extraviado en una indiferencialidad o es aplanado en la máquina de la homogeneidad. Finalmente es tornado a un acallamiento y soberbia haceduría.

Lo obvio es el aplanamiento de todo destello. En el apagón de las estrellas de esta noche del mundo, el espanto es la contravuelta del asombro, y tonaliza auténticamente una vez que se despeja este estado de penuria. Lo cual nos hace pensar que presumiblemente la noche va a ser larga, mientras no reluzca la penuria del mundo en un estado de decisión: “[...] no sólo que fundamentalmente ya no se conceda nada oculto, más decisivo se hace el que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentre aún admisión como poder determinante”.⁴⁰⁶

Asimismo, nos señala que, “al no regir ahora el desocultamiento, los entes ya no aparecen porque ya no *son*, ahora el no-ente maniobra tal como el ente aparecía”.⁴⁰⁷

Aquí se pone de relieve la transformación de la pregunta conductora que abarca el acaecer del primer inicio, enmarcado como metafísica, y su preguntar *quiditativo* por el *qué es*, a la transformación por el *cómo se hace* o *cómo funciona*⁴⁰⁸ que revela el rehusamiento del ser a favor del ente; pues en este preguntar ha perdido vigencia el preguntar por la constitución, la determinación y la fundamentación del estar *siendo del ente*. Y se vuelca entonces al modo *como* el ente funciona *para* un *qué*. Bien es cierto que, en ambos cuestionamientos tanto en el preguntar del primer inicio como metafísica, –en el predominio de la maquinación del ente–, como en la pregunta que ha olvidado el ser por completo, el ser resta lo incuestionado en su dignidad. “Sólo que al final de la metafísica –como final del primer inicio– la pregunta por el *cómo se le hace* deja ver en toda su desolación el carácter del abandono”.⁴⁰⁹

Y, no obstante, lo más habitual es recobrado en su extrañeza. Lo que concedemos como

⁴⁰⁵ Cfr. *¿Qué es la filosofía?*

⁴⁰⁶ *Aportes a la filosofía*, p. 111.

⁴⁰⁷ Véase Á. Xolocotzi, “La necesidad del abandono” en *Fundamento y abismo*, p. 103. El término *Machenschaft* que se suele traducir como maquinación –como lo hace Dina Picotti en *Aportes a la filosofía*– debe pensarse con un carácter activo como Heidegger lo presenta, y para lo cual cabe volcarlo como hace Á. Xolocotzi, en “maniobra”.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.104

normal: nuestra viveza para las cosas cotidianas, nuestro constante emprendimiento, un afán de lo público y en el diario maniobrar, y que hasta en la calmada acción, nos rindamos hacia un tranquilo y cómodo obviar, puede recobrar fuerzas imponderables. Puede ser que haciendo acuerdo en un acaecer desapropiador, la cosa que siempre se nos escapa, inhabilitada de su potencia engendradora se nos vuelque en una devolución o en un completo frenesí.

“La consecuencia del despojo de disposición, que al mismo tiempo es disfraz del vacío creciente, se muestra plenamente en la incapacidad de experimentar precisamente el verdadero acaecer, el abandono del ser como indigencia que dispone, supuesto mismo que en ciertos límites pudiera ser mostrada”.

Todos estos signos de abandono del ser señalan el comienzo de la *época de la entera incuestionabilidad de todas las cosas y de todas las maquinaciones*.⁴¹⁰ Lo que se nos escurre entre las manos de la maniobra, la vivencia, la publicidad, es el mismo ser del ente que se ha despojado del poder de su irradiación. Éste ya no resplandece. El ser es lo que ha devenido más obvio. Ante ello, un ánimo sosegado para con la cosa que no causa misterio ni ocultación es el estado normal que nos circunda en el hoy siempre actualizable. Y, donde la cosa tan sólo es embarrada en el montón de las cosas explicables y, por demás, ya pensadas, por lo que la cosa en su verdad ya ni una humarada es.

El espanto sería algo así como un asombro inasombroso que “paraliza y bloquea toda actividad creadora” –en palabras de Held. La parálisis ataca certeramente a un obrar creador. Bloquea la vena de la posibilidad de una fuerza fundacional. Y en este sentido, el espanto también nos deja sin palabras.

Así, vemos que, en una primera vista, el espanto actúa sin ser reconocido e implica un impedimento de toda acción que impulse creación y fundación. Pero ahora decimos que, lo que se queda bloqueado o taponeado es el abismo infundado del propio ente: aquel de que no es más *en* el ser. Y esto nos recuerda aquello que Nietzsche denunciara como síntoma de la época: la manifestación del *nihilismo*.

La determinación del nihilismo en la historia del ser hace aparecer el ente, la cosa, despojados de su ser, de su ser misterio. No obstante, desde lo vano sale a relucir la nada y con ella, *el primer salto del pensar que piensa*: el ser es la nada y la nada anonada. El nihilismo es “lo que hay que pensar”, pues tiene su proveniencia en el interior de la metafísica, es más, en él se provoca un “recuerdo interiorizante”, aunque esto sólo permite despejarse a través de un

⁴¹⁰ *Aportes...*p. 111

“paso atrás” lo que significa: una meditación pausada, que presta escucha a lo que resuena *según* la historia del ser. Y, el recuerdo que se interna como historia del ser interroga al acaecer en su rehusamiento, pues en su acción de retraerse se ofrece como extremo desocultamiento del ente abandonado, despojado de la fuente de su misterio. Este pensar que realiza un paso atrás salta fuera del representar metafísico, tiene que atreverse a dar un *originario* salto apropiador.

Por ello, lo se-parador del ser [*Ent-setzende*] es también lo espantoso [*Ent-setzliche*], la inhabitualidad del ser –que pueda o no abrirse con un nihilismo propio– abre un sitio a la meditación esencial, y ésta va en que: el ser recuerda a nada y la nada pertenece al ser. Y, por ello, lo primero que ocasiona espanto es cobrar una separación de la habitualidad del ente en la inhabitualidad del ser. La *in-habitualidad* del ser que se retrae es lo que nos coloca, por primera vez, ante el espanto. La nada se-para: fuera del ente y lejos de su convocatoria. Pero entonces la nada en su anonadamiento *propicia*.

El anonadamiento de la nada rehúsa toda explicación del ente, a partir del ente mismo, pero ofrece el rehuso como donación de un claro. Este claro concede una posibilidad extrema, y ésta es que un ente pueda salir e ingresar, emerja como el ente que es: manifiesto y oculto.⁴¹¹

a) La se-paración originaria, *Ent-setzung*

Lo originario de lo disposicional es vislumbrado a partir de la ex-periencia del ser que, para Heidegger, va a llevar la *se-paración* [*Ent-setzung*] como la disposición fundamental que inaugura un claro del ahí acaecido en lo in-habitual.

Heidegger refiere que la disposición fundamental de la se-paración infunde una transferencia de *acaeciente apropiación* al esenciarse [*Wesung des Seyns*] del ser, y esto tendríamos que pensarlo a través del modo de una “de-posición” que experimenta el ente cuando es arrojado de su habitualidad, en este arrojamiento sale a relucir su propia esencia *infundada*; en una se-paración el ente es de-puesto de su esencia infundada [*inesencial Unwesen*], y es llevado en la disposición (que atraviesa al ser ahí) a la separación de su habitualidad del ente; con respecto a todo comportarse habitual en el que se sumerge el ente, “es movido al claro de lo inhabitual”. La inhabitualidad del ser recuerda a nada: a lo intangible por toda habitualidad. Y la disposición fundamental [*Grundstimmung*] está entonando

⁴¹¹ Cfr. *La historia del ser* §169, p. 202. / *Aportes...* § 269.

anonadamiento. En medio de esta disposición fundamental, señala el pensador, “el ser se-para en tanto acaece al ser ahí” y este acaecer se recobra precisamente en la de-posición del ente como anonadamiento.

Recordemos que, la angustia se sitúa como temple fundamental, cuando lo que permite salir a relucir es su carácter apertor en el que, como por primera vez, el mundo reluce como mundo, en su mundaneidad y, con ello, *Da-sein* es *siendo en el mundo*, el ámbito de relación de “mundo-cosas” se recobra en un abierto, el claro de su *decibilidad*. El espanto – tanto como esta angustia esencial– va a cobrar una experiencia como lo “separador”. Donde el ente puede recobrase como tal ente. Así como la angustia esencial dispone ante “la nada inicial”.

Pero, cómo se decide un pensar por otro comienzo, fundado en la separación. En el ensamble “El ser”, continúa explorando Heidegger la disposición fundamental que soporta el se-parar. La se-paración es enfocada como la angustia esencial, esto significa que, en tanto este se-parar anonada en sentido originario, acaece-apropiadoramente el ser ahí [*Da-sein*]. Lo que va a señalar que, en el anonadamiento se afirma el ente, pero como de-puesto. Por esto se dice que: “anonadamiento es precisamente la de-posición misma”. A partir de esta de-posición como anonadamiento, el ahí recibe un claro de lo no habitual, es un claro del “Ahí” que en la se-paración es aecido, es decir, el claro de acaecimiento apropiador en el que el ser se transfiere.

La se-paración como disposición al encarecimiento de lo inhabitual le otorga un puente entre la relación del ente de-puesto y recobrado apropiadoramente. Y en esa relación que así se tiende (*en el a-bismo de lo no-sostenido y no-protegido*), *el ahí se aclara mientras el acaecimiento-apropiador se sustrae*.⁴¹² Esto nos alude a la experiencia abismal del *Ereignis* como se-paración y esenciación del rehuso.

La separación caracteriza al *Ereignis* cuando se-para el esenciarse del ser en la depotenciación del ente y es, a su vez, su propia sustracción, porque él mismo se esencia como rehuso. El *Ereignis* se haya conformado como esa posibilidad propicia en la que mediante la se-paración se consigue el encarecimiento de lo inhabitual, y en ello, reluce “la sustracción del evento” [*der Entzug des Ereignisses*].

En el encarecimiento de lo inhabitual gana una relación lo ente. La se-paración deviene encarecimiento de lo inhabitual y así acaece-apropiadoramente una relación recíproca del ser como acaecimiento apropiador y su transferencia [*Übereignung*] del no ente o del ente abandonado por el ser, hacia el resurgimiento de lo ente –donde Heidegger está pensando el

⁴¹² “El ser” en *Aportes a la filosofía...*, §269, §272.

rasgo esencial de la *physis* como el surgimiento que recobra una permanencia al ser pensada de nuevo más inicialmente. “...el ente es destituido de su primacía y, no obstante, no disuelto en el ser; por el contrario: es más ente que antes (lo apropiado a su propio –indica Heidegger)”. “Cuando el ente acaece-apropiadamente...*la rosa florece...*”.⁴¹³

Así, podemos ver que la disposición fundamental del espanto está templando desde una necesidad oculta y cerrada de lo separador [*Entsetzen*], porque esta disposición fundamental ha abierto primero una vista hacia el abismo del fondo, ha abierto *insólitamente* un claro para lo inhabitual.

Por ello, el espanto, tal como hemos buscando explorar, va a significar una experiencia de quiebre respecto a la experiencia habitual, la más cercana pero aplanada y obvia que mantenemos frente a todo lo ente. “El ser se-para, en tanto acaece al ser-ahí”, y esta se-paración abismal va a disponer “el originario [*ursprüngliche Aufriß des Stimmungshaften selbst*] de lo disposicional mismo”.⁴¹⁴

La experiencia original que trae consigo la separación ejerce una vuelta, o dicho más propiamente, una torsión “al fuego de lo custodiado” en la que se ofrece instante fundacional. Este instante de apropiación del ente lleva la “disponibilidad del retenido crear del sitio” en el que los retenidos se vuelven además soportes de la reposición en el ente de cara a su inhabitualidad que es soportada, “soportar con la instancia del claro del ahí”. Estos soportantes con esencialmente los “venideros”, los “auténticos precursores” que piensan y van recatadamente a la fuente, como la inicialidad que retiene y pone en marcha el inicio.

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

El abrigo de la verdad en el ente es la posibilidad conquistada de la vía del pensar que funda el “sitio abismoso” *atravesando el quiebre del ser*. El abrigo propicia una referencia a lo ente a través del acaecimiento-apropiador, en el que éste gana una *re-misión*: un envío y asignación. La devolución del ente mismo experimentado “en lo abierto de la contienda entre tierra y mundo” trae a una salvaguarda la originaria experiencia de lo ente en lo ordinario a partir de la experiencia abismal del *Ereignis* como separación, como el modo de esenciarse del

⁴¹³ “Die Ros ist ohne warum, sie blühet, weil sie blühet...” La cosa llega a un decir, llega a “dicho y a la palabra”. La flor se pudo deshojar..., *Sobre el comienzo*, §97.

⁴¹⁴ *Ibíd*, p. 381.

rehuso.⁴¹⁵

El ser es el acaecimiento disputante, que reúne originariamente su acaecido (el ser-ahí del hombre) y su rehusado (el dios) en el abismo de su entre, en cuyo claro mundo y tierra disputan la pertenencia de su esencia al espacio-de-juego-temporal, al que llega lo verdadero [*Wahre*] para custodia, lo que en tal custodia [*Verwahrung*] se encuentra como el “ente” hacia la simplicidad de su esencia en el ser (en el evento).⁴¹⁶

§14. Retención: dispuesta apropiación

“El espanto sin retención petrifica y permanece sin efecto para la acción histórica”. Es importante lo que hace notar Held cuando de algún modo activa denunciando la inacción e inesencialidad del espanto para abrirlo en su cuestionamiento: de dónde reposa su fuerza creadora, su autenticidad, dónde toma impulso y despeja su ensamblaje en consonancia con el tono del temor y cómo corresponde en su conjunción con la *Verhaltenheit*.

Si el centro de gravedad para el espanto y el temor es *la pre-disposición del estar dispuesto al rehuso como donación*: la retención [*Verhaltenheit*] como contención y reserva, ordena un impulso generador a la época del tránsito [*Übergang*], de la vuelta [*Kehre*], del quiebre [*Zerflüchtung*] histórico que así se produce.

Del retroceder como apertura a *la afluencia de lo que se oculta* del espanto, se abre la ocultación del ser como ocultación de la retención, pero más que ir a apartarse de aquel retroceder del espanto, la retención busca reservar o con-servar la referencia al ente mismo que queda des-fundado y ocluido. Retener esta ocultación significa “volverse al vacilante negarse”.⁴¹⁷ En otras palabras, no apartar aquel retroceder del espanto, sino retenerlo; retener al ser en su vacilación: en su rehuso y ocultación. Lo que aquí se indica es que estos temples fundamentales se guían por la donación de este rehuso.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, § 31, § 249. *Beiträge zur Philosophie*. Das Scheu, Der Erschrecken...“Die Grundstimmung enthält das Zumutesein, das Gemüt des Mutes als das gestimmt-wissenden Willens des Ereignisses”.

⁴¹⁶ *Aportes a la filosofía*, p. 383

⁴¹⁷ *Aportes a la filosofía*, §5 El ámbito del presentimiento será el “poder predisponente” que mediante un “vacilante abrigar” guía el descubrimiento de lo oculto como tal, es decir, del rehuso. Y esto, en tanto que es el temple que retenido, preserva el espacio del misterio, dice Heidegger que en el presentimiento se inaugura el misterio como tal. Y, en este respecto, las disposiciones llegan a ser conductoras cuando se entonan en consonancia con la disposición fundamental. Esta disposición fundamental da el tono, determina la tonalidad que tomarán las disposiciones conductoras.

Como *centro predisponente de los ensamblajes* de este proyecto de meditación histórica, hemos visto que el temple fundamental de la *retención* va a ser la disposición hermenéutico-fenomenológica de este pensar ontológico que va a permitir recobrar el *esenciarse* del ser mismo en una experiencia de apropiación de su darse o denegarse. En este darse y denegarse, la retención funge un “estilo” porque hace correspondencia o acuerdo con *lo no dado*, y figura el *rasgo* del pensar de otro inicio porque lleva en este acuerdo una predisposición a otras vías de abrigo y de fundación. Rasgo que entona hacia otras tonalidades afectivas, pues inserta acuerdos con la posibilidad de otras disposiciones del pensar, del actuar, del construir y, mediante las cuales, propiciar que pueda “acaecer algo con el hombre”.

Cómo se resolvería al hecho de que ya nada más pudiera afectar al hombre en su esencia... y que sólo en un desplazamiento, en un tras-lado de su posición vigente, se alcance como un “desplazado por el ser” y soportando su verdad como rehuso, se recobre como un claro de abrigante ocultación. La aclarante ocultación en la que el ser mismo se recobra en su verdad, como “claro del ahí” se recobra el instante de autenticidad histórica, pero todo ello tiene primero que encarar aquel signo de que *desde hace tiempo el hombre se halla sin disposición*.

Entonces, la retención, como centro de gravedad y albergue de disposición fundamental, se presenta como la posibilidad de dar al hombre el impulso al salto, el ánimo de coraje para una subversión esencial, hacia un cambio de raíz; y de este modo, alcance éste a ser concernido en un acaecer, que cuente con la posibilidad de ser afectado en su esencia.

Y, qué pasaría 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; qué pasa si dicha esencia fuera reclamada como aquella que *tiene la palabra* y tiene que contender en el embate del *des-ocultamiento*. Recuerdo apropiante desde la palabra y la palabra desde el acecimiento propicio inicialmente por pensar. Pero, y si justamente somos los “sin lenguaje”, “sin decir”... *tan sólo un signo por interpretar...*

La Retención⁴¹⁸ es tan sólo un “ánimo de coraje” dispuesto por una entonación o, como decimos, por un estar dispuesto: *querer-dispuesto-sabedor del evento*. Y, en tanto disposición fundamental con-tiene el arrojo ante la retracción del ser en medio del mayor resplandor de lo que aparece, demarca *lo que permanece* frente a lo efímero y fugaz. Así, la retención cobra un ánimo contenido –mediante el que da lugar a la meditación pausada, la calma, la donación del silencio, suavidad, ligereza, docilidad– que pone en recaudo y reserva la memoria de fuente

⁴¹⁸ La disposición fundamental que puede propiciar un pensar más inicial apenas si puede ser nombrada, Heidegger la nombra como: *retención*. Die Verhaltenheit stimmt die Ergründung des Grundes des Daseins. Das Ergründung nennt hier also das verstehend –auslegende Entwerfen aus der Erfahrung: verhalten-gestimmtes Seinsverhältnis zu sein.

inicial. Por eso retención es propicia para la meditación apropiadora del olvido, en tanto demarca, por una vez, el *espacio-tiempo de la disposición misma*.

Preguntamos en este sentido: ¿cómo esta disposición puede templar radicalmente un pensar en la actual edad del mundo; y desde dónde tomar posibilidades emergentes que propicien salto y tránsito del pensar mismo? Si consideramos que *el poder del temple*⁴¹⁹ *dispone*, a su vez, *el espacio-tiempo de la disposición misma*,⁴²⁰ y si este espacio-tiempo está fundado como abismo, entonces también la disposición está arraigada o atemperada en una infundación que es sondeada.

Pero ¿qué pasa cuando la sola disposición y el entramado de temples afectivos es lo primero que se le mira desde una caracterización psicológica y antropologizante? ¿Cómo superar el “antropologismo” en el pensar, como para que nos sea plausible referir una “superación” de estas concepciones fuertemente arraigadas? ¿No tendríamos que partir primero del cuestionamiento que podría propiciar una disposición que alcance a volcar la concepción vigente del ser humano y, con ella, de la disposición misma? Y, entonces, preguntamos: ¿bajo qué temples se dispone otro espacio-tiempo en el que crezca o se despierte una disposición radical?

Pues la falta de necesidad como velada necesidad extrema del ser domina, sin embargo, precisamente en la época del ensombrecimiento del ente y de la confusión, de la violencia de lo humano y de su desesperación, de la descomposición del querer y de su impotencia. Un padecimiento sin límites y un dolor sin medida muestran en todas partes, de modo abierto y tácito, que el mundo se encuentra en un estado de plena necesidad. Y, a pesar de ello, en el fundamento de su historia, carece de necesidad. Ésta es, sin embargo, según la historia del ser, su necesidad suprema y, al mismo tiempo, la más oculta. Pues es la necesidad del ser mismo.⁴²¹

“Los futuros, los encarecidos del ánimo de la retención en el fundado ser-ahí [Da-sein], sólo a lo cual se dirige el ser (salto) como evento, los acaece y autoriza al abrigo de su verdad”.

a) *Disposiciones: estancias, apropiaciones y obsequios.*

Vemos que en la tarea de la meditación se ancla un giro del pensar [*Kehre*], como giro

⁴¹⁹ El temple oculta y desoculta, está y no está; arrobados por el temple no se sabe salir ni entrar; sobreviene y tiene que ser despertado. El temple mismo es temperado por lo templante, entonces: arroba y sobrecoge; aísla y es fundacional; reúne y es silencioso.

⁴²⁰ Cfr. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 140.

⁴²¹ Cfr. *Nietzsche II*, p. 318.

del hombre al “ser-ahí” y se preparan las condiciones para la fundación de las pasarelas que lleven a una experiencia el acaecimiento de la *inicialidad* [*Anfängnis*] del inicio.

A partir de lo aún *impensado para un decir simple* del acaecimiento apropiador, un entramado disposicional busca poner en acuerdo pasarelas o estancias [*Stege*], apropiaciones o acaecimientos propicios [*Ereignungen*], y obsequios [*Gabe*] del propio *Ereignis*, los cuales son nombradas *en* referencia a las estancias que prende al *Ereignis* y donde puede fundarse un asiento de su acaecer-apropiador en el “otro inicio”. Pero, resta preguntar ¿cómo se retienen *las estancias para las apropiaciones?*⁴²² ¿Cómo se conquistan los obsequios? ¿Cómo son acaecidas las apropiaciones?

Las estancias son nombradas desde el *Ereignis*, en su verdad, en el arraigo del inicio, cuando el *Ereignis* es recobrado o reapropiado. No podemos tan sólo enumerar una lista de estancias [*Stege*], apropiaciones [*Ereignungen*] y obsequios [*Gaben*], sino entablar consonancias en la textura en la que son expuestas, es decir, atender a las consonancias naturales que entaban entre sí.

De modo que vemos en *Zum Ereignis Denken* (GA73,2) la referencia a lo aún no pensado que se da en el núcleo del *Ereignis* y que se presenta el tejido de: la estancia en lo suave [*das Sanfte*], la apropiación del dolor [*der Schmerz*], los cuales portan el obsequio de la protección y abrigo [*das Hüten*].

La gracia [*Anmut*] de la estancia es el preludio [*Vorspiel*] de la apropiación y el maravillarse [*Verwundern*] del obsequio.

La serenidad [*Gelassenheit*] en la estancia es apropiación de la resonancia [*Anklang*] en el ánimo extendido de la longanimidad [*Langmut*] como obsequio.

La calma [*Stille*] que resuena en la estancia es el favor [*die Huld*] de la apropiación que sólo adviene en el obsequio del silencio [*das Schweigen*].

Lo noble [*das Edelmütige*] de la estancia es la instancia [*die Inständigkeit*] de apropiación que se congrega en el agradecer [*das Danken*], y el agradecer es conmemoración del pensar [*Denken*] y el poetizar [*Dichten*].

La paciencia [*Heiterkeit*] y alegría [*Freude*] propios de la estancia, apropia en una *torsión* o reposición [*Verwindung*] *en* la alegría del obsequio. “La alegría tiene su origen en el comienzo de la historia del ser. Ella pone el fin de la metafísica y con ello de la modernidad en lo transitado del tránsito”.⁴²³

Lo imperecedero [*das Unvergängliche*] de la estancia es apropiación de la despedida [*der*

⁴²² Pregunta Heidegger: ¿Cómo se retienen estancias en apropiaciones *Wir verhalten sich die Stege zu den Ereignungen? Sie sind deren anfängliches, lichtendes, gewährtes Gefüge.*

⁴²³ *La historia del ser*, p. 247.

Abschied] en el obsequio de la caminata pausada [*die Wanderung*]. S. 913

Recato es el temple propicio que deja resonar “el tiempo del evento” al inaugurar el “modo de acercarse y permanecer cerca de lo más lejano”.

Temor o recato será el temple de ánimo fundamental que ofrece las posibilidades de un *con-tenerse del Dasein como respuesta a la esencia misma del ser*. Por ello, es el ánimo que auténticamente conduce a “otro inicio” del pensar y actuar. Recato es la reserva a la sustracción u ocultación como tal porque esta reserva implica en sí misma un abrirse con gratitud y plenamente al misterio.

§ 15. *Recato: la posibilidad de reserva y contención de la sustracción*

“El prudente detenerse delante de lo desconocido, lo tierno y lo respetable, que es extraño para todo indiscreto: el admirarse y el aquietarse delante del milagro de la pureza, esto es la sagrada quietud en sí misma. La deidad misma se manifiesta tanto en esa quietud como en la pacífica luz del mundo. La divina *Aidós* se apodera de los hombres donde ella significa siempre una aparición llena de nobleza”.⁴²⁴

Scheu es la palabra germana que traduce *Aidós* y puede interpretarse de distintas maneras manteniendo una amplia gama de sentidos en que resuenan: “temor”, “recato”, “reparo”, “reserva”, incluso “timidez” “pudor”, “vergüenza” y “sobrecogimiento”. Pero más que vergüenza: reserva respetuosa; y sobrecogimiento ante lo sagrado y secreto, más no frente a algo vergonzoso: “El temple anímico que se abre completamente y con gratitud al misterio es el temor [Scheu]”.⁴²⁵ Y el temor como ha sido traducido *Scheu* que alude primeramente a un habitar.

*El temor que habita en cercanía a la angustia esencial y al espanto al abismo, aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual éste se siente en casa y se demora en lo que permanece.*⁴²⁶

Y lo señala Heidegger: porque “el temor vacilante” no reconoce la renuncia ni el desaliento, sino que es sostenido, retenido y soportado [*ist gehalten*]. Su vacilación es entonces una reserva [*Vorbehalt*]. La reserva de avanzar con recato: la decisión del que tiene el ánimo de ir lentamente. Sin apuros ni precipitaciones. Por ello, recato implica longanimidad, como la

⁴²⁴ W. Otto, *Las Musas*, p. 30.

⁴²⁵ K. Held, *Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea*,

⁴²⁶ *Hitos*, pp. 256-258

largueza de ánimo que contiene una “íntima reserva”; una largueza para ir recobrando lo guarecido en la memoria. Así, pensado de manera esencial, “temor” en el sentido de reserva designa ese ánimo de aquel *pensar en el origen*, piensa en el origen *que ya ha regresado al hogar*.⁴²⁷

*El pensar que retornando de nuevo a la fuente piensa en el origen: es lo más difícil de todo.
Y hay alguno que siente temor, no porque le asuste esta dificultad, sino porque la ama.*

El pensar, como cuidador y protector de la palabra, lleva a un recordar y mirar la fuente con recato. Recato, reparo o “temor vacilante” son acepciones de una decisión que aguarda y ha sido determinada por la “paciencia”, en el ánimo fundamental de la serenidad.

Del poeta, se dice por su parte, que es el más recatado, pues su decir poético está consagrado a la voz silenciosa que le confiere la musitación divina, a su canto le antecede y le es conferido en el dictado de la palabra *musical*, el *temeroso* que a la vez es el más arriesgado.⁴²⁸ Arriesga, pero en su riesgo lleva un recato, aquel que lo conduce por los “lentos senderos”; de la “pausada andanza” sabe el poeta, y porque de otro modo podría arriesgar el paso, avanza con reserva al decir de “lo propio”: ...*algunos sienten temor de ir a la fuente*.

Por ello, el pensar histórico del ser piensa frente al poetizar.⁴²⁹ Y, no obstante, “pensar no es sólo interpretación del poetizar”. Pensar es *pensar* [*Er-denken*] del ser y fundación del espacio-tiempo del ser [*Zeit-Raumes der Stiftung des Seyns*] que ha sido acaecida.⁴³⁰

Poetizar es com-partir de lo hogareño en la figurante palabra de la cercanía de lo salvo [*des Heimischen im bildenden Wort der Nähe des Heiligen*].

Poetizar es creación [*Stiftung*] (fundación) de la historia [*Geschichte*] de una humanidad hacia el hogar [*Heimstatt*] de los dioses.

Pensar es despedida en lo inhóspito [das *Unheimische*] en la palabra sin imagen de la Fuga del ser.

Pensar es fundación [*Gründung*] de la historicidad del ser [*Geschichtlichkeit*] en el abismo de lo sin-salvación/terrible [*Heil-losigkeit*].

⁴²⁷ *Aclaraciones...*, pp.145, 146.

⁴²⁸ *Zu Hölderlin*, pp. 7-9 El recato del que más arriesga, *tan sólo un soplo más*. Y “el sitio de la fundación histórica se inaugura en la palabra silenciosa del poeta”. *Cfr.* “*Y ¿para qué poetas?*”

⁴²⁹ “...éste ya ha acaecido, y por eso primero está en venir”. (Sección IV El extremo dilema del pensar y del poetizar)

⁴³⁰ *Das Ereignis*, § 345.

Por su parte, el canto del poeta lleva una doble conferencia: cantar a lo más alto y corresponder con el emerger de la palabra de lo sacro. “Obediente, todo oídos” atiende a la voz silenciosa, es él el intérprete de la palabra que canta y entrega a sus paisanos, parientes, a los suyos, a los de casa, con quienes comparte lo natal, *la tierra de nobles riesgos*, a ellos les ofrece un decir inaugural, fundante. Y en esta fundación se guarece *lo más arriesgado*. Y por eso, el poeta puede ser a veces *el más arriesgado*, porque se encamina por la huella de lo salvo; mientras que el pensador también se halla puesto en el riesgo al buscar por el camino de “lo sin salvo”, sin gracia [*Heillos*].

En el resonar de la silenciosa voz de la tierra natal está en atender a la cercanía al origen que se despeja, como lo más propio y esencial. *La tierra natal dice: fidelidad al origen*. Lo propio de la tierra natal se gana como cercanía al origen, por ello es *lo más dichoso*: “En la cercanía al origen se funda la vecindad a lo más dichoso”. La dicha del poeta es cuidado del cantor, cuyo canto preserva lo más dichoso, lo que resta guardado, y de este modo “permite que lo buscado esté en cercanía que guarda”. La dicha del poeta es el serenamiento. Lo abierto que concede la cercanía al origen. Y por esto, en lo abierto del serenamiento, el poeta padece *poetizante dicha*, entre abandono y fundación, entre huida y proveniencia, donde el “origen” resta en su *inicialidad* como “lo más dichoso”.

Semejante a la experiencia del poeta, el pensador sobrecogido en su ánimo es llevado y transportado a la intimidad del camino de la diosa.

“...y fueron las Musas quienes me condujeron y transportaron en mi ánimo”.

En el preludio de su poema, Parménides trans-mite una experiencia: la de que ha sido conducido y guiado por las hijas del sol, quienes lo fueron incitando “cada vez” a “abandonar la noche y penetrar en el reino de la luz”.⁴³¹ El pensador, al modo como un poeta, canta y es llevado a revelar la experiencia fundamental de hálito divino. Pero, “un pensador no tiene que anunciar el mensaje de una revelación divina, sino que tiene que declarar sobre sí mismo lo que él mismo ha preguntado”.⁴³²

Alétheia es la esencia de lo verdadero: la verdad. Ésta se esencia en todo lo esenciable y es la esencia de toda esencia: la esencialidad. Como la esencia de la emergencia (Aufgangs, physis), alétheia es el inicio (*Anfang*) mismo. El viaje a la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio (en esa medida podemos decir que es un camino iniciante

⁴³¹ Cfr. H-G, Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós.

⁴³² M. Heidegger, *Parménides*, pp. 15, 16.

porque lleva justo al inicio). El pensador piensa el inicio, en la medida en que piensa la alétheia. Dicho pensamiento es el único pensamiento del pensar.

Es llevado en un impulso: de elevarse hacia lo alto y abrir una profundidad y hacia la luz [*eis phaos*], a lo que es claro, un claro de la ocultación, de modo que así recibe impulso y seña; el pensador es impelido, y obedece “todo oídos” a un clamor: a contra virar y a volcarse hacia lo que tiene que ser aprehendido y desocultado, aquello que impele y arroba silenciosamente: la voz emergente lo que lo somete, tiene que padecer la “diferencia ordenadora” aquello ante lo que es mejor callar: “vorágine inmensa”, “vasto hueco”. *Aquel a quien el destino se lo permite puede cruzar aquel umbral: ha visto la luz.*

El pensador es dispuesto por eso que busca, es llevado, com-portado en ánimo [*thymos*]. El pensador inicial Parménides fue llevado en su ánimo a la intimidad con el camino de la diosa. El camino que va resguardado por la diosa es el que alberga un *des-ocultamiento*: *Advente bien al corazón de la verdad bien redonda.*

“...que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del desocultamiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad...”

El fondo que tras-luce en su claridad es el que no se muestra con facilidad, pero es la iluminación que recibe el pensador. Su ánimo, el decir de la diosa y lo ahí desvelado se recobran, en uno se conjuntan. El ánimo lleva, porta la voz de la diosa, la voz silenciosa interpela al poeta y al pensador, y lo interpelado es cobijado en una “experiencia interior”.⁴³³

Los caballos me llevan a donde me empuja mi corazón, mi thymós.

Pero, el pensador es osado, su búsqueda sabe del peligro, y en su amenaza tiene que concentrar su fuerza y disposición para sostener el coraje y el “ánimo de contienda”. Heráclito es el pensador que, en la meditación descubre “lo no oculto como no oculto, y deja surgir el imperar de las cosas, escuchándolas”. Sobrecogido por el ánimo de la contención: el pathos de

⁴³³ En este respecto, recordamos aquello que señalaba Colli cuando aludía la experiencia pensante-mística perteneciente a los pensadores eleatas, quienes cuando iniciaban la investigación racional ya poseían previamente del claro de la verdad; la experiencia era ya un des-ocultamiento.

la ocultación arroba al pensador en su tarea del pensar.⁴³⁴ Heráclito, “el pensador de la *physis*”, ama un ánimo de reserva –recatadamente se calienta frente a un horno de pan. En la reserva es retenido por lo surgiente, por “lo que nunca zozobra”. Y, sin embargo, su experiencia del pensar custodia y retiene el favor del ocultarse.; la ocultación resguarda el emerger, salvaguarda el desocultamiento, el pensar hace de esta guardia cuando retiene “el favor del ocultarse” Lo emergiente concede entonces el favor de su protección: “...el *surgir es lo que se retrae en todo lo que aparece*, y no es él mismo algo que aparece entre otras cosas [...] *la physis es lo no aparece en todo aparecer*.”⁴³⁵ El pensador es de la *physis* y *physis* es la armonía inaparente.

Armonía actúa como ajuste, ensamblaje del surgir y del ocultarse; el ajuste como ordenamiento que alternadamente otorga su favor: “El surgir concede en sí mismo el favor al ocultarse, el ocultarse se ensambla en el surgir”.⁴³⁶

Conteniendo el ánimo *crece y decrece, anima y desanima, se está o no se está*. Pero su modo de contener es reserva y recato ante la fuente plena de misterio. La contención confiere una gracia al pensar, la gracia de la con-memoración y el agradecimiento. Donde el pensar recibe la gracia de su experiencia se vuelve o recobra custodio y albergue; cuidador de la disposición del retenido y reservado. Nobleza y paciencia, calma y serenidad confieren la gracia al pensar.

En el *agradecer* está la intimidad del “extremo dilema del poetizar y del pensar”: mientras que el pensar contiene el ser buscador de la palabra cuestionante, el dicho originario [*Sage*]; el poetizar es el encontrar nombrante de la palabra, el nombrar originario, [*Nennung*].

“Ciegos son los pensamientos del hombre”, dice Píndaro, “cuando busca el camino con ingenio del intelecto sin las Musas”. Pero si uno, continuando el sentido del poeta griego, se deja conducir por las Musas, es decir, por la voz que sale sonando de la esencia misma de las cosas, entonces las palabras son inspiradas no solamente por lo vívido y por lo experimentado, sino lo mismo como lo cantado por la Musa; la

⁴³⁴ Así este pathos de lo oculto se deja presentir en la contención de *thymos* del pensador de lo oculto: Heráclito, el oscuro o *scoteinos*. La palabra de Heráclito se encuentra bajo la protección de Ártemis. “Grande es la Artemis de los Efesios”. *Mégale n Artemis ton Efesión*. La diosa de la *physis*, la cual nombra el nacer y el surgir que se abren para erguirse y mostrarse en lo desoculto. el pensador de lo oculto, nombrado como el oscuro, es protegido por el manto de la que porta luz y claridad de la ocultación, por la diosa del emerger. Ella es llamada *fosfóros*, portadora de la luz. Cfr. M. Heidegger, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, tr. Carlos Másmela.

⁴³⁵ En este curso dedicado a Heráclito de 1943-44, la *physis* es lo inaparente pero como “puro surgir”, “la *physis* es más abierta que todo lo que se abre a lo patente. Ella se mantiene y esencia como lo inaparente. Pues en cuanto inaparente, el ensamble es creiton, “más rico”, “más capaz”, puede “más”.” *Armonía aphanés phanerés creíton*. Cfr. *Heráclito*, pp.161-165.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.162. La *physis* con armonía: el ajuste o ensamblaje de tonos y consonancias, en los que surgir y ocultarse “se encajan uno en lo otro”, en el ajuste, *armós*, se ensamblan. *Physis* como armonía es ensamble.

manifestación del mundo y de lo divino. Él, como dice Píndaro, ha montado al carro de la Musa y puede llamar a ella su madre y a sí mismo, su compañero, acólito o profeta. Porque lo que él habla no es una mera tentativa de expresar en palabras algo que lo ha conmovido. Es el llamado espectral desde lo más profundo del mismo ser: *El fenómeno originario de la estructura tonal de la verdad*, que en su lengua ha llegado a ser habla perceptible.⁴³⁷

⁴³⁷ Walter Ott, *Las musas*, p. 130.

Consideraciones finales

Hemos atendido en el presente estudio, a las vías en las que este proyecto de meditación histórica del pensar de Heidegger cobra una relevancia fundamental a partir del ámbito disposicional. Y para lograr internarnos en esta vía de meditación histórica, hemos buscado sondear, por una parte, la consideración medular que implica la aclaración del Dasein. Entendido que “Dasein”⁴³⁸ es la instancia donde el proyecto alcanza una apertura propia para lo que se designa como *la verdad del ser* [*die Wahrheit des Seyns*].

Así, y en vistas a lo que Heidegger entiende como la verdad del ser, es decir, el denegarse o el rehusarse de la propia des-ocultación del ser, está, por otra parte, la dimensión del *temple fundamental* que pone de manifiesto la propia “relación” que implica ya decir *Da-sein*. Y, primordialmente, lo que en los *Tratados de la historia del ser* se nombra como “la fundación de Da-sein”, sugiere un desplazamiento no sólo de la esencia vigente del ser humano, sino de todo pensar de la historia vigente, pues, nombrar “Dasein” señala la distintiva “ausencia de ubicación”.

En este sentido, nuestra labor insistió primordialmente en rastrear las tonalidades que constituirán el carácter hermenéutico de la meditación histórica; decimos que en la posibilidad de dar a luz esta meditación histórica, es como se despliegan las modalidades de la fenomenología *hermenéutica*.

Las modalidades se explican como hermenéutica de las disposiciones fundamentales mediante las cuales salen a relucir fenómenos concomitantes, fundamentalmente reluce el rehusarse propio del ser, y este rehusarse ya entona un *presentir* el ser en su verdad, en su *acción* de ocultarse.

Por ello, atender a los manuscritos de *la historia del ser* ha significado darle entrada o dejar que se nombre y alcance una explicación del proyecto de una *otra* experiencia del pensar.

Vamos siguiendo la senda de un preguntar que nos ubica en la tarea de buscar, inaugurar o abrir un otro dominio de apertura de lo que consideramos o no consideramos como ente y para el ente mismo que llevamos a cuentas en el preguntar o en el no preguntar.

³⁶² Cfr. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, tr. Dina V. Picotti, Buenos Aires, 2003, §175. Dasein: como el esenciarse del claro del ocultarse pertenece a este ocultarse mismo, que se esencia como el evento-apropiador. Como *soportabilidad* con instancia del claro del ocultarse es asumida en la búsqueda, cuidado y custodia *del* hombre que acontece al ser.

Este proyecto ontohistórico presenta la posibilidad de que el hombre pueda ser concernido y afectado radicalmente en su esencia. Y entonces, surgen las preguntas: cómo este concernimiento y afectación propia o radical del hombre que ya nunca pregunta por su esencia, y si pregunta es más para recetarse un remedio que haga bien a su interior, que para preguntar, de manera extrema y radical, lo que le atañe en la simpleza de su ser.

Concernido y fundado en una ‘relación de ser’ es lo que Heidegger tiene por dádiva. Permanece abierto el ámbito cuestionador de cómo el hombre gana en propiedad, y reivindica un cuidado de sí mismo como apertura de ser el *ahí* del ser, el ahí donde se produce un pleno desocultamiento. El abierto *para* lo que Heidegger inserta en el pensar como la verdad del ser, donde primeramente se retiene lo más digno de preguntar: su ocultación.

Referimos una “hermenéutica disposicional” cuando hemos intentado dejar trazada una senda mediante la cual acceder al modo como este pensar pregunta. El preguntar de este pensar ha sido volcado con respecto al modo de preguntar ontológico, y más diferido resta respecto al preguntar metafísico de la tradición enmarcada occidental. El modo como manifiesta una torsión del preguntar –se indica en los tratados ontohistóricos– es a la manera de “disponer un preguntar”. Esto podría parecer más pantanoso de lo que es con la pretensión de verse como más profundo, pero lo cierto es que se trata de un preguntar que surge en la medida en que es dispuesto, y lo dispuesto, hemos visto, hace conjunción con la disposición misma. El preguntar no es el comportarse curioso, “el vicio de la *curiositas*”, que en la avidez por lo siempre nuevo, y de ser posible, inaudito, siempre termina echando lejos de sí el asunto mismo de la cuestión.

El preguntar auténtico tan sólo se abre, se da, en la disposición. Lo digno de cuestión *pre*-dispone un preguntar. Y, así, el preguntar dispone o templa un pensar. Por ello, hemos insistido, asumiendo la variabilidad de las modalidades hermenéutico-fenomenológicas, que el proyecto alberga la tarea, la labor, de dejar salir al encuentro una experiencia, la experiencia de una disposición radical. El esfuerzo del proyecto estaría, en primera instancia, en propiciar las posibilidades para poder abrir la disposición al preguntar. Un preguntar que, templado o *dispuesto*, él mismo propicie un quiebre histórico, y que como tal quiebre alcance magnitudes imperceptibles pero certeras a la hora de propiciar otras disposiciones en el hombre mismas que, por supuesto, algunas son desconocidas y que aún están por fundar.

Así, la empresa parece sencilla porque se trata tan sólo de permitir el espacio de un preguntar en el que crezca una experiencia fundamental del pensar. Pero también es grave porque impele un ánimo enorme con la suavidad y capacidad de prolongarse en otra medida espacio-temporal.

En el estudio que proponemos, hemos indicado que la relevancia del ámbito afectivo (temple de ánimo, *Stimmung*) se descubre extraordinariamente en el pensar del proyecto: *Ser y tiempo*. Y es que este formidable acierto conlleva a comprender que, preguntar por el temple, por el ámbito afectivo, el mismo pensador tenga que ser transpuesto por un preguntar, a la manera como *actúa* quien ha despertado: en la *acción*. La acción de este pensar se resuelve en la exhortación de ser despertado por un temple. Un temple *fundamental* que encamine atemperadamente nuestro paso a las preguntas *esenciales* y al ánimo de retenerlas abiertas.

Para Heidegger, el temple fundamental de la retención señala otra experiencia del pensar, y este pensar consta de recordar, de *memoriar*, la fuente que le concede una guarda. Con esto se quiere decir que, el albergue del pensar está en su inicio. Y lo inicial del inicio está *por delante*, por *venir*.

I. Transformación disposicional

Temperar nuestra actitud interrogante ha sido la indicación persistente en nuestro estudio de la obra pensante de Heidegger. En el *permitir que se despierte en nosotros un temple fundamental*, dejamos resonar la incitación de que el hombre puede ser –íntima y radicalmente– afectado en una experiencia de sí mismo. De ahí que esto se vuelva apremiante como pregunta.

Importante ha sido ubicar aquella “inauguración templante del pensar”, como la abertura a un “otro estilo” del pensar que, templado de manera fundamental, logra instalarse en las “disputas esenciales del preguntar” y, de ese modo, poder develar que *somos* sin fuerza templante, que carecemos de ímpetu para saltos originarios, que estamos lejos de las fuerzas esenciales, que nos abalanzamos en una completa huida de nosotros y ante nosotros mismos – en el melodrama de lo manipulable e impertinente–, y que pasamos de largo ante el hecho de que *desde hace tiempo el hombre se halla sin disposición*.

Aquella aserción de que: “quizás nada puede ya afectar al hombre en su esencia”,⁴³⁹ es un planteamiento severo que, incisivamente, apuntala hacia aquello que amenaza al hombre

⁴³⁹ La posibilidad de reunión con aquello que, primeramente lo posibilita, aquello que Heidegger reconocerá como: la *inminencia del instante*. Esta inminencia es aquella necesidad de la falta de opresión; la falta de opresión de nuestra propia existencia, la ausencia de su misterio es la necesidad esencial que, silenciosamente, embarga a la existencia. [El que busque una aclaración del status fenomenológico de los temples anímicos, se aproximará, necesariamente, a un estado de ánimo que ayude a la preparación para una disposición que radicalmente vincule nuestro Dasein.

en relación con todo lo que él es: hasta “un hastío para los dioses”. Lo amenaza al interior del ámbito de *relación*: primero, contra él mismo, segundo, frente a lo otro que no es él mismo, la extrema discordancia con respecto a la cosa, al mundo, a la tierra.

Pero, qué podría amenazar a “la corona de la creación” que es el hombre, para que llegue a apreciar un riesgo mortal –en el estricto sentido que esta palabra contiene. Más que ninguna otra cosa, la mortalidad, la finitud, claudica en el riesgo. Y aún no aprendemos ni el modo esencial de dolernos ante lo extremo otro que constante e ineluctablemente nos señala.

Y, sin embargo, posible es, y fácticamente se muestra que el hombre comprende afectivamente o indiferentemente, esto es cierto; pero, que en ese ser templado esté involucrada íntimamente su existencia, que la existencia sea *afectada en sí misma*, es dudoso.

Por ello, la transformación de las disposiciones ha sido un punto que, desde distintos caminos, hemos ido concentrándonos, esto por dos cuestiones principales.

La primera se ubica en el análisis existencial del Dasein de *Ser y tiempo*, nos contenemos en el comportarse del Dasein con respecto a su ser (*sich verhalten*). Desde una primera elaboración, el temple de ánimo revela el modo como el *existir* se encuentra consigo, se encuentra en el ámbito propio como la existencia es, y, a la vez, en una *revelabilidad* de las cosas en el modo en que son. Hemos visto que, por un lado, la existencia es y se *encuentra* para consigo misma y para con las cosas. Y, por otro lado, el mismo ámbito afectivo puede revelar “la más pálida indiferencia” y, no obstante, insertar al Dasein en su simple ser posible como *proyecto arrojado*.

Entonces, oportunamente se inserta en la cuestión por la dimensión de la fundación de un pensar temperado; las disposiciones que *enlazan, liberan, resuelven*, los temples ordinarios ponen al existir en el medio propio. Las posibilidades propias e impropias, reunidas en la inserción del Dasein, lo conducen a ser templado por “lo templante” del mundo que se inaugura en su habitualidad. Así, hemos preguntado en nuestro estudio por la dimensión que se abre en una comprensión propia, insertante, en los abismos propios del Dasein.

Y esto porque, en primer lugar, los temples van a tomar un carácter fundamental en la medida en que el Dasein, arrobado bajo un temple fundamental, puede acceder a su más propio estar-en-el-mundo, a la vez que él mismo puede ser alcanzado como Dasein. Lo que va a significar que: *La existencia es lo que primero el hombre tiene que asumir expresamente*. En esta medida, el temple va a posibilitar apertura, apertura del Dasein. La fundación del Dasein significará, entonces, la posibilidad de liberar su esencia, llevarlo a una clarificación tal que se comprenda en el despejamiento temporal de su ser, en el que pueda descubrirse la totalidad de lo ente pero en su total sustracción como nada. Y, el Dasein en medio de ello, apropiándose y

perteneciéndole.

Mediante las preguntas dispuestas (cómo nos trans-propia un temple, hacia dónde nos sitúa, qué apertura queda decidida en el temperar de un temple, en qué relación somos insertos) es como podemos ser conducidos por un temple fundamental; es una manera esencial como se vuelve propicia la vuelta hacia una fundación decidida –y hacia donde nos coloca el temple, se lleva al ente ante su propio ser.

El planteamiento revolucionario estaría, en este primer planteamiento o vía de elaboración, en que las tonalidades afectivas o temples de ánimo no son dispuestos por un alguien, único, personal, inigualable, etc., como no pueden ser objetivamente constatables, ni la existencia es algo que pone o se quita, ni se saca a pasear en coche⁴⁴⁰ –como señala irónicamente Heidegger. De un modo radicalmente poderoso, las tonalidades afectivas nos sobrevienen, y esto es advertido por Heidegger para declarar la íntima reunión que nos envuelve a nosotros y a las cosas.

La coyuntura esencialmente dinámica entre el temple y lo templante refieren su capacidad de despertar y de actuar. El pronunciamiento que dice: “Los temples de ánimo *son lo que son* cuando templan”, indica que su acción está en predisponer una disposición, es decir aquello que templea. Decimos, por ejemplo, de la angustia, que es tal cuando angustia, y que la angustia es predisposición a *nada*. En otras palabras, remarca Heidegger que los temples, en la medida en que templan, son, de manera concomitante, lo templante; en la medida en que está despierto un temple, actúa como lo *templante*. En este sentido, podemos comprender ya que el temple de ánimo fundamental no es dado como algo disponible, sino que su modo de darse es *incidiendo*, de un modo que presiona y dispone, oprime y libera. Y, en cuanto temples fundamentales, entonan temples conductores [*Leitstimmungen*] –pre-dispuestos y despertados– que habrán de guiar y hacer acuerdo con la experiencia fundamental en el tono mayor.

Ahora, la segunda cuestión por la que nos hemos ido concentrando, considerando “una segunda vía de elaboración”,⁴⁴¹ alude a la transformación de las disposiciones afectivas en disposiciones históricas. Hemos puesto de relieve que, en la meditación sobre los temples que ocupa a Heidegger, el temple dis-pone [*Ver-setzende*] en la medida en que funda el juego de espacio-temporal de la disposición misma. Este espacio de juego temporal viene a inaugurar una fundación en donde Dasein es dis-puesto y *comportado* en una relación esencial y abismática del ser.

⁴⁴⁰ *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, p. 211.

⁴⁴¹ En la *Segunda parte de Ser y tiempo* de W. von Hermann se nombra como recurso metodológico estas alusiones para abordar fundamental el “giro inmanente” que se produce entre ambas vías: la de la ontología fundamental y la del pensar histórico del ser.

Esta es la transformación que sufre la disposición afectiva en el modo de temperar de un temple fundamental, el cual predispone la localidad histórica de la disposición misma.

Pues, ya, desde el intento del pensar según la historia del ser, el presentir o los temples de ánimo fundamentales abren otro modo de temperar o pre-disponer un temple fundamental: la instancia abismosa de *Da-sein*, y ésta como sitio de apertura para la esencial sustracción del ser. Decir: *Da-sein*, por tanto, va a indicar el juego de espacio temporal en el que, como dice Heidegger, se funda la verdad del ser.⁴⁴² Por ello, en el temperar del temple “se inaugura *abismosamente* el estar arrojado del arrojarse y del arrojador”.⁴⁴³

Y de manera asimilable a como vimos, que: es desde una in-diferencia templada o en una ausencia de opresión de la misma existencia, como se puede volver visible el fenómeno de que “desde hace ya tiempo” somos los “sin-disposición”, pero también los “sin determinación”, los “sin-dios”, los más faltos de necesidad y, no obstante, los más necesitados, pobres de necesidad.

Esto podría sonar un tanto forzado, sobre todo en vistas a un trabajo especializado en torno al planteamiento de la ontología fundamental que buscara atisbar en una consideración de dimensiones históricas. También ha sido motivo de sospecha cuando se retrae en este proyecto a *Ser y tiempo*.

Pero, por más chocante que resulte, el proyecto preparado en *Ser y tiempo* da perfectamente luces apropiadas para dar referencias del pensar del *Ereignis* en la meditación histórica del rehuso del ser, y habrá que considerar que este proyecto de *Ser y tiempo* es ya un impulso hacia una otra disposición del pensar. Asimismo, este proyecto de *Ser y tiempo* va a indicar un primer acceso a las referencias del *Ereignis*, pues va a traer a la meditación una referencia al pensar a la manera de la *acción* y del auténtico *obrar*.⁴⁴⁴ Lo que conlleva a la experiencia de un acaecimiento apropiador.

Aquí, la relevancia del ámbito disposicional es fundamental porque, como hemos podido avistar, las disposiciones se vuelven una vena conductora para comprender que el planteamiento del temple fundamental inaugura un modo de preguntar que afecta

⁴⁴² Dice Heidegger, “la pregunta por la verdad es la pregunta por la esenciación del ser, es decir, la pregunta por la apertura (el claro del) para el ocultarse. Pero el ser necesita al ser humano, como quien depara fundamento y localización a la verdad, es decir el “Da” es quien soporta la apertura para el ocultarse”, *Cfr. Preguntas fundamentales de la filosofía*, p.199.

⁴⁴³ “Salto” en *Aportes a la filosofía*, §181

⁴⁴⁴ En la primera vía de elaboración –en la analítica de la existencia–, el Dasein *se apropia* del tiempo, de este modo el Dasein se vuelve sitio o guarda del instante: “el instante en la medida en que surge del estar-resuelto, es lo primero y único que echa una mirada al obrar”. *Cfr. Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 344. Por su parte, el ser en su verdad es proyecto de fundación de Dasein, tan sólo un “indicio de Da-sein”, es decir que el ahí, lo abierto para el ser, es *sostenido* “cada vez en un modo de abrigo de la verdad (pensantemente, poéticamente, construyendo, conduciendo, ofrendando, sufriendo, jubileando)”. *Aportes a la filosofía...* § 177

directamente a las referencias que primeramente tenemos respecto al ente, transformándolo a éste mismo, pues este preguntar, a su vez, va a implicar una radicalización del pensar a través de una “disposición transformadora”.

En este sentido, hemos persistido en la búsqueda de un camino que sondeamos como ‘hermenéutica disposicional’ para aludir el terreno de juego de las tonalidades que son indicios, indicadores o *señas* de la experiencia de un pensar que medita históricamente en proyección a “otro inicio” [*andere Anfang*] del pensar –siguiendo la segunda vía de elaboración.

Las modalidades hermenéutico-fenomenológicas –que hemos anunciado– se señalan o presentan de acuerdo a los tonos o al ámbito disposicional que entraba en la posibilidad de pensar las “épocas” del acaecer apropiador y de su acaecer des-apropiador. En el marco de la oscilación entre *Er-eignis* y *Ent-eignis* queda situada la *diferencia* fundamental que ancha su hendidura *entre* la consideración historiográfica de comprender la historia y una meditación histórica, concentrada ésta en el despejar *la verdad del ser*, misma que ahora ya podemos presentir como “aclarante ocultación”. Porque, cuando nombramos verdad del ser ya estamos aludiendo al rehuso y sustracción que la constituye *originariamente*.

La meditación histórica,⁴⁴⁵ como hemos señalado con pertinacia, posibilita primeramente la confrontación con la consideración *historiográfica* de la historia [*historische Betrachtung*]. Y esto se ha explorado, al poner de relieve que la historia guarda una esencia oculta, absolutamente intangible para la consideración historiográfica de concebir el acaecer.⁴⁴⁶

En cambio, la meditación de la historia del ser se inaugura ella misma como este *entre*, como un intersticio que abre posibilidades de tránsito, a partir de una preparación que se ajusta a las señas de la verdad del ser. Las señas de lo retenido en un primer inicio y las señas de lo que se rehúsa *predispone* a las señas de un otro inicio del pensar. La meditación histórica [*geschichtliche Besinnung*] sondea el sentido de un acaecer cautivando el fenómeno *instantáneo* del existir, del *Da-sein* histórico. Por lo cual se distingue radicalmente de una mera exploración y aprehensión del pasado en el horizonte de un presente constante.

En suma, los motivos disposicionales –como el asombro, el espanto, la retención, el recato, el presentimiento, el estremecimiento, y la pertenencia a un llamado– que encontramos

⁴⁴⁵ La meditación histórica se distinguirá radicalmente del relato de acontecimientos en el quebrarse del tiempo como pasado, presente y futuro. No obstante, dicha meditación estará orientada por el “tiempo desgarrante” [*reissende*] que se funda en el temple fundamental de la poesía: Cfr. M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Ed. Biblos, tr. Carolina Merino Riofrío, §8, p. 87.

⁴⁴⁶ Qué indica esto. Cuál es su signo (que la distingue como tal). Signos, señas, huellas, presentimiento. La historia guarece la ley oculta del inicio. Cfr. “La tierra y el cielo de Hölderlin”

en tales obras privadas de Heidegger, se han escudriñado a partir de una hermenéutica de las señas [*Winke*] propiciadas por una disposición al silencio [*Schweigen*] y a la calma más serena. Este indicio –nos exhorta Heidegger– es para disponernos al propio rechazo del ser que se nos asigna epocalmente. El ser se nos dona en su verdad como rechazo, pero ese rechazo ya es una seña: la seña de que se nos rehúsa. Hacer de ello una experiencia del pensar es tarea de un ánimo alto y sereno. Y, para ello, habrá que preparar las disposiciones para otra experiencia del pensar.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía de la *Gesamtausgabe* de Heidegger

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

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

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

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

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

GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie.(Anaximander und Parmenides)*, Ed. Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012.

GA 39. *Hölderlins Hymnen „Germania“ und „Der Rhein“*, 1980.

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

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

GA 46. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main

GA 51. *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

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

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

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

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

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

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

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

- GA 73. *Zum Ereignis-Denken*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. Peter Trawny, 2013.
- GA 74. *Zum Wesen der Sprache*, H. v Thomas Regehly, Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.
- GA 75. *Zur Hölderlin*, H. v. Curd Ochwadt, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 76. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. C. Strube, 2009.
- GA 79. *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. P. Jaeger, 1994.

2. Bibliografía de otros autores.

Alleman Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Tr. Eduardo García, Los libros del mirasol, Argentina, 1965.

Barbaric, Damir (Hrsg), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis, Sage, Geviert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

Colli, Giorgio, *La sabiduría griega*, Dionisio Mínguez, Ed. Trotta, Madrid, 1995, Adelphi Edizione, Milano, 1997.

_____, *El nacimiento de la filosofía*, tr. Carlos Manzano, Tusquets Editores México, 2010.

Constante, Alberto, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, FFyL, UNAM, México, D.F. 2004.

_____, *Heidegger. El "otro comienzo"*, Afinity Editorial México. 2010.

Coriando, Paola-Ludovica, *Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin*, en Fischer/Herrmann, 2007, 207-218.

_____, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-räumlichkeit des Übergangs in Heideggers*, München, 1998.

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.

_____, *Hölderlin. Le retournement natal. Tragédie et modernité, nature et poésie*, Édition augmentée, Encre marine, 1997, Éditions Les Belles Lettres, 2013.

_____, *La mort. Essai sur la finitude*, Épiméthé, PUF, Paris, 2007.

Dastur Françoise, 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.

Derrida, Jacques, "El oído de Heidegger", en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona 2002.

_____ *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca 1998.

_____ *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Tr. Fabián Mié, Alción Editora, Argentina, 1992.

_____ *El inicio de la filosofía occidental*, tr. J.J. Mussarra, Paidós Studio, Barcelona 1999.

Gander, Hans-Helmuth, *Grund- und Leitstimmungen ins Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, in: HSt 10 (1994) 15 – 131.

_____ *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt, 2002 (Philosophische Abhandlungen; 80).

_____ "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger" en *Heidegger. Sendas que vienen*, UAM Ediciones, Madrid 2008.

Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas Editores, México, D.F., 2013.

_____ *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*, UNAM, México, 2015.

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.

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.

Held, Klaus, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012.

_____ "Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en

Heidegger”, Revista *Co-herencia* Vol. 12, No 23 Julio - Diciembre 2015, pp. 13-40. Medellín, Colombia (ISSN 1794-5887).

Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Tr. Fernando Vela, Altaya, Alianza, Madrid, 1995.

Junger, Friedrich Georg, *Los mitos griegos*, Tr. Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2006.

Lara, Francisco de (ed.) *Entre Fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi en Memoriam*, Plaza y Valdés Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006.

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.

Maldonado Rebeca, Vattimo Gianni, Oñate Teresa, Ramos Julio, Veraza Pablo, Montes Sandra, *Hermenéuticas del cuidado de sí: Cuerpo Alma Mente Mundo*, Ed. Teresa Oñate, Sebastián Lomelí, Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, Madrid, 2018.

_____ (Coord.) Veraza Pablo, Montes Sandra, Ramos Julio, Castro Emiliano, *Tránsitos y resistencias. Ontologías de la historia*, UNAM, 2017. Proyecto PAPIIT IN-105014.

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

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

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

_____ *Los dioses de Grecia*, tr. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía, Ediciones Siruela, Madrid, 2013.

Pöggeler, Otto. *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Ed. Coyoacán. México, DF 1999.

_____ *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza. Madrid 1993.

Redondo Sánchez, Pablo, *Filosofar desde el templo de ánimo. La « Experiencia fundamental » y la teoría del « encontrarse » en Heidegger*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, tr. Joaquín Chamorro, Akal, Madrid, 2011.

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

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

Steiner, George, *Heidegger*, FCE, México, 1983.

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

_____ «El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino». *Franciscanum* 165, Vol. lviii (2016): 89-116.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.

Vetter, Helmuth, *Grundriss Heidegger*, Ein Buch zu leben un Werk, Meiner, Deutsche Nationalbibliothek, Hamburg, 2014.

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.

_____ *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires, 2012.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Weg und Methode*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990.

_____ *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, 1994

_____ “Die ‘Beiträge zur Philosophie’ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, Happel, Markus (ed.), *Heidegger - Neu gelesen*, Verlag Königshausen und Neuman, Würzburg, 1997.

_____ *La segunda parte de Ser y tiempo, sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, tr. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997.

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.

_____ *Temples de ánimo y filosofía*. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad. R. Gibu y a. Xolocotzi (Coords.), BUAP, 2016.

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.

3. 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.

_____ *Introducción a la metafísica*, tr. Angela Ackermann Pilári, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999.

_____ *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.
- _____ *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*
- _____ *De camino al habla*, Ed. Ives Zimmermann, Odós
- _____ *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.
- _____ *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, ed. y tr. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- _____ *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.

_____ *Consideraciones intempestivas*. Alianza. Tr. A. Sánchez Pascual. Madrid 2000.

_____ *Segunda Consideración Intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

_____ *Escritos sobre retórica*. Trotta. Madrid 2000.

Hölderlin. *Sämtliche Werke*, Historische-Kritische Ausgabe, Norbert von Hellingrath, (Viertel Band 1800-1806), im Propyläen-Verlag, Berlin, 1943

_____ *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, Editorial Gredos, Madrid, 1984.

_____ *Nemeas*, Versión Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, IIF, México 2002.

_____ *Odas*, Versión Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2005.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres. Moralia*, tr. Concepción Morales y José García, Editorial Gredos.

Hesíodo, *Teogonía*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2011.

_____ *Los trabajos y los días*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana,

UNAM, México, 2011.