

01058
19.1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA

DEL OLVIDO A LA VUELTA DEL SER
(Martín Heidegger)



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

tesis
que para optar al grado de
Maestro en Filosofía

presenta

Alberto Constante López
México, 1982

1058
1282.



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.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Hemos decidido emplear las abreviaturas que corresponden a las principales obras de Martín Heidegger. Las referencias completas a esas mismas obras se encuentran en la Bibliografía. Asimismo, hemos utilizado, en la mayor parte de esta investigación, lo que equivaldría a algo así como las Obras Completas de Heidegger publicadas por Éditions Gallimard en su colección Classiques de la Philosophie. En múltiples ocasiones estos textos han sido cotejados con las diferentes ediciones que encontramos, tanto en alemán como en inglés y en español, guardando fidelidad a los conceptos claves que, en todo momento y a lo largo de este trabajo, se han puesto entre paréntesis. En general las abreviaturas han sido puestas en el idioma original aunque ya en las citas se indican las referencias a otros idiomas. Para las citas de otros autores seguimos las notaciones usuales y, salvo indicación en contrario, todas las traducciones de obras en idiomas extranjeros, son nuestras.

ST	El ser y el tiempo
SZ	Sein und Zeit
Q.I,II,II y IV	Questions I,II,II, y IV
E.M. (IM.)	Einführung in die Metaphysik
S.G.	Der Satz von Grund
HO (AP)	Hölderlin
HU	Brief über den Humanismus
WHD (QP)	Was heisst Denken?
HW	Holzwege

EC	Essais et Conférences
N.I y II	Nietzsche I y II
WM	Was ist Metaphysik ?
KPM	Kant und das Problem der Metaphysik
HWD	Hölderlin und das Wesen der Dichtung
ZS (TB)	Zeit und Sein
PC	La pregunta por la cosa
QF	¿Qué es eso de filosofía?

PREFACIO

Nada en verdad nos está ya configurado; nada en verdad nos pertenece por entero y, sin embargo, todo está ahí, delante de nosotros, en ese abigarrado universo, creando la intrincada red de sucesos en cuyos puntos de unión siempre es posible descubrir, en medio de la aparente confusión, esa fuente inagotable de sorpresas, ese punto infinitamente hablante que nos abre al inagotable murmullo, la infinita repetición que, una vez alcanzada, no permite ya detenerse, como si la palabra misteriosamente ganara la palabra, hablando desde aquel mismo punto del cual emerge imperativamente el *thauma*.

En este estado de cosas, en esta situación, una obra, la obra de un pensador como Martín Heidegger se nos presenta en el despliegue, no de la obra total y definitiva, sino en su propio despliegue, en su espléndida tensión interior y su profundidad poética, en el drama secreto que existe entre el rigor crítico del espíritu y la voluntad de encontrar su lugar en el mundo que determina de una manera indirecta la evolución del propio pensamiento. Un pensamiento que no pertenece a nadie, ni tiene comienzo ni fin; un pensamiento que llega a formarse de intensidades, de tonalidades, de pequeños matices; un pensamiento que independientemente de lo que enuncia o puede enunciar e incluso más allá de todo enunciado, regresa siempre a sí mismo como excitación; un puro movimiento a partir del cual, encontrándose por un breve instante en el enunciado, que exterioriza esas intensidades y tonalidades traduciéndolas como lenguaje en el seno de un código común, quebranta el propio enunciado para dejarnos tan sólo la alusión: un camino o una multi

plicidad de caminos aún por recorrer.

El hecho de que pensemos en Heidegger como un gran filósofo que nos toca tan de cerca, más de cerca que los grandes nombres filosóficos que fueron sus contemporáneos, no se debe a esa cierta oscuridad en medio de la cual vivió. No basta con tener una vida poco iluminada para irradiar, como lo esperaba Stendhal, unos dos siglos después. Ni siquiera basta con que una obra, una gran obra sea grande y se afirme aparte, para que la posteridad, algún día reconocedora, la vuelva a situar bajo el resplandor de la plena luz. Lo único que importa es ese *pathos* del compromiso con lo que creemos y al que hemos de serle fiel.

Unas palabras más quisiéramos añadir aquí. Esta investigación fue gestándose en un espacio de tiempo, que va desde una voluntad alterada e insatisfecha hasta una errancia y dispersión, marcado siempre por un incesante apremio en el que encontramos la comprensión, el auxilio y la concentrada vocación filosófica del Dr. Ramón Xirau y de la Dra. Juliana González, maestros, amigos y compañeros en este camino del pensamiento.

INTRODUCCION

No se conoce ni se atreve uno a lo diferente, a lo que en el futuro será una sola cosa, porque ya muestra al comienzo de nuestra historia, aunque infundadamente: la verdad del ser.

M. Heidegger

Desde la perspectiva que nos otorga el tiempo, desde la distancia creada por el propio devenir, podemos ahora constatar que el pensamiento de Martín Heidegger permaneció fiel a la cuestión que él planteó como el problema fundamental de la filosofía: *el ser*.

La fidelidad guardada no se debió, en principio, a una motivación meramente personal, sino a la necesidad de dar respuesta a aquella situación problemática en la que la filosofía se encontraba y de la cual Heidegger, en la presentación de la obra de 1927, *El ser y el tiempo*, proyectaba salir al paso reestableciendo la fundamentalidad de la ontología declarando que

...sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico.]

La intención, desde un principio, era muy clara: "comenzar de nuevo" como lo había intentado Edmund Husserl años atrás:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra "ente"? En manera alguna. Y así es cosa, pues de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión "ser"? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta. El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser", es la mira del siguiente tratado.²

Y, aunque el derrotero que siguió posteriormente el pensamiento de Heidegger no fuera ya por este camino, es decir, por el camino de la ontología o metafísica, sino por el que él mismo llamó: el camino de la "verdad del ser", esto es, por la vía de la superación de la metafísica, es claro que el problema del ser persistió con igual vehemencia y necesidad como cuando se planteó en *El ser y el tiempo*.

En rigor, podríamos decir que todo el pensamiento heideggeriano puede entenderse como un camino que nos lleva a la vecindad del ser. Que toda su obra se asienta sobre esa base y es, al mismo tiempo, origen de toda su temática. Sin embargo, es en esa misma obra donde podemos observar una división clara y tajante respecto del tratamiento del problema del ser. Aunque dentro de la obra misma existe una evolución que garantiza el continuo enriquecimiento de los elementos, temas y cuestiones que componen y conforman el problema principal que es conductor de todos los demás. Cada nuevo problema del pensamiento heideggeriano, al mismo tiempo que adquiere su propio horizonte abriendo a nuevos derroteros, a nue-

vos sentidos y a nuevas posibilidades, reaviva la cuestión del ser y le da una nueva proyección. En otros términos, toda la producción teórica posterior a *El ser y el tiempo*, tiene como temática principal y sobresaliente el problema ontológico. Incluso, en ese cuerpo de ensayos que los intérpretes, comentaristas y críticos de Heidegger han dado por llamar "el segundo Heidegger"³, el tema principal, el tema destacado, no es otro que el del ser que, en palabras de Heidegger, es "lo único digno de pensar y lo que da que pensar"⁴. Todos los demás problemas y propuestas, como el de la verdad, el pensar, la cosa, la técnica, el arte, la poesía, etc., aunque desde una perspectiva totalmente distinta, se nos muestran como "pretextos" y, en todo caso, tributarios del tema principal.

Este nuevo intento heideggeriano de hablar del ser en nuestro tiempo no es, ni por su contenido ni por su expresión, un pensamiento que pareciera adecuado a la época científica y técnica. Heidegger ha indicado, desde hace mucho, que este tiempo -fatalmente "época atómica"- "se apoya en el ámbito del reclamo para la comprensión del nuevo enunciado del ser". Situación tanto más difícil cuanto que el reclamo, así comprendido, sólo se afirma como una voz solitaria y silenciosamente aislada del conjunto de voces que tienen su propio y distinto reclamo. Sin embargo, cuando pensamos en una tentativa de tal índole, cuando captamos su afirmación solitaria y silenciosa, que se escucha como excepción de una ley, experimentamos la sensación de que Heidegger, al tocar el límite, logró desplazar ese mismo límite y tal vez asentarlo más lejos para crear un espacio donde su voz pueda, en su reclamo, des-

plegarse aún a costa de no ser escuchada.

Otto Pöeggeler, en su obra *El pensamiento de Heidegger*, escribía en torno a este filósofo: "su pensamiento se presenta como extraño a nuestro tiempo y a todo aquello que hoy se tiene por actual";⁵ tal vez, Pöeggeler no hacía más que destacar lo que el mismo Heidegger hubiera declarado no sólo en cuanto al filósofo, sino en cuanto a su quehacer mismo:

La filosofía es esencialmente inactual porque pertenece a esa rara especie de cosas cuyo destino es no poder jamás encontrar resonancia inmediata en su propio día y, más aún, no tener derecho a despertar resonancia alguna.⁶

por ello, sigue diciendo Heidegger:

...pertenece a la esencia de los filósofos auténticos ser incomprendidos por sus contemporáneos. Más aún, es preciso que el filósofo, en relación a sí mismo, renuncie a ser su contemporáneo.⁷

Podría pensarse que la presencia de Heidegger, hoy, no pudiera justificarse y, en este sentido, tendríamos que revocarlo. Pero ¿cómo revocarlo antes de comprenderlo? ¿Cómo comprenderlo sin llevar a cabo un diálogo acompasado, una conversación que, forzosamente, tiene que ser prolongada porque su tema no es cualquier tema? ¿Cómo revocarlo sin permitirle hablar y sin adoptar, como interlocutores, una actitud "acusmática", una práctica ascética de silencio, como condición previa y total para efectuar ese mismo diálogo, sin prisa por la refutación? Es cierto que la filosofía es esencialmente crítica; es cierto que en filosofía no hay dogmas y que su esencia se define, no por las soluciones, sino por los problemas; pero, al mismo tiempo, y es aquí donde ponemos en juego

nuestra justificación, es esta historicidad problemática, este hilo de Ariadna, lo que hace de la filosofía la única ciencia autoconsciente de sí misma y, en este sentido, la crítica benéfica y fecunda, la crítica creadora, se nos muestra condicionada por la autocrítica y la capacidad de escuchar.

¿Quién es pues Martín Heidegger, es decir, cuál es el perfil de su pensamiento?. La obra de Heidegger se abre en dos vertientes principales que corren paralelamente aunque su comprensión no se da sino en la estrecha vinculación de ambas; dos vertientes que se definen a partir de la actitud que Heidegger mantiene respecto de la metafísica; por un lado, en *El ser y el tiempo* concibe la analítica del *Dasein* como una "Ontología fundamental"; aquí, el esclarecimiento del ser es cuestión de la ontología o metafísica. En *Kant y el problema de la metafísica* presenta aún más claramente la analítica del *Dasein* como fundamentación de la metafísica, y, de acuerdo con Kant, como "metafísica de la metafísica". Heidegger, frente a la tradición, postula una fundamentación de la metafísica, pero expresamente hace constar, contra lo que sostendrá más tarde, que esa fundamentación continúa siendo y debe ser metafísica. Asimismo, en *¿Qué es Metafísica?* insiste en adscribir a la metafísica la cuestión del ser. Pero ya desde el Epílogo a esta lección, y desde el Prólogo y la *Carta sobre el humanismo*, comenzará a hablar Heidegger de la necesidad de una superación de la metafísica. (*Überwindung der Metaphysik*) y de una retirada (*Rückgang*) al "fondo" (*Grund*) de la metafísica, si se quiere arribar al ser como tal, a la verdad del ser y no sólo al ser del ente.

Por otro lado, esta actitud de superación de la metafísica nos

llevará a un conjunto de textos que rematan en la fuerza de la palabra hasta que en su fondo aparece la imagen, la alusión; hasta que esta se hace "fragmentaria", y, como diría el propio Heidegger, "rasgando el propio equilibrio de sí mismo". En suma: el decir del pensador y el decir del poeta, se encuentran y se reencuentran como afirma Heidegger, en un "tiempo de penuria", en el "extravío de la noche del mundo".

¿Cuál es, pues, la dimensión exacta de su pensamiento? ¿Es Heidegger un destructor, un nihilista?

¿Un existencialista? ¿Un irracionalista? ¿Un pensador hermético? ¿Un filósofo poetizante y místico? ¿Un hierático? ¿Un buscador de Dios? ¿Un precursor de una edad más humana y religiosa? 8

Sería difícil y arriesgado decidírnos por cualquiera de estas posibilidades, pues siempre correríamos el riesgo de encasillar un pensamiento y una palabra que tiene la necesidad de seguir adelante y, sin embargo, a través de ella, más allá de ella. Tanto más difícil sería si pensamos que el lenguaje (en el sentido más amplio de este término) de Heidegger no corre en el cauce tradicional de la filosofía sino que su meditación transcurre dentro de un estilo que se desembaraza de la lógica y se lanza a través de un elemento tan etéreo como es lo que él llama la "verdad del ser", rematando en ese lenguaje poético y, al mismo tiempo, tocando esa línea peligrosa, esa línea sutil que bordea lo irracional, donde, como ya hemos señalado, todo lenguaje se hace mera alusión, ritmo, metáfora; donde ese mismo ritmo, el movimiento que va animando su obra, transforma cada afirmación en una duda, en una interrogación que nos

abre múltiples sentidos.

Heidegger se da plena cuenta de que si tiene derecho a servirse del entendimiento para transcribir una experiencia así, ante la que el pensamiento se disloca, es al precio de hacerle desempeñar el papel de contradecirse sin ser absorbido por la contradicción; es al precio de crear ese ámbito donde el propio pensar sólo puede darse en un estado de tensión, privándolo de su sosiego, desgarrándolo y preparándolo para un acontecimiento desde el que se dará esa "verdad del ser". Como Kierkegaard, Heidegger cree que el único empleo de la razón es expresar lo indecible en el lenguaje de la imposibilidad, es decir, razonar ásperamente, esto es, poseer una palabra sobre lo imposible.

Podemos pensar que cuando la palabra sobria y la palabra vibrante, es decir, la palabra del pensador y la del poeta, se repliegan una sobre otra llegando a coincidir, tenemos aquí el hilo inicial por donde se nos ha de ir dando la respuesta a esa incógnita que es el pensamiento heideggeriano.

Rechazando el nombre de filósofo, pero reivindicando el de pensador, Heidegger no ha dejado de proseguir en el camino del pensar, en la libertad de un futuro que él no escinde del ser porque, según dice, el ser es "el destino de Occidente" y, en esta medida, la historia del ser es la auténtica historia de Occidente.

Nuestro propósito no es otro que el de elucidar ciertos puntos fundamentales de su pensamiento y, al mismo tiempo, hacer claro, a través de esos puntos, cómo es que el único tema de preocupación de Heidegger ha sido el ser. De esta forma, el fin inmediato de

estas páginas es la presentación de Heidegger como base para un posible diálogo que necesariamente tiene que abrirse en las dos vertientes aludidas: por un lado, toda esa fase que podemos llamar "espíritu de sistema", en la que este pensador da asiento a su preocupación que es la del "olvido del ser" y que él rastrea desde *El ser y el tiempo* hasta culminar en la doctrina de Platón sobre la verdad, pasando por la *Esencia de la verdad*, *¿Qué es metafísica?*, etc.

Por otro lado, al viraje que da este pensador en su "segunda época", iniciada desde la *Carta sobre el humanismo* que, a nuestro modo de ver, no es sino el cumplimiento de lo ya programado en *El ser y el tiempo*, esto es: tiempo y ser, el "espíritu de juego", el diálogo entre pensadores y poetas, el modo o la forma más esencial desde la cual el ser se descubre en su verdad; ámbito desde el que se da la *terapia* al "olvido del ser", esto es, el "recuerdo" (*Andenken*), su "vuelta" (*kehre*).

Todo lo dicho has-a aquí podría sernos más claro si recordamos una de las preguntas que Jean Beaufret dirigía a Heidegger en la ya famosa "carta sobre el humanismo", en la que aquél expresaba sus temores de que su estilo de pensamiento implicara múltiples riesgos e incertidumbres:

Comment sauver l'element d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie una simple aventure?.⁹

En la misma carta, Heidegger admite que el pensar es una aventura. Pero también, nos dice, la poesía lo es. Heidegger recuerda, por lo que toca a la poesía, un viejo texto de Aristóteles en su *poéti*

ca que dice: poetizar es más verdadero que investigar entes. La aventura, en este sentido, puede estar más cerca de la verdad que de la seguridad. Heidegger reconoce que el pensar es una aventura, y no sólo porque se lanza a algo incierto y nuevo, a pensar lo que hasta ahora impensado; lo es sobre todo porque el ser no está ahí, sino que siempre está llegando, y en cada tiempo histórico llega de distinto modo; de tal manera que la misión del pensar, tanto como la del poetizar, es expresar esa llegada del ser, su manifestación, su "vuelta".

Heidegger en su búsqueda de lo propio del decir poético se ha preocupado, más que de establecer diferencias respecto al decir pensante, de mostrar lo radical y lo original de la poesía; nos lleva a su fuente, allí donde todavía no hay un pensar y un poetizar determinados y delimitados, sino un pensar que es poetizar y un poetizar que es pensar. Lo más propio de la poesía -como del arte en general- es lo que tiene de patentización de la realidad, del ser. Sin embargo, al mismo tiempo, Heidegger no es nada taxativo a la hora de definir los confines del poetizar y del pensar en la zona en que, más allá de su común origen, se diferencia. Su fórmula más frecuente será: mientras la poesía nombra y canta las cosas, y sobre todo lo sagrado, el pensar dice el ser.

Para alcanzar nuestro objetivo hemos dividido nuestro estudio en dos partes. La primera, titulada "El olvido del ser", contiene, en líneas generales, las premisas que Heidegger insta para la deconstrucción de la filosofía, tanto en su fase destructiva (destrucción de la historia de la ontología), como en su fase construc

tiva (el camino para la recuperación de las primeras intuiciones del ser), pues, para este pensador el "olvido del ser" no es algo casual, sino que se produce necesariamente; de ahí que el acto ontológico fundamental tenga que ser el "recuerdo" que se produce a partir de la aclaración de lo que él ha llamado la "diferencia" fundamental entre ser y ente. De esta manera, esta primera parte, en su primer capítulo, se ocupa del significado del preguntar y de la pregunta por el ser, pues hemos creído ver que es la propia pregunta la que se convierte en la piedra de toque para que Heidegger, no sólo justifique la reinstauración de la propia cuestión, sino que es a través de ella como se podrá ir del *Dasein* al ser, destacando el elemento fundamental que proporciona la premisa inicial porque el *Dasein* mismo se descubre como tal y descubre al ser, es decir por su comprensión del ser. De hecho, la trascendencia del *Dasein*, su "ser-en-el-mundo", etc., no son sino la realización de la proyección del ser y, por tanto, el modo como tiene lugar en el hombre esa "comprensión del ser" que sólo podemos elucidar mediante el análisis de lo que significa preguntar y, más aún, preguntar por el ser, pues cuando el *Dasein* pregunta está él mismo comprendido en la pregunta.

En el capítulo segundo de esta primera parte, nos ocupamos del "olvido del ser". Aquí se analiza cómo es que por medio de la pregunta que interroga por el ser, Heidegger intenta recuperar no propiamente al ser, sino la intuición primera y originaria que los griegos tuvieron de él y que, en rigor, fue lo que verdaderamente cayó en el olvido. Con el olvido de tal intuición lo que se produjo y de hecho aconteció para Heidegger fue la producción de

otro significado con la consiguiente desviación interpretativa y el reemplazo del contenido temático.

Nuestro análisis se encauza a buscar el momento de fractura, el punto de arranque donde se produjo, para Heidegger, ese otro significado que, en términos generales no fue otro que la *Metafísica*. En este sentido, lo que se muestra en este segundo capítulo, no es otra cosa que el olvido de la intuición primaria que del ser tuvieron los griegos produciendo así una forma específica de conocimiento y, como consecuencia, una alteración en la significación de la verdad, ya no como *ἀλήθεια* sino como "concordancia", "adecuación", etc., entre un sujeto y un objeto. Por otro lado, en este capítulo, concentramos ya los primeros esbozos heideggerianos para la recuperación de esa pre-mirada al ser, al mismo tiempo que destacamos por qué, para Heidegger, la historia de la *Metafísica* no es un error, producto del olvido del ser por parte de ciertos filósofos (Platón-Aristóteles), sino que, como Heidegger dice:

La metafísica, como historia de la verdad de lo existente como tal, resultaría del destino del ser mismo. La metafísica sería en su esencia el secreto impensado, a título de retenido, del ser mismo. 10

Es consubstancial a la metafísica el olvido del ser porque el ser se revela y oculta. La metafísica, en este sentido no sería más que la historia de la ocultación del ser mientras que su objeto de estudio sólo sería el ente pero no el ser. ¿Por qué la metafísica no nos lleva al ser y, en este sentido, debe ser superada? Para Heidegger, la metafísica se ocupa del ente. La experiencia de Heidegger es que el ente, si bien es ente por el ser y la metafísica, en este sentido, se ocuparía al menos indirectamente del

ser, deja en sombra al ser y, por ello, hay que abrir otro camino: el de la verdad o patentización del ser que sólo se da mediante la "diferencia" ontológica fundamental que prevalece entre ser y ente.

Para Heidegger la presencia omnímoda de la metafísica en todo el pensamiento y el actuar del hombre occidental ha permeado al ser de tal modo y tan radicalmente que hoy sólo bregamos con su olvido. En rigor, el pensar representativo y la técnica no son sino productos de la metafísica y, por ello, tiene que ser superada por un pensar más radical que rescate al ser del olvido y del marco teórico de la metafísica para reconducirlo al lugar de origen a partir del cual es lo que es. La única vía de rescate, la única vía de acceso al ser en cuanto ser es mediante la *Kehre*, es decir, el "retorno", ese re-verso o viaje de ida y vuelta que sólo se entiende saliéndose de la metafísica; más aún, remontando el ser y el tiempo hacia una unidad superior: *das Ereignis*.

La segunda parte de nuestro estudio, que comprende del capítulo cuarto en adelante, está dedicada específicamente a ese "retorno" o *Kehre* y a la aclaración de todos los elementos que se desprenden de esta misma vuelta. El capítulo cuarto está dedicado específicamente a la aclaración de la *Kehre*. Aquí, el *Dasein*, la realidad humana aparece ahora centrada en el ser: *Da-sein*; el hombre es el "ahí", el lugar de cita del ser; por eso no está centrado en sí mismo sino que se nos revela ex-céntrico. Según Heidegger, el ámbito desde el que se determina el verdadero sentido del ser y el tiempo y el de su mutua referencia no es el tiempo ni el ser, el ámbito del "es", sino en el del "hay", "se da"; *Es gibt*. "Hay

tiempo", "Hay ser" (*es gibt Zeit, es gibt Sein*). De esta forma, el capítulo cuarto intenta aclarar el sentido de esta "vuelta" o "retorno" y el sentido con el que ahora Heidegger determina al tiempo para allegarnos al ser, y desde ahí, encontrar esa unidad superior como ámbito en el cual tiempo y ser *se dan* (*es gibt*) en su mutua referencia: el *Ereignis*. En otros términos, al "ello" (*es*) del "hay" (*es gibt*) se debe el que haya una presencia (ser) en la que puede desvelarse el ente como tal. Esto nos obliga a remontar al ser mismo y llegar hasta eso otro que nos da el ser, al "dar" mismo (*es gibt*); sólo en ese ámbito nos encontraremos con lo propio del ser y, por tanto, con el ser mismo.

El hecho de que nunca se haya pensado el ser como tal, sino siempre como ser del ente, el hecho de que nunca se haya reparado en el "dar" (*geben*) mismo, depende de la peculiaridad de ese "dar" o "haber". Heidegger nos dice que es el "hay" (*es gibt*) el que da la presencia, el que nos hace el don de la presencia (ser). Pero en esa donación de la presencia el hombre sólo pone la atención en el ente que aparece en la presencia; el "dar" ("haber") mismo desaparece detrás de su don.

El dar que se oculta detrás de su don es lo que todos llamamos "enviar": en el sentido de "destinar" (*schicken*). Y así el ser mismo -lo abierto en el desvelamiento- reviste el carácter de una "misión" que es "destino" (*moira*) (*Geschick*)¹¹. El ser es un destino (*Geschickliches*). Por eso el ser es histórico y se nos da en la forma de "historicidad" (*Geschichtlichkeit*). El sentido que tiene la historicidad, el único en que puede hablarse de "historia

del ser" (*Seiungeschichte*), es el que proviene de su carácter de destino (*Geschick*). Historia es en el fondo y en su radicalidad destino, un llegar de la presencia a modo de destino o, mejor, un destino, por tanto, una forma y una manera de acontecer la presencia. El tiempo, desde esta perspectiva, es lo que pone a nuestro alcance la presencia, pero esto no quiere decir que el tiempo sea esa unidad superior puesto que también el tiempo "se da": "Hay tiempo" (*es gibt Zeit*). Y de la misma manera que el ser, el tiempo proviene de ese ámbito desde el cual tiempo y ser "se dan": el *Ereignis*.

Aquí, nos parece, es donde Heidegger nos empieza a hacer alusiones; valiéndose de las metáforas, de las imágenes, en suma, de un lenguaje poético, Heidegger nos lleva a tropezar casi intuitivamente con la cosa, porque para este pensador, hace falta especialmente para "ver" el *Ereignis*, despertar en nosotros un "sentido" que se alcanza mediante un nuevo lenguaje, mediante una nueva relación con el lenguaje a través de los poetas. Es, precisamente en este punto, desde el que empezamos nuestro recorrido, en el pensamiento heideggeriano, a través del arte.

El capítulo quinto está consagrado al estudio de la concepción que del arte tiene Heidegger. Tal problema ha sido planteado en diversos lugares de su obra de tal suerte que, lejos de ser un tema aldeaño a la preocupación central, éste se nos muestra paralelo al del ser porque para Heidegger, el problema del arte y, en especial el de la poesía, está vinculado a su concepción de la esencia de la verdad. Una primera exposición de esta teoría se halla con-

tenida en *El ser y el tiempo* (1927), y la volvemos a encontrar, profundizada y más meditada en *La esencia de la verdad* (1943) y, luego, en *Platón y la esencia de la verdad* (1943). Finalmente, las reflexiones de Heidegger sobre la esencia de la poesía fueron reunidas por él mismo en la recopilación titulada *Aus der Erfahrung des Denkens* (La experiencia del pensar), realizada en 1947, y publicada en 1954, así como los comentarios a la poesía de diversos poetas como Trakl, Rilke, Hölderlin, Novalis, Hebel, etc.

En este capítulo, intentamos vincular las dos preocupaciones de Heidegger, esto es, el pensar y el poetizar, toda vez que estas dos formas lo son en la medida que se fundan y están al servicio de la palabra y el cuidado que de ella tengamos constituye, a los ojos de Heidegger, "la diligencia fundamental"; pues para este pensador, la palabra deja ser al ser, ahí, en su presencia de ser. La palabra, para Heidegger, es la verdadera "morada", la "casa del ser" y, en este sentido, como apuntamos en el cuerpo de nuestro estudio, lo que constituye la distinción y dignidad cabal del hombre es su capacidad de escuchar y obedecer al *diclio* de la palabra. La función prominente del hombre consiste en asumir su condición de "pastor del ser", es decir, hacerse "eco" y capaz de "re-decir" el "decir" original donde acontece el ser. Aquí el hombre no es ni señor ni esclavo, sólo oficiante fiel, habitante y pastor de esa "morada"; en este sentido, el poeta y el pensador, en la medida que "habitan próximos sobre los montes más separado" son los "trovadores del ser". Es en la obra de arte, donde Heidegger encontrará las posibilidades que le permitirán acercarse a esa morada: el *Ereignis*, lugar desde donde acontece el ser porque, para Heidegger, la obra

de arte no es más que la traducción de ese diálogo jamás acabado que se da entre poetas y pensadores, entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los mortales. Diálogo que quiere ser instauración y "recuperación" del ser desde ese "olvido".

Por esta vía, el lenguaje se convierte en el problema del ser, problema que se destacará en y por y a través de la poesía, porque para Heidegger la poesía es, sin apenas pretexto, una puesta a prueba del lenguaje que tiene lugar en el marco de una prosodia muy estricta, rimada o ritmada, que empleando las formas o la regularidad de la entonación mantiene más allá de las frases significativas una voluntad de expresión del habla.

La poesía para Heidegger, pensamos nosotros, sigue un doble impulso, aceptándola como aquello que, inevitablemente, la dividirá; tan pronto abre al lenguaje una nueva serie de posibilidades, flujo proyectado por la voz, emisión inagotable, como se endurece y da la sensación de imponer al habla un crepúsculo definitivo. Este reino de palabras y silencio se abre y cierra por imágenes. El papel de éstas en el universo poético no es siempre el de dar a entender, por debajo de una red de correspondencias múltiples, la unidad de una inexpresable realidad hacia la que se avanza sin llegar jamás, realidad constituida por el conjunto ordenado de metáforas y que, sin embargo, radica en una realidad superior que es el *Esseignis*. En este punto nada sabemos acerca de la realidad de una imagen final, bajo cuya atracción se sometan las imágenes que pudiera poseer nuestra memoria.

Estas imágenes, en sí mismas, nunca son fortuitas, nacen del

recuerdo o de una irresistible llamada, nos arrastran en un movimiento tal que, despojándonos de nuestra coherencia habitual de un pensar representativo, de dominio, de técnica, nos mantiene en una suerte de composición ordenada.

Nada más decisivo que este irónico drama de la palabra: "la más inocente de todas las ocupaciones" pero, al mismo tiempo, "el más peligroso de todos los bienes".

Palabras, sílabas, sentidos, intensidades físicas, todo reunido nuevamente: tierra-cielo, mortales y dioses en esa unidad (*Geviert*), en el "cuarteto" donde habitar es vivir, donde "poéticamente habita el hombre" porque su *habitar* (*wohnen*) es el acontecimiento que designa la nueva manera de apropiación que se da entre el ser y el hombre, esa relación de pertenencia mutua que "se da" y que "hay" entre el ser y el hombre.

El poetizar, pues, lleva al hombre a habitar y el hombre habita porque edifica. Pero el auténtico habitar, para Heidegger, no se da en todos los tiempos, hace falta para ello la "gracia" (*Güte*). Cuando la "gracia" acontece, el hombre puede *medirse* con Dios, es decir, encontrar en Dios su medida y con ello "habitar como poeta". Pero para esto, el hombre tiene que remontar su propio "tiempo de penuria":

La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez más la penuria... La edad del mundo que carece de fondo, pende en el abismo. Suponiendo que aún le está reservado un cambio a esta época de penuria, sólo podrá producirse un día si el mundo se levanta desde el fondo, es decir, si se aparta del abismo. En la edad del mundo de la noche del mundo es preciso enterarse del abismo del mundo y soportarlo. Mas para ello es necesario que haya quienes ba-

jen hasta el fondo del abismo.12

¿Es Heidegger un pensador que baja hasta el fondo del abismo? Si es así, ¿cuál es este abismo y cuál su fondo? Quizás Heidegger es un pensador de la noche de la imagen del mundo y ésta, la noche sagrada, en el lenguaje de Hölderlin. ¿Por qué Heidegger en "tiempos de penuria"? Quizá no ha llegado aún el momento de interrogarnos sobre la obra de Martín Heidegger manteniéndonos lejos de ella y de nosotros mismos. Quizá esta especie de interrogación ha dejado de ser legítima en un tiempo que cambia y se revuelve prosiguiendo de una forma precipitada su curso poderoso. Quizá todavía no hemos comprendido que lo que nos es cercano no nos es próximo y que, por ende, la proximidad pareciera una suerte de velo de Maya al que hay que ir desvelando para, al final, respirar, quizás, tan sólo extravío y desesperación. Olvidamos necesariamente que la seguridad en la que vivimos y que nos da la certeza de estar en nuestro tiempo y en nuestro lenguaje, en nuestra casa, no es más que una especie del *cor inquietum* agustiniano que da cabida a la osadía pero que, en realidad, nos engaña.

Hemos preguntado ¿por qué Heidegger en "tiempos de penuria"? como queriendo intentar en este espacio justificar una elección que posiblemente atiende tan sólo a consideraciones meramente subjetivas, personales y, por ello mismo, injustificables. Pareciera que ya, en la mera pregunta se estableciera una especie de juicio que trata, en su misma afirmación, de generar un movimiento sobre el cual hay que explicarse. Tal vez sea así. ¿Por qué Heidegger? ¿por qué "en tiempos de penuria"? ¿Por qué en definitiva un pensamiento que oscila entre la voluntad de sistema y la voluntad de

juego?

Heidegger es un pensador que rompe el lenguaje haciéndolo, por momentos, aberrante y, sin embargo, en y por la ruptura misma nos hace presentir que por esas alteraciones puede vivir el pensamiento. En esta medida, pensamos nosotros, Heidegger es tan sólo un pensador que se acerca a la poesía para quebrantar la palabra y, de este modo, iniciar el verdadero "retorno" (*Kehre*) al camino del pensamiento.

¿Por qué Heidegger "en tiempos de penuria"? No hay por qué apresurar el juicio ni mucho menos iniciar "caminos que no conducen a ningún lugar". El debate con el ensayo de pensamiento de Martín Heidegger es de una intensidad tal de asentimiento, rechazo y proyección ambivalente, como no ha sido otorgado a ningún otro pensador de este tiempo y, por ello, su inactual actualidad se amplía como en un espacio continuo, homogéneo, sin falla y sin curvatura. Ciertamente se acrecienta y se prolonga indefinidamente; quizás en esto radica su poder de atracción.

NOTAS

- 1 SZ., p.2; ST., p.3.
- 2 SZ., p.1; ST., p.2.
- 3 El "segundo Heidegger" se inicia según pensamos nosotros, a partir del libro *Introducción a la Metafísica* y más precisamente, como piensan los comentaristas, en la *Carta sobre el humanismo*. Cfr., entre otros, a Cohn, Priscilla N., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, prólogo de J. Ferrater Mora, trad., Angel García, Ed. Guadarrama, Madrid, 1975, p.12. También, Richardson, William J., *Through Phenomenology to Thought*, the Hague, 1963, p.229 y sigs., quien se refiere, como casi todos los intérpretes, a la llamada *Kehre* o "viraje" o "vuelta", como el punto central o divisorio en Heidegger entre dos maneras de pensar en torno al ser y que aparece, por primera vez, en *Carta sobre el humanismo*. Cfr., Asimismo, Wisser, Richard, *Martin Heidegger al habla*, recopilación de Richard Wisser, trad., Don Eloy Requena, Studium Ediciones, Madrid, 1971, p.79. Cfr., de igual manera, Cotten, Jean Pierre, *Heidegger*, Ed. du Seuil, Écrivains de toujours, Paris, 1974. p.109, quien en este trabajo, y entre todos los intérpretes consultados, presenta claramente la distinción que existe entre el primer y el segundo Heidegger, más aún, cuanto que presenta el vocabulario utilizado por el pensador alemán a partir de la citada *Kehre*. Véase también el magnífico trabajo de Nuño, Juan A., *la revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, Separata del anuario *Episteme*, No. 3, Universidad de Caracas, 1960, *passim*.
- 4 QP., *passim*. Nos parece que es necesario destacar las palabras que Heidegger pronunció en Agosto de 1955 en el castillo de Cerisy-La-Salle, durante las conversaciones sobre el tema ¿Qué es la filosofía?, presididas por este pensador: "No hay filosofía heideggeriana; y aún si existiese, yo no me intereso por esta filosofía, sino únicamente por el tema donde permanece centrado todo pensamiento" ¿Cuál es ese tema? Es claro que, en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, este tema es el del "ser". Citado en Axelos, Kostas, *El pensamiento planetario*, trad. de Susana Théron y Sonia Lida., Ed. Monte Avila, Venezuela, 1969. Cfr., también Wahl, Jean, *Filósofos de la existencia*, trad. Luis Sanvicens, Ed. Vergara, Barcelona, 1956, especialmente el capítulo III.
- 5 Pöeggeler, Otto., *la pensée de M. Heidegger*, Aubier, Montaigne, Paris, 1967, p.18.
- 6 EM., IM., p.47.
- 7 NI., p.213.
- 8 Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p.11.

9 Q.III., p.106

10 HW., p. 217.

11 Para la comprensión del significado del término *Geschick*, empleado por Heidegger, es necesario que aclaremos su composición. Esta es una palabra compuesta por los vocablos *Geschichte* (historia) y *Schicksal* (destino). De esta manera, *Geschick* surge de la unión de las radicales de *Ge-schichte* y *Schick-sal*. Con este juego de palabras, Heidegger quiere indicar el sentido de la historia como historia del ser, pero a su vez, esta historia del ser es un destino, o sea, la historia y el ser son un destino. Vid., infra, capítulo 4 y sigs. de este estudio.

12 HW., pp.222-223.

PRIMERA PARTE
EL OLVIDO DEL SER

Ese preguntarse es la naturaleza interrogante de nuestra propia vida... ¿quién podría contestarle?

R.M. Rilke

En el mundo de la vida podemos preguntar e inquirimos: ¿por qué...?, o: ¿qué es esto...?

La respuesta es incierta a menudo. ¿Qué es ese objeto blanco que se encuentra allá abajo? Es el hijo de Cleón, responde Aristóteles, "ese objeto blanco es el hijo de Cleón". Mas no cuestionamos eso que Aristóteles si cuestiona: ¿Qué es ver; qué es eso que vemos, quién es ese que ve? Y menos todavía: ¿Qué es esta pregunta, qué es la pregunta?

Castoriadis

1.1 El problema del ser y el problema del hombre.

Siempre es posible buscar en un gran filósofo el tema central, la preocupación fundamental por la cual se hace posible su obra; cuando se avanza por los caminos trazados por un pensador como Martín Heidegger, intentando comprender con él el mecanismo del trabajo que sobre el ser ha ocupado la totalidad de su pensamiento, es relativamente fácil darse cuenta de que uno de los rasgos más profundos de este filósofo es y ha sido su diálogo, casi subterráneo, con todo el pasado filosófico y el carácter de rigor lógico con que no sólo concibió su proyecto de investigación, sino con el que lo llevó a cabo. Ya es innecesario el precisar que no tiene nada en común con los filósofos existencialistas, malentendido que provocó

gran parte de las interpretaciones confusas en torno a la obra de 1927 (*El ser y el tiempo*) y por el que durante largos años se le intentó erigir en modelo de aquéllos. Es evidente que pocos filósofos han hecho a un lado, como él, la preocupación por el análisis antropológico, psicológico y sociológico (aún cuando podemos encontrar en su obra elementos que responden a estas preocupaciones e incluso puntos susceptibles de desarrollo en estos campos). Y pocos han seguido con igual firmeza las exigencias dramáticas del pensamiento, o desarrollado con más coherencia las consecuencias de una concepción que, como en *El ser y el tiempo*, inicia y posibilita todo el derrotero de su obra. Heidegger es, pues, pensador de un solo tema: el del ser. Más aún, como dice Ramón Xirau, su pensamiento "...abre caminos hacia el Ser aún cuando sepa que para el Ser hemos llegado demasiado pronto."¹

Nadie puede dudar de la extraordinaria importancia que, para el pensamiento filosófico, representó *El ser y el tiempo*. Fue este pensador quien restituyó su preeminencia a la pregunta por el ser, sobre todo, él fue quien desantrañó el sentido de la pregunta misma: el preguntar por el ser, así como una cierta comprensión del ser, previa a toda formulación teórica de la pregunta, son algo que se adscribe a la forma de ser propia del hombre.² Sin embargo, lo que llamó en primer lugar la atención en esta obra fue el análisis del *Dasein*; esto trajo como consecuencia el descuido, por parte de los comentaristas, del aspecto esencial que recorría la obra, es decir, *el problema del ser*. Lo que destacaba y de hecho en general destacó, no fue la filosofía del "ser en total y en

cuanto tal", cuanto la problemática particular, tal y como ahí la formuló Heidegger, del mundo de la autenticidad y de la inautenticidad, de la caída, de la angustia, del tiempo, etc.³

Desde el comienzo sólo se reparó en cuestiones tales como la "cura" o el "ser para la muerte" y se juzgó, en múltiples ocasiones, si no inútil, si marginal todo el capítulo introductorio sobre el ser.⁴ Para remediar el equívoco de quienes vieron en *El ser y el tiempo* un análisis puramente "existencial" o "antropológico", Heidegger precisó en reiteradas oportunidades que sólo es a través de la "existencia", del *Dasein*, como podemos tener acceso al problema esencial de la filosofía: el del ser; "...la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, es la del ser en su conjunto y en cuanto tal. Esto es, su intención apunta no a la ciencia del hombre, sino a la ciencia del ser, a la ontología."⁵

De esta manera, si la analítica filosófica sobre el ser del ente se designó en la tradición como ontología, el quehacer de Heidegger en la renovación de la problemática del ser es una "ontología fundamental" que ha de partir del análisis fenomenológico del *Dasein* para luego establecer una ontología general que ha de responder a la cuestión del ser en cuanto ser.

Con estas declaraciones Heidegger no hacía otra cosa sino delimitar la tarea a la que había de dedicarse en adelante. Esta tendría que consistir en investigar y aclarar el significado y el sentido de aquello que mentamos cuando decimos *ser*. Pues, para Heidegger, el ser mismo no es un existente, el ser es el que da ser a

todo lo que existe, pero no como lo haría una causa exterior, sino a la manera de un principio fundamental "inscrito" en lo más íntimo" de los existentes. De esta manera puede entenderse que otorgando el ser a todo lo que es, el ser ordene por esto mismo, al to do.

Así, para Heidegger, lo más importante y la primera cuestión que debe plantearse la filosofía es la del "sentido del ser" (*Sinn vom Sein*). Pero ¿por qué volver al análisis del ser? Porque si bien fue una cuestión que "tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles" la respuesta dada a aquella pregunta por la filosofía griega o la ontología desarrollada por esta filosofía, tuvo una consecuencia paradójica: el abandono de la pregunta misma y, naturalmente, de toda nueva respuesta "como pregunta expresa de una investigación efectiva", por la mayor parte de la filosofía posterior.⁶

Tres fueron según Heidegger los prejuicios que impidieron la necesidad de preguntar por el ser y por los cuales la percepción originaria que de este problema tuvieron los griegos, quedó relegada al olvido; estos tres prejuicios fueron: a) el de que el ser es el más universal de los conceptos; b) el de que el concepto de ser es indefinible, y, c) el de que el ser es, al mismo tiempo, el más comprensible de todos los conceptos. El punto principal no radica, así, sólo en que las respuestas dadas a este problema hayan sido deficientes e inadecuadas, sino en que la misma cuestión es ambigua y por tanto debe ser aclarada. Antes de buscar respuesta alguna, Heidegger mantiene firme la convicción de que lo primero que

hay que llevar a cabo es el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Pero al formular esta cuestión, lo primero que debemos observar es lo que presupone plantearla para, con ello, reformular la pregunta por el ser con la máxima claridad.

Heidegger encuentra que lo que presupone la re-instauración de la pregunta que interroga por el sentido del ser es la analítica de un ente privilegiado óntica y ontológicamente, es decir, de un ente que puede formular la pregunta y, en todo caso, responderla y éste es el "existente", el *Dasein*. El punto de partida necesario y obligado es el análisis del ser de la existencia humana en el que se halla, como un *factum*, una "comprensión del ser".⁷ En otros términos, el camino para dilucidar el sentido del ser en total y en cuanto tal ha de partir del análisis de un ser determinado que es en cada caso el nuestro y de la comprensión que de "término medio y vago" poseemos del ser. Pero ¿qué significa *Dasein*? ¿Qué significa la existencia desde la cual hemos de partir para aclarar el sentido del ser? Stegmüller nos dice:

'Existencia significa tanto como presencia'. Por lo tanto, ella sólo puede corresponder a aquello que puede considerarse como una cosa presente junto a otras. Pero el hombre no es una cosa semejante sino un ente cuyo ser lo constituye su propio ser. En este 'lo constituye...' se encuentra la relación consigo mismo que existe antes de toda reflexión teórica. En ella se manifiesta la Existencia, ésta no se puede fijar mediante determinaciones de contenido. Por tal razón sólo se puede intentar la aproximación a ella por el lado de su 'como'. Pero este 'como' del ser no es otra cosa que su modo de ser. De ello resulta que sería completamente falso separar la existencia del modo de ser porque lo último no es otra cosa que el modo de cómo el ente está señalado por la existencia. Los rasgos del modo de ser las determinaciones con contenido del ser, son posibilidades que el existente ha tomado o malogrado. La esencia del hombre no está constituida por propiedades presentes de una cosa presente, sino posibles mo-

dos de ser.⁸

Así, la existencia es, para Heidegger, según lo ilustra Stegmüller, siempre referencia a sí misma. En otros términos, el ser del *Dasein* es la Existencia (*Existenz*) y ek-sistir significa, como *Dasein*, hallarse expuesto al ser.⁹ De semejante relación del *Dasein* con el ser surge aquel *factum* que lo caracteriza y distingue como ente. En este punto, como se puede advertir, Heidegger se separa notablemente de la tradición filosófica escolástica en general, pues, para ésta, existencia era todo lo que no era Dios, el ente por excelencia. De esta manera, lo que Heidegger llama existencia no será ya el *esse* clásico sino literalmente el *Vorhandensein* ("ser ante los ojos"), lo que se sitúa enfrente del sujeto, en última instancia, "lo dado"; así, dice Heidegger:

El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente ("ser-ahí"), este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*: *existencia* quiere decir ontológicamente "ser ante los ojos"¹⁰

Es claro que Heidegger no se refiere aquí exclusivamente al *Dasein* sino al todo de la existencia y en este sentido es como distinguimos, junto con Goldman, que Heidegger:

sólo nos dice que la conciencia espontánea tiende a comprender la "existencia" (el hombre) a partir del mundo como *Vorhanden* ("ante los ojos")¹¹

esto es, como la presencia en el mundo de un existente como dato puro y simple. Asimismo, en Heidegger, la palabra "esencia" no designa tampoco la esencia tal y como la concibieron los filósofos

escolásticos (la distinguan o no, realmente, de la existencia -esse-), sino que, el significado de *Wesen* (esencia) en la filosofía de Heidegger designa, como anota Jean Wahl, la "aparición", el "aparecer", la "presencia". Heidegger nos dice a este respecto que:

El "qué es" (*essentia*) de este ente (ser-ahí), hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existencia*).¹²

De lo anterior se desprende que aquello que el hombre es -lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se dice como su "esencia"- radica en su "ser relativamente a".¹³ Pero aquello "relativamente a" lo que el *Dasein* se conduce es su propio ser, esto es, su existencia. Por esto la esencia del *Dasein*, al consistir en un "ser relativamente a", radica al propio tiempo en su existencia y es inseparable de esta última.¹⁴ Si la "esencia" del *Dasein*, como dice Heidegger, radica en su existencia y es inseparable de ella, el qué es de este ente (su *essentia*) "hasta donde puede hablarse de ella"¹⁵, necesariamente tiene que ser concebida partiendo de su ser, esto es, de su existencia. Tenemos así que *Wesen* (esencia) envuelve a la vez la *quidditas* (individualidad) (*was:qué*) y la manera de ser (*wie:cómo*). Así, cuando se trata del *Dasein* el qué es radicalmente el cómo.¹⁶

Por ello se puede afirmar que el *Dasein* no tiene, como las cosas, alguna cualidad específica, que sería la determinación particular de su esencia. El *Dasein* no es pues un esto sino un quién. El esto para el *Dasein* correspondería en existir según un modo

que le es propio; siendo así, la esencia del *Dasein* se identifica con este modo de ser, y tal modo de ser, específico del *Dasein* consiste en situarse siempre delante de sí mismo, fuera de sí mismo ante sus posibilidades. En otros términos, todo lo que el *Dasein* es o puede ser posee la característica de incertidumbre y su ser se muestra como dependiente de posibilidades, sobre las cuales él únicamente puede decidir; el *Dasein* es lo que él resuelve ser. De Waelhens nos dice al respecto:

Esto nos hace entender que el estudio de lo que el *Dasein* es, es inseparable del estudio de su existencia y se confunde con ella. El *Dasein* es, según como él exista. He aquí lo que Heidegger pretende decir, cuando escribe la frase ...la esencia del *Dasein* está en su existencia. Esta frase no quiere significar en absoluto que el *Dasein* exista necesariamente o que le pertenezca esencialmente el ser; todo lo contrario; esa frase significa que el *Dasein* no puede ser provisto de una definición abstracta y universalmente válida, puesto que lo que él es, reside en el cómo de su existencia. Esto significa que su esencia no es sino su manera de existir, sobre la cual siempre gravita una incertidumbre insuperable y fundamental. 17

Cabe señalar aquí un punto que reviste singular importancia en el planteamiento ontológico del problema del sentido del ser y de la existencia: ésta, en cuanto se define a partir de su posibilidad, conduce a que se la comprenda como un ente que está en un mundo, es decir, el ser del *Dasein* consiste precisamente en no ser un puro hecho, un mero estar ahí al modo de las demás realidades intramundanas; el ser del *Dasein* consiste en existir, que quiere decir, ser ante un poder-ser, como afirma De Waelhens. 18 Esta pura afirmación conduce, como señala Curtvitch, a comprender por qué:

...la analítica de la existencia, deberá colocarse más acá de

la oposición entre el idealismo y el realismo y resolver su conflicto en el interior de la misma existencia, más acá de la correlación entre sujeto y objeto, que no es una relación primaria. 19

Recordemos aquí que Kierkegaard decía que "existir quiere decir hacerse", lo cual implica ya posibilidad y proyecto.

Sin embargo, la preocupación fundamental de Heidegger, como advertimos en un principio, es el ser y no el "ente que en cada caso somos nosotros mismos", pues, como él lo explica, la cuestión del ser, de su sentido, si bien al principio fue el "lanzamiento osado", el inicio de la filosofía, es esta misma cuestión la que ha desaparecido de la filosofía en su "período de crítica", que según Heidegger se iniciaría con Platón (como veremos posteriormente). Por ello hay que considerar que el cometido de la filosofía del ser, para Heidegger, tiene que profundizar hasta el fondo de lo que él ha llamado el "descuido", es decir el "olvido del ser"; esta filosofía plantea nuevamente la cuestión del ser y la instala así en el punto nuclear del filosofar. La preeminencia del problema del ser se convierte no ya en un punto de llegada sino en un punto de partida, tal y como quedó asentado en *El ser y el tiempo*. La intención de Heidegger se torna literalmente fundamental, o sea, intención de fundamentación, pues el ser es el Grund (fundamento) de todo lo que es.

1.2 La pregunta filosófica

Preguntarse por el ser y, más aún, por su sentido, es una cuestión que no puede hacerse desde la esfera de lo abstracto porque el que interroga es un ente que al mismo tiempo es, es decir, está y, por lo tanto, guarda relación "constitutivo-esencial al ser" y, con el ser, está puesto por igual en la interrogación.²⁰ El que pregunta llega para interrogar sobre su mismo "estar como pregunta" (*In Frage stehen*),²¹ porque él puede establecer la pregunta acerca del sentido del ser y se constituye por la interrogante misma en situación hacia el ser; él funda su existir "propio" en la relación de pregunta al ser pues,

Toda pregunta metafísica, en primer lugar, abarca siempre la totalidad de la problemática propia de la metafísica. Ella es, en cada caso, la totalidad misma. En segundo lugar, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal suerte que el que pregunta -y en cuanto tal- está ahí presente en la pregunta, esto es, que él sea al mismo tiempo puesto en cuestión,²²

es decir, el que pregunta o hace la pregunta por el ser, "está" él mismo como el interrogante en la interrogación, pues, el preguntar, en especial el preguntar ontológico es un modo de comportarse, un modo de ser del que pregunta.

Por otro lado, en esta labor que constituye el filosofar, la experiencia vital no puede quedar desatendida, pues de lo contrario, suele suceder que los problemas y planteamientos allí expuestos parezcan presentarse sin una razón valedera que dé "peso-ontológico" -como diría Marcel- a la necesidad de su propia problemática. Dicha urdimbre va formando el tejido que unifica obra y vida y esto es más insoslayable cuanto más el pensador reflexiona sobre el sen

tido de la existencia.

En la filosofía se han planteado muchas y diversas cuestiones y se han dado igualmente respuestas distintas como si no se diera en absoluto el hombre que las plantea (Leibniz, Kant, Hume, etc.). La filosofía ha abstraído de la existencia del hombre, especialmente, esta facultad potestativa de la problematicidad de la pregunta, es decir, lo que podríamos denominar como la "autoconciencia" de la pregunta. Esta abstracción hecha de la existencia del hombre en cuanto al problema del ser ya no es posible, puesto que el hombre está en relación primaria e inmediata con el ser. El pensar filosofante es el que adopta a la pregunta como un modo de vida, más aún, es un modo de ser. Se puede preguntar por preguntar, como dice Gaos, o preguntar de forma que quepa "ver a través", plenamente, del preguntar ²³ y éste es el preguntar ontológico.

En este sentido, la cuestión del ser se nos muestra como la cuestión de la existencia del hombre. Esto es, no puede ser puesto en cuestión el ser sin esa concreta relación al hombre, ya que el ser humano está interpelado de modo concreto. Por ello dice Heidegger:

El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar "caracter de ser". 24

Y más adelante agrega:

...este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término "ser-ahí (Dasein)" 25

De esta manera puede quedar aclarado lo que el mismo filósofo nos

dice:

El hacer en forma expresa y de "ver a través" de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el "ser ahí") poniendo la mirada en su ser. 28

El análisis del *Dasein*, del existir, esto es, la "ek-sistencia" (*Ek-sistenz*), se define en y por su relación al ser pues: "sólo mientras el "ser-ahí" es, "se da" el ser",²⁶ es decir, *adviene a la presencia*, pero, al mismo tiempo, como añade Gurtvich,

ante todo, no puede haber "ser" más que en tanto hay existencia humana, es decir, posibilidad existencial de la comprensión del ser. 28

Por lo mismo, la ontología heideggeriana (tan sólo en su "primera época") es, necesariamente, "analítica del existir de la existencia humana" y por lo cual, todo análisis y aclaración que podamos llevar a cabo en torno al ser tiene que partir de la dilucidación del existente concreto, en su *cotidianidad*, como afirma Heidegger, y, sobre todo, de su *pregunta al ser* que no es otra cosa que la manifestación de esa *comprensión pre-ontológica* del ser mismo. 29

Esta es la razón del frecuente uso en Heidegger del término "preguntar" (*fragen*) que indica, en rigor, "el acto de búsqueda", pues: "todo preguntar es un buscar".³⁰ Pero la búsqueda nos muestra ya, en sí misma, más "el acto de pensar" que los resultados a que ese mismo acto puede o pudiera arribar. La filosofía es un saber que incide sobre la realidad existencial de quien piensa. Más aún, el quehacer mismo provoca en el hombre un cambio en su ser y, por ende, determinada acción interior que se manifiesta en el

sentido que da a sus propias interrogaciones.

Estas reflexiones aluden al saber filosófico que requiere poner en juego todo el ser de quien las enuncia y quiere correr el riesgo de transformar toda su existencia cuando su oficio transcurre en innumerables interrogaciones. La filosofía, así entendida, no se comprende sin una participación íntima en lo que se piensa. El *por qué* se filosofa ha de ser más importante que cualquier filosofía que hagamos: lo que haya detrás de ella ha de valer más que ella misma; y quien filosofa es un hombre que, como todos los demás, no está por encima de la vida. Está, como todos, en el centro mismo de la búsqueda y si por algo ha de distinguirse ha de ser por la manera de existir que es *buscando*, y por la de buscar que es *preguntando*.

Con todo lo anterior parecería, sin embargo, que corremos el peligro de caer en un oscuro camino que tiende a unir la biografía de quien filosofa con el quehacer filosófico. Pero no se trata de esto. El filosofar heideggeriano parte de la "existencia" concreta, aspira a conocer al hombre real que está delante, al *Dasein* en su cotidianidad, pero no nos relata las incidencias de su vida, pues la comprensión de un hombre se funda en la comprensión de lo humano y ésta es la puerta de acceso al *ser en total y en cuanto tal*.

De esta manera, "formular" (*stellen*) la pregunta que interroga por el sentido del ser viene a significar dos puntos principales: en primer lugar, retomar el problema que se iniciara con el nacimiento de la filosofía estableciendo un "diálogo" con el pasado pa

ra rescatar las primeras y prístinas premisas del pensar y, en segundo lugar, dejar sentadas las bases para la comprensión del significado ontológico del preguntar en cuanto tal. La idea de que el preguntar revierte fundamentalmente sobre el que pregunta, conlleva, además, la noción de que este preguntar:

...debe ser como el nacimiento de la situación esencial de la realidad humana cuestionante,

pues, en última instancia:

Somos *nosotros* quienes interrogamos...³¹

El filósofo intenta responder a cuestiones acerca de *lo que es*, pero no puede jamás empezar "desde un principio": él se encuentra "*aquí y ahora, para nosotros*",³² en un mundo en el momento en que plantea su pregunta que se encauza por la vía principal, por el ser. Este "aquí y ahora" tiene un supuesto vital, a saber: el supuesto de lo que adviene, sin el cual no existiría el presente. Como consecuencia, el presente tiene siempre un carácter de anticipación, de proyección al futuro, de intencionalidad vital. La existencia humana es el paso al futuro; éste literalmente adviene y constituye, por ello mismo, una acción, en todos los posibles sentidos dinámicos que tiene esta palabra. El futuro es algo siempre inminente porque irremisiblemente adviene. Por ello, el presente, donde radica la existencia humana, tiene este peculiar carácter de expectativa, de intencionalidad vital en que la acción consiste fundamentalmente.³³

Es cierto que hay diversas clases y grados de acción como las que requieren movimiento, dinamismo corporal, y que éstas tienen

resultados tangibles, exteriores. Pero también una acción que llamaremos interna, cuyos resultados no modifican la circunstancia en donde se ejerce, sino que transforma el ser mismo de quien la lleva a cabo; es el *preguntar*. La simple enunciación de un *preguntar* cualquiera es ya una expectativa de futuro, y ésta es acción, anticipación. De tal suerte que el *preguntar* en tanto expectativa es un componente esencial de la existencia. No es gratuito que Heidegger diga que:

Cuando nos adentramos en el sentido total y originario de la pregunta..., entonces nuestro *preguntar* merced a su procedencia histórica (*geschichtliche*), ha encontrado una dirección hacia un futuro histórico (*geschichtliche*). Hemos encontrado un camino. *La pregunta misma es un camino.*³⁴

Llegados a este punto, podemos interrogarnos sobre el sentido del *preguntar*, es decir: *¿Qué significa preguntar?* La respuesta ya es en sí misma una vieja cuestión:

ya los griegos habían visto en el poder *preguntar* toda la nobleza de su existencia; su poder *preguntar* fue para ellos la medida de la delimitación frente a aquellos que no pueden ni quieren *preguntar*.³⁵

Para Heidegger, como señala Estiú,

la esencia del conocimiento filosófico excluye la facilidad... al esforzarse por llegar a las cosas mismas, la filosofía no las facilita, sino que las agrava con dificultades.³⁶

Pues el conocimiento de lo habitual, de lo que nos es más familiar y cercano ha de ir quebrantando, mediante el cuestionamiento, todo esquema que pudiera presentarse como obstáculo al pensar en su camino hacia la realidad; así, nos dice el mismo Heidegger:

Lo difícil no consiste en el hecho de ensimismarnos en una

particular profundidad o en formar intrincados conceptos: se oculta en un paso hacia atrás, por el cual el pensamiento ingresa en el preguntar experimentante, es decir, en el que derrriba las opiniones habituales de la filosofía. 37

Lo difícil en Heidegger es el arriesgarse del pensar a pensar caminos no transitados con la exclusiva ayuda de la pregunta que, como hemos visto, los griegos pusieron en ella toda la dignidad de su existencia. Por esto, Heidegger puede afirmar que "filosofar significa preguntar"³⁸, pues preguntar es la vocación de aquél que responde al llamado del pensamiento, ya que el pensamiento piensa y se engendra a sí mismo preguntando:

...lo digno de ser preguntado siempre queda a merced del pensamiento, en cuanto es lo que se ha de pensar; pero de ningún modo se expone al consumo de una hueca pasión por la duda.³⁹

La acción filosófica primordial se centra en la pregunta; su facultad estriba en convertir en problema lo doctrinariamente fijado; en llegar a cuestiones que por su hondura despliegan ulteriores interrogaciones. Con la pregunta filosófica uno se sale del orden de la cotidianidad, es decir, del nivel de lo ordinario y, de esta manera, el filosofar se convierte en la pregunta por lo extraordinario, pues no sólo es extraordinario aquello que se cuestiona, sino que el preguntar mismo se reviste de esa dignidad. La interrogante filosófica queda así fuera de lo ordinario:

Filosofar -podemos decir ahora- es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario. 40

No obstante todo lo dicho hasta aquí, sólo aclara, en cierto sentido, el significado de lo que es el preguntar filosófico y la filo-

sofía misma para Heidegger; en modo alguno el significado del preguntar 'en cuanto tal.

1.3 La pregunta y la verdad

Pocos son los filósofos que han dado un *status* ontológico como el que Heidegger dió a la pregunta (*die Frage*). Desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, el preguntar en cuanto tal iba encauzado a resquebrajar la dualidad tradicional del conocimiento que se enunciaba en el concepto de verdad. Desde antiguo se había equiparado ser y verdad. Es decir, la filosofía había ligado siempre la verdad al ser y, por consiguiente, había reducido el problema de la verdad al problema fundamental de la ontología; de tal modo que no podía escribirse una historia de la noción de verdad sino en función de una historia de la ontología.⁴¹

A parte de otras consideraciones, Heidegger ha precisado que la concepción tradicional de verdad puede resumirse en tres tesis principales:

1. El "lugar" de la verdad es la proposición (el juicio).
2. La esencia de la verdad reside en la "concordancia" del juicio con su objeto.
3. Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como "concordancia".⁴²

Sin embargo, no es de Aristóteles la tradicional definición de la

verdad como *adaequatio intellectus et rei*, aunque, como señala Heidegger, ella está en germen en los textos aristotélicos. Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, tomaron y elaboraron la noción de verdad que, como dice Heidegger,⁴³ hubiera formulado Isaac Israeli en su *Libro de las Definiciones: Veritas es adaequatio rei et intellectus*, remitiendo, a su vez, a Avicena y a Aristóteles.⁴⁴ Pero también, para Heidegger, la teoría neokantiana del conocimiento, especialmente la escuela de Marburgo, aunque vió en esa definición un realismo ingenuo ya superado por la "revolución copernicana" de Kant, no reparó en que el filósofo se había atenido en lo esencial a la noción tradicional de verdad:

Se pasa por alto algo sobre lo que ya Brentano llamara la atención, a saber, que el mismo Kant se atiene a este concepto de la verdad, y hasta tal punto, que ni siquiera lo discute. 45

Para Heidegger, Kant y los neokantianos de la citada escuela, siguieron sujetos a la concepción de verdad como *concordancia* que tenía su lugar en el juicio.

Ahora bien, esta caracterización de la verdad como "concordancia", *adaequatio* o, en su designación aristotélica, *ὁμοίωσις*⁴⁶ es, para Heidegger, tan general como vacía. Empero, hay que preguntarse por los fundamentos de esta "relación":

¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto *adaequatio intellectus et rei*? ¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto? 47

Según la opinión general, la verdad conviene ante todo al conocimiento. Sólo de éste puede decirse propiamente que es verdadero o falso; pero, nos dice Heidegger:

... en el juicio hay que distinguir: el juzgar como proceso psíquico *real* y lo juzgado como contenido *ideal*. De este se dice que es "verdadero". El proceso psíquico "real", por lo contrario, es "ante los ojos" o no. El contenido ideal del juicio es, según esto, lo que está en relación de concordancia.⁴⁸

Esta concierne a ese vínculo entre el "contenido ideal" del juicio y la cosa "real" como aquello sobre lo que se juzga. Por tanto, la verdad se nos muestra como una concordancia entre algo ideal y algo real. Pero ¿es este concordar, por su forma de ser, "real" o "ideal" o ninguna de las dos cosas? Es claro que la relación está ahí en efecto y, sin embargo ¿qué relación puede ser ésta? Más aún ¿cómo es posible? Es decir, si la concordancia del juicio con el objeto supone que la cosa es entregada al conocimiento *tal como es*, entonces, nos dice Heidegger, la concordancia tiene el carácter de la relación "tal-como". La cuestión, nos dice Jolivet, radica:

en saber cómo es posible esta relación entre el *intellectus* y la *res*, es decir, entre el ser ideal que es concebido y el ser real en su realidad ontológica.⁴⁹

Para Heidegger, esta cuestión está pendiente de solución desde hace más de dos mil años. Aquí, Heidegger se pregunta si el error no estará en el punto de partida, es decir, en esa separación entre lo "real" y lo "ideal"; quizás esa distinción habría sido la causa del rompimiento de la originaria unidad en dos modos de ser que luego resultaron incompatibles.

Como quiera que sea, la verdad no consiste para Heidegger en la concordancia o adecuación entre el juicio y la cosa. Lo que importa

ta saber, entonces, es cuándo en el conocer mismo se torna la verdad fenómeno expreso, pues, para admitir un conocimiento como verdadero necesitamos verificarlo y en este acto, la supuesta adecuación se haría patente: ahora bien, Heidegger mostró que la comprobación de una verdad no consistía en mostrar la concordancia entre el conocimiento o el juicio y la cosa que se conoce:

Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: "el cuadro colgado de la pared está torcido". Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiere y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pared. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición? ¿Se constata una concordancia del "conocimiento" o de lo "conocido" con la cosa colgada de la pared? 50

Heidegger advirtió ante todo que el juicio no versaba sobre las representaciones de la cosa. Lo que se comprobaba, en todo caso, en esa comprobación era que el ente real (el cuadro desviado) es el mismo que se mencionaba en la proposición. Sin embargo,

El profieren una proposición es un "ser relativamente a" la cosa, al ente mismo 51

y, por ello, lo único verificado es que en la proposición se muestra al ente; lo verificado es que tal ser, como nos dice Olasagasti,

descubre efectivamente el ente "para el cual" o "relativamente al cual" era la proposición; 52

lo que se comprueba, como vemos, no es la concordancia entre un sujeto y un objeto; la comprobación consiste simplemente en quedar descubierta el ente mismo y en el cómo de ese descubrimiento.

El descubrimiento sólo se verifica en cuanto se muestra aquello

que denominaríamos "objeto" de la proposición, es decir, el ente mismo. Para Heidegger, queda claro, la verificación o la comprobación significa tan solo mostrarse los entes en su identidad. Así, la verificación sólo se puede llevar a efecto sobre la base de que se hayan mostrado los entes. En este sentido, el que una proposición sea verdadera no significa otra cosa sino que descubre al ente en sí mismo:

Pro-pone, muestra, "permite ver" (*ἀποφάνει*) el ente en su "estado de descubierto". El "ser verdadera" (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un "ser descubridora". La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).⁵³

De hecho, la verdad se nos presenta como un *des-cubrimiento de lo real existente tal como es en sí mismo*. O, en otras palabras, permite que el ente (objeto) se muestre y se manifieste tal como es. Así la verdad consiste para Heidegger en esta manifestación del ente (objeto) en su ser. Consecuentemente,

Ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor.⁵⁴

Asimismo, como nos dice Sacristán:

...ese ser-descubridor del comportamiento tiene fundamentos ya conocidos por la analítica existencial. En efecto, el carácter abierto que es propio de todo comportamiento arraiga y se fundamenta en la apertura del mundo, o apertura del estar.⁵⁵

La estructura ontológica de la verdad reside en una manera de ser ("estado de apertura") que se dirige a descubrir o a encontrarse al existente real mismo (esto es lo que los griegos, nos dice Heidegger, habían entrevisto al designar el fenómeno original de la

verdad como ἀ-λήθεια es decir, como des-cubrimiento o des-velamiento)', pues,

De hecho la verdad se nos presenta más bien como un descubrimiento (Ent-deckung) de lo real existente tal como es en sí mismo.⁵⁶

De esta manera el juicio sólo es posible, entonces, sobre la base de que el objeto existente sea ya accesible, lo cual implica, como precisa Heidegger, una "manifestabilidad antepredicativa" del existente. Pero esto mismo sólo es ontológicamente concebible sobre la base del "ser-en-el-mundo", ya que la verdad supone, a la vez, que el *Dasein* sea apto para descubrir y que lo real existente sea descubrible. Esto no es una simple definición nominal, sino que constituye los datos ciertos del análisis ontológico: el acto de descubrir, inscrito y concomitante en el preguntar mismo, es un modo de ser-en-el-mundo.

Heidegger, en *El ser y el tiempo*, había precisado que la verdad no era otra cosa que esta atracción descubridora del *Dasein*, es decir, la verdad en su sentido más originario, es un modo de ser del *Dasein*, esto es, la modalidad en la que el *Dasein* "comprende" y se "encuentra" como "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*). La verdad es así, primariamente, el descubrir mismo; el "ser descubridor" es algo exclusivo del *Dasein* como ser de la pregunta que es ya "ser en el mundo". Al mismo tiempo, y en un segundo sentido, la verdad es descubrimiento, "ser descubierto", que conviene a los entes, esto es, lo que es interrogado; asimismo, lo que es interrogado se funda en el ser descubierto ya que los entes se nos hacen cognoscibles y accesibles gracias a esa peculiar "apertura" del *Da-*

Sein que se manifiesta en y por la pregunta, pues si "todo preguntar es un buscar" (*jedes Fragen ist ein Suchen*) y "todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado",⁵⁷ el buscar, en esta interrogante, tiene el carácter de un "descubrir" y poner al "descubierto" aquello por lo que se pregunta. En ese sentido, el preguntar conlleva esa determinación de "apertura" que pone al descubierto los entes, pues estos están, en cada caso, ya comprendidos en la pregunta. En otros términos, la apertura del *Dasein* afecta a los entes "intramundanos" que quedan "al descubierto" ante el *Dasein* por medio de la pregunta.

Por otro lado, si para Heidegger "todo preguntar es buscar", la búsqueda propia e inherente del preguntar filosófico tiene por objeto conocer (en el sentido anteriormente apuntado), indagando el ser de las cosas, investigando su *qué* y su *cómo* para que las cosas se tornen más comprensibles en sí mismas y por sí mismas; de igual manera, esto nos provee de una certidumbre sobre lo que se nos muestra como incógnita, desarrollando el ser de la cosa interrogada en las distintas modalidades en que se nos presenta. Estas afirmaciones son justamente las que tienden a "mostrar" y a "descubrir" el significado de cualquier cosa sobre la que se interroga.

La pregunta en Heidegger intenta abrir distintos sentidos sobre lo que se cuestiona, aquélla

...suscita interrogaciones, abre la discusión -dice Axelos-. El camino que trata de recorrer es, como dice él mismo, muy penoso y se extravía en los bosques. Recorriendo el camino de la tradición de la filosofía, tratando de hacerla hablante, entrando en diálogo con los grandes pensadores, Heidegger termina a menudo en el silencio del recogimiento. Pero pide

-con sus preguntas- que otros indiquen caminos mejores y más fáciles, que conduzcan a alguna parte, y hablen para decir al go, remontando lejos y yendo lejos. 58

Se entiende así que el pensamiento heideggeriano se dé a través de interrogaciones. Estas no tienen nada de negativo, es decir, no muestran la imposibilidad de arrojar luz sobre lo que se interroga; el preguntar es ante todo, lo que posibilita esa "luz" (*Lichtung*), el advenimiento de la aclaración que motiva la misma pregunta, pues, en todo caso, *la pregunta es lo que promueve el pensamiento.*

De esta manera, si la filosofía es un conocimiento metódico de las cosas como son en tanto que son, este conocimiento se lleva a cabo en medio de preguntas. El quehacer de la filosofía consiste en volverse "a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst!*) profundizando, ahondando *en y con* la pregunta para indagar el sentido y desarrollo del fenómeno. Así, la condición de posibilidad del profundizar encuentra su sentido y expresión en el preguntar mismo. Cuestionar realmente de esta manera, podemos entender ahora, significa:

atreverse a agotar y a traspasar interrogativamente lo inagotable de la pregunta. 59

Llegados a este punto, ¿qué significa "atreverse a agotar y a traspasar" la pregunta? Heidegger nos dice que "en griego 'traspasar-algo' 'por encima de', se dice *μετά*". En este sentido, "el preguntar filosófico por el ente como tal es *μετά τὰ φυσικά*, preguntar por algo que está más allá del ente: es *Metafísica*". Por ello, la pregunta que se atreve a agotar y a traspasar interrogati

vamente lo inagotable de la pregunta es:

la pregunta metafísica fundamental pues la Metafísica es el nombre del centro determinante y del núcleo de toda filosofía.60

Ya en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger hacía notar que:

...no había en la filosofía de las escuelas siguientes a Aristóteles..., ni disciplina ni marco dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como *πρώτη φιλοσοφία* como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera. *Μετὰ τὰ φυσικά* es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental.61

Aún el mismo Aristóteles cuando intentó tratar el problema del ser, en realidad no lo hizo ya que no se ocupó del ser en cuanto tal si no del ente.⁶² Podemos comprender ahora por qué Heidegger dice que la Metafísica es ese "título que envuelve una perplejidad fundamental". Es decir, el intento inicial de Aristóteles era dilucidar lo que significaba el término ser, pero al abocarse al ente, el ser quedó relegado al olvido. La perplejidad consistió en la confusión que se dió entre el ser y el ente; esta confusión siguió perseverando en la historia. Por otro lado, aún cuando la metafísica interroga, no por el ser sino por el ente, la pregunta nos lleva más allá de este mismo, pues la interrogante va dirigida al fundamento (*Grund*). Esto se nos aclara si vemos que para Heidegger,

...la interrogación metafísica por el ente como tal, no pregunta temáticamente por el ser. Éste permanece olvidado.63

En consecuencia, Heidegger declara que con la pregunta que interro

ga por el ser quiere, en primer lugar, preguntar por el ser en total y en cuanto tal; en segundo lugar, dilucidar con ella el equívoco fundamental que se dió entre el ser y el ente y que ha prevalecido a lo largo del filosofar; y, en tercer lugar, determinar el punto desde el cual el ser y la pregunta en torno a él cayeron en un olvido (*Vergessenheit*). Por tales razones, Heidegger puede afirmar que:

...a la metafísica se le oculta el ser como tal, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en el olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar. 64

Ahora bien, con todas estas consideraciones podríamos intentar un nuevo acercamiento a nuestro problema: ¿qué significa preguntar? Hemos delimitado la significación del preguntar como un "agotar y traspasar interrogativamente lo inagotable de la pregunta". Pero ¿qué es lo inagotable de la pregunta? Lo inagotable de la pregunta, lo que se pone al descubrimiento y exige ser interrogado es el ser y nada más que el ser. Como habíamos visto, para Heidegger, lo digno de pensar y lo que da qué pensar es y sigue siendo el ser; lo inagotable del preguntar se nos abre sólo en tanto que se comprende que lo inagotable del preguntar es el ser en total y en cuanto tal.

De esta suerte, cuando enunciamos la pregunta ¿qué significa preguntar? lo que queremos decir con ella es que hay que interrogar lo digno de ser cuestionado y esto no es más que el ser. No obstante, hay que dejar claramente establecido que para Heidegger, la pregunta por el ser proviene del hecho de que sólo se puede in-

terrogar sobre la base del ser. El ser es el *Grund* (fundamento) mismo de la pregunta, la condición de posibilidad, o, como el mismo Heidegger dice, el "impulso del preguntar".

Replantear la pregunta que interroga por el sentido del ser compromete a la historia del pensamiento. Volver a instaurar la pregunta por el ser no indica sino la necesidad de una revisión histórica del pensar, puesto que éste se ha fundado tradicionalmente, en el "olvido del ser" y en la confusión del ser con el ente. Por ello, Heidegger puede decir que en "la forma de la pregunta habla la historia",⁶⁵ pues es la tradición histórica la que habla a través de la pregunta por el ser y por su "olvido" (*Vergessenheit*):

Preguntamos históricamente cuando en apariencia ya ha pasado. Preguntamos por lo que todavía acontece y si estamos a la altura de este acontecer, de modo que él pueda desenvolverse.⁶⁶

¿Qué es lo que "acontece" y cómo puede desenvolverse aquello que acontece?

Las respuestas a estas preguntas, por lo pronto, tuvieron que quedar en cierto modo sin aclarar. Ellas tuvieron que ser tentativas mientras el pensar de Heidegger no encontró el punto de apoyo necesario para abocarse en definitiva al problema del ser. Esta situación se debe, a nuestro parecer, a lo que Manuel Sacristán advirtió claramente en su análisis del pensamiento heideggeriano:

...es cierto que en *Sein und Zeit* se trata más de una discusión sobre la comprensión del ser que sobre el ser, al modo del Heidegger posterior.⁶⁷

Sin embargo, Heidegger en esta "primera época" señaló, aunque sin precisar de una manera clara, que lo que "acontece" es el "olvido

del ser" y "el desvío del pensar" y, de igual manera, que el desenvolvimiento de lo que acontece ha constituido en la historia el desarrollo de la metafísica. El "olvido del ser", un "acontecimiento" sin precedente en la historia y que, sin embargo, "aconteció"; el *reencuentro del ser* constituyó, a los ojos de Heidegger, "el destino espiritual de Occidente". Así pues, lo que "acontece" es el "olvido del ser" pero, a su vez, el "acontecimiento" también radica en la acción de recuperar el ser, es decir, sacarlo del olvido, y esta acción consiste en *ofrecer la posibilidad del propio y auténtico desenvolvimiento del ser*.

Por lo tanto,

...preguntar ¿qué pasa con el ser? significa nada menos que re-petir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo.⁶⁸

Preguntar por el ser, por sus estructuras, ciertamente es menester del filósofo; pero insistamos, ¿qué objeto tiene el hacer de nuevo la pregunta que interroga por el ser, es decir, "para qué" puede servir esta pregunta?

Hasta aquí, nos dice Heidegger, se motivó la necesidad de reiterar la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta determinada e incluso por la *ausencia de la pregunta misma*, hecha al menos en una forma satisfactoria.⁶⁹

Para Heidegger es necesario hacer explícito nuevamente el por qué de la pregunta, ya que en su "respuesta" podrá destacarse si "es la pregunta más de principio y más concreta al par".

Sin embargo, plantear la cuestión del ser es ya instalarse uno en el punto central; pero estar instalados en ese punto no quiere

decir más que apenas estamos encaminados en el pensar sobre el pensar del ser. Estamos en camino y venimos por tales caminos desde un pensar que no se aclara más que desde el pensar del ser. Con la pregunta por el ser

...entramos en una comarca cuyo supuesto fundamental, para poder estar en ella, consiste en que la existencia histórica vuelve a encontrar su suelo firme.⁷⁰

Podemos adelantar, por lo pronto, que el ser para Heidegger debe entenderse siempre como "presencia" y "aparecer" (*Vor-kommen*), pues si el preguntar en cuanto tal es un "descubrir", lo que descubre la pregunta es el lugar, el *Topos* donde el ser acontece en su verdad, esto es, donde el ser se descubre y "aparece". Es decir, la pregunta que interroga por el sentido del ser tiene como misión el hacer advenir el ser a la presencia. En suma, con la pregunta se trata de rescatar el primigenio sentido del ser y lo primigenio siempre se da en el comienzo del filosofar, ahí donde el ser tiene su principio: los griegos. Por esto, la búsqueda del ser y de su sentido se convierte, para Heidegger, en una indagación histórica de nuestra idea del ser, pues su olvido y por tanto su vaguedad ha tenido lugar en un proceso histórico. Pero la comprensión del olvido del ser y la consecuente "iluminación" o "estado iluminado" (*Gelichtetheit*) de su sentido, sólo puede ser admisible desde un punto de vista histórico diferente al que pudo tener Hegel.

Heidegger, contrapone la actitud de Hegel con el pasado filosófico a la suya propia.⁷¹ Para Hegel, el diálogo de la filosofía con

su historia tiene el carácter de "superación" (*Aufhebung*) en el sentido de la absorción de todo lo pasado en la verdad absoluta, que es el "concepto" (*Begriff*) en el que el sujeto absoluto llega a saberse a sí mismo con plena certeza, de tal manera que todos los momentos anteriores queden en él fundamentados. Para Heidegger, en cambio, el diálogo (*Destruktion*) con la historia del pensamiento es, al parecer, mucho más modesto, y nada "absorbente": se trata exclusivamente de dar una "marcha atrás" (*Schritt zurück*), para, literalmente, "retomar" lo que la filosofía dejó de lado en un "olvido". Eso dejado en el olvido es el ser y, por consecuencia, la diferencia (*Differenz*) entre el ser y el ente.⁷²

Esta "marcha atrás", este volver la mirada, este proceso de "destrucción" de la historia de la ontología, se compromete a hacerse cargo del "olvido" (*Vergessenheit lēthe*) en que yace la *Diferencia*; olvido que, como veremos, es algo consustancial a la *diferencia* como tal. La *diferencia* (*Differenz*) entre ser y ente constituye el núcleo y terreno esencial, el espacio temporal en el que se ha movido el pensamiento occidental: la *Metafísica*. Este "paso atrás" (*Schritt zurück*) viene a transmutarse en el camino que va desde la metafísica a la esencia de la metafísica. ¿Qué significa, pues, este olvido? ¿Cuál es su causa?

NOTAS

NOTAS

1 EL SIGNIFICADO DEL PREGUNTAR Y LA PREGUNTA POR EL SER.

1.1 El problema del ser y el problema del hombre.

- 1 Xirau, Ramón., *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza editorial, col., Humanidades No. 595, Madrid 1968. p.168.
- 2 Cfr., Nicol, Eduardo., *La vocación humana*, Ed., El Colegio de México, México, 1953, pp.325 y sigs.
- 3 Cfr., Heimsoeth, Heinz., *La metafísica moderna*, trad., José Gaos, 3a.ed., Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Aquí Heimsoeth nos dice: "Aportaciones importantes a la antropología sumiñstralas también Heidegger, que quiere desarrollar el problema total del ser partiendo de un análisis existencial del hombre", p 371. Y, en otro lugar: "Ultimamente, y partiendo de la fenomenología y sus teorías..., ha emprendido Heidegger, la construcción de una nueva metafísica de la existencia temporal (*El ser y el tiempo*)", p.341. Creemos que no es necesario extendernos en citas y comentarios a ellas; sólo, brevemente, hemos de decir que si bien en la primera cita se hace referencia al problema del ser en total, lo determinante no es esta cuestión, sino las "aportaciones a la antropología"; así en la segunda cita, Heimsoeth se centra en esa "construcción de una nueva metafísica de la existencia temporal", sin aludir siquiera a lo que Heidegger expresaba como *análisis preparatorio*. Es claro que la problemática central de Heidegger no era la existencia sino el ser y, sin embargo, a juicio de muchos de sus intérpretes y comentaristas, sobre todo los que de una u otra forma corresponden a la llamada "primera época", lo esencial en la obra del filósofo alemán comenzaba con el análisis del *Dasein*, Cfr , sobre esta misma cuestión problemática a De Waehlens, Alfonso., *La filosofía de Martín Heidegger*, trad., Ramón Ceñal, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 2a. ed., Madrid, 1952. Introducción.

4 Idem

- 5 Ceñal, Ramón., "Los últimos escritos de Heidegger", estudio introductorio a la obra de De Waehlens, A., *La filosofía de Martín Heidegger*, ed. cit., p.XII. Asimismo, para una mejor y más clara comprensión de este punto, es sumamente ilustrativa la exposición que del pensamiento de Heidegger (de *El ser y el tiempo*), lleva a cabo Luis Escamilla. En su trabajo nos dice que Heidegger "quiere fundar una ontología y sólo para introducirnos en la ontología se ha acercado al problema de la existencia. De el "ser-ahí", recibe la indicación de desarrollar los proble-

mas de su ser partiendo de la existencia" p.19. Más aún, la misma delimitación o establecimiento del concepto de *Dasein* (ser-ahí) en lugar del de hombre, permite ver que Heidegger toma a éste, en primer lugar, como vía preparatoria para el problema que se le ofrece como el prominente y, en segundo lugar, para evitar aquellas confusiones con problemas antropológicos o psicológicos; en este sentido, nos dice Escamilla, con el término *Dasein* "lo que Heidegger quiere es señalar en él, como ente, nada más que el 'ser', así, desnudo, sin otra carga que la suya propia". p.26, es decir, su "es" o "estadía", o, mejor, su "existencia". Cfr., Escamilla, Luis., *La Metafísica de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, Ed. Universitaria, San Salvador, 1961, p.19 y p.26. De la misma forma, Jean Wahl nos dice: "...no podemos abordar la cuestión del ser más que conociendo este ente, este ser que nosotros somos". Cfr., Wahl, Jean., *Filosofías de la existencia*, Trad., Alejandro Sanvicens, Ed. Vergara, Barcelona, 1956, p.62.

- 6 Cfr., Gaos, José., *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Ed. F.C.E., la. reimpresión, México 1977, p.19.
- 7 ST, p.p.14-15.
- 8 Stegmüller, Wolfgang., *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. Federico Saller, Ed. Nova, Buenos Aires, 1967, p. 189.
- 9 Mayz Vallenilla aclara el sentido de esta grafía utilizada por Heidegger: "Conocido es que semejante término (*Dasein*) encuentra en Heidegger dos modos de grafía: *Existenz* y *Ek-sistenz*. ¿A qué se debe ello? ...A quien sepa meditar, y con paciencia se interne en el autodesarrollo del pensar heideggeriano, aquella modulación terminológica bastará para indicarle la común afinidad y sustantivas diferencias que mediante ello aspira a expresar Heidegger. En efecto, si en *Sein und Zeit* había dicho que "la esencia del *Dasein* radica en su existencia", y en razón de que esta existencia no expresaba un contenido esencial (en sentido tradicional) -sino "el ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el *Dasein*"- había elegido el término *Dasein* para designar ese ente, en su *Brief über den Humanismus* aclara definitivamente el sentido ontológico de aquel enunciado diciendo lo siguiente: "en verdad la frase quiere decir: el hombre es esencialmente de tal modo que es el 'ahí' (*Da*), esto es: la iluminación del Ser. Este 'ser' del 'ahí', y sólo éste, tiene el rasgo fundamental de la *Ek-sistenz*, esto es, del extático estar dentro de la Verdad del Ser". Y añade: "*Ek-sistenz* significa, por su contenido, salir a la Verdad del Ser". Mayz Vallenilla, Ernesto., *Ontología del Conocimiento*, Ed. Universidad Central de Venezuela,

Caracas, 1960, p.12.

- 10 ST, p.50. Cfr. a De Waehlens quien en *op.cit.*, p.31 nota 11 nos dice: "El término *existencia* corresponde a lo que Heidegger llama *Vorhandenheit* o *Vorhandensein*".
- 11 Goldmann, Lucien., *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*, fragmentos póstumos reunidos y presentados por Youssef Ishaghpour, trad. José Luis Etcheverry, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p.59.
- 12 ST y SZ, p.50.
- 13 *Idem.*
- 14 *Idem.* "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz".
- 15 *Idem.*
- 16 Cfr., Corvéz, Maurice., *la filosofía de Heidegger*, trad. Agustín Ezcurdia, Ed. F.C.E., col. Breviarios, No. 211, México, 1970, p.p.13-14.
- 17 De Waehlens, *A.op.cit.*, p.p.31-32.
- 18 Cfr., De Waehlens, Alphonse., *Heidegger*, trad. Carlos A. Fayard, Ed. Losange, Buenos Aires, 1955, p.46 y sigs. Cfr., además, Olasagasti, Manuel., *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p.p.20-26.
- 19 Es notoria la coincidencia que, en este punto tienen dos pensadores de líneas filosóficas tan disímbolas como son Goldmann y Gurtvich; ambos desde posiciones y perspectivas diferentes sitúan el pensar heideggeriano antes de la oposición sujeto-objeto. Goldmann en *op.cit.*, pp 84-85 no sólo coincide con Gurtvich, sino que además afirma: "...Lukács como Heidegger rechazan la afirmación previa de un sujeto que sería, desde el comienzo un sujeto del conocimiento enfrentado a un mundo que, a su vez, sólo existiría para el conocimiento y se constituiría por virtud de éste". Cfr., Gurtvich, Georges., *las tendencias actuales de la filosofía alemana*, trad. P. Amela y Vives, Ed. Losada, Buenos Aires, 1939, p.233. Habría que precisar aquí que la cuestión del realismo o el idealismo que, según Goldmann y Gurtvich y otros más, Heidegger sí resuelve, para Wahl en modo alguno queda resuelta; es de notar, sin embargo, que el mismo Wahl no nos ofrece argumento alguno por medio del cual pudiera ofrecernos la demostración de su juicio. Cfr., Wahl, J., *op.cit.*, pp.64-65.

1.2 La pregunta filosófica.

- 20 Cfr., Gabriel, Leo., *Filosofía de la existencia*, trad. Luis Pe-
layo Arribas, Ed. B.A.C., Madrid, 1974, p.
92 y sigs.
- 21 ST, p.9.
- 22 WM, Q.I, pp.47-48.
- 23 Gaos, José., *op.cit.*, p.21.
- 24 ST, p.9.
- 25 *Idem.*
- 26 *Idem.*
- 27 *Ibidem.*, p.232.
- 28 Gurtvich, G., *op.cit.*, p.251.
- 29 ST, p.7 y sigs.
- 30 *Idem*
- 31 WM, QI, p.48.
- 32 *Idem*
- 33 Cfr. Nicol, Eduardo., *El porvenir de la filosofía*, Ed. F.C.E.,
México, 1972, *Passim.*
- 34 QF, p.23 y QII, p.20.
- 35 P.C, p.43.
- 36 Estiú, Emilio, "El problema metafísico en las últimas obras de
Heidegger", estudio preliminar a IM, p.7
- 37 HU, p.91.
- 38 EM, IM, p.46.
- 39 HU, p.65.
- 40 EM, IM, p.51.

1.3 La pregunta y la verdad.

- 41 S.T., p.244.

- 42 *Ibidem*, p.246.
- 43 Cfr. Sadzik, Joseph., *La estética de Heidegger*, trad. J.M. García de la Mora, Ed. Luis Mirade, Barcelona, 1971, pp.51-52.
- 44 Sadzik en op.cit., pp.194-195, repite lo dicho por Heidegger en SZ, en cuanto al uso indistinto que Santo Tomás practicó con los términos *adaequatio*, *correspondentia* y *convenientia*. Cfr., igualmente, Derisi, Octavio., *La filosofía moderna y la filosofía tomista*, Ed. Guadalupe, 2a. ed., Buenos Aires, 1945, *passim*. Del mismo autor, confróntese: *El último Heidegger*, Ed. EUDEBA, col., ensayos, Buenos Aires, 1968, especialmente el capítulo III. Asimismo confróntese Sacristán Luzón, Manuel., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Instituto Luis Vives, Barcelona, 1959, p.107 y sigs.
- 45 SZ, ST, p.247.
- 46 *Idem*.
- 47 *Idem*.
- 48 *Ibidem*, p.248. Además, Cfr., Olasagasti, M., op.cit., pp 35-36. Cfr. también, Sacristán, M., op.cit., p.106 y sigs. para quien "el planteamiento heideggeriano es el que corresponde a la utilización del método fenomenológico por el filósofo: consiste en el análisis descriptivo y hermenéutico de un comportamiento verdadero, del enunciar una proposición verdadera".
- 49 Jolivet, Regis., *Las doctrinas existencialistas*, trad., Arsenio Pacios, Ed. Gredos, 3a. ed., Madrid, 1975, pp.100-101.
- 50 SZ, ST, pp.249-250
- 51 *Ibidem*, p.250.
- 52 Olasagasti, M., op.cit., p.36.
- 53 SZ, ST, p.251
- 54 *Idem*.
- 55 Sacristán, M., en op.cit., p.109, sigue muy de cerca la interpretación que hace De Waehlens.
- 56 Jolivet, R., op.cit., p.101. Cfr., entre otros, De Waehlens, A., *Phénoménologie et vérité*, Ed. Vrin, Paris, 1953, p.p.84 y sigs.

- 57 SZ, ST, p.6.
- 58 Axelos, Kostas., *El pensamiento planetario*, trad. Susana Therón y Sonia Lida, Ed. Monte Avila, Venezuela, 1969.
- 59 EM, IM, p.46.
- 60 *Ibidem*, p.55.
- 61 KPM, pp.14 y sigs. Heidegger, en EM, IM, p.56, afirmará: "...la metafísica sigue siendo, sin vacilaciones, 'Física', es decir, pregunta por el ente y no por el ser".
- 62 En este punto es notoria la cercanía que existe entre Heidegger y Eduardo Nicol, aunque en virtud de esa misma cercanía surge la discrepancia. Es decir, Nicol coincidiría con Heidegger en que Aristóteles, cuando intentó dar una respuesta al problema del ser, en realidad no lo hizo, ya que no se ocupó del ser sino del ente; empero, las razones que aducen ambos pensadores son distintas. Para Heidegger, este hecho se produce no por designio o arbitrio de Aristóteles, sino por el *ocultarse* del ser porque corresponde al ser haber caído en olvido y de este hecho tendría que producirse necesariamente la confusión del ser por el ente (este punto quedará aclarado en los subsecuentes capítulos). En Nicol, Aristóteles no se ocupa del ser porque éste se da por supuesto. "Al plantear la cuestión de un axioma primero parece que Aristóteles no toma en cuenta esa evidencia primaria, de manera expresa. Toma en cuenta al Ser de manera implícita, justo cuando se propone instituir el axioma del Ser. Pero el sujeto del principio de no contradicción es el ente, no es el Ser". Vale decir que, mientras a Heidegger el ser se le oculta, a Nicol es la presencia del ser mismo lo que queda en Aristóteles implícita. Cfr., Nicol, Eduardo., *Los principios de la ciencia*, la reimpresión, Ed. F.C.E., México, 1974, p.302 y sigs.
- 63 EM, IM, p.57. (El subrayado es nuestro).
- 64 Heidegger en EM, IM, p.57, reitera en innumerables ocasiones que el motivo esencial de su filosofar es el *olvido ontológico*. Para Heidegger, la interpretación dominante en torno a la "pregunta ontológica" fundamental ha significado la pregunta por el ente en cuanto tal y esto, para él, ha sido y seguirá siendo *metafísica*. Con este nombre, Heidegger quiere expresar no algo peyorativo, sino a toda la tradición metafísica que confundió al ente por el ser, y, por ende, *olvidó al ser*. Por ello, dice Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, que la 'pregunta ontológica', entendida en el sentido de la interroga

ción metafísica, por ente en cuanto tal, no pregunta temáticamente por el ser. Este permaneció olvidado". En este sentido, aclara Heidegger, esta pregunta hecha desde *El ser y el tiempo*, quiere preguntar por el ser y nada más que por el ser.

65 PC, p.43.

66 *Ibidem.*, p.44.

67 Pocos intérpretes han advertido este punto que nos parece, junto con Sacristán, medular para la comprensión del pensamiento de Heidegger. *De la esencia de la verdad*, es el libro que marca, por así decirlo, el punto de despliegue que conformará lo que ha dado por llamar el "segundo Heidegger", culminando en *Introducción a la Metafísica*, para luego dar lugar al libro que ya nos habla de la "vuelta", "el reverso", o, "conversión" (*Kehre*), que inicia verdaderamente un nuevo pensar. Para este punto, véase en especial el Capítulo IV del presente estudio. Asimismo, cfr., Sacristán M., *op.cit.*, pp.117-118.

68 EM, IM, pp.76 y sigs.

69 SZ, ST, p.11 (El primer subrayado es nuestro).

70 Por ello, para Heidegger, preguntar por el ser "significa nada menos que re-petir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual con el fin de transmutarlo todo en otro comienzo". Esto quiere decir, como se intentará mostrar en los siguientes capítulos, que el ser cayó, desde el origen en el olvido y rescatarlo de ese olvido significa el replanteamiento de nuestra existencia histórica, pues ella se ha desarrollado sobre la base de ese "olvido". Rememorar y, hacer patente este olvido, con la consecuente recuperación significaría esa transmutación a la que se refiere Heidegger. Cfr., EM, IM, pp.76-77. (El subrayado es nuestro).

71 Cfr., Olasagasti, M., *op.cit.*, p.156.

72 *Idem.*

2 LA COMPRESION DEL OLVIDO DEL SER

Esta es la suprema paradoja del pensar: pretender descubrir algo que en sí mismo no puede pensarse.

S.Kierkegaard

Arrojarse hasta el fondo del abismo ignorado: ¿qué importa Infierno o Cielo, si he de hallar algo nuevo?

C.Baudelaire

2.1 *La reinstauración de la pregunta por el ser.*

El quehacer de la filosofía es prominente. Ella se ocupa de lo que es prominente y, al mismo tiempo, principal. Lo prominente y principal es y ha sido siempre *el ser*. Estas dos notas que definen y delimitan dando dignidad al quehacer filosófico, han de otorgar el tono a la pregunta con que se inicia la marcha del pensar, pues, *el ser*, como señala Heidegger, "es lo que da que pensar". La empresa del pensamiento, cuando se aboca a este problema obliga inequívocamente a detenerse, a fijar la mirada y, en consecuencia, a resolverse a formular la pregunta que interroga por su sentido: ¿qué es o qué significa ser?

La pregunta que interroga por el sentido del ser, como es sabido, es el tema sobre el cual se apoya todo el esfuerzo sistemático-hermenéutico de *El ser y el tiempo*. Todo el proyecto de traba-

jo histórico sobre el que se asienta la dilucidación o "explicación" de esta pregunta, parte de un supuesto básico fundamental: el "olvido del ser" (*Vergessenheit des Seins*), por lo que no es difícil advertir que la pregunta que interroga por su sentido haya, de igual manera, caído históricamente en el olvido. De acuerdo con toda la trama del pensamiento heideggeriano es ésta una "señalada pregunta", y ella constituye el punto neurálgico de la metafísica. Replantear esta pregunta significa, como ha señalado Gadamer¹, no sólo la fundamentación ontológica de la subjetividad trascendental de Husserl, sino poner nuevamente *al ser* en el orden del pensar como cuestión fundamental al igual que lo hicieron ya los presocráticos.

Con la instauración de la pregunta que interroga por el ser, Heidegger intenta recuperar no propiamente al ser que es "lo presente", sino aquella intuición originaria que de él tuvieron los griegos y que, en rigor, fue lo que verdaderamente cayó en el "olvido". Con el olvido de tal intuición, por demás fundamental, lo que se produjo y de hecho aconteció para Heidegger fue: *la producción de otro "significado" con la consiguiente desviación interpretativa y el reemplazo del contenido temático*. En este sentido, el que la respuesta a la pregunta pudiera ser "nueva", carecía de importancia y se reducía a una mera exterioridad. Lo positivo de ella ha de consistir en que sea lo bastante "antigua" para "hacer inteligibles las posibilidades deparadas por los 'antiguos'". Así señala Heidegger:

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene,

pues, que sacar el más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser.²

Es claro que lo que pretende Heidegger, y así lo irá mostrando a lo largo de su pensamiento, es acceder, mediante la apropiación positiva del pasado, a "las 'fuentes' originales" en las que

se bebieron, por modo genérico en parte, los conceptos y categorías transmitidos.³

oscurecidas y escamoteadas por los filósofos posteriores a los presocráticos. Como señala Derisi, en su interpretación de Heidegger:

Los primeros filósofos griegos, anteriores a Sócrates, que a la vez fueron poetas, vislumbraron, según la opinión de Heidegger, ese contacto o intuición pre-conceptual del ser.⁴

Y, sin embargo, el olvido de esta intuición aconteció:

...el accidente que lo produce tiene su locus standi para Heidegger en lo que de un modo no plenamente determinado denomina, en general, "ontología griega".⁵

En efecto, precisa Heidegger:

La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que ...la ontología así nacida "cae" en la tradición, que la hace descender al rango de lo comprensible de suyo y de un material que sólo lo habría que refundir.⁶

Dicha tradición quedó, para Heidegger, instaurada cuando Platón colocó al ser en el mundo de las ideas, fuera de los entes mismos. Posteriormente, como pone de manifiesto Derisi:

Con Aristóteles y la escolástica medieval el ser fue colocado en una *esencia inmaterial* e inteligible, oculta por debajo o más allá de la realidad inmediata de los entes. Nuevamente se escindió el ser y el ente, y el ser permaneció oculto en su realidad propia.⁷

Tal escisión fue llevada a término en la Edad Moderna, ya que el ser fue en cierto modo "suprimido" y sustituido, a la vez, por el *objeto*, que, para Heidegger, no es sino una proyección del intelecto. En este sentido, la filosofía Moderna no aclaró en nada el problema del ser, más aún, "lo confundió"⁸, porque se quedó en un constante juego con el ente y lo entitativo eludiendo penetrar en el verdadero terreno ontológico:

A partir de Descartes, la filosofía es guiada por una disposición completamente distinta: centrada en la subjetividad, aspira a ser certeza racional ...La filosofía moderna, con Descartes y Pascal... no deja de ser esta correspondencia que lleva al lenguaje el llamado del ser de todo cuanto es, buscando el fundamento en la subjetividad y olvidando la verdad del ser que "es" distinto de todo ente.⁹

De esta suerte, la metafísica, es decir, la *tradición* metafísica, para Heidegger, se ocupó tan sólo del ente y olvidó la pregunta que interroga por el sentido del ser, pues:

La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las "fuentes"... La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen.¹⁰

Para entender esta acusación de Heidegger es preciso tener presente lo que nos dice Macdowell a este respecto:

Heidegger no niega que la metafísica ha sido guiada por una determinada idea de ser y que por tanto, ella conlleva, de cierto modo, un sentido... Lo que Heidegger afirma es que esta idea de ser, sobre la cual se basa la metafísica en to-

das sus investigaciones, no es puesta en cuestión, ella no constituye asunto de interrogación o de discusión temática. En lugar de ello, esta idea es transmitida de generación en generación, como un presupuesto evidente y natural sin que su origen y fundamento despierte la menor curiosidad.¹¹

Para Heidegger, a lo largo de la historia, la filosofía no ha hecho otra cosa que rozar el problema sin asirlo verdaderamente. Por ello, intentar reinstaurar la pregunta que interroga por el sentido del ser equivale, *haciéndose cargo del olvido*, a encarar de una buena vez al ser en total y en cuanto tal; pues, para Heidegger, lo digno de ser pensado es necesariamente lo que ha de ser *rescatado y preservado* del "olvido" y esto es el ser y nada más que el ser.

2.2 *la destrucción de la ontología.*

Tanto el estado de olvido en el que yace la pregunta como ese esttismo doctrinal que consagró la tradición metafísica, exigió a Heidegger un esfuerzo denodado para aclarar el sentido de la pregunta por el ser. Así, desde la perspectiva de *El ser y el tiempo* la "transparencia" (*die Durchsichtigkeit*) que de la interrogante mencionada se pudiera llegar a tener, sólo habría de lograrse mediante una tarea programática de "destrucción" (*Destruktion*) de la historia de la ontología:

Sí ha de lograrse en punto a la pregunta que interroga por

el ser la "transparencia" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras y producidas por ella.¹²

Con esta frase, Heidegger marcaba el horizonte desde el cual había de dar paso a la aclaración de la pregunta por el ser; la tarea propuesta y por demás delimitada en algunas "estaciones fundamentales decisivas de dicha historia",¹³ consistiría básicamente en una *destrucción* (*Destruktion*) que, por otro lado, se mostraba para Heidegger como inevitable. Así nos dice Jean Paul Resweber:

Guardémonos... del mal interpretar la destrucción de la metafísica que Heidegger parece asignar al pensamiento como una tarea preliminar. Por una parte, esta destrucción no constituye una suerte de preámbulo separado del conjunto de la reflexión: ella es, más bien, un momento interior... Por otra parte, ella no conlleva una intención negativa: derribar la metafísica no consiste en suprimirla sino en cumplirla.¹⁴

Lo inevitable de la destrucción reside, entonces, en ese "momento interior" en el que la pregunta por el ser, si ha de mostrar su sentido, tiene que "adoptar -como señala Gadamer- la única dirección",¹⁵ en la que puede desenvolverse legítimamente, esto es, la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología, llevada a cabo siguiendo el *hilo conductor* de la "pregunta que interroga por el ser", tiene por objeto lograr llegar a

las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.¹⁶

En este sentido, la "destrucción sistemática de la historia de la ontología" permitiría, como observa Resweber:

...explorar las posibilidades ocultas... y, en definitiva, una restitución del sentido profundo de los mismos problemas 17

que ocasionara el "olvido del ser", pues, en rigor, la historia de la ontología se mostró, a los ojos de Heidegger, como efecto y no causa de la caída en el "olvido" de la pregunta por el ser. La revisión programática de esa historia trataría de encontrar y dar la razón de ese mismo proceso.

Así pues, la revisión programática del pasado se habría de llevar a cabo, como es sabido, en la segunda parte de *El ser y el tiempo*. Sin embargo, como apunta Mario A. Presas, Heidegger no publicó esa parte; más aún, "en la séptima edición (1953), suprimió definitivamente el encabezado 'primera parte'", pues opinaba que después de un cuarto de siglo no podía proceder a la publicación completa de la obra sin una detenida reelaboración; añadía sin embargo, que la vía de *El ser y el tiempo* seguía siendo aún obligatoria si queríamos ponernos en camino hacia la problemática del ser.

18

El intento de revisión histórica (*Destruktion*) era, ciertamente, una destrucción pero ésta no era posible sin la consiguiente construcción (*Konstruktion*); esta destrucción tenía la característica de un "diálogo" con el pasado:

La destrucción tampoco tiene sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica... Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al "hoy" y a la forma dominante de tratar la historia de la ontología..., la destrucción no quiere sepultar al pasado en la nada; tiene una marca positiva; su función negativa resulta indirecta y táctica.¹⁹

Además, ella conducía a examinar

...hasta donde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis

del ser con el tema del fenómeno del tiempo, y si han sido y podido ser trabajados a fondo los problemas de la temporalidad cuyo planteamiento es necesario a tal unión.²⁰

Ante todo, la destrucción trataba de repetir, o mejor, volver a tomar (*wiederholen*) los modos en que el ser se había presentado en cada caso en su "patencia" (presencia) en el *Dasein*; Heidegger con ello intentaba llegar a las posiciones fundamentales adoptadas por la tradición filosófica con respecto al problema del ser en un orden que iría de Kant, pasando por Descartes, hasta llegar a Aristóteles, queriendo cumplir así el proyecto de trabajo de la segunda parte de *El ser y el tiempo*.

En realidad, Heidegger quería ir más allá para hacerse presente con más claridad, lo que para él nunca compareció en dichas posiciones, esto es, el ser; el ser, según Heidegger, quedó siempre oculto para aquellos filósofos; luego la destrucción de la ontología le permitiría descubrir el progresivo alejamiento u "olvido" del ser, de aquella primigenia manifestación que había comenzado ya, como veremos más adelante, en aquel giro dado por Platón a la filosofía y que culminaría con la vivencia del vacío ontológico, es decir, aquello que Heidegger denominó como la "culminación de la metafísica" que no es otra cosa, como nos lo hace notar Schéerer,²¹ que el nihilismo de Nietzsche.

Por otro lado, cabe hacer notar que la tarea de la destrucción del contenido tradicional de la historia de la metafísica provocó varios problemas. Uno de ellos fue el hecho de que esta destrucción obligó a Heidegger a ir formulando, como señala Beda Allemann, ...el despliegue del concepto de la historia ²². Aunque no es

nuestra intención abordar en esta investigación el problema de la historia en Heidegger, que por otra parte, como señala Beda Allemann en Heidegger mismo no queda aclarado, es necesario, sin embargo, aclarar el problema de la destrucción y penetrar brevemente en la concepción que Heidegger tiene de uno de los sentidos de la historia que registra en *El ser y el tiempo*, esto es, en el de la tradición. La tradición, para Heidegger, era consecuencia de la caída en el olvido de la pregunta por el ser, y este sentido de la historia era, a su juicio, el que más encubría el significado de tal pregunta y por esa misma razón explicaba, al menos esquemáticamente, el proceso del olvido. Para Macdowell,

La tradición es entendida aquí como la mentalidad común, la interpretación del mundo y de la vida generalmente recibida... Bajo el dominio de la tradición el hombre pierde la facultad de interrogar y de escoger. 23

La tradición, según nos dice Macdowell, es interpretada por Heidegger como esa concepción que posee el "uno" (*das Man*), ya que si bien son escasas las observaciones que Heidegger hace sobre el fenómeno de la tradición (iniciadas en *El ser y el tiempo*), éstas

deben ser vistas dentro del marco más detallado de su análisis de las habladurías. Esta es una de las manifestaciones características del modo de ser del hombre en la existencia cotidiana como todo-mundo. 24

Conviene señalar que el "uno" (*das Man*) es el modo opuesto a todo lo singular. La singularización, el individuo, es precisamente lo que más se pierde en el "uno"; el individuo queda absorbido por el "ser uno de tantos". La mayor fuerza del "uno" radica en la mayor pérdida de la singularidad, pues, en el "uno", es donde se

pierden totalmente los contornos de cualquier individualidad y el individuo adquiere la mayor carga de indiferenciada personalidad común; en el "uno" el individuo desaparece, y en su lugar, aparece la forma de "ser de la cotidianidad" que piensa como se piensa, que juzga como se juzga y cree lo que se cree, pues el "uno" es ya la masa indiferenciada que lo oscurece todo; en suma, el "uno" es el ser de todo el mundo.

En este sentido, si la tradición, como apunta Macdowell, es la concepción que posee el "uno", lo que se transmite es lo que se repite por todos, convirtiéndose, entonces, y por eso mismo, en algo trivial y evidente. Así, la tradición es lo que "todo el mundo sabe" y con esta comprensión mediana, que piensa como se piensa y juzga como se juzga, nos basta. La consecuencia es que "nadie" se dé a la tarea de observar no ya las cosas, sino a los fenómenos históricos para verificar por sí mismo las "fuentes" o el sentido original de las palabras y de las proposiciones recibidas por la tradición,²⁵ pues éstas han sido dadas, así nos lo dice Heidegger: como "comprensibles de suyo".

Heidegger, nos parece, rechaza la tradición como comprensión histórica, porque lo consagrado por ella y por el pasado posee una autoridad que se ha devenido anónima, siendo así que nuestro ser queda determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta "razonadamente", tiene poder sobre nuestra acción e incluso sobre nuestro comportamiento. En rigor, podríamos decir, *la tradición nos determina mudamente*. La tradición, así entendida, encubre el verdadero acceso al pasado en la

medida en que ella es la concepción imperante del "uno". Por ello, Heidegger puede decir:

La tradición, que así viene a imperar, hace inmediatamente y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre... La tradición arranca la historicidad del "ser ahí" tan de raíz que sólo se mueve ya dentro del campo del interés por la multiforidad de los posibles tipos, direcciones, posiciones del filosofar... y con este interés trata de embozar su peculiar falta de base. La consecuencia es que... el "ser ahí" ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él.

Sin embargo, hay que notar que quebrantar, como quiere Heidegger, en el modo de la destrucción a la historia de la ontología, no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio de lo que el pasado transmite. Por ello, una hermenéutica como la que formula Heidegger tendría que partir del hecho de que lo que ha de ser rescatado de la tradición está, sin embargo, vinculado necesariamente a lo que se expresa en esa misma tradición y, asimismo, que lo que puede lograr es tan sólo una determinada conexión con esa tradición desde la cual habla lo transmitido.

En este sentido para que la destrucción de la ontología resultara positiva, como quería Heidegger, y con ello el objeto de la investigación resultara comprensible en su significado (esto es el ser), lo que en apariencia trató de hacer Heidegger fue una reflexión crítica que volviera hacia la verdad de la tradición para renovarla, pues resulta evidente que aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que requiere ser afir-

mada y, en este sentido, *asumida*, como quiere Heidegger, de un modo "creador".

Estas consideraciones inducen a preguntarnos si en una investigación, como la que llevó a cabo Heidegger en *El ser y el tiempo*, no se debiera, antes que destruir, reconocer a la tradición todo su derecho. Tal investigación no puede pensarse a sí misma de un modo "creador", en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de seres históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que confirmamos constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones y éste, nuestro estar dentro de ellas, si bien no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición, sí es siempre algo propio que constituye una posibilidad de reconocimiento para ir transformándonos al paso de la misma tradición.

Por otro lado, Heidegger trata de interpretar los datos de la tradición para llegar al verdadero sentido del ser que a un tiempo se manifiesta y se oculta en ellos, pero, de la misma manera que interpreta aquellos datos, él mismo no puede salirse "reflexivamente" de esa relación vital que se construye con la misma tradición so pena de *destruir* el auténtico sentido de ésta. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición *verdaderamente* no puede abandonarse a la forma metódico-crítico-destructiva de trabajo con que se acerca a las "fuentes", como si esta forma fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios jui-

cios y prejuicios.

En rigor, nos parece, que estar en la tradición no limita la libertad de conocer aquellas ya tan citadas "fuentes" y "experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser", sino que antes bien la hace posible. Quizás la razón de estas afirmaciones nos las da Georg Gadamer:

...la violencia que aparece en tantas interpretaciones de Heidegger es la consecuencia de un abuso productivo de los textos, que delata una falta de conciencia hermenéutica... Lo que ha concitado contra Heidegger la crítica filológica es el hecho de que, a pesar de todo, hace suyos los haremos de la ciencia e intenta legitimar filológicamente su apropiación productiva de la tradición. 27

El caso contrario a nuestras afirmaciones sería la de Resweber para quien

La crítica heideggeriana es un momento interno de la hermenéutica, pues, toda interpretación de un texto implica necesariamente una ruptura con el texto. Pero esa misma ruptura es el lugar donde se efectúa el reencuentro. El diálogo hermenéutico apunta a colmar la diferencia que le dió nacimiento. 28

No nos parece que Resweber tenga razón. La idea según la cual toda interpretación de un texto "necesariamente" implique una "ruptura" con el texto resulta inadmisibile en virtud de que si la hermenéutica es el arte de comprender textos, ella tiene que determinarse en su conjunto de manera que haga justicia, en la comprensión, al texto mismo. La comprensión debe entenderse como parte de un *acontecer de sentido* en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado y no de una ruptura que se dé (?) como "lugar donde se efectúa el reencuentro". No es necesario abundar en este punto que nos llevaría fuera de nuestra investigación. Basten es-

tas notas para señalar nuestro desacuerdo.

Como quiera que sea, para Heidegger, es la *tradición*, así lo advertimos la que es culpable del "encubrimiento del *sentido original del ser*" en virtud de que ella hizo "comprensible de suyo" dicho concepto. Así, dentro del marco de *El ser y el tiempo* la meta a alcanzar se mostraba para Heidegger imperativa para llevar a cabo "un desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser", por lo cual,

la destrucción de la historia de la ontología, esencialmente inherente al hacer de la pregunta y únicamente dentro del hacerla

sólo podía

practicarse cabalmente en algunas estaciones decisivas de esta historia,²⁹

poniendo de esta forma al pensar en camino hacia tales fuentes originarias y, a su vez, perfilando tal "destrucción" como una "vuelta al pasado" para, desde ahí, replantear rigurosamente los problemas que originaron los griegos cuando tales cuestiones posibilitaron el surgimiento del auténtico pensar. Es decir, hay que repetir, del pensar que piensa la verdad del ser.

El procedimiento a seguir que quería Heidegger consistía en la exposición de las dificultades surgidas a lo largo de la tradición metafísica, a través de la vuelta al pasado o regreso interpretativo a formaciones historizantes del campo del problema del ser. La destrucción no era con una mira negativa pues, en realidad, lo que se buscaba era una radicalización fundamental que permitiera

encontrar una unidad más originaria y ésta era la idea del ser, o, más exáctamente, con un pensar que piense la *verdad del ser* (*die Wahrheit des Seins*). Así, el intento provisional de *El ser y el tiempo* consistió, en la medida que esa destrucción era una vuelta al pasado, en explicar el horizonte desde el cual pudiera interpretarse esta idea; por ello, Heidegger pudo decir que

Con arreglo a la tendencia positiva de la destrucción, hay que hacer ante todo la pregunta de si dónde y hasta dónde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido al tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo.³⁰

Sin embargo, si bien en la segunda sección de *El ser y el tiempo* Heidegger aclaraba la temporalidad como estructura fundamental del *Dasein*, esta misma temporalidad no quedó definida como horizonte de la comprensión del ser; porque por estas razones no es de extrañarnos que Heidegger concluyera con una interrogante:

¿Lleva algún camino desde el tiempo original hasta el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser? ³¹

Estas preguntas cerraban *El ser y el tiempo*, pero también prometían el subsecuente paso, es decir, la entrada a aquel terreno que Heidegger vislumbraba como el más adecuado para llevar a cabo la destrucción de la ontología. Sin embargo, como ya señalamos, la segunda parte de esta obra no apareció, y, en las obras posteriores, Heidegger abandonaría el plano de la temporalidad como análisis del "sentido del ser". No obstante, lo que permaneció en la obra heideggeriana fue el supuesto con el que se iniciara su pensamiento: *el olvido del ser* (*die Vergessenheit des Seins*).

Así, años más tarde, Heidegger insistiría en aquello que origi-

nara *El ser y el tiempo*:

...la historia del pensamiento occidental no comienza pensándose lo gravísimo, sino dejándose relegado al olvido 32

o, como dice en otro lugar:

...la historia del ser comienza y por cierto necesariamente, con el olvido del ser. 33

2.3 El desvío y la construcción

La "destrucción de la historia de la ontología" (*Destruktion der Geschichte der Ontologie*)³⁴ y la consecuente "destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua" (*Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie*) que Heidegger planteara en *El ser y el tiempo*, no pasó de un estado de mera denuncia de un problema: la división de la ontología en dos partes, una como la propia del olvido del ser y otra, como la correspondiente a la "experiencia original" (*die ursprüngliche Erfahrung*) del ser.³⁵ La destrucción de la historia de la ontología, para Heidegger, era tan sólo una fase de un proyecto mucho más amplio, en el que tendría que incluirse, como hemos señalado, la recuperación (*die Erholung*) de "las experiencias originales" (*die ursprünglichen Erfahrungen*), en donde se dieron las primeras determinaciones del ser; que, en cierto modo, fueron, a juicio de Heidegger, previas pero al mismo tiempo originantes del olvido del ser. Sin embargo,

ninguna de las dos fases se llevó a cabo en *El ser y el tiempo*.

Posteriormente, la elaboración de las dos fases del proyecto inicial, esto es, la "destrucción" y la "construcción", recibieron un tratamiento desigual. Tan solo en la obra de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*, correspondió en cierto modo a aquella operación de *Destruktion*, ya que desde *La esencia de la verdad* (1930) la atención de Heidegger se centró exclusivamente en la recuperación. Pero, entre las dos fases fue necesario determinar el punto en el que se constituyó aquella "historia de la ontología" y, por ende, desde dónde habría que partir para la recuperación de lo originariamente perdido en el olvido del ser.

*Kant y el problema de la metafísica*³⁶ obra que se suele tener como segunda parte de *El ser y el tiempo*, parecía ir en pos del mencionado proyecto (destrucción de la historia de la ontología). En esta obra, Heidegger presentaba aún más claramente la analítica del *Dasein* como *fundamentación* de la metafísica, es decir, como análisis de la ontología fundamental como primer paso a una "metafísica de la metafísica"³⁷ y hacía constar expresamente, contra todo lo que sostendría más tarde, que esa fundamentación continuaba siendo y debía ser *metafísica*.³⁸ Tal análisis de la ontología fundamental fue llevado a cabo mediante la interpretación de la *Crítica de la Razón Pura*. Como dice Ceñal:

En *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger se propone demostrar que la *Crítica de la razón pura* no es, ni siquiera parcialmente una teoría del conocimiento, que lo que Kant intentó fue hacer una metafísica de la metafísica, aunque Kant mismo, incomprensiblemente no supo ir más allá de esa metafísica de la metafísica, para llegar hasta el único terreno só-

lido y válido en que la ciencia del ser pueda fundarse.³⁹

Por esta razón Heidegger incluía la pregunta por el ente, por el ser y por el ser humano como horizonte de la comprensión del ser, pues la fundamentación de la metafísica, cuestión que Heidegger abandonaría años más tarde, era competencia estricta del *Dasein* esto es, metafísica del *Dasein* que quiere decir no metafísica sobre el hombre existente sino metafísica

...que adviene y se hace como *Dasein*, como existencia, es decir, como irrupción del hombre en el ser, como diferencia ontológica viva y actual... La metafísica del *Dasein* no pretende sino poner al descubierto la constitución entitativa de la existencia humana, de manera que se haga patente esa su interna capacidad de comprensión del ser.⁴⁰

No es este el lugar adecuado para la discusión de la tesis planteada por Heidegger. Sabida es la suerte que corrió dicha obra, incluso el criterio del mismo autor.

Lo importante, para nuestro estudio, es que dicho análisis venía a significar una desviación del programa inicial y, por lo tanto, un indicio del cambio que se iba operando en el pensamiento de Heidegger en torno a la "destrucción" de la historia de la ontología. La tendencia de Heidegger a dar mayor peso a la segunda fase de la destrucción que correspondería a la "construcción" o "recuperación" de lo que la historia de la ontología había encubierto y endurecido y hacía yacer en el *olvido*, se comenzó a perfilar en esta misma obra (*Kant y el problema de la metafísica*). De esta forma, la destrucción sería reemplazada, por motivos metodológicos más que por abandono, por el concepto de "revelación" (*Enttüllung*):

La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: *revelación* de la posibilidad interna de la ontología.⁴¹

El concepto de "revelación", introducido desde el inicio de la obra, tiene una doble significación. Por un lado, "revelación de la esencia del *Dasein* humano" y, por otro, "revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser".⁴²

Para Heidegger, el primer significado queda indeterminado momentáneamente como consecuencia "del carácter del problema" y de la "dimensión posible de esta tarea,"⁴³ pero no así el segundo en el que se nos habla de una "construcción ontológico fundamental" que tiende hacia esa "revelación" con el fin de que se produzca el acto ontológico fundamental de la metafísica del *Dasein*: La "rememoración" o "recuerdo" (*Wiedererinnerung*) del sentido del ser como cura del olvido originario.

¿Qué produjo este olvido? ¿Cómo y de qué manera aconteció el olvido de la comprensión del ser? El olvido de la comprensión del ser es en Heidegger, como dice Juan A. Nuño: "sistemático y necesario".⁴⁴

Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce *necesaria y constantemente*.⁴⁵

El hecho de que se presente este olvido con semejantes características, no impide a Heidegger desarrollar un plan que tienda a la recuperación del ser. En este sentido, podemos ver que la destrucción programada en *El ser y el tiempo* termina por ser una "construcción ontológica fundamental", pues por medio de ella es como se aplica la *terapia* al olvido, esto es, el "recuerdo" del

ser:

toda construcción ontológica fundamental, que tiende a la revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser, debe arrebatarse, en el proyectar, al olvido lo que la proyección ha tomado. Por lo tanto, el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un "recuerdo".⁴⁶

La propuesta que Heidegger hace aquí es medianamente clara: se propone al *recuerdo* como el acto fundamental que fundamenta la metafísica. Sin embargo, ¿qué es ese recuerdo, en qué consiste y cómo es que hay que evocarlo o provocarlo no queda aclarado suficientemente en esta obra? Tendría que pasar más tiempo para que Heidegger precisara dicho concepto. En *¿Qué significa pensar?* Heidegger dió cabal respuesta a la significación del "recordar". En este libro Heidegger juega con las etimologías del *Denken* (pensar), *An-denken* (re-cordar), *Gedächtnis* (memoria) y *Dank* (gratitud).⁴⁷

Es importante señalar que este juego, como tantos otros, sirven al autor para rescatar sentidos de las palabras y con ello, crear nuevas dimensiones interpretativas. En este sentido, es comprensible lo que Heidegger dice:

A lo largo de nuestro ensayo de atender al decir de las palabras, dejamos abierta la cuestión de la relación con la etimología. Los respectivos resultados de la misma pueden llegar a ser una ocasión en cada caso para hacernos tal o cual insinuación. Mas esto no quiere decir en manera alguna que los resultados de la etimología, considerados en sí como juicios de una ciencia, hayan de constituir los cimientos básicos de nuestro camino. Lo que afirma la etimología tiene que serle dado previamente por la historia, y esto mediante un camino precientífico que conduce hacia la historia del lenguaje.⁴⁸

Por esto puede decir Heidegger, como podemos ver:

¿Qué se denomina con las palabras "pensar", "lo pensado",

"pensamiento"? ¿Hacia qué ámbito de lo hablado están señalando? ¿Lo pensado: dónde está y dónde queda? Necesita del recuerdo.⁴⁹

Para Heidegger, pensar es "recordar" y, al mismo tiempo, "agradecer". Heidegger cree encontrar el común y auténtico significado en el término *Gedanc*, que no expresaba simplemente "pensamiento" (*der Gedanke*), sino el recuerdo que lo recoge todo en sí y se recoge a sí mismo: "el recuerdo recogido que todo lo recoge",⁵¹ por ello, *Gedanc* tendría su equivalente en *Muot* que significa "alma" o "corazón". Del significado originario del pensar como *recuerdo* y *gratitud* al significado actual como *conocer en cuanto representación lógica*, puede Heidegger advertir que lo que hubo fue un proceso de estrechamiento, una *atrofia del término*:

El pensamiento, cuando se lo toma en la acepción de lo representado lógica y racionalmente, resulta frente al primitivo "Gedanc", un estrechamiento y empobrecimiento de la palabra como mayor casi no cabe imaginarlo. La filosofía de escuela ha contribuido con su parte a tamaña atrofia de la palabra...⁵²

Para Heidegger, en el *Gedanc* tiene su sede el recuerdo y la *gratitud*. Recuerdo no es el acto de una facultad; el recuerdo *incluye* toda el alma; recuerdo es el permanente y entrañable recogimiento en torno a algo no sólo pasado, sino presente y futuro, pues el recuerdo engloba los tres "éxtasis" del tiempo en la unidad de la *presencia*:

Lo pasado, lo presente y lo por venir aparecen en la unidad de un *a-sistir* propio de cada uno.⁵³

Sin embargo, *Gedanc* es un término que no deja translucir suficientemente la esencia del recuerdo, este vocablo tan sólo es una *sugeren*

cia. Recordar es retener. *Gedanc*, en cuanto recuerdo, es también gratitud. En la acción de gracias el alma se acuerda de aquello que tiene y es:

...el alma en virtud del recuerdo y dentro del mismo, vierte el tesoro de las imágenes, es decir, de las visiones captadas por las que ella misma ha sido captada.⁵⁴

Recordando (pensando en...) el alma se entrega a aquello a que pertenece; se entrega no sólo con la docilidad del siervo, sino también del que escucha. Gratitud es la respuesta al don recibido y ella consiste simplemente en pensar aquello que propiamente hay que pensar. La gratitud como tal, pertenece a la esfera esencial del pensar; y pensar es, en rigor, pensar aquello que en sí y por sí requiere ser pensado, "lo más serio", "difícil" y "peligroso" (*gefühlich*): el ser.

Pero a su vez, recuerdo es recogimiento que es un amparar y un guardar lo que está oculto: "lo más serio". El recuerdo guarda aquello que hay que pensar y el guardar preserva: "¿De qué preserva la guarda lo que se ha de pensar? Del olvido".⁵⁵ Por ello, dice Heidegger:

El recogimiento del recuerdo no se basa en una facultad del hombre, acaso la de rememorar y retener, sino que toda "recor-dación" de lo memorable habita ya ella misma en aquel recogimiento dentro del cual todo cuanto queda para pensar, está de antemano amparado y oculto.⁵⁶

En este sentido, recordar históricamente es rememorar lo que habita ya en el recogimiento, es la aplicación de una *Therapeia* al olvido para que lo que se halla amparado y oculto quede liberado, "puesto a la luz". Así,

El recuerdo auténtico debe profundizar siempre lo recordado, es decir, hacerlo salir de nuevo, *progresivamente*, en su posibilidad más íntima. Esto significa, respecto a la realización de una ontología fundamental, que su esfuerzo principal consiste en dejarse conducir constante, única y eficazmente por la pregunta que interroga por el ser. 57

Para Heidegger, el *sítus* del recuerdo es Grecia y Platón y Aristóteles los responsables del "olvido del ser".

Sin embargo, esta es una afirmación "fuerte" que no puede hacerse sin más, sin una aclaración al respecto. La determinación de un punto histórico concreto en el que se produjo la desviación ontológica (el olvido del ser) en la historia de la filosofía no fue, de hecho, tarea fácil para Heidegger, más aún, tal determinación jamás logró hacerla.

En general, la denominada ontología antigua (con toda la imprecisión de esta acepción), parece marcar una cierta línea de limitación del proceso de "destrucción" que planteó Heidegger, puesto que podía hablarse de un antes y un después a consecuencia del estado de cosas en que tanto Platón como Aristóteles habían dejado la cuestión del ser. Pero al mismo tiempo, la localización de una zona precisa de *desviación* ontológica en la historia de la filosofía, como quería Heidegger, no podía llevarse a cabo mientras se sostuviera como un hecho "necesario" y "constante", el que la comprensión del ser hubiera caído en el olvido. Una explicación de esta naturaleza, aplicada a un proceso de revisión y destrucción histórica de la ontología, impide básicamente, como lo advierte Juan A. Nuño:

el señalamiento de períodos, fases o momentos para iniciar o

detener dicha destrucción obligando, por el contrario, a revisar todo el proceso de formación de conceptos ontológicos; ello equivaldría a no excluir de esa "destrucción" de la historia de la ontología fase alguna de la misma.58

No obstante, en la obra que lleva por título *La doctrina de Platón sobre la verdad*, Heidegger hace recaer la acusación de la pérdida del *sentido cuestionante de la pregunta por el ser* sobre Platón ya que:

Con Platón, el pensamiento sobre el ser del ente se convierte... en un levantar la mirada hacia las ideas. 59

Cabe aquí preguntar: si el olvido del ser comienza con Platón, ¿no se pierde con ello la condición de *necesidad y permanencia* del olvido del ser?

Como quiera que sea, Heidegger, tras señalar específicamente el lugar donde se produce la desviación y describir en qué consiste ésta, procede a entrar en la exposición del *por-qué* de tal desviación e introduce, para tales efectos, el esquema de la verdad en Platón y nos habla del "cambio" que ésta ha sufrido:

Esta interpretación del ser como *ἰδέα* debe su éxito a un cambio en la esencia de la *ἀλήθεια*.60

Este "cambio" o "mutación" que sufre el concepto de verdad, consiste en haber pasado de la verdad como "rectitud" o "concordancia" del *juicio* con la realidad. Más aún, como observa Resweber:

La prioridad acordada en la representación entraña una segunda consecuencia: el nacimiento de la *axiología* o del pensar por valores... Platón aparece pues como el iniciador de la lógica y de la *axiología* modernas,61

todo lo cual no hace otra cosa que reafirmar el análisis de Heidegger

ger en torno al "mito de la caverna".

En la alegoría de la caverna, Heidegger encuentra que se escenifica la situación del hombre con respecto a la verdad. El hombre considera como auténtica realidad lo sensible, esto es, lo visible, lo mensurable, lo calculable y por ende previsible; no se percata de que todo lo que ve lo ve únicamente a la luz de las ideas; ellas son las que, por decirlo así, "hacen luz" para que lo sensible se nos aparezca o se nos dé; asimismo, el hombre no se da cuenta de que lo que juzga como lo más real de la realidad, es sólo silueta o sombra de las ideas. Las ideas son los "aspectos", el "rostro" que las cosas ofrecen en cuanto que son; de esta suerte, la verdad de las cosas no está en las cosas mismas, sino en las "ideas". Por ende, la verdad es algo que está "encubierto", "desfigurado" y que tiene, por ese mismo carácter, que ser rescatado del encubrimiento; el camino que va del estado de no-verdad al de verdad requiere de un esfuerzo penoso, como lo es para el prisionero liberado la adaptación a la luz del día.⁶²

Aquí podemos comprobar, según nos los hace notar Heidegger, que Platón no es ajeno a la concepción de verdad como ἀλήθεια. Platón, agrega Heidegger, conserva la experiencia que de la verdad tuvieron sus predecesores como descubrimiento, revelación, sacar a la luz lo que está escondido, mostración o patencia de lo que se manifiesta o aparece, más aún, respeta dicho nombre: τὰ ἀλήθεια.

Sin embargo, en Platón se impone decisivamente otro concepto de verdad; lo fundamental de la verdad ya no es el "descubrimiento" sino el εἶδος, el aparecer o aspecto de la cosa y la captación o

visión de ese aspecto (ἰδέα), ¿qué ha sucedido entonces con la ἀλήθεια? Esta se limita ahora a servir a la ἰδέα; es decir, el "descubrimiento" no es ya de la cosa, sino de la idea de esa cosa que es la verdadera realidad. La ἀλήθεια si bien conserva un status en el pensamiento platónico, queda, según afirma Heidegger, en un segundo plano, y con ello, se inicia el predominio de ἰδέα sobre la ἀλήθεια y, como afirma Birault:

Con la primera determinación del ser como εἶδος, o ἰδέα la esencia o la representación de la esencia dará el paso sobre la existencia y la filosofía será "idealista" 63

en este sentido, podemos observar que la ἀλήθεια queda sometida al imperativo de la ἰδέα :

De esta preeminencia conferida a la ἰδέα y a las ἰδέαι̃ν sobre la ἀλήθεια resulta un cambio en la esencia de la verdad. La verdad deviene ὀρθότης, la exactitud de la percepción... 64

Así, lo importante será, para alcanzar la verdad, mirar a la idea; pero para ello es imprescindible "enderezar la mirada"; como el cautivo que, una vez puesto en libertad, la retira de las sombras y la dirige a lo que es "más ser". Aquí, Platón lo que ha hecho es trasladar el primitivo sentido de ἀλήθεια a la visión, a la inteligencia del hombre, es decir, a la rectitud de esta inteligencia. La verdad, reiterando, no es ya el descubrir o descubrirse del ente mismo en su realidad manifiesta, sino la cualidad del entendimiento, su relación de conformidad con lo que las cosas deben ser con sus ideas.

El tránsito de ver las sombras a ver las ideas se realiza por la "rectificación" de la mirada; lo esencial para alcanzar la verdad

es la rectitud del mirar:

Todo está subordinado a la ὀρθότης, a la exactitud de la mirada. 65

Al "rectificarse" la mirada, ésta se acomoda a lo que debe ser mirado, que es el aspecto, "rostro", o idea; en virtud de la rectitud, la verdad resulta ser una ὁμοίωσις, concordancia o igualdad, entre el conocimiento y la cosa. La esencia de la verdad sufre, pues, una transformación: verdad es rectitud de la percepción de la idea. Así, la verdad ha trasladado su lugar de dominio ya que, cuando era entendida como "descubrimiento" (aún en Platón, como hemos visto), la verdad era una propiedad de la realidad misma, una propiedad del ente. En Platón, como dice Birault, cuando pasa a ser rectitud de la idea, la verdad se convierte en una cualidad del comportamiento humano frente al ente. 66

Platón, nos dice Heidegger, se mantiene en una inevitable ambigüedad, testimonio de la mutación que se realiza. Primero de una manera un tanto velada, con la "Alegoría de la Caverna"; luego explícitamente, Platón traspone la verdad como carácter del ente a favor de la verdad como una nota del comportamiento humano; sin embargo, mientras propone la rectitud como suprema norma de la verdad, Platón sigue hablando de la ἀλήθεια; la verdad es a la vez desvelación y rectitud de la mirada. Pero es esta ambigüedad la que trae consigo el que el "desvelamiento" quede subordinado a la "rectitud", es decir, el desvelamiento es resultado del recto mirar, de la recta adecuación de ver a la ἰδέα. La ambigüedad persiste, asimismo, en Aristóteles.

Heidegger recuerda el capítulo último del libro IX de la *Metafísica*, donde la idea de ser alcanza la máxima expresión. Como nota suprema y primera del ser Aristóteles destaca la ἀλήθεια, el des-ocultamiento; pero en el mismo pasaje añade:

...lo falso y lo verdadero no se hallan en las cosas (mismas)... sino en el entendimiento.⁶⁷

El juicio queda consagrado como lugar de la verdad; una proposición es verdadera cuando corresponde a lo que la cosa es; la verdad es, de nueva cuenta, ὁμοίωσις, esto es, "igualdad". Este concepto de verdad ya no retiene ninguna referencia al "des-cubrimiento". La verdad será ahora, y para toda la tradición metafísica, *la rectitud, la conformidad de la representación enunciativa:*

La esencia de la verdad una vez caracterizada como la exactitud de la representación que se enuncia, esta definición de la verdad deviene determinante para toda la filosofía occidental.⁶⁸

Tenemos pues que para Platón la *presencia* se transforma en *idea*. Pero la *idea*, como hemos visto, no está al servicio del *develamiento* del ser; sino que sucede a la inversa. La *idea* no es la superficie que nos llevaría a la profundidad, antes bien es el último fondo de la realidad: la οὐσία. La ἀλήθεια como des-cubrimiento ya no tiene otro sentido que el de descubrimiento de la idea misma; ésta no es un medio, sino un fin en el camino del hombre hacia el ser. La doctrina de la verdad de Platón no pertenece, entonces al pasado; no es un mero "pasado" que lateralmente influye en nosotros; es, antes bien, "presencia" y ésta tiene el carácter de histórica.

Para Heidegger, vivimos dentro de esa doctrina y nuestro tiempo no sería lo que es si no se fundara en la doctrina platónica. Hoy el hombre piensa todo según ideas y, por consiguiente, según valores; independientemente de la clase de valores que se propongan y de las ideas que se tengan, lo decisivo y al mismo tiempo reprobable para Heidegger en este punto es alcanzar una radicalización en torno a la esencia de la verdad; pero en Platón y en toda la tradición metafísica esa nota queda orillada, reducida a un papel secundario: el *des-velamiento* de la verdad sería simplemente el de los actos mentales con los que hacemos accesibles las ideas, el que se da en nuestra *ver, percibir, pensar y enunciar*.

Puestas de esta manera las cosas, podemos advertir que la sede y fundamento del desocultamiento bien puede ser la *razón*, el "espíritu" o el "pensamiento"; pero, en rigor, *siempre es el sujeto*. Heidegger, en cambio, sostiene que *la esencia de la verdad como descubrimiento sólo puede entenderse desde el ser y no desde el sujeto*; la verdad no es un des-velamiento que hace el sujeto, sino un des-velarse y, con ello, un *re-velarse* el ser.

Ahora bien, todo lo expuesto hasta aquí podría resultar admisible, pero habría que matizar lo dicho. Habíamos visto, líneas arriba, que Heidegger señala que la *mutación* de la esencia de la verdad nace del predominio de la idea; empero, al mismo tiempo Heidegger nos había hecho notar, en *La doctrina de la verdad según Platón*, que era la idea la que debía su preeminencia al viraje de la esencia de la verdad. Luego ¿qué determina a qué? ¿La preeminencia de la idea es efecto de la "mutación" de la verdad o ésta

consecuencia de aquella?" ¿Qué es lo que podemos destacar de tales datos?

Necesitamos aclarar que aquí tan sólo tratamos de explicar la posición de Heidegger con respecto a la interpretación de ese momento, zona o punto en el que se origina la desviación del tema de la comprensión del ser, ya que, sobre este esclarecimiento se montarán nuestros siguientes puntos de vista. Siendo así y sobre esta base, podemos agregar que, en la obra de Heidegger aludida, se destaca a Platón como el responsable directo de tal desviación y ésta, se explica por haberse centrado Platón en las ideas. Pero si tal hecho resulta ser una consecuencia de la "mutación" que ha sufrido la "esencia de la verdad", resulta que no es Platón el responsable de dicha desviación y, por ende, es necesario desplazar el "momento crítico" hacia los presocráticos. Así vemos que Heidegger destaca que, por una parte, esa "mutación" se produce al cambiar el sentido del pensar de aquello que "descubre" a aquello que "imita", pero, por otra, afirma Heidegger que:

El pensamiento de Platón sigue a la mutación llevada a cabo dentro de la esencia de la verdad: de esta mutación deviene la historia de la metafísica.⁶⁹

Aquí Heidegger no sólo siembra confusión respecto a la causa de la mutación, (ya que incluso el pensamiento de Platón se somete a él o es efecto suyo), sino que sitúa en el mismo plano de sucesos históricos a la mutación, al pensamiento de Platón y a la historia (Historie) de la metafísica. Una, como causa remota determinante; otra, como causa inmediata y concomitante, y, la última, como efec

to del *olvido del ser*; todo ello evidentemente oscurece la posibilidad de localizar la línea causativa.

2.4 Superación de la metafísica

La localización de la zona, momento o punto de "desviación" del pensar respecto a la intuición primaria del ser, que Heidegger determinara en primera instancia en Platón, en rigor quedaría indeterminado en las obras posteriores a *La doctrina de Platón sobre la verdad*. De hecho, esa zona quedaría vagamente fijada entre Anaximandro y Aristóteles, a causa del abandono del "cometido inicial" de destrucción de la ontología.

La labor destructiva que se había iniciado en *El ser y el tiempo*, de alguna manera había quedado conjurada por la nueva tarea programática de "construcción" y "recuperación" que se empezaba a llevar a efecto, como hemos visto, en *Kant y el problema de la metafísica*. Esta alteración, consciente aunque no justificada, que sufrió el proyecto inicial estableció el punto en torno al cual el pensamiento de Heidegger cambió de dirección.

Este cambio de dirección se iría advirtiendo acentuadamente desde el famoso "Epílogo" agregado a *¿Qué es Metafísica?*; pero sobre todo desde el "Prólogo" a aquella misma obra y de la *Carta sobre el humanismo*. Desde esta suerte de estadios, Heidegger comenzaría a hablarnos de una *retirada* (Rückzug) al fondo (Grund) de la metafísica.

sica si se quería llegar al ser como tal, es decir, a la *verdad del ser* (*Wahrheit des Seins*) y no sólo, como en la metafísica, al ser del ente.

De igual manera, es importante hacer notar que desde la publicación de estas obras Heidegger evitará claramente hablar de lo que fuera su propósito inicial, es decir, de una "fundamentación de la metafísica", de "ontología fundamental" o "metafísica fundamental"; incluso, la mayor de la veces, Heidegger eludirá la utilización del concepto de ser como "fundamento" del ente, pues, como señala en *Introducción a la metafísica*, obra en la que el tema de la *recuperación* alcanza un tratamiento completo y organizado,

...sería conveniente renunciar en lo futuro, al uso de los nombres "ontología", "ontológico". Lo que ahora adquiere mayor claridad es el hecho de que modos de preguntar separados por un mundo entero, no deben llevar el mismo nombre.⁷⁰

Por otro lado, también en las "aclaraciones" que contiene la misma obra, Heidegger señalaba que no se proponía entrar en el "campo de la metafísica" sino, antes bien, *salirse* de él o, lo que es lo mismo, *ingresar* a la "esencia" de la metafísica con vistas a poner de manifiesto el "olvido del ser" y su consecuente "recuperación"; recuperación que tendría que hacerse desde otro horizonte y desde otro lenguaje que no fuera el de la metafísica. Resulta claro ahora el que Heidegger afirmara:

*Preguntamos a la pregunta ¿qué pasa con el ser?. ¿Cuál es el sentido del ser? No lo hacemos para presentar una ontología en estilo tradicional... Es algo por completo diferente.*⁷¹

La orientación que siguió el pensamiento de Heidegger acerca de

la metafísica quedó, de hecho, enmarcada por las dos vertientes que hemos apuntado: *el olvido del ser y su recuperación*. Por ende, la valoración específica de la metafísica tendría que cambiar respecto del propósito inicial puesto que ya no se trataba de fundar una ontología sino de encontrar un nuevo camino que mostraría la "verdad del ser" (*Wahrheit des Seins*).

A este propósito, Heidegger consagró un escrito que lleva por título *El retorno al fundamento de la metafísica* y que sirvió de prólogo a la quinta edición de *¿Qué es la metafísica?* Aquí, como dice Juan A. Nuño, Heidegger

pretende reestructurar... los puntos de vista sobre la importancia y el sentido de la metafísica expresados en la lección original, (*¿Qué es Metafísica?*). La "vuelta al fundamento de la metafísica" significa, en efecto, el cambio de las ideas heideggerianas acerca de la preeminencia de esa disciplina.⁷²

Cierto. En *¿Qué es metafísica?*, como apunta Nuño, Heidegger no se había planteado lo que más tarde llamaría "diferencia ontológica" entre ser y ente. Por ello, en el citado "Prólogo" (*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*), Heidegger tiene que reorganizar la doctrina original acerca de la metafísica y afirmar que "Ella piensa al ente en tanto que ente"⁷³ para aclarar que su función se reduce sólo a los entes y; a la vez, ir abriendo un nuevo camino, alejado de la metafísica, hacia el ser que "ilumina" (*lichtet*) a los entes: "...el ente aparece como tal bajo la luz del Ser".⁷⁴

A fin de destacar el trasfondo del ser sobre el ente y rebajar, por consiguiente, el papel histórico y sistemático de la metafísica, demasiado elevado en *¿Qué es metafísica?*, recuerda Heidegger

la carta que Descartes escribiera a Picot diciéndole que la metafísica era "las raíces del árbol de la filosofía". Haciendo suyo el símil cartesiano, Heidegger pregunta: ¿en qué suelo encuentran las raíces del árbol de la filosofía su apoyo? ¿de que fondo reciben las raíces y por ellas todo el árbol sus jugos y fuerzas vitales? ¿qué elementos penetra, oculto en ese fondo y suelo, las raíces que sostienen y alimentan el árbol? ¿Sobre qué se apoya la metafísica? ¿Qué es la metafísica considerada en su fundamento? y, finalmente: ¿qué es en el fondo la metafísica?

Para Heidegger, la metafísica piensa el ente en cuanto ente y no al ser en cuanto ser. Siempre que se pregunta qué es el ente, éste está a la vista en cuanto tal. Sin embargo, afirma Heidegger que la representación conceptual de la metafísica debe la visión del ente en cuanto tal a la luz (*Licht*) del ser. Pero esta luz nunca es objeto de la visión del pensar metafísico, pues éste siempre se representa el ente y sólo mirando al ente. En virtud de esta referencia al ente, inmediatamente a los seres concretos y existentes, el pensar metafísico busca la fuente del existir y al Autor de la luz.

Heidegger señala que sea cual fuere la concepción que se tenga del ente, éste se muestra en la luz del ser. Por todos lados que la metafísica se representa al ente, el ser se ilumina e ilumina al ente. Pero, considera Heidegger, que a la metafísica le está negado descubrir si el ser trae consigo este descubrimiento de sí y cómo lo trae, si él mismo se ofrece y cómo, y si a su vez, con este ofrecerse, el ser es la razón de ser de la metafísica misma.

La metafísica, entonces, no piensa al ser en su esencia revelada, esto es, en su *verdad*. Pero, en sus respuestas a la cuestión del ente en cuanto tal, la metafísica *habla gracias a esa inadvertida patencia del ser*. Por consiguiente, la verdad del ser puede llamarse el fundamento (*Grund*) en el cual la metafísica, como raíz del árbol de la filosofía, se sostiene y del cual se alimenta:

La metafísica siempre que responde a las cuestiones que se plantea sobre el ente como tal, habla a partir de la revelación desapercibida del Ser. Es por esto que puede decirse que la *verdad del ser* es el fundamento sobre el que toma apoyo la metafísica, en tanto que raíz del árbol de la filosofía, y de él se alimenta.⁷⁵

Heidegger, como podemos advertir, construye el *suelo*, del que se olvida Descartes, para revelarnos que este suelo, de donde se nutren las raíces (la metafísica), *es el ser*. Suelo y fundamento, aunque es el elemento del que se alimenta el árbol, no puede ser totalmente absorbido por éste. Pero, a su vez, las raíces, aunque se difunden en la tierra no son para la tierra sino para el árbol. Como advierte Ceñal:

Con este símil Heidegger nos quiere dar a entender el valor propio y mutua dependencia que la metafísica y su fundamento, la verdad del ser, tienen entre sí: como esta verdad del ser no puede quedar absorbida por la metafísica, en beneficio de su objeto, el ente en cuanto ente: cómo éste por su parte, sólo puede ser verdadera raíz del árbol de la filosofía en cuanto penetrado por aquél su elemento, la verdad del ser, arraigado en ella.⁷⁶

Sin embargo, como también advierte Ceñal,⁷⁷ esto no es así.

Heidegger en este punto nos dice:

Un pensamiento que piensa la verdad del ser no se conforma más con la metafísica; sin embargo, no piensa tampoco contra la me

tafísica. Hablando con imágenes, el pensamiento no arranca la raíz de la filosofía (la metafísica). El muestra el fundamento y labra el suelo. La metafísica se mantiene como primer elemento de la filosofía. No alcanza el primer elemento del pensamiento. Dentro del pensamiento que piensa la verdad del Ser, la metafísica es superada.⁷⁸

Heidegger insiste: porque la metafísica pregunta por el ente, por esto mismo se mantiene fuertemente asida al ente y no vuelve al ser en cuanto ser, es decir, *lo olvida*. La metafísica para Heidegger no se concentra ni se recoge en su fundamento, sino que lo abandona.

De esta forma, la consecuencia es clara y lógica: si queremos ponernos en camino de conocer el fundamento de la metafísica, de pensar en la *verdad del ser en sí mismo*, en lugar de representarnos al ente en cuanto ente, tenemos que abandonar la metafísica, en el sentido de *superarla*. El propósito de pensar en la verdad misma del ser, aunque nace de una insatisfacción de la metafísica, no va, sin embargo, contra ésta. No pretende arrancar, nos puntualiza Heidegger siguiendo el símil del árbol, a la filosofía de sus raíces, sino cavarle un fundamento, *labrarle el suelo*. La metafísica, entonces, sigue siendo lo primero en la filosofía, pero, para Heidegger, *ella deberá de renunciar a ser lo primero en el pensar*.

Así, pues, la metafísica para Heidegger es superada por el pensar en la *verdad del ser*. La metafísica, en sus respuestas en torno a la cuestión del ente, previamente a éste, ya se ha representado el ser. Pronuncia al ser necesariamente. Pero la metafísica, según piensa Heidegger, no puede traer el ser a sus palabras, por-

que no piensa el ser en su verdad, ni esta verdad como descubrimiento, ni este descubrimiento puede pensarlo en su propia esencia. La esencia de la verdad se presenta siempre a la metafísica en la forma derivada de la verdad del conocimiento (relación sujeto-objeto). Pero la verdad como "revelación" o "descubrimiento" es para Heidegger algo más original y originario que la verdad en sentido tradicional de la *veritas* lógica: ἀλήθεια .

Siendo esto así, el pensar representativo de la metafísica nunca llegará a alcanzar la esencia de la verdad, y esto, por muy feroces que fueran sus afanes históricos por retroceder a los albores de la filosofía presocrática. El intento de Heidegger se ve encauzado, entonces, a prestar toda su atención a esa original esencia de la verdad como *revelación*, en la cual el ser como tal se hace patente en toda su pureza. Por estas razones, Heidegger se pregunta, ¿por qué la metafísica desde Anaximandro hasta Nietzsche, ha estado ciega para la verdad del ser? ¿Se deberá al modo peculiar del saber metafísico? O, en todo caso ¿se deberá a que la metafísica, por su manera de descubrir al ente, se inhabilita para percibir lo latente en ellos, esto es, la *verdad del ser*?

Llegados a este punto, parecería que hemos llegado a una situación aporética en nuestro intento de dilucidar la posible línea causativa del olvido del ser. Sin embargo, creemos que en nuestro camino hemos esclarecido muchos puntos que se verán reflejados en los siguientes capítulos. En la marcha de un pensar nada se presente con una gratuidad tal que no se ofrezca sin consecuencias al propio pensamiento.

Quizá lo permisible aquí sea crear, como dice Bataille, una "mentira poética"⁷⁹ para poder reseguir nuestro camino como si, en efecto, hubiésemos encontrado la línea causativa del olvido y centrarnos en lo que Heidegger ha llamado la "diferencia ontológica fundamental" para poder, enseguida, abocarnos al debate heideggeriano por la recuperación del ser, o, cuando menos, al intento de esa recuperación en las últimas obras del pensador alemán. Quizá valga la pena recordar aquí lo que Heidegger dijo refiriéndose a Nietzsche: cuanto más original es un pensar, tanto más rico será su fondo no pensado. Lo no-pensado es el don más precioso que puede hacer un pensar.⁸⁰

NOTAS

2 EL OLVIDO DEL SER.

2.1 La reíntauración de la pregunta por el ser

- 1 Cfr., Gadamer, Hans Georg., *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p.322 y sigs.
- 2 SZ, ST, pp.24-25. El subrayado es nuestro.
- 3 *Ibidem.*, p.25
- 4 Derisi, Octavio, *El último Heidegger*,
- 5 Nuño, Juan A., *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, Separata del Anuario Epísteme, N.3 Caracas, 1960. p.7, (p.193 de Epísteme)
- 6 SZ, ST, pp.25-26. Para mayor claridad en este punto hay que tener en cuenta 'aunque volveremos más adelante a esta cuestión- que para Heidegger la filosofía es metafísica que quiere decir "olvido del ser", y la ya consabida sustitución temática de esto por el ente. Según esto, escribe Heidegger: "la metafísica no será la pura omisión de la cuestión del ser. No será plenamente un error. La metafísica como historia de la verdad de los seres, del ente en cuanto tal, se produce como un efecto del destino del ser mismo. En su esencia la metafísica será el misterio del ser mismo, misterio impensado porque contra todo derecho se cela y disimula. Por esto un pensamiento que se afana por cerrarse al ser, puede incansablemente preguntar: ¿qué es la metafísica?". Citado en De Waehlens, A., *La filosofía de Martín Heidegger*, ed. cit. p.XLV. Es interesante destacar aquí lo que Axelos, en su interpretación de Heidegger, nos dice: "La palabra filosofía habla griego", y el nombre aclara el sentido de la cosa. Pero aun en Grecia, la filosofía no nace sino en un gran momento; Sócrates y sobre todo Platón, dan este paso decisivo, preparado por la sofística. La filosofía es, en adelante, una forma privilegiada del lenguaje, 'una correspondencia que lleva al lenguaje el llamado del ser del ente'. Los primeros pensadores helenos, los llamados presocráticos, Heráclito y Parménides, en primer término, no eran 'todavía' filósofos. Estaban aún de acuerdo con el logos, con el Todo-Uno, con la unidad de la totalidad. *La filosofía se constituye, luego, por la tensión nostálgica hacia el ser de lo que es*". Axelos, K., *op.cit.* p.200. El subrayado es nuestro. Cfr. Asimismo, QF, *passim*.
- 7 Derisi, Octavio., *El último Heidegger*, ed.cit., p.p. 17-18.
- 8 H.W, *passim*.

- 9 Axelos, Kostas., *El pensamiento planetario*, ed.cit., p.200
- 10 SZ, ST, p. 25.
- 11 Macdowell, Joao Augusto., *A Genese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, ed. Herder, Sao Paulo, Editora da Universidade de Sao Paulo, 1970, pp.191-192.

2.2 La destrucción de la ontología

- 12 SZ, ST, p.26
- 13 *Ibidem.* p.27.
- 14 Resweber, Jean Paul., *La pensée de Martin Heidegger*, Edouard Prival Editeur, Toulouse, 1971, pp.68-69 (El subrayado es nuestro)
- 15 Gadamer, H. G., *op.cit.*, p.441 y sigs.
- 16 SZ, ST., p.26. Cfr. Gadamer, H.G., *op.cit.*p.321 y sigs. Aquí es notorio que para Gadamer, el pensamiento de Heidegger, como el mismo señala, representaba un avance respecto a la filosofía contemporánea al apelar a los primeros pensadores, esta apelación no pasaba de ser un mero "recurso": "...para cuando aparece *Ser y Tiempo* estaba admitido que este recurso a lo más antiguo era al mismo tiempo un progreso respecto a la posición de la filosofía contemporánea". Con esta visión de las cosas, Gadamer escamotea y menoscaba el sentido de lo histórico que posee Heidegger. Lo que Gadamer olvida, es justo uno de los elementos que dieron mayor relevancia al pensamiento heideggeriano, esto es, *la vuelta al pasado* como el camino más valedero y viable para hacer presente su "presencia", y así señalar la línea de continuidad que existe en el orden temporal y que nos permite comprender lo histórico como un proceso racional y fáctico. Confróntese también la obra de Allemand, Beda., *Hölderlin et Heidegger*, trad. Francois Fedier, PUF, Paris, 1959, pp 96-114, que entre otros valores, constituye un valioso y profundo documento en torno a la concepción de la historia en Heidegger.
- 17 Resweber, J.P., *op.cit.*, p.69. Es interesante destacar aquí que son pocos, quizá muy pocos, los interpretes o críticos que se han ocupado de la "destrucción de la ontología" intenta

da por Heidegger. Tal vez esto se debe a lo que en la misma investigación estamos proponiendo, a saber: que Heidegger nunca lleva a cabo esta tarea ya que ella es reemplazada por una nueva: la construcción. La tarea, sin embargo, era sugestiva, como advierte Nicol, ya que: "la 'destrucción' de Heidegger evoca la operación dialéctica que Platón llama 'parricidio' en el *Seguísta*. El 'padre', en efecto, es Parménides. Con él tomó el carácter de un problema permanente en la filosofía ese tema del ser y el tiempo. Pero, si ese parricidio no se ha consumado hasta hoy, no se debe tan sólo a que Heidegger no ha ya desarrollado el programa de una destrucción, tan lúcidamente concebido... La tarea no ha terminado por la misma razón de fondo que frustró el parricidio platónico. La dialéctica de Platón no es fenomenológica; la fenomenología de Heidegger no es dialéctica". Cfr. Nicol, Eduardo, "Fenomenología y dialéctica" en *Vianoa*, Anuario de Filosofía, Ed. F.C.E. y UNAM, México, 1973. p.41.

- 18 Según el plan original de la obra, habiendo ganado el tiempo como horizonte adecuado para la comprensión del ser del ser-ahí, debía intentarse la comprensión del ser en general a partir de la temporalidad. La "segunda parte" finalmente, esbozaría los "rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología" que se llevaría a cabo en algunas estaciones fundamentales, 1) la teoría kantiana del esquematismo del tiempo; 2) el fundamento ontológico del *cogito sum* cartesiano y la pervivencia en Descartes de la ontología medieval; 3) el tratado de Aristóteles sobre el tiempo. Cfr. Prezas, Mario., *Situación de la filosofía de Karl Jaspers*, Ed. DePalma, Col. Problemática contemporánea, Buenos Aires, 1978, pp.116-117. Cfr. además, Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, ed. cit. p.47.
- 19 SZ, ST, p.27 Cfr. también, Resweber, J.P., *op.cit.*, quien señala que Heidegger "n'interroge pas les philosophes de l'extérieur, en vue de les critiquer. Il les attaque, au contraire, de l'intérieur, en montrant l'insuffisance ou la timidité de leur problématique et il se propose avant tout d'expliciter leur intention positive". p.69.
- 20 SZ, ST, Parágrafo 6.
- 21 Cfr. Schörrer, René y Kelkel, Arión I., *Heidegger*, trad. Bartolomé Parera, Ed. EDAF, Madrid, 1975. Cfr. el artículo "Al margen de Nietzsche" pp.123-169. En lo sucesivo citaremos como sigue: Schörrer, R., *Heidegger*, ed.cit.
- 22 Allemand, Beda, *op.cit.*, p.99 y Cfr., Nuño, Juan A., *op.cit.* p9. Aquí Nuño hace una declaración taxativa, pues señala que el

"'sustancialismo' que le obligaría a Heidegger a fijar en diferentes obras, posteriores a SZ, su filosofía de la historia es causa de la distinción de diversos sentidos de la historia". A nuestro modo de ver, dicho sustancialismo no radica en el concepto o concepción que de la historia tiene Heidegger sino en la concepción del ser, como podremos advertir en los capítulos subsiguientes, pues el despliegue de la historia está subordinado al despliegue y a lo *epochal* del ser y no éste a la historia como podría deducirse del trabajo de Nuño.

- 23 Macdowell, J. A. *op.cit.*, p.200
- 24 *Ibidem.*, p.p.201-202.
- 25 *Cfr.*, *Ibidem.*, p.202.
- 26 SZ, ST, p. 25 (el subrayado es nuestro)
- 27 Gadamer, H. G., *op.cit.*, p.594
- 28 Resweber, J.P., *op.cit.*, p.71
- 29 SZ, St., p.27.
- 30 *Idem.*
- 31 *Ibidem.*, p.502
- 32 WHD, Q.P., p.146.
- 33 HW, p.243 "Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig mit der Vergessenheit des Seins"

2.3 El desvelo y la construcción

- 34 SZ, p.22; ST, p.26.
- 35 Para Heidegger, esta distinción radica en que, por una parte, la ontología se constituye como historia (*Historie*) a consecuencia de haber caído en el olvido la pregunta que interroga por el ser, en tanto que, por otra parte, la "destrucción" (*Destruktion*) de esa historia forma parte de un proyecto más amplio, donde se ha de incluir la "recuperación" (*der Wiedergewinn*) de aquello con lo que se inició el pensar, esto es, el ser. Sin embargo, como intentaremos hacer ver, Heideg

ger mantiene una indecisión acerca de tal división, y por consecuencia, de la clasificación correspondiente. Véase y cfr., SZ, p.3; ST, p.4 donde Heidegger hace nacer los tres grandes prejuicios en torno al concepto de ser de la "ontología antigua", sin determinar a ningún pensador ni tampoco un punto de nacimiento de esos prejuicios: "Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua (*in der antiken Ontologie*)". Al mismo tiempo véase p.29, donde para Heidegger el problema de una destrucción de la ontología radica en la interpretación necesaria de la ontología "antigua"; "... la destrucción se ve colocada ante el problema de la exégesis de la base de la ontología antigua...". De igual manera, cfr., DPM, pp.199-201.

- 36 Creemos que no es necesario abundar más en este problema; baste tan sólo añadir, que ninguna de las dos operaciones se llevaron a cabo en *El ser y el tiempo* y que esta obra es únicamente el camino, o el trámite, ciertamente ineludible, donde se establece la propuesta de la destrucción de la historia de la ontología. Por otro lado, *Kant y el problema de la metafísica* es el punto de arranque donde se empezaría a esbozar, con mucho mayor firmeza y claridad, la operación de destrucción. Sin embargo, tal operación se lleva a cabo de un modo que no corresponde al proyecto inicial, de "recuperación" (*den Wiedergewinn*) que en la *Destruktion*. La recuperación no alcanzará su punto culminante sino hasta la obra que lleva por título *La esencia de la Verdad*, obra en la que la recuperación se opera situando (al menos así lo quiere Heidegger), por una parte, el momento histórico en el que se constituyó la historia de la ontología, (es decir, historia del ente y no del ser), y, por otra, el momento desde el cual hay que partir para "recuperar" lo originariamente perdido en el "olvido".
- 37 KPM, p.192
- 38 KPM, p.191. En esta obra, Heidegger enunciaba: "toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente, a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica. Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del ser-ahí. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aún la *metafísica por excelencia*?" (El subrayado es nuestro).
- 39 Ceñal, Ramón., *Los últimos escritos de Heidegger*, nota preliminar a De Waehliens, A., *La filosofía de Martín Heidegger*, ed.cit. p.XXXIII.
- 40 *Ibidem*. p. XXXIV.

- 41 KPM, p.19.
- 42 KPM, párrafos 8 y 42.
- 43 Heidegger reconoce que "...la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología para un ser finito se complica aún más", pues, "el señalar hacia el campo de origen de las fuentes fundamentales del conocimiento finito y de su posible unidad, nos llevó a señalar hacia lo desconocido". Por eso, agrega Heidegger, "...no hay que sorprenderse si el modo de la revelación del origen y el de la regresión hacia el campo de origen quedan indeterminados por ahora." Vid., KPM, p.41
- 44 Nuño, Juan A., *op.cit.*, *passim*.
- 45 KPM, p.194. Heidegger, como veremos en el siguiente capítulo, no se cansará de repetir que el "olvido" del ser es inherente al ser mismo. Incluso, la afirmación llega al extremo de concluir que la metafísica, su historia, no es más que *la historia del olvido del ser*. El hecho es que, para Heidegger, la metafísica, aunque siempre y de las más variadas formas pronuncia el ser, no puede, sin embargo, plantearse la cuestión de *la verdad del ser* ni responder a ella. La metafísica para Heidegger sólo piensa el ser en cuanto se representa al ente, incluso las proposiciones que la metafísica formula se mueven de extraña manera en una continua confusión de ente y ser. Así interpretada toda la historia de la metafísica occidental, no será nada difícil reducir ésta a puro nihilismo. Para Heidegger, la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible; más aún, diríamos nosotros, inevitable. En una obra posterior, Heidegger vuelve sobre este destino del ser y del origen de la metafísica: "...lo que guarda no tiene que preservar de esta manera. Puede permitir el olvido de lo gravísimo. ¿Cómo nos consta esto? Por el hecho de que lo gravísimo, lo que desde ya para siempre da que pensar, queda primitivamente relegado al olvido". Cfr. WHD, QP, p.146. (El segundo subrayado es nuestro).
- 46 KPM, p.194 (El subrayado es nuestro).
- 47 WHD, QP. p.135 y sigs.
- 48 *Ibidem.*, p 134
- 49 *Idem.*
- 50 *Ibidem.*, p.135.
- 51 *Idem.*

- 52 *Ibidem.*, p.136.
- 53 *Idem.*
- 54 *Idem.*
- 55 *Ibidem.*, p.146.
- 56 *Ibidem.*, p.145.
- 57 KPM, p.194. (El subrayado es nuestro)
- 58 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.22 y sigs.
- 59 Q.II., p.159. Con esta afirmación, Heidegger no hacía otra cosa que confirmar lo anteriormente expuesto: "La pensée de l'Être, dont cette interrogation dérive originairement se concoit depuis Platon comme 'Philosophie' et a recu plus tard le nom de 'métaphysique'." Vid., Q.I., p.189.
- 60 Q.II., p.160. Al estudio del problema de la verdad consagra Heidegger dos de sus estudios: *De la esencia de la verdad* (1943) y la *Doctrina de Platón sobre la verdad* (1947). Para un sentido preciso de estos ensayos, es necesario tener presente lo que Heidegger advierte en torno al primero de ellos: la cuestión para él decisiva, del sentido del ser, esto es, del alcance de la proyección, de la patencia, de la verdad del ser y no sólo del ente. El pensamiento heideggeriano se mantiene en apariencia en la vía de la metafísica, pero en realidad, el problema de la verdad tiene un alcance que entraña un viraje profundo, es decir, la superación de la metafísica.
- El problema de la verdad, es cierto, está anticipado en lo fundamental, como apunta Jean Wahl, en *El ser y el tiempo*. Heidegger, apelando a las referencias que Aristóteles en su *Metafísica* nos da del pensamiento de Parménides, afirma que la verdad para aquel primitivo especular, no tenía ninguna relación con el conocimiento objetivo en su significación puramente lógica, nada tenía que ver con ninguna teoría del juicio o del saber predicativo. Verdad significaba, como ya apuntamos en el capítulo anterior, lo real existente en su propia patencia o mostración. Vid, Wahl, Jean, *Las filosofías de la existencia*, ed.cit pp.128-129., también cfr., Ceñal Ramón, *op.cit.* pp.XX-XXX. y la obra de Nuño, Juan A., *op.cit.* pp.26-39
- 61 Resweber, J.P., *op.cit.*, p. 76.
- 62 Q.II., *passim*.
- 63 Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Ed. Gallimard, Paris, 1978, p.455.
- 64 Q.II., p.153.

- 65 *Idem.*
- 66 Cfr. Birault, H., *op.cit.*, p.462
- 67 Q.II., p.155.
- 68 *Ibidem.*, p.156.
- 69 *Ibidem.*, p.161.

2.4 Superación de la metafísica.

- 70 EM, IM., p.79.
- 71 *Idem.*
- 72 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.29
- 73 QI., p.23
- 74 *Ibidem.*, p.24
- 75 *Idem.*
- 76 Ceñal, R., *op.cit.*, p. XXXVIII
- 77 *Idem.*
- 78 Q.I., p.26.
- 79 Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, trad. Fernando Savater, Ed., Taurus, Madrid, 1975, p.24
- 80 Cfr. Q.P., p.56

3 LA DIFERENCIA ONTOLOGICA FUNDAMENTAL

Es proponiéndose lo imposible como el hombre ha logrado siempre lo posible. Aquellos que se han ceñido prudentemente a lo que les parecía factible, jamás han avanzado un solo paso.

Bakunin

Y así vagaba, sin apoyo, sin guía, por los abismos de la metafísica.

Moritz

Habla, voz lejana, mundo secreto...

Clemens Brentano

3.1 El olvido del ser y el nihilismo.

En líneas anteriores habíamos hecho notar que, para Heidegger el olvido del ser aconteció *necesariamente* desde el surgimiento del pensar metafísico; por esta razón, escribe Heidegger:

...la metafísica misma no sería mera demora de una pregunta -por meditar aún- sobre el ser. Tampoco sería del todo un error. La metafísica, como historia de la verdad de lo existente como tal, *resultaría del destino del ser mismo*. La metafísica sería en su esencia el secreto impensado, a título de retenido, del ser mismo. Si no fuera así, un pensamiento que se esfuerce en atenerse a lo que hay que pensar, al ser, no puede preguntar incesantemente: ¿qué es metafísica? 1

La frase como tal tiende, por un lado, a justificar y a justipreciar a la metafísica como estudio del ente en cuanto tal, pero por otro, va encaminada a mostrar cómo es que el pensar metafísico y,

más aún, dentro de su lenguaje, "El ser no llega a aparecer a la luz de su propia esencia",² pues:

En el aparecer de lo existente como tal, no aparece el ser mismo. La verdad del ser no aparece. Queda olvidada.³

El olvido de la esencia del ser, de la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*) representa, dentro del pensamiento heideggeriano, la historia misma de la metafísica occidental. Así interpretada toda la historia de la metafísica no será difícil, como advierte Ceñal:

reducir ésta a un puro nihilismo. Para Heidegger la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible, más aún, inevitable.⁴

La esencia del nihilismo no se encuentra, como creen muchos pensadores a juicio de Heidegger, en el moderno imperio de la técnica o que se piensa de una manera instrumentalista y que es, de una manera u otra, perder el camino que conduce a su dominio en la "transmutación" de todos los valores⁵: estos hechos son también consecuencia de un nihilismo preexistente, cuyas raíces tienen que buscarse en otra parte. Ciertamente fue Nietzsche, el primer pensador que empleó con plena conciencia de su alcance metafísico la expresión "nihilismo occidental". Para Heidegger, Nietzsche entendió por tal "nihilismo" un acontecimiento histórico que daba carácter al siglo XIX, pero que según Heidegger es algo que vino preparándose siglos atrás; Nietzsche lo resume en la frase "Dios ha muerto".

Sin embargo, como explica Heidegger, lo más frecuente, y a lo

que tiende la frase de Nietzsche (en su interpretación vulgar y emparentada con la obra de Dostoievsky: *Los hermanos Karamazov*), es considerar el nihilismo como una secuela de la descristianización occidental, del libre pensamiento o del ateísmo. Ya advertía Nietzsche en el pasaje del *hombre loco* que la frase "Dios ha muerto" nada tenía que ver con el hombre que proclama no creer en Dios.

Para Heidegger, el universo del Dios que ha muerto no es, pensado radicalmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido norma para la vida humana en Occidente:

La frase "Dios ha muerto" significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó. Nietzsche entiende su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica, es decir, para él, contra el platonismo.⁶

En este sentido, la metafísica sería el suelo y ámbito donde tendría lugar el acontecimiento llamado *nihilismo*; metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico del mundo sensible y suprasensible; el primero regido por el segundo.

Tenemos así que:

El campo o ámbito de la esencia y del hecho del nihilismo es la metafísica misma, siempre sobreentendiendo que bajo este nombre no se alude a una doctrina o a una disciplina particular de la filosofía, sino que se piensa en la estructura fundamental del ente en su conjunto, en cuanto éste se diversifica en un mundo sensible y suprasensible y aquél está sostenido y determinado por éste. La metafísica es el espacio histórico, en el cual se consuma el destino del mundo suprasensible, esto es, en el cual las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad, la razón, el progreso, el bien de los más, la cultura, la civilización pierden su fuerza constructiva y se aniquilan.⁷

Así la desintegración de lo suprasensible en sus múltiples for-

mas constituye un acontecimiento *metafísico*:

El proceso de desvalorización de los valores hasta entonces supremos no constituye un acontecimiento histórico como cualquier otro. Es el acontecimiento fundamental de la historia occidental, llevado a cabo por la metafísica.⁸

Por ignorar este enraizamiento metafísico, y por lo mismo de su re moto origen y larga pervivencia, se cae en la ingenuidad de combatir aquellos fenómenos que no son más que derivaciones del nihilismo, confundiéndolos con éste o con sus causas. La causa del nihilismo es el *olvido del ser*, el *olvido de la verdad del ser* que, como dijimos líneas arriba, ocasionó la *producción de otro significado con la consiguiente desviación interpretativa y el reemplazo del contenido temático.*⁹

En virtud de lo explicitado, Heidegger puede declarar que:

La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Mas en su esencia es nihilismo. Su esencia es propia de la historia cuya esencia es el ser mismo.¹⁰

René Scherer, en su interpretación del pensamiento heideggeriano, advierte claramente que la confrontación de Heidegger con Nietzsche,

será... ocasión para mostrar cómo Nietzsche no ha descubierto todavía la solución del nihilismo. Nietzsche, en realidad, no ha "destruido" ni superado la metafísica. Al contrario, es el más grande de los metafísicos de la "metafísica consumada". No sólo no ha superado el nihilismo, sino que lo conduce a su perfecto cumplimiento.¹¹

El nihilismo no podrá ser superado mientras continuemos por la vía de la metafísica. Ella representa el *olvido del ser* (*die Vergessenheit des Seins*) y el *desvío temático*. La superación de la me-

tafísica dará, como consecuencia, el conocimiento de ese inevitable olvido en el que ella se mueve y así abrirá el camino a la memoria y revelación de la verdad del ser. Heidegger vuelve a insistir que *El ser y el tiempo* no tenía otro objeto que el de preparar este pensar capaz de llegar a descubrir su inmediata relación con el ser:

Poner el pensamiento sobre un camino que le permita llegar a alcanzar la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, abrir al pensamiento una senda que le lleve a pensar el ser en su verdad, hacia esta meta camina la idea intentada en *Sein und Zeit*. 12

Dentro del marco de esta afirmación Heidegger vuelve una vez más sobre el sentido *¡exclusivamente propedéutico!* de la analítica existencial formulada por *El ser y el tiempo*:

Por este camino, es decir, al servicio de la cuestión acerca de la verdad del ser, una reflexión sobre la esencia del hombre deviene necesaria; porque la prueba... del olvido del ser, incluye la presunción de que al ser mismo pertenece su propia relación con la esencia del hombre. 13

Sobre esta esencia del hombre son de suma importancia las nuevas acotaciones que Heidegger lleva a cabo en el escrito: *El retorno al fundamento de la metafísica*. La determinación de esa esencia no puede estar inscrita en la órbita de la pura subjetividad.¹⁴ La definición consabida del hombre como *animal rationale*, tampoco expresa la esencia buscada.¹⁵

Aquí Heidegger reitera los motivos por los que se eligió el término *Dasein* para caracterizar al hombre: *Dasein* es precisamente el concepto que puede significar, a la vez, la relación del ser con la esencia del hombre y la relación esencial del hombre con la patencia (*Offenheit*) del ser. De esta forma interpretado el término

Dasein, como explica Ceñal:

nada tiene que ver con los de existencia, realidad u objetividad en el sentido corriente de estos términos. Ni tampoco puede darse como equivalente de "conciencia". Con el término *Dasein* se significa, según el léxico heideggeriano, esa realidad que debe ser experimentada y consiguientemente pensada como el lugar, la residencia de la verdad del ser.¹⁶

En este sentido de la palabra *Dasein*, Heidegger confirmaba lo enunciado anteriormente en *El ser y el tiempo*, a saber: "La esencia del *Dasein* es su existencia" (*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*). Esa existencia rectamente entendida permite pensar la verdadera esencia del hombre que es un estar abierto (*Offenheit*), en el cual el ser mismo se manifiesta y se oculta, se entrega o se rehuye (a este punto volveremos en el capítulo siguiente). Sin que la verdad del ser se agote en el *Dasein* o se identifique con él, no puede en modo alguno juzgarse y medirse con el principio de la metafísica idealista:

toda objetividad es como tal subjetividad.¹⁷

En la existencia humana, nos dice Heidegger, el ser se hace patente; en ella se obra la epifanía del ser, de su verdad. El ser, por lo mismo, no puede identificarse con el ente concreto, por ello, tiene que dilucidarse lo que Heidegger ha denominado como "la diferencia ontológica fundamental" pues en el pensar esencial, por el que propugna Heidegger, el ser no es propiedad entitativa de ente real alguno ni el ente es el ser:

El ser es simplemente lo otro, lo distinto de todo ente real o posible, lo que no es ente. Es, lo que no siendo ente ninguno, da al ente mismo la posibilidad, la garantía de ser.¹⁸

En este sentido, para Heidegger, la metafísica debe ser superada precisamente porque ella es *inhábil* para fundar la estricta *diferencia* ontológica por la que el ser se esclarece y surge a través de ese velo de no-ser, esto es, *la nada* que en Heidegger es una *nada de ente*. Así, dice Heidegger:

La metafísica se representa, es cierto, el ente en su ser y así piensa el ser del ente, pero no piensa la diferencia entre ambos. 19

¿Cuál es pues esta *diferencia*? ¿En qué radica la diferencia entre ser y ente? La empresa es ardua. Exige

...el rigor de la reflexión, la atención vigilante del decir, la economía de las palabras.²⁰

El rigor de la reflexión (como dice Heidegger: dulce rigor y rigurosa dulzura de la filosofía²¹), debe actuarse en ese generoso *dejar ser* al ente, consentir en su verdad, para así llegar a la verdad y luz del ser mismo. Para ello, habrá que retrotraerse hasta el pasado filosófico y ahí llevar a cabo una nueva reflexión sobre el *óv*, del ente.

3.2 La presencia de lo presente en los griegos.

Remontando hacia atrás, en lo corriente de la historia occidental, Heidegger llega a los orígenes de las primeras experiencias que del ser se tuvieron: las de los griegos. Fue ahí mismo donde tuvo

lugar también la vaguedad del concepto del ser puesto que, como hemos visto, aquí empezó o tuvo su origen el "olvido del ser".

Sin embargo, por detrás de esta suerte de "decadencia", Heidegger intenta descubrir un sentido (verdad) del ser más originario, más claro, más nítido, *aquello que quedó justamente en el olvido*. Con esto, Heidegger nos remite a una búsqueda arqueológica -en el sentido de ἀρχή- por el ser; como dice Leo Gabriel: Heidegger intenta esa búsqueda "como los primeros pensadores".²²

Kelkel ha señalado que Heidegger

Más que hablar él mismo, se pone resueltamente a la escucha del hablar del lenguaje mismo. Ceder la palabra al hablar de la lengua que el filósofo habla y escucha es la única actitud que le parece fecunda y digna del pensamiento.²³

Cierto, Heidegger a través de las obras publicadas a partir de *El ser y el tiempo*, es un pensador que atiende al llamado del habla, a su decir auténtico y primigenio, por esto, agrega Kelkel:

el filósofo acude allí donde el hablar se dice a sí mismo, fuera de los estrechos cauces de la "lógica" y de la gramática construidas por un pensamiento ávido de dominio y posesión, y se entrega dócilmente... a buscar las más elocuentes palabras que nos sea dado escuchar: las palabras de los primeros portavoces de la "mito-logía" inicial de Occidente (Anaximandro, Heráclito o Parménides), las de los poetas griegos y germánicos.²⁴

¿En qué radica la eminencia de los pensadores griegos desde Anaximandro hasta Aristóteles? Para Heidegger, la lengua griega no es una lengua como cualquier otra:

La lengua griega, y sólo ella, es λόγος.²⁵

Esta es la razón por la que hemos de volver nuevamente a Grecia, puesto que, para Heidegger, la *verdad del ser* puede encontrar ahí

su iluminación. Heidegger, nos dice Olasagasti, observa que:

...antes de que los primeros pensadores impusieran el uso terminológico del ser-*en*, estabilizado desde Platón y Aristóteles como *ὄν*, por la pérdida de la radical *e*, según conjetura Heidegger, éste en sus varias formas verbales *ἔστιν*, *ἐν*, *εἶναι*, *εἶναι* "recorre el lenguaje entero". Los pensadores no hacen más que fundir en el molde de una palabra lo que ya existía de un modo no expresado. La experiencia griega del ser interpretado éste como "presencia".²⁶

Heidegger, en este punto, piensa que sólo con Parménides se convirtieron el *ἔόν* (presente) y el *εἶναι* en palabras técnicas del pensar. Mientras que, en Anaximandro, encontraríamos otra palabra que habría sido el primer término para expresar lo que los griegos vivieron en el lenguaje corriente como el *ἔόν* de los *ἔόντα*, el "ser de los entes; esa palabra sería *κόχρεών*. La expresión *κατὰ κόχρεών* "por necesidad", o, "según necesidad", se encuentra en el fragmento B1 de Anaximandro, considerado como el más antiguo de Occidente.²⁷

Dice Olasagasti:

Suele traducirse *Tà kheón* por "necesidad". Heidegger traduce *brauch*, "uso", no en el sentido corriente, utilitario, sino derivado de *brauchen*, en alemán antiguo *bruchen*, que Heidegger relaciona con el latino *frui* (gozar en el sentido de estar contento de una cosa y sólo como consecuencia tenerla en uso). En San Agustín *frui* es *praesto habere*, *praestitum*, que coincidiría con el *ὑποκειμένον* griego: lo dado en el desocultamiento, la *ousía*, lo presente en cada momento. Según esto, usar sería originariamente hacer que algo presente esté efectivamente presente, se haga presente como tal, entregar algo a su propia esencia y mantenerlo así presente en duradero mantenimiento.²⁸

κόχρεών, es en Anaximandro el modo como el ser mismo está presente, esto es, la presencia de lo presente: "entrega de lo presente" o

"manteniendo lo presente en la presencia". En este sentido cree Heidegger que el $\epsilon\delta\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ es la primera interpretación, desde el nivel del pensar, de la experiencia griega de $\mu\acute{\alpha}\iota\rho\alpha$ como "reparto", "suerte" o "destinación" a la que todo está sometido. Al mismo tiempo, el $\epsilon\delta\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ equivaldría también a "reunión" que *ilumina y oculta a la vez*, es decir, lo que pocas décadas más tarde expresaría Heráclito con el término $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.²⁹

Para Heidegger, cuando los pensadores griegos elevaron a concepto la experiencia del ser, no habían llegado a una suficiente claridad sobre su esencia. Por eso, piensa Heidegger, aún cuando la fórmula del ser a la que llegaron los griegos fue un hallazgo, y constituyó el *primer hecho histórico del pensar*, no puede considerarse como fórmula definitiva para designar el *sentido del ser*: "Ser es presencia de lo presente".³⁰ De cualquier manera, Heidegger piensa que la primera tarea todavía incumplida es la de hacer nos una idea lo más aproximada posible de lo que entendían los pensadores griegos por "presencia de lo presente":

... $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ (presente) y $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (estar-presente) no pasaron a ser palabras fundamentales del pensar occidental hasta algunas décadas después de Anaximandro, con Parménides... Sin embargo, el $\acute{\epsilon}\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$ de Parménides no designa el "es" como cópula de la proposición. Designa el $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$, lo presente del estar-presente.³¹

Y como tal, expresa la duplicidad de ser y ente.

Heidegger, en este punto, agrega Olasagasti, vacila en su traducción, pues, aunque parecería exacto el giro del $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ y del $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ como "ser del ente", teme que estos giros oculten más bien el verdadero sentido de la *duplicidad*. La expresión "el ser mismo" no aclara mu

cho más por qué suele entenderse en el sentido de "ser del ente". El hecho es que, dentro de la hermenéutica heideggeriana, el pensar griego desde sus orígenes se mueve dentro de lo que él llama la "duplicidad", es decir, entender el ente por lo que es el ser y viceversa, pero sin llegar a ésta como tal.

De esta manera, para Heidegger, desde el principio tiene lugar la eliminación (*Wegfall*) de esta duplicidad (*ser y ente*); sólo que aquí, esta eliminación no equivale a ausencia total; remite a algo positivo; es, incluso, según el mismo Heidegger, lo que posibilitó el inicio del pensar: *éste comenzó al ocultarse la "iluminación" del ser del ente*. Es decir, para Heidegger, el pensar comenzó fijándose directamente en el ente y sólo de lado en el ser, quedando éste cada vez más en el olvido:

...la relación entre la presencia (*ser*) y lo presente (*ente*) queda impensada. Parece que desde muy pronto la presencia y lo presente son algo aparte... En el fondo, la presencia como tal no se distingue de lo presente... La esencia de la presencia y, con ella, la distinción de la presencia respecto de lo presente, sigue olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo existente.*³²

La explicación de esa tendencia a dirigirse hacia el ente con el consecuente olvido del ser, la encuentra Heidegger en la índole misma del ser que es reunión (*λόγος*) y unificación de los entes; de ahí nace la propensión a pensar que el ser es igual al conjunto de los entes y, por ser lo que reúne y unifica, a considerarlo, como decíamos, incluso como el ente más ente.³³

Es precisamente en este sentido, en el que Heidegger no se cansa de repetir que la metafísica se caracteriza por confundir el ser

con el ente y, a la vez, por definir el ser como "presencia constante". Se trata aquí, de hecho, de una sola e idéntica confusión, puesto que la incomprensión descansa, por un lado, en un desconocimiento, entre otras cosas, de la esencia del tiempo y de la relación del tiempo y del ser y, por el otro, del hecho de que el olvido del ser es propio de la esencia del ser encubierta por él mismo:

Es tan esencialmente propio del destino del ser que la aurora de este destino empieza al descubrirse lo presente en su presencia. Es decir: la historia del ser empieza con el olvido del ser, para que el ser con su esencia, con la diferencia respecto de lo existente, se atenga a sí mismo.³⁴

O, en otros términos:

El olvido de la diferencia, comienza del destino del ser para realizarse en él, no es empero un defecto, sino el acontecimiento más grávido y amplio en que se resuelve la historia universal de Occidente. ³⁵

Ahora bien, desde un punto de vista histórico, Heidegger en el ensayo hasta ahora citado (*La sentencia de Anaximandro*), se nos revela como partidario de una interpretación determinista, en lo que respecta a la formación de la filosofía como ciencia y de la metafísica como estudio del ente, a partir del pensamiento del ser. Tal determinismo se construye al derredor de un concepto: "destino del ser. Como tal destino se cumple inexorablemente, independientemente de las vicisitudes externas:

la filosofía no ha surgido del mito. Surge sólo del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser. El pensar no nace. Es en la medida en que el ser está presente. Pero la decadencia del pensar en las ciencias y en el creer es el mal destino del ser. ³⁶

El destino maligno del ser, que así le obliga a actuar y a desencadenar, por consiguiente, los conocidos procesos culturales, se relaciona a su vez, con la suerte que corrió el concepto de *verdad* para el pensamiento preplatónico o platónico. Por lo demás, Heidegger no aclara si esa relación posee una preeminencia en los términos relacionados como para llegar a pensar en *causación* de uno sobre otro o en *superposición* de un supuesto *destino de la verdad sobre el destino del ser*, pues en la revisión de los términos clave que efectúa Heidegger, al final del ensayo, para determinar la estricta sujeción de todos ellos al ser, no se cita a la ἀλήθεια como rasgo fundamental del ser, tal y como se hace con los conceptos de ἐνέργεια, ἰδέα, λόγος y χρεῶν. Queda con ello abierto el problema de las relaciones ἀλήθεια-ἔόν aunque, siguiendo el hilo conductor, es relativamente fácil determinar la misma *decadente historicidad* del ser que antes éste ha mostrado como expresión de su propio destino.

En efecto, según Heidegger, ἀλήθεια funcionó como lo "revelado", "descubierto" o "no latente" para los griegos. En este sentido, resulta ser que el mundo ahora

...lo pensamos a base de un rasgo fundamental del ser que, como la ἀλήθεια, más bien se oculta que se revela en la Δηθή. Sin embargo, ese ocultar su esencia y el origen de la esencia, es el rasgo en que el ser se ilumina al principio, si bien de suerte que el pensar no lo sigue precisamente. Lo existente mismo no aparece en esta luz del ser. El desocultamiento de lo existente, la claridad que se le depara, oscurece la luz del ser.³⁷

¿Qué podemos entender de esto? Que "el ser se sustrae desocultándose en lo existente",³⁸ es decir, el ser se revela y se oculta a

sí mismo en el ente, esto es, la "verdad del ser" consiste en la producción de su propia ἐποχή:

Podemos denominar ἐποχή del ser ese atenerse a sí mismo iluminador con la verdad de su esencia... La época del ser le pertenece a él. Está pensada a base del olvido del ser.³⁹

Resulta así que la ἐποχή del ser produce e influye en su propio destino, puesto que el des-ocultarse del ser, ἀ-λήθεια, es, al mismo tiempo ocultarse del ser, ληθός:

De la época (ἐποχή) del ser viene la esencia epocal de su destino, en que es la genuina historia universal.⁴⁰

El olvido del ser es, pues, la manera como se nos da el retiro o cesación del ser mismo, desde su plenitud iluminadora, aunque no visible, ya que a lo que ilumina (ἀλήθεια) es siempre al ente. En este sentido, Heidegger establece la gran conclusión que no dejará desde ese momento de utilizar en su futura interpretación filosófica:

el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo existente (ente).⁴¹

Ahora bien,

el olvido no afecta únicamente la esencia del ser en cuanto algo aparentemente distinto. El olvido es consustancial al ser y reina como destino de su esencia.⁴²

El olvido del ser es simultáneo al destino del ser. Heidegger afirma que el primero no es ningún defecto, sino el "acontecimiento" más grávido y amplio en que se resuelve la historia universal de Occidente. Es el acontecimiento de la metafísica.⁴³ De esta manera, el pensamiento auténtico es esencialmente o se torna como

hemos dicho: recuerdo (*Andenken*). El pensamiento del ser, en este sentido, coincide con el pensamiento del origen. El origen comprendido en el movimiento de este pensamiento "memorial" no es simplemente un inicio cronológico. El origen es la explicitación del movimiento de permanencia y de retirada (develamiento y ocultación) del ser, y no una lejanía perdida.

3.3 Las distinciones tradicionales.

Paralelamente al oscurecimiento progresivo de la intuición del ser, entendido éste como historia de la metafísica, se han ido formando, lo que Heidegger ha llamado las "distinciones tradicionales"⁴⁴ de ser y devenir (*werden*), ser y apariencia (*schein*), ser y pensar (*denken*), y ser y deber ser (*sollen*). En esta contraposición el ser se ha concebido como lo permanente frente a lo que deviene, como lo eterno frente a lo que es imitación fugaz, el objeto que está ahí frente al pensar del sujeto, lo que es frente a lo que debe ser. En suma, el ser se ha interpretado como "presencia constante"; por tanto, como *ὄντως*.

Las cuatro delimitaciones (*Beschränkungen*) así presentadas y desarrolladas una a una por Heidegger pretenden servir de contorno del ser, para así establecer su sentido interno o su "determinabilidad" (*Bestimmtheit*)⁴⁵.

Como dice Juan A. Nuño:

con la "limitación" del ser está nombrando Heidegger lo que en otras ocasiones denomina "diferencia ontológica fundamental", la que se establece de ser a ente.⁴⁶

Hay que dejar aclarado que si estas limitaciones surgen como productoras del acaecer histórico o si se dan como las formas que éste elige para delimitarse frente a *lo otro* (el ente) es el asunto capital que queda en el fondo sin aparente solución en el planteamiento principal de Heidegger.

Sin embargo, Heidegger sostiene, que

estas delimitaciones no son, en modo alguno, contingentes. Lo que por ellas se mantiene separado aspira a juntarse, porque originariamente se corresponden. Por eso, las separaciones poseen necesidad propia. ⁴⁷

Su propia necesidad arranca del hecho fundamental de haber surgido del mismo ser y tal hecho las hace identificarse con el principio de la filosofía; ellas "Empezaron con el comienzo del preguntar filosófico".⁴⁸ Este surgimiento no es, en modo alguno, simultáneo, lo que quiere decir que hay un orden de presentación de tales delimitaciones y es de suponer como señala Nuño: que es aquí donde Heidegger ha de mantener una línea de tratamiento histórico,⁴⁹ pues nos habla "de la sucesión histórica de su acuñación".

De las cuatro diferenciaciones, las tres primeras son de origen antiguo si se atiende a los períodos de configuración histórica de la filosofía. *Ser y devenir* y *ser y apariencia*, arrancan de los comienzos mismos de la filosofía griega, mientras que la diferenciación *ser y pensar* se desarrolló determinadamente con Platón y

Aristóteles, pero "sólo alcanzó su forma peculiar con el comienzo de la Epoca Moderna".⁵⁰ La cuarta, por último, se adscribe totalmente a la Epoca Moderna, por más que tuvo su antecedente también en Platón por la caracterización que éste hace del ser como bien (*ἀγαθόν*).

El sentido general de las diferencias registradas reside en su fuerza de *limitación temporal*. Se quiere decir con ello que, de acuerdo a la oposición fundamental de que parte Heidegger (entre ser y otro o ente), las diferenciaciones ontológicas no son permanentes sino que ocupan un determinado período de proyección del ser (historia del mismo) al cabo del cual éste tiende a la desaparición de esa o esas diferencias. Desaparecer la diferencia o limitación quiere decir poder *mostrar al ser*. En este sentido, estas limitaciones registradas históricamente son *momentos del ente* originados por su diferencia con el ser; la limitación es pues *óntica* y no *ontológica*.

El hecho es que el oscurecimiento del ser y su estrechamiento por obra de las "cuatro distinciones" no es una cuestión meramente teórica. Según Heidegger, nuestra existencia histórica está esencialmente afectada por ellas: es lo que es porque el ser ha sido lo que ha sido. Por ello, Heidegger trata de abrir un derrotero que conduzca a una *idea más originaria del ser*. Frente a las cuatro delimitaciones antedichas hay que alcanzar un concepto del ser en el que el *devenir*, la *aparición*, el *pensar* y el *debe ser* sean también "ser". Para esto es ineludible preguntar simplemente *qué es el ser como tal* y no sólo qué es el ente. La distinción esen-

cial que Heidegger señala frente a las cuatro mencionadas y que, por otro lado, las determina, es de otro orden: la distinción entre ser y ente que es para Heidegger: "la diferencia ontológica fundamental".

De lo que se trata es de llegar al ser mismo, diferenciándolo del ente. Ese "ser mismo", nos dice Heidegger, no ha sido pensado como tal; de hecho, la tradición occidental ha vivido tan sólo una determinada idea del ser, la que corresponde a la perspectiva del pensar enunciativo, determinada por el λόγος-enunciación. De ahí la urgencia para Heidegger de plantear el problema "ser-pensar"; por lo mismo, habría que averiguar el origen de la progresiva independización del pensar con respecto al ser hasta convertirse en su amo y señor. Como dice Nuño:

Señala Heidegger que esta tercera diferenciación ...se desarrolló con Platón y Aristóteles. De tal manera, por consiguiente, que el predominio del pensar sobre el ser (o de la *ἰδέα* sobre la *ἀλήθεια*) es consecuencia decisiva (y al parecer decidida) del propio ser que, a través de su "naturaleza" o "sello" se despliega así desde el principio de la filosofía. 51

Antes de abordar esta tercera delimitación (ser-pensar), hay que dejar bien asentado lo que Heidegger se propone: por un lado, alcanzar el despliegue de la verdad del ser mediante un preguntar originario en torno a la cuestión del ser mismo para que, por otro, se pongan a la luz las diferencias y se ilumine la verdad del ser.

La importancia de la distinción ontológica ser-pensar (*denken*) que aporta el pensamiento radica, según Heidegger, en que ha ejercido su influencia a lo largo de la constitución misma de la histo

ria del pensamiento, desde Platón y Aristóteles hasta los tiempos modernos. La explicación de tal fenómeno está en el hecho de que, además de presentar el pensar una diferencia de contenido agrega una diferencia de dirección.

A lo que alude Heidegger con la imagen de la dirección es simplemente a la orientación interna de las fuerzas; es decir, a la "atracción" o "repulsión" que producen las fuerzas en pugna, esto es, las distinciones (ser-devenir; ser-aparecer; ser-deber ser; ser-pensar). Pueden considerarse en tal sentido como convergentes las fuerzas representadas por las tres primeras diferenciaciones, mientras que la cuarta, *pensar*, actúa divergentemente y a esto se refiere Heidegger con el cambio de dirección. Ir a un punto o alejarse de él. Ir hacia el *ser* o alejarse del *ser*. En suma, el pensar para Heidegger, por un lado, nos acerca al ser en tanto que el pensar extiende su señorío sobre el ser y, por otro, nos aleja del ser, mientras que las otras diferenciaciones simplemente han actuado como meras delimitaciones⁵² y son consecuencia de la velación esencial entre ser y pensar.

Dicha distinción se torna paradójica cuando Heidegger trata de hacernos ver que el alejamiento señalado es consecuencia de una aproximación, llevándonos así al planteamiento original de toda la investigación: *la pregunta que interroga por el sentido del ser no ha podido ser respondida en cuanto que no ha sido siquiera comprendida*, en tanto postulada, porque "el ser es entendido de un determinado modo". Ese "determinado modo" lo ha impuesto el pensar como "órbita previa de visión" o "perspectiva" con lo que sucede que

determinado es el comprender del ser y no éste mismo, que sigue, como tal, indeterminado:

el ser no sólo no es entendido de manera indeterminada, sino que la comprensión ontológica determinada se mueve, ella misma, en una órbita previa de visión ya determinada.⁵³

Es decir, el pensar produce una pseudocomprensión del ser por el hecho de funcionar como facultad "presentante" de sus propias "representaciones".

Trabajamos así con nuestras propias representaciones (alejados del ser, por la demasiada proximidad de su pretendida "imagen" representativa, producto del pensar), y en ese trabajo se ejercita la razón mediante los procesos analíticos, reflexivos y universalizadores de todos conocidos.

Esta es, según Heidegger, la historia de la filosofía a partir del predominio de la diferenciación del pensar, como consecuencia de la nueva dirección divergente respecto al ser; éste es para Heidegger el "hundimiento, por no decir la pérdida" de la famosa pregunta que interroga por el ser. Dicho hundimiento revela el estado anterior al mismo que es la "comprensión ontológica" de los griegos, la cual se trata de recuperar. Sin embargo, como ya apuntamos, la recuperación no es obra de un simple retorno al ámbito griego, es necesario, para lograrlo, pasar por la fase descubridora de la falsa comprensión del ser a través del pensar. Por ello habla Heidegger del "despliegue de la distinción entre ser y pensar" que habrá de llevarse a efecto mediante el análisis del significado del pensar. El cuerpo de reglas propio del pensar es

la "lógica". De la comprensión histórica de este cuerpo de reglas extraerá Heidegger la base para su interpretación de otros dos términos griegos capitales: *λόγος* e *ἰδέα*.

Que la lógica haya nacido y se haya constituido como un cuerpo de reglas del pensar, sólo pudo suceder hasta después de haber llegado a una clara y peculiar distinción entre *ser* y *pensar*. Pero, Heidegger afirma, precisamente porque se *presupone* ya hecha esta distinción, *la tradición* la deja atrás; esto quiere decir, según Heidegger, que la lógica no puede aclararnos en qué consiste esa distinción ni de dónde procede.

Lo que preocupa a Heidegger no es el origen de la lógica como disciplina sino el predominio omnímodo de ella. De la lógica como *organon* de la *representación* son responsables las escuelas de Platón y Aristóteles. En este punto Nuño señala que:

Tal hecho decadente se produce como consecuencia de la equivalencia de *ser* (*εἶναι* : "ser del ente") con *idea* (*ἰδέα*), lo cual, a su vez, determina que ésta se convierta en objeto enfrentado: *objectum*, (*Gegenstand*).⁵⁴

Dicho objeto se presenta a través del *logos* y como éste también, desde la época de los círculos escolares platónico-aristotélicos, es tomado por "juicio" o "proposición", la ciencia que versa sobre la *idea*, esto es, sobre el *ser*, pasa a ser una lógica, o lo que es lo mismo, una simple *técnica de las proposiciones*. Este "instrumento" (*ὄργανον*), que sustituye al verdadero objeto de la filosofía (el ser), adquiere tan singular relieve que desencadena, a juicio de Heidegger, el proceso mismo de la historia de la filosofía y que culmina en la famosa frase de Hegel "La lógica es la forma absoluta

de la verdad, más aún, la verdad pura", hasta ocupar todo el campo de la metafísica e identificarse con ésta: "Su Ciencia de la Lógica no es sino Metafísica",⁵⁵ añadiendo Heidegger años más tarde que: "Lógica significa aquí Onto-logía de la subjetividad absoluta".⁵⁶

Heidegger cree encontrar, en el tratamiento de esta arqueología histórica, el origen de la lógica en el *λόγος* griego: Pues para descubrir el verdadero sentido de *λόγος*, y evitar así la trayectoria histórica de la lógica como disciplina del pensar, es necesario remontarse al sentido originario del término que, para Heidegger, radica en Heráclito.⁵⁷

Sabido es que el *λόγος* de Heráclito ha sido interpretado en múltiples formas y que, la interpretación que ha prevalecido hasta nuestros días se debe fundamentalmente a Hegel. Pero también Hölderlin, había visto un Heráclito más auténtico, más claro y nítido que el "oscuro" de la tradición pensante, hasta el punto de que Hölderlin representa, a juicio de Heidegger, el futuro de la interpretación de ese pensador, mientras que Hegel representa el pasado. También Nietzsche, a los ojos de Heidegger, desfiguró a Heráclito; Nietzsche fue víctima de la supuesta oposición entre Parménides y Heráclito, lo cual tuvo consecuencias funestas para su propia filosofía que se inscribe en la historia como la "culminación de la metafísica" y como la "última víctima del olvido del ser", pues, es heredera de la filosofía platónico-aristotélica.

Sin embargo, Heidegger piensa que Nietzsche en la interpretación de la filosofía griega sólo es superado por Hölderlin. Hei-

degger afirma que la interpretación errónea de Heráclito partió de los Santos Padres; Hegel está todavía dentro de la línea marcada por éstos. Aquéllos, según Heidegger, vieron en el *logos* griego un antecedente del *Λόγος* del *Nuevo Testamento*: desde esta perspectiva, los griegos se mostrarían a las puertas del cristianismo. Sin entrar en consideraciones sobre la traducción que de los fragmentos B1, B2 y B50⁵⁸ hace Heidegger, podemos decir que, para éste, *λόγος* no alude esencialmente a "palabra", "discurso", "ley", "razón", etc., sino que expresa, ante todo, la idea de "colección" o, más precisamente, "reunión", lo que "originariamente reúne". Es cierto que, nos dice Heidegger, ya en la época de Heráclito *λόγος* significaba "decir" y "hablar"; a esto se puede añadir que en el fragmento B1 se hace mención del "oír", a que parece corresponderse un decir y un hablar (*λόγος*).

También el fragmento B50 podría favorecer esta interpretación; en él se ponen directamente en conexión el *λόγος* y el escuchar:

οὐχ ἔμου ἀλλά σοῦ λόγον ἀκούσαντας ὁμολογεῖν
σοφόν ἔσσειν "Ἐν πάντα

("Escuchando, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que Todo es Uno").⁵⁹

Pero Heidegger insiste en que en los fragmentos B1 y B2, *λόγος* no significa "razonamiento" ni "palabra"; incluso interpreta muy a su favor el fragmento citado. Según lo dicho hasta aquí, Heráclito, según Heidegger, quería decir: "los hombres oyen, oyen palabras"; pero en este oír no pueden "oír", es decir, captar lo que no es audible como las palabras, lo que no es discurso, sino *λόγος* : la *reunión del ser mismo*.⁶⁰ Así, *λόγος* es la constante reunión del

ser, pues λόγος, en cuanto reunión, es la "unificación de contrarios"; es lo que expresaba, nos dice Heidegger, la palabra πόλεμος, guerra que mantiene a la vez enfrentados y unidos a los contendientes; pero, no hay que olvidar que, en la interpretación heideggeriana, el ser fue para el pensamiento griego originario de lo des-oculto, la presencia de lo presente, presencia que ha sido traída desde lo "oculto". Así, el "reunir" del λόγος tenía el carácter del abrir, del patentizar. En este sentido λέγειν, que no es sino una de las formas verbales del λόγος, se contrapone al encubrir y ocultar ya que, "reunir" es desocultar, patentizar.⁶¹

Que el vocablo λέγειν se cargase de la significación de patentizar y desocultar, sólo pudo provenir de su relación esencial al ser en cuanto φύσις. Para Heidegger λόγος y φύσις están en tan estrecha vinculación y unidad que difícilmente puede explicarse su ulterior separación hasta alcanzar la habitual contraposición: pensar y ser. Esa oposición se nos muestra como una relación de sujeto y objeto. Por ello, Heidegger trata de perseguir el proceso de esa distinción y contraposición hasta el punto de donde partió. Heidegger está persuadido, contra la opinión general, de que la doctrina del no es prerrogativa de Heráclito, sino que se encuentra ya, también en Parménides; a este respecto nos dice Nuño:

Parménides comparte con Heráclito el mismo sitio dice Heidegger para iniciar un largo comentario a las relaciones entre ambos pensadores sobre la base de la interpretación de λόγος (Heráclito) y νοεῖν (Parménides). La identificación que se establece es provisional y previa a la diferenciación que se va a operar entre φύσις y λόγος y que Heidegger tiene empeño en mostrar como fundamento de la concepción corriente (desde Platón-Aristóteles) del pensar "racionalista" propio de la

historia de la filosofía y dominante en ella hasta nuestro tiempo.⁶²

En el estudio denominado *Moira*, Heidegger cita el fragmento de Parménides: $\epsilon\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\ \rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \epsilon\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ que es traducido comúnmente como "Pensar y ser son lo mismo"⁶³. Hay, nos dice Heidegger, tres interpretaciones de este texto que obstaculizan su auténtica comprensión a saber: a) la del realismo;⁶⁴ b) la de la filosofía moderna y c) la de Plotino, inspirada en Platón. Para efecto de nuestro estudio, sólo nos ocuparemos de la segunda de ellas, esto es, la interpretación de la filosofía moderna que, al decir de Heidegger, "produjo una disciplina especial, la teoría del conocimiento",⁶⁵ y para la cual; la frase de Parménides se constituiría como un principio fundamental; escribe Heidegger:

Sólo ha cambiado su nombre y ahora es llamada Metafísica" u "Ontología del Conocimiento".⁶⁶

Aquí, la frase de Parménides adquiere una posición de dominio, esto es, *el ser se ha convertido en objeto de representación*. En virtud de lo cual, nos dice Heidegger, Parménides habría expresado en forma semipoética lo mismo que siglos más tarde enunciaría Berkeley:

Nos referimos a la proposición de Berkeley, que está basada en la posición fundamental de la metafísica de Descartes y dice *esse = percipi*, ser es ser representado.⁶⁷

El ser es representación pues, "Es por virtud de la representación que el ser es".⁶⁸ Por ello, ser es igual a pensar; en otras palabras, la objetividad sólo puede proceder de la conciencia,

No es accidental que Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* tradujera y discutiera la frase de Parménides concerniente a la relación entre Ser y Pensamiento, 69

de modo tal que pudiera decir que "el pensar se produce a sí mismo, y lo que es producido es un pensamiento".⁷⁰

Ser es la expresión y afirmación del pensamiento. En virtud de esta tesis Parménides da, según Hegel, comienzo a la filosofía. Sólo le falta al pensamiento de Parménides, añade Hegel, la forma es peculativa, es decir, *dialéctica*; ésta será la aportación heracliteana. La *Lógica* de Hegel, a los ojos de Heidegger, se convierte en la realización más perfecta del *esse est percipi* de Berkeley.

Pero lo que dice Parménides, según Heidegger, es más bien lo contrario de la interpretación moderna; no que el ser es igual al pensar, sino que el pensar es igual al ser, pues la sentencia de Parménides no habla del ser como objeto de representación, *sino del pensar en cuanto es un percibir que recoge el ser, es decir, lo hace presente.*

Olasagasti, en su lectura de Heidegger señala que:

Las tres interpretaciones adolecen, según Heidegger, del mismo defecto; parten de una metafísica realista, moderna o neo platónica; entienden a Parménides a partir de ciertos supuestos, pero no desde él mismo.⁷¹

Esta es la tarea a la que se aboca Heidegger, es decir, interpretar rigurosamente y desde Parménides mismo, la sentencia. Olasagasti al interpretar fielmente a Heidegger afirma que

El *noein* del dicho de Parménides no significa "pensar" en el sentido de la lógica, en forma de proposiciones analíticas, sino "percibir", un percibir que es dejar que algo se presen-

te. Este pensar no tiene carácter activista, pero tampoco meramente pasivo; Heidegger habla de una actitud de "recepción". Cuando las tropas se instalan en un lugar y lo fortifican, se proponen recibir al adversario que se les aproxima, y recibir lo de tal modo, que por lo menos puedan contenerlo, detenerlo. Esta "contención acogedora" de algo que se manifiesta es el sentido concreto del *noein*. De tal "percibir" afirma Parménides que es "lo mismo" que el ser; mismidad no es homogeneidad, sino la unidad que consiste en el equilibrio de lo que tiende a separarse.⁷²

Heidegger para llegar al sentido de *noein* como "contención acogedora" recurre al término de *ψύσις*, ya que el ser, en muchos aspectos, se revela a los griegos como *ψύσις*.

ψύσις era entre los griegos "la fuerza imperante que, al brotar, permanece". *ψύσις* no es "naturaleza" como comúnmente se le traduce; más aún, afirma Heidegger, con esta palabra sucedió lo que con todas las palabras de la herencia filosófica griega: al traducirlas al latín se falseó el significado griego y, por ello, según Heidegger, todo nuestro vocabulario filosófico, presunta herencia de Grecia, es una mala traducción y un colosal malentendido. Estos términos y definiciones que hoy nos parecen evidentes se resienten de esa mala traducción.

ψύσις era para los griegos lo que sale o brota desde sí mismo, por ejemplo: "el brotar de una rosa". Brotar implica, nos dice Heidegger, manifestarse y permanecer en esa manifestación, luego *ψύσις* sería, aproximadamente como dijimos, "la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece".

La *ψύσις* se da en cualquier fenómeno, en el salir del sol, en las olas del mar, en el ocaso, en la aurora. Pero esto no quiere decir que se identifique con esos fenómenos de la naturaleza, pues

no se trata de uno de tantos procesos que observamos en los entes. La φύσις es el ser mismo, en virtud del cual el ente llega a ser y puede luego ser interpretado incluso como "naturaleza". Los griegos para Heidegger, no llegaron a la φύσις a través de las observaciones que hicieron de los procesos naturales, sino por una experiencia poética y pensante del ser. φύσις designó para los griegos todo, cielo y tierra, hombres y dioses y lo que ahora en sentido estrecho llamamos ser y devenir. φύσις en suma, es la fuerza originaria que brota y su correspondiente permanencia y duración. φύσις es el nacer y originarse, el salir del ocultamiento y sostenerse en ese desocultamiento. Esta fuerza, por lo tanto, es anterior a la distinción de quietud y movimiento; quietud y movimiento se articulan en la φύσις como en su unidad originaria; por ende, φύσις es la presencia dominante en la cual los entes se hacen presentes como tales. Olasagasti para explicar la relación de la φύσις con el νοεῖν nos dice que:

Ser es salir a la luz, aparecer, entrar en estado de desocultamiento. Donde eso acontece, esto es, allí donde impera el ser y acontece lo que hace juego con él: la percepción, el ponerse el hombre en actitud acogedora ante la manifestación de lo que en sí mismo permanece. Parménides lo expresa aún con mayor rigor... "lo mismo es la percepción que aquello en cuya virtud acontece". La percepción acontece en virtud del ser, por lo tanto, a la esencia de la *Physis* le pertenece la percepción; su fuerza imperante es, al mismo tiempo, la de ésta, 73

puesto que el ser tiene que ser des-ocultado.

En el desocultamiento (ἀλήθεια) el imperar de la *Physis* se impone como "mundo", y a través del mundo el ente es ente. Este "imperio y fuerza" propios de la φύσις, que se impone como mundo, son

concebidos en Heráclito como *πόλημος*, que no es otra cosa que otro nombre del ser. *Πόλημος* ejerce su imperio haciendo que cada cosa se manifieste como es, dioses y hombres, libres y esclavos (B53). *Πόλημος* es el combate originario, anterior a lo divino y humano, puesto que es lo que separa y en la separación establece jerarquías, contrastes, distinciones, matices. Pero la separación es tal que no se destruye la unidad; al contrario, *Πόλημος*, que origina la lucha, constituye esa unidad originaria, pues *Πόλημος* es lo que da lugar al mundo y mundo es *ex-positión*, lo desoculto como tal, esto es, el ser en su estado de desocultamiento o desvelamiento.

Por otro lado, Heidegger encuentra que no sólo en Heráclito, si no todavía en Platón se muestra el carácter de patentizar del *λόγος*. Incluso Aristóteles aún entiende el *λέγειν* del *λόγος* como *ἀποφαίνεσθαι* (lo que la *ούσις* tenía de "manifestación"), al llegar a manifestarse.⁷⁴ Este hecho es significativo ya que es con Platón y Aristóteles con quienes se inicia, a juicio de Heidegger, la decadencia del *λόγος*, camino ya de la *λογική*; que aún resuena en ellos el sentido de desocultamiento y patentización es prueba de su fuerza originaria. Aquí señala Nuño:

El período en que tal hecho se registra es el platónico-aristotélico y es, en realidad, la teoría platónica de las ideas, la principal encausada en el curso inmediato de esta interpretación.⁷⁵

Sin embargo, la reunión de *λόγος* y *φύσις* no duró mucho tiempo, poco a poco se fueron distinguiendo. El *λόγος* se contrapuso a *φύσις*, es decir, al ser del ente, erigiéndose así en una suerte

de tribunal ontológico que regularía y determinaría desde sí el ser del ente. De esta forma, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ renunciaba a su propia esencia, encubriendo y modificando el sentido del ser en cuanto $\psi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Y aquí, dice Heidegger, cuando comienza el predominio del pensar como *ratio* (entendimiento y razón) sobre el ser del ente. En este punto, Nuño señala que:

La distinción y principio de separación de $\psi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ se lleva a cabo cuando el hombre, ...se enfrenta distanciándose al ser, o como dice exactamente Heidegger, "se lo echa a la cara" (*dem Sein ins Gesicht antreten*). Tal acción enfrentadora, mínima concesión heideggeriana al sujeto cognocente, hace patente al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, como palabra, y convierte en *proprio* al $\nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$, como pensar; ambos terminan por oponerse a ser, como $\psi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. 76

Este acontecimiento constituye el fin de la filosofía, pues lo que la posteridad consideró como comienzo de la filosofía occidental es, para Heidegger, su final:

Comienza con ello el proceso que llega hasta el "lento final de esta historia, en medio de la cual estamos desde hace mucho" y que consiste en el predominio nacionalista, el señoreo (*Herrschaft*) del pensar como *ratio*, 77

quedando de esta forma encubierto el inicio originario. La etapa final, para Heidegger, empezaría, como ya dijimos, con Platón y Aristóteles:

esta determinación incipiente del gran comienzo... sigue siendo grande. 78

Como dice Juan A. Nuño:

La pérdida del sentido originario del ser, expresado por la surgiente aparición de la $\psi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, se registra para Heidegger en la superposición que sobre aquel término se opera con el correspondiente de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (platónica). 79

La interpretación del ser como *ἰδέα* domina desde entonces todo el pensamiento occidental. ¿Cómo se lleva a cabo históricamente tal dominación y en qué consiste ésta, según Heidegger? Se lleva a cabo de una forma tal que no podemos menos que calificar de "inconsciente": la *idea* platónica sigue desempeñando en un principio el papel de la *ψύσις* preplatónica, hasta tal punto que Heidegger llega a admitir que

la interpretación del ser como *ἰδέα* resulta de la experiencia fundamental del ser entendido como *ψύσις*.⁸⁰

Tal interpretación se presenta, en efecto, históricamente como

una consecuencia necesaria de la esencialización del ser, concebida como *parecer naciente*.⁸¹

La *ἰδέα* no significa, por consiguiente, ningún alejamiento o decadencia respecto al principio del filosofar. Y, sin embargo, tal alejamiento y decadencia se producen. ¿Cómo? Heidegger así lo explica:

si lo que es una consecuencia esencial se encumbra hasta convertirse en la esencia misma y se lo pone en lugar de ella ¿qué ocurre? En ese caso, la decadencia está allí; y, en su madurez, producirá consecuencias peculiares.⁸²

La decadencia está allí, por el reemplazo de la *ψύσις* operado a través de la *ἰδέα*. En principio, *ψύσις* e *ἰδέα* funcionan igual, como muestra el naciente aparecer; pero, de hecho, la *ἰδέα* se destaca (sin que Heidegger nos diga cómo, sin saber por qué) como la "única y decisiva interpretación del ser". Esto es, según Heidegger, lo decisivo, aunque lo decisivo se nos dé sin la explicación necesaria. Así se efectúa el paso de semejante rango o domina-

ción de la *ἰδέα* sobre la *ψύσις*, que, por otro lado, parece verdaderamente *inconsciente*. Sin embargo, intentemos una aproximación.

Por un lado, *ψύσις* es la fuerza imperante que al brotar permanece, esto es, *la permanencia del aparecer*. Por otro, *ἰδέα* es el aspecto en el sentido de lo que se ve, lo visto; es una cualificación de lo constante en cuanto que se presenta a la visión, en cuanto que da lugar a un ver, y sólo en ese sentido. Ahora bien, el aparecer tiene doble sentido, significa ambas cosas: erigirse, mantenerse en la totalidad reunida; y, a consecuencia de lo primero, presentar un primer plano, una superficie, es decir, un aspecto de la visión.

El ser como *ἰδέα*, si pretende erigirse en algo radical y ordinario, está fuera de la mentalidad griega y no responde a su auténtica experiencia del ser. Aquí es donde Heidegger vuelve a forzar los términos, pues nos dice:

¿La sentencia de Parménides ya no decía, acaso, que el ser y la percepción se corresponden y que, por lo tanto, lo visto y la visión son correspondientes? 83

Puestas así las cosas, Heidegger puede decir que "la percepción acontece en virtud del ser". *La percepción abre al ente pero para que éste descanse en su ser; el hecho de que se presente y el modo de presentarse del ente, no dependen del percibir, sino del ser.* Con la interpretación del ser como *ἰδέα*, lo que era sólo consecuencia esencial, pasa a usurpar el puesto de la esencia. A partir de esta inicial falsificación, nos dice Heidegger, sigue una serie de falsificaciones, aunque siempre sobre la base de la expe-

riencia originaria del ser.

Por ser la esencia del ser la *ἰδέα*, ésta es lo más entitativo del ente, *ὄντως ὄν*, el ser del ente, lo que hace ser a las cosas lo que son. En cambio, el ente mismo, que era lo que antes imperaba, se menoscaba y se torna en lo que Platón llama el no-ser, *τὸ μὴ ὄν*. La *ἰδέα* llega a ser, por su parte, *παράδειγμα*, paradigma, imagen, por lo que se hace necesariamente *ideal*; lo demás *μεθεξίς*, participación quedando así el *χωρισμός*, el abismo entre la idea y lo que es meramente copia e imagen. Nuño señala que:

La denominación de la *ἰδέα* consiste en la separación abisal, (*χωρισμός*), entre el ente (*ἰδέα* aún paradigmática) y una nueva entidad, lo "propriadamente no-ente" (*das eigentliche Nicht-seiende*), "copia e imagen" (*Abbild und Nachbild*): separación del ente (*ὄν*) y el *φαίνόμενον*.⁸⁴

De este modo, Heidegger afirmará que la interpretación de la *φύσις* como *ἰδέα* es originaria de Platón, y que, con ella, comienza el predominio de la racionalidad en la filosofía occidental hasta su culminación hegeliana.

El aparecer adquiere ahora, desde la idea, otro sentido,

"lo que aparece, la apariencia, ya no es la *φύσις*, el imperar naciente, ni el mostrarse, propio del aspecto, sino el surgimiento de una copia".⁸⁵

Así se llega a la separación de lo que originariamente estaba unido: separación del ente (*ὄν*) y el fenómeno (*φαίνόμενον*). Para Heidegger, este hecho radicó otra esencial consecuencia. Puesto que el ente propriadamente dicho es la *ἰδέα* y ésta es modelo, toda apertura del ente ha de tender, desde ahora, a igualarse a la ima-

gen originaria. La verdad tiene que convertirse en asimilación a la idea, que es el modelo apartándose de copias que son apariencia; la verdad es *ὁμοίωσις* y *μίμησις*, semejanza y dirigirse hacia; por lo tanto la verdad dependerá, como ya decíamos, de la rectitud de la mirada dirigida a las ideas; *rectitud* y *adecuación al modelo*. El percibir consistirá en un re-presentar recto y adecuado (*adecuación*). Olasagasti al respecto nos dice:

Si el ser como *physis* viene a parar, en la decadencia del pensamiento griego, en *idea*, el *logos* corre una suerte parecida.⁸⁶

El *λόγος*, al convertirse en esencia del pensar, trajo como consecuencia que éste dominara al ser y esto significó que el encumbramiento del *λόγος* a través del juicio se hubiera llevado a cabo. Es decir, el ente aparecía en el *λόγος* como reunión; esa reunión culminaba y tenía su plenitud en el lenguaje. Pero el *λόγος*, lo mismo que la *ιδέα*, se desprende del ente y se independiza. De aquí que la verdad como *λόγος* se experimente en una dimensión derivada puesto que se ha perdido de vista su íntima conexión con el ser, ahora la cuestión de lo verdadero, del *λόγος*, será sólo la discriminación entre el recto decir y el puro hablar.

El *λόγος* es juicio, enunciación y éste se convierte en el lugar y ámbito de la verdad:

Ahora... el *logos* como enunciación, llega a ser el lugar de la verdad, en el sentido de la adecuación.⁸⁷

El *λόγος* como enunciación, la verdad como juicio serán ahora el tribunal que decida sobre el ente y el ser. El ser adopta ahora la figura del *ὑποκείμενον* (*subjectum*), de la enunciación.

Aquello de lo cual algo es dicho, siempre constituye lo subyacente de la enunciación correspondiente, lo que le es preyacente ὑποκείμενον (*subjectum*). Visto desde el logos independizado como enunciación, el ser se ofrece como este preyacente.⁸⁸

El ὑποκείμενον griego es el antecedente de lo que más tarde se llamará *objeto*, la interpretación moderna del ente. El ὑποκείμενον se percibe por la enunciación; es el "sujeto" del que se predica o enuncia algo, sujeto del juicio; la percepción (νοεῖν) se interpreta desde el logos-enunciación; del percibir enunciativo se pasa a la explicación enunciativa (διάνοια, διανοεῖσθαι). Este explicar enunciativo, διάνοια, es la nota esencial del entendimiento en el sentido del representar judicial. La percepción se convierte en entendimiento, en razón.

Nace la doctrina de las categorías. Estas serán diferentes modos de presentar el ente en la enunciación, pues como dice Nuño:

Por darse así y por referirse a él mediante el λόγος enunciativo, son posibles diferentes modos de mencionarlo, esto es, de acusarlo públicamente mediante las categorías.⁸⁹

Así, la doctrina de las categorías pasa a ser la meta y el núcleo de la ontología. El logos como enunciación es algo que está ahí, a la mano, y puede utilizarse como instrumento (ὄργανον - *Zuhanden*); el instrumento del pensar se torna así en necesidad desde el momento que la *physis* ha pasado a ser *eidos*, el logos categoría y la verdad adecuación. El cambio de *physis* en *eidos* determina que se suspenda, para Heidegger, la manifestación originaria del ser del ente. Por ello, Heidegger no vacila en identificar a las ideas con las categorías pues ellas son, en el futuro, los dos títulos

bajo los que se pone

el pensar, el hacer y el estimar occidentales, es decir, a que se doblega la existencia (*Dasein*) íntegra.⁹⁰

Como quiera que sea, el viraje (*Wandel*) está determinado por el cambio en la esencia de la verdad como estado de desocultamiento, a la verdad como concordancia; idea y enunciación (es decir, *ὄνεια* y *λογός*), sólo lo conservan, dice Heidegger,

una última apariencia y destello de la esencia originaria de la *ἀλήθεια*.⁹¹

3.4 La diferencia ontológica fundamental.

Puede decirse que el proyecto inicial de una tarea, como dice Cotten, de

la destrucción de la ontología como reapropiación de la "tradición" como desarrollo de la problemática positiva⁹²

conforma y orienta el pensamiento, igualmente inicial, de lo que podríamos denominar como el "primer" Heidegger.

Esta tarea remitió a este pensador a una labor de recuperación de experiencias originales y originarias en el nacimiento de la filosofía y, muy especialmente, al rastreo de la *Urfrage* (cuestión primigenia). La conclusión de toda esta semioculta y nunca abiertamente declarada investigación crítico-histórica que sigue el curso del "primer Heidegger" puede extraerse, más que nada, conjetural

mente, de algunas de las obras posteriores a *El ser y el tiempo* (1927); *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1947); *Sobre la esencia de la verdad* (1954); especialmente, *Identidad y diferencia* (1957).⁹³

La metafísica es el producto histórico que, el ser con su capacidad des-velante, por una parte, y las circunstancias históricas (vagamente fijadas entre Heráclito y Aristóteles) por otra, han fabricado a partir del olvido de la "diferencia ontológica fundamental", es decir, la quinta diferencia que por ser la fundamental es la determinante de las cuatro anteriores, esto es, la diferencia entre ser y ente.

A este respecto Scherer señala que:

La diferencia entre ser y ente se revela, pues, como el tema fundamental del pensamiento de Heidegger, puesto que conforma el vínculo de unión entre los dos tópicos. Pensar es siempre pensar la diferencia.⁹⁴

pues, el ser es ser del ente; el ser es en cuanto "genera" el ente; pero a su vez, el ente es ente del ser. Tanto en el ser como en el ente está implícita la "diferencia". De ahí que, en consecuencia, para entender adecuadamente el ser, nosotros

"no podemos pensar el ser en cuanto tal hasta que nosotros lo pensemos dentro de la diferencia que lo distingue del ente, así como también tenemos que pensar el ente en la diferencia que lo distingue del ser. Es así como la diferencia deviene propiamente visible".⁹⁵

La diferencia no puede significar, en modo alguno, la aparición del ente en contraste con el en sí del ser. Por el contrario, como habíamos dicho, "en el ente aparece el ser".⁹⁶ De otra mane-

ra, si la primera solución que nos sobreviene es *representar* la diferencia como una "relación" entre ser y ente, la diferencia quedaría rebajada a la condición de mera "distinción" al nivel de nuestro intelecto representativo. Planteadas así las cosas, la diferencia sería una suerte de sutil entidad que conecta entre sí dos entidades. A esta explicación hay que oponer que cada una de las dos entidades lleva ya en su seno la diferencia: *el ente es algo que "es"; el ser es algo que "entifica"*. Ser y ente aparecen y se mantienen a raíz de la *diferencia*. En este sentido, la *diferencia* es "anterior" a ser y ente y en condición de tal exige consideración aparte.

La diferencia se da desde el momento en que afirmamos el ser del ente, esto es, desde que afirmamos enfáticamente: "el ente es". Pero a su vez, no resulta adecuado mantener una expresión como la de "el ser es"; más bien hay que decir "se da ser". El único uso apropiado del "es" aplicado al ser mismo sería, como afirma Olasagasti:

entendiendo el *es* activamente, transitivamente, en tránsito a... (*übergehend*), 97

con lo que se estaría indicando el camino hacia el desvelamiento del ente, pues según Heidegger:

El ser surge más allá y por encima de aquéllo que descubre. El ser sobre-viene a lo que él des-cubre. Sólo por este Sobre-advencimiento llega como aquello que de suyo se desvela. "Llegar" quiere decir "ampararse en la no-ocultación", y, al abrigo, durar en la presencia: "ser un ente". 98

Esto es, el ser trasciende al ente. No es que el ser vaya desde su

propia morada hacia el ente, como si éste estuviera privado del ser; el ente adviene primariamente como ente, se revela como tal, en virtud de la "trascendencia" patentizadora del ser. El ente adviene cuando se recoge y salva en la patentización; ser ente, en tonces, es permanecer en ese recogimiento:

El ser se muestra como el Sobradvenimiento que descubre. El ente como tal aparece bajo el modo de este Arribar que se ampara en la no-ocultación.⁹⁹

Es necesario poner en claro lo siguiente: *la diferencia no es-triba en una distinción real*. No se da el ser por una parte y el ente por otra. Es preciso aclarar que el ser no se da más que en la *diferencia*, pues sólo sobre la base de esa *diferencia* se puede definir al hombre, en su co-presencia y co-pertenencia esencial con el ser y en relación con los otros entes como el ente que es primariamente "ser-ahí" (*Dasein*). Y así como la co-pertenencia se distingue de la identidad por la tensión interna que conlleva, así también la diferencia es tensión, lucha que aproxima, antes que se paración. Ser y ente, pues, deben sus respectivas peculiaridades a esa diferencia en que radican, pues de esta diferencia surge el "entre" (*zwischen*) que mantiene en tensión la trascendencia y el "advenimiento".

Ese "entre" no es otra cosa que lo que Heidegger llama *Austrag*, "relación".¹⁰⁰

Como nos lo hace notar Olasagasti, Heidegger mismo hace ver que:

La distinción se denomina de modo más conveniente por la palabra "diferencia" (*Differenz*). Con ella se anuncia que el ente y el ser están, en cierto sentido, separados el uno del

otro, apartados y, al mismo tiempo, puestos en relación el uno con el otro, y esto a partir de ellos mismos, y no de un "acto" de la distinción.¹⁰¹

Pues,

La distinción, en cuanto diferencia, quiere decir que un diferente (*Austrag*) existe *entre* el ser y el ente.¹⁰²

La diferencia como relación resulta ser el espacio donde ha de concurrir la esencia del ser y del ente. Aquí Heidegger presupone que el destino del ser ha estado sometido, desde el principio, a las vicisitudes de dicha relación; en otros términos, el secreto del carácter ontoteológico que ha revestido la metafísica desde sus orígenes estaría en la "relación" (*Austrag*). Este término marca a la vez la distinción que hay entre el ser y el ente. Este concepto permite, como lo ha hecho ver Heidegger, la diferencia y la confrontación que se da entre el ser y el ente. A la luz de la "re-lación" metafísicamente considerada la acción de fundamentar aparece como algo que "es", es decir, como un ente y por lo tanto, necesitado de ser fundamentado, causado por la causa suprema. La metafísica en este punto olvida, para Heidegger, la diferencia en sí, pero nutriéndose de ella fija la atención en el ente en general y en el ente que es en plenitud: lo más ente, el ente supremo.

Es preciso tener en cuenta que la respuesta a lo que es la relación como diferencia entre ser y ente se encuentra únicamente en el "se da" del ser. Es este "se da" lo que "funda"¹⁰³, sólo que este fundamento es, a su vez, lo sin fundamento, lo "sin fondo"; es *Ungrund*, "abismo".¹⁰⁴ A este respecto son muy claras las palabras de Ceñal:

...nada y ser, para Heidegger se identifican. Naturalmente, la razón de la lógica tiene que rechazar tal proposición como contradictoria. Sin embargo, el pensar esencial, que Heidegger propugna, nada tiene que ver con ese discurrir de la lógica. Nada y ser se contradicen y excluyen, cuando se hace de éste la afirmación de una realidad concreta y actual y de aquélla la negación absoluta de esa misma realidad. Pero ni el ser, de que habla Heidegger, es propiedad ninguna entitativa de este real alguno, ni la nada, de que él mismo habla, es esa negación absoluta de toda realidad.¹⁰⁵

En este sentido, Heidegger dice:

El ser es simplemente lo otro, lo distinto de todo ente real o posible, lo que no es ente. Es, lo que no siendo ente ninguno, da al ente mismo la posibilidad, la garantía de ser.¹⁰⁶

De aquí que podamos advertir ahora que el por qué suscitado por la nada en la cuestión que inaugura la metafísica, no tiene sentido más que en el nivel del ente. Esta cuestión, para Heidegger, sólo puede hallar respuesta en el "sin por qué" del "este es". "La rosa carece de por qué". Es decir, para Heidegger, Angel Silesius en su frase "la rosa carece de por qué", nos muestra cómo es que la rosa representa aquí todo lo que crece y florece; la rosa es sin por qué, *sin fundamento*. En el plano del ser la rosa no tiene un por qué, *fundamento*, sino sólo "porque": *el ser como tal no tiene fundamento (Un-grund) sino que es fundamento*. Por eso puede decir Silesius: "florece porque florece",¹⁰⁷ el "porque" no remite a otra cosa pues el florecer se funda en sí mismo; puro brotar desde sí, aparecer, despuntar, suprema manera de ser: brotar desde sí, mantenerse manifestándose: *φύσις*. Quizás sólo los poetas, los poetas que más profundamente han pensado, pueden expresar lo que Goethe decía con la misma claridad que Silesius:

Quédate en el *porque*, no preguntes el *por qué*.¹⁰⁸

En esta forma, podemos ir comprendiendo cómo es que *la nada revela la diferencia*, pues la nada en Heidegger es, como apunta Ceñal entre otros, *esta nada de ente*¹⁰⁹, es: "el velo del ser (*der Schleier des Seins*)".¹¹⁰ *La nada asegura el doble movimiento del ser, esto es, la presencia y la ocultación:*

...el ser se ofrece a nosotros, pero de tal manera que nos ve la, al mismo tiempo, su esencia.¹¹¹

Esta ocultación explica la *diferencia entre ser y ente*. La diferencia ontológica en la negación que media entre ser y ente. Pero así como el ser, en cuanto negación del ente no está nada en el sentido del *Nihil negativum*, así tampoco la diferencia, como negación que media entre ser y ente, no es sólo un producto de una distinción de razón (*ens rationis*). Es decir, el ser, más allá del pensar racionante, del pensar representativo y de los entes se le da al *Da-sein* en auténtica trascendencia.

Por otro lado, recordando lo que hemos dicho, podemos ver que el ser recibió en el pensar inicial los nombres de *λόγος* y *φύσις*. El ser, entonces, es la *aparición* que reúne y guarda aquello de que brota lo reunido y se asoma al estado de nacimiento y desocultación; el ser en cuanto *λόγος* es, como veíamos, lo primero, lo originario y como lo originario se dice en griego *αρχή* (principio), *logos* resulta *arché*, en latín *principium*; la búsqueda en todo obrar de "principios" procede de la esencia del ser como *λόγος* y *φύσις*.

Aquí es, según Heidegger, donde tiene su origen la mutua implicación de *ser y principio*, *ser y fundamento*; sólo que esto para Hei-

degger dista mucho de ser evidente y que cae de su peso, pues se trata de "un particular secreto de un peculiar destino".

¿Qué secreto y qué destino? Ser en cuanto *logos* es un "dejar estar" que reúne; de esta manera se manifiesta la existencia, lo que está, se encuentra o permanece ahí, como algo que está frente a otro algo en tal o cual relación. Aquello de que depende que algo sea de un determinado modo y no de otro, toma el cariz de lo "culpable" o "responsable de". Lo que está ahí como "culpable de" se dice en griego αἰτία, causa. En este sentido, los principios y causas ostentan el carácter del fundar (*gründen*). Pero, al mismo tiempo, por originarse en la esencia del fundamento, principios y causas pertenecen, lo mismo que el fundar, al ser; por estas razones determinarán en el futuro al ente y serán la norma de su representación.

La exigencia de principios y causas se impondrá hasta el punto de aceptarse como cosa natural y evidente que ellos y sólo ellos, determinen y funden al ente en su ser. Asimismo, Heidegger piensa que cuando en la época moderna se conciba el ser trascendentalmente como objetividad y ésta como condición de posibilidad del objeto, el ser se disolverá en lo que precisamente se llama "condición de posibilidad" en el sentido de fundamento y fundamentación racional.

De esta forma cobra claridad la afirmación heideggeriana de que "constantemente se ofrece el ser a nosotros pero de tal manera que nos vela su esencia". Es decir, el ser se oculta en su originaria condición de fundamento (λόγος); y al ocultarse como tal, deja

tras de sí esas figuras del fundamentar (*αἰτία*, *ἀρχή*, etc.), que permanecen desconocidas en cuanto a su origen. En este sentido, Heidegger nos mueve a pensar en el fundamento en cuanto a su aceptación del *logos* heracliteano, es decir, el ser manifestado originariamente como *logos*, como fundamento, pues hitórico-originariamente *ser y fundamento* son lo mismo y así permanecen, en una recíproca implicación que se diversifica en las distintas épocas. De esta suerte, ya no tenemos que pensar el ser desde el ente sino al ser como ser, como fundamento en sentido radical; esto es, no como *ratio* o fundamento racional, sino como un *dejar o hacer estar que reúne*.

Ser y fundamento se implican, dicen lo mismo, aunque no lo igual; ser es esencialmente fundamento pero el ser no tiene fundamento si no que es fundador y por serlo, él mismo no tiene fundamento, es, repitiendo, lo sin fundamento (*Ab-grund*), "abismo". Por esto, la nada constituye el fondo (*Grund*) del ser.¹¹² Este fondo es radicalmente distinto del que designa el fundamento racional enunciado por la razón racionante en su principio: *nihil est sine ratione*.

Desde la perspectiva del ser la cuestión que este *nihil* suscita debe ser planteada desde otro punto de vista, de un modo diferente. Esta cuestión, para Heidegger, es la que inaugura la metafísica, pero, al mismo tiempo, ésta no ha sabido responder a la pregunta: ¿por qué es en general el ente y no más bien nada?¹¹³ Esta pregunta, con la que comenzaba la obra *Introducción a la Metafísica*, sólo encuentra lugar en el plano del ente. En el plano del ser, este "abismo" es el que revela la *diferencia*; más aún, este

Ungrund, como dijimos, ejerce la diferencia en el ser mismo, es el "abismo" el que hace posible el que se muestre la presencia y la ocultación del ser. Esta ocultación, unida indisolublemente a la presencia del ser, es también la explicación de la diferencia entre ser y ente.

Por otro lado, para Heidegger, como hemos visto, todo auténtico pensamiento del ser es también el de la historia del ser. Esta historia (*Historie*) es el despliegue de su "morar-en-ausencia". Reúne de esta manera los diferentes aspectos en los que se ha movido el olvido del ser, que es al mismo tiempo el olvido de ese "abismo" del ser. Este "olvido" ha significado, radicalmente, la ocultación y negación del ser; la sustitución del ser por el ente y el olvido de la "diferencia" entre ambos. Ser y ente, vistos desde la "relación" son, pues, otra cosa de lo que aparecen como términos metafísicos.

De igual manera podríamos decir otro tanto de la pareja fundamento-fundamentado, que lleva también el sello metafísico. En la Metafísica ser y ente son, simplemente, lo "diferente", pero no se muestran ni se nos han mostrado a partir de la *diferencia*. Justamente de esto se trata, nos dice Heidegger, de *mostrar* las diferencias entre un pensar metafísico (nacido a partir del olvido del ser) y un pensar más radical, más auténtico, separado de las categorías metafísicas, en un "paso atrás", en el camino del pensamiento.

Hay pues que rescatar al ser y al ente del olvido y del marco teórico de la metafísica para reconducirlos al lugar de origen, a

partir del cual, son lo que son. La única vía de rescate que encuentra Heidegger es mediante la *Kehre*, el "retorno", porque ahí

el pensar tiene que poetizar en el enigma del ser. Lleva la aurora de lo pensado a la proximidad de lo que importa pensar.¹¹⁴

NOTAS

3 LA DIFERENCIA ONTOLOGICA FUNDAMENTAL

3.1 El olvido del ser y el nihilismo.

- 1 H.W., p.219.
- 2 *Ibidem.*, p.p.218-219.
- 3 *Ibidem.*, p.219.
- 4 Ceñal, Ramón. *op.cit.*, p.XLIV.
- 5 *Cf.*, NI, HW, Passim. Confróntese también, Schéerer, René., "Al margen de Nietzsche" en *Heidegger*, trad. Bartolomé Perera, Ed. EDAF, Madrid, 1975. *Cf.*, de igual manera, el magnífico estudio de Olasagasti, Manuel., *op.cit.* pp.91-117.
- 6 H.W., p.180 y sigs.
- 7 HW, (edición alemana), p.204.
- 8 N II, p.221.
- 9 Vid., capítulo II, párrafo 1 de este estudio.
- 10 HW., p.219.
- 11 Schéerer, R., *op.cit.*, p.124.
- 12 QI, pp.31-31.
- 13 *Ibidem.*, p.32.
- 14 *Cf.*, Schéerer, René., *op.cit.*, p.124.
- 15 *Cf.*, QI, p.32.
- 16 Ceñal, R., *op.cit.*, pp. XLVII y XLVIII.
- 17 QI, p.34.
- 18 WM (edición alemana), p.41
- 19 HU (edición alemana), p.65
- 20 HU en QIII, p.153.
- 21 QI, p.190.

3.2 La presencia de lo presente en los griegos.

- 22 Gabriel, L., *op.cit.*, p.104.
- 23 Kelkel, Arión., "El filósofo 'filólogo' o el amor a las palabras", en Schérer, R., *op.cit.*, p.217.
- 24 *Ibidem.*, pp.217-218.
- 25 Q II, p.20
- 26 "Heidegger -sigue diciendo Olasagasti- recurre a un testimonio anterior a los pensadores: el de Homero. Cita los versos 68-72 de la *Iliada*, donde se contraponen *τὰ ἐόντα* a *τὰ ἐσόμενα* y a *πρὸ ἐόντα*: lo presente a lo futuro y a lo pasado. Pero para que los griegos *τὰ ἐόντα*, lo presente, comprende también lo pasado y lo futuro como modos de lo presente: lo presente no actual. Para significar más claramente lo actualmente presente, los griegos dicen también *παρεόντα* (*παρά* expresa proximidad, se entiende aquí la proximidad a la patentización)... Futuro y pasado son presentes, pero fuera del área de patentización (*Un-verborgenheit*): presentes, pero no actualmente. Lo no presente actualmente es lo ausente... En cuanto a lo actualmente presente propiamente dicho (el presente), los griegos no lo experimentan como algo aislado de lo ausente, sino formando una unidad con todo el ámbito de lo presente... Lo actualmente presente es, pues, un presente desde la ausencia y hacia la ausencia. Sin embargo, lo presente actual y su desvelación es lo que decide la experiencia griega del ser; la forma de presencia de lo presente no actual está vista desde lo presente actual, como su negación: lo 'ausente'". Cfr., Olasagasti, Manuel., *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p.149 y sigs. Cfr., H.W., p.283 y sigs.
- 27 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 17 Auflage, Nachdruck 1974, p.89, Fragmente 81.
- 28 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.150.
- 29 En el libro *Early Greek Thinking*, aparte de *La Sentencia de Anaximandro*, tres meditaciones sobre Heráclito y Parménides que constituyen material importante para la comprensión de la interpretación heideggeriana de los términos griegos radicales dentro de la filosofía como son: *λόγος*, *Μοίρα* y *ἀλήθεια*. En *λόγος*, Heidegger medita acerca de la esencia griega del lenguaje como condición inversa de posibilidad para la metafísica y para la poesía; el segundo de estos ensayos *Μοίρα*, interpreta el destino como condición de posibilidad para el origen de un lenguaje semejante y, en el tercer ensayo, sobre

ἀλήθεια, evoca directamente el misterio de la "iluminación" sobre lo "encubierto" que, según Heidegger, subyace en el pensamiento griego en el mismo nivel en que lenguaje y pensamiento, filosofía y poesía responden a y se corresponden con el ser del ente. Cfr. Heidegger, M., *Early Greek Thinking*, trad. by David Farrell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, New York, 1975, y Cfr., *The Anaximander Fragmente*, in *op.cit.*, p.55. De igual manera, HW, P. 304.

30 HW, *passim*.

31 *Ibidem.*, pp.289-230. Aquí el ἔσθ' se traduce por "presente" que no es otra cosa que el ente. De la misma manera que el εἶναι se traduce como "estar-presente" o *ser*. También aludiendo al ser del ente, Heidegger lo retraduce como la "presencia de lo presente" que no es lo mismo que el ser en cuanto tal, sino exclusivamente el *ser del ente*.

32 *Ibidem.*, p.300.

33 *Ibidem.*, p.290.

34 *Ibidem.*, p.300.

35 *Ibidem.*, p.301.

36 *Ibidem.*, pp.290-291.

37 *Ibidem.*, p.277.

38 Esta idea, en rigor, puede decirse que empieza a gestarse en SZ (parágrafos 9; 11; 40 y 42); pero no es sino a partir de HW en donde encuentra su definición nítida. en HW Heidegger sostiene que la "revelación" (cfr., KPM, *passim*), si bien muestra al ente, es ella misma a la que oculta al ser (cfr. capítulo V de esta obra y ZS *passim*). En este sentido, parece ser que no hay solución con la interpretación que Heidegger hace de la ἀλήθεια, pues cuando es *des-velamiento*, éste oculta al ser por mostrar al ente; y, cuando es *co-respondencia* lo oculta aún más por haber dejado de ser *des-velamiento* (ἀλήθεια -*correspondentia, adaequatio*). Cfr. H.W., p.278 y sigs. EM, IM, p.p.150-152 y Cfr., Olasagasti, M., *op.cit.* pp.155-160.

39 Ἐποχή no en el sentido husserliano (aunque resuenan sus ecos), sino en el directamente expresado por el término como "detención", "cesación" y, por extensión espacio-temporal, "época", "epocal". Cfr., H.W., p.278.

40 *Idem.*

41 *Ibidem.*, p.300

42 Q I, p.103.

43 Cfr., HW., p. 301.

3.3. Las distinciones tradicionales.

44 Cfr., EM, IM., p. 131 y sigs.

45 Cfr. *Ibidem.*, p.132.

46 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.42.

47 EM, IM, p.132.

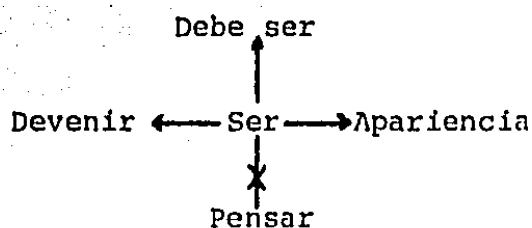
48 *Idem.*

49 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.43.

50 EM, IM., p.133.

51 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.44.

52 Heidegger, como explicamos, introduce un esquema para mostrar gráficamente estas oposiciones:



Esto se debe a que, como señala Heidegger, "Así como el devenir, en correspondencia con la *ούσία*, se determina a partir del pensamiento (cálculo), así también se determina el otro opuesto al ser, la apariencia. Es lo no preciso. El fundamento de la apariencia reside en la perversión del pensar. La apariencia se convierte en mera imprecisión lógica, en falsedad. Sólo desde aquí podemos medir qué significa la oposición del pensar al ser: el pensamiento extiende su señorío... al ser y, al mismo tiempo, a lo que se opone al ser... desde el

instante en que el logos, entendido como enunciación, prevalece sobre el ser; desde el instante en que el ser, en tanto *ούσία*, se experimenta y concibe como existencia material, se prepara la escisión entre ser y debe ser". Por estas razones, Heidegger, en lo sucesivo, propugnará por un pensar más radical, no conceptual ni enunciativo, sino un pensar que piense "la verdad del ser". Cfr., EM, IM., p.230.

- 53 *Ibidem.*, p.155.
- 54 Nuño, Juan A., *op.cit.*, Aquí Nuño destaca un punto que nos parece importante: "No arranca en Heidegger el intento de valoración de la filosofía preplatónica. De hecho lo que comenzó siendo en Nietzsche más que nada, intuición acerca del valor de tales períodos y denuncia de lo socrático, fue recogido por la crítica del primer cuarto de siglo de diversas maneras".
- 55 Cfr., EM, IM., p.159.
- 56 En múltiples ocasiones y en diversas obras, Heidegger seguirá repitiendo lo mismo. Cfr., QP., p.228.
- 57 En diversas obras Heidegger expone su interpretación del *λόγος*; sin embargo, creemos que es en el ensayo *Logos*, donde, de una manera clara y penetrante, este pensador analiza lo que para él es el auténtico y originario significado de dicho concepto. Cfr. Heidegger, M., *Logos (Heraclitus, Fragment, 850)*, en *Early Greek Thinking*, ed.cit., pp.59-78.
- 58 Podemos observar que la intención interpretativa de Heidegger se encauza a "rebajar" las palabras en beneficio de la palabra para resaltar como sentido originario y determinante a *λόγος* en tanto "reunión permanente". La interpretación de *λόγος* como "reunión" no es, por otra parte, exclusiva de Heidegger ni la única que se le sigue dando a tan debatido concepto. Para todo lo relativo a interpretaciones convencionales o "aparentemente" arbitrarias de términos filosóficos, Heidegger había aclarado: "...es cierto que toda interpretación para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir debe hacer uso necesariamente de la fuerza." Cfr. KPM., p.183. Para la diversidad de interpretaciones del concepto de *λόγος* confróntese Mondolfo, R., *Heraclite*, trad. Oberdan Caletti, 4a.ed. Ed. Siglo XXI, México, 1976; asimismo, es indispensable, para la comprensión que de los fragmentos de Heráclito hace Heidegger, el estudio del libro de Heidegger, EM, IM., p.165.
- 59 "When you have listened not to me but to the Meaning; it is wise within the same Meaning to say: One is All". En este punto, Heidegger hace unas acotaciones al fragmento que, nos parece,

es importante destacar: "the text which is now current runs: $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\iota\upsilon\upsilon\alpha\iota$. The $\epsilon\iota\upsilon\upsilon\alpha\iota$ is an alteration of the sole traditional reading: $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\iota\delta\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ understood to mean, 'It is wise to know that everything is one'. The conjectural $\epsilon\iota\upsilon\upsilon\alpha\iota$ is more appropriate. Still, we set aside the verb. By what right? Because the $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ suffices. But is not only suffices: It remains for more proper for the matter thought here and likewise for the style of Heraclitean speech. $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. One: All, All:One". Heidegger, M., *Early Greek Thinking*, ed. cit., p.69.

- 60 $\epsilon\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ is the Laying that gathers (*die lesende Lege*), and only this". Cfr. *Ibidem.*, p.66.
- 61 Cfr. Heidegger, M., *Logos (The Fragment of Heraclitus)*, en *Early Greek Thinking*, ed. cit., *passim*.
- 62 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.75.
- 63 "For Thinking and Being are the same". Cfr. Heidegger, M., *Moirá (Parmenides VIII, 34-4l)* en *Early Greek Thinking*, ed. cit. p.79. Heidegger, en una publicación anterior a este ensayo, había afirmado: "De un modo grosero, y desde hace mucho habitual, la traducción dice: 'pero el pensar y el ser son lo mismo'. La falsa interpretación de esta citadísima proposición en lo no-griego, apenas si es menor que la falsificación de la doctrina del logos de Heráclito". EM, IM., p.174 y sigs.
- 64 Cfr. Olasagasti, Manuel., *op.cit.*, p.255 y sigs. En este punto, Olasagasti, siguiendo muy de cerca a Heidegger, nos dice que "el pensamiento es una de tantas cosas que existen (*etwas Vorhandenes*); el pensamiento pertenece a la totalidad de los entes, a su unidad; esta unidad es el ser. Por eso el pensamiento es ser y, en este sentido, igual que el ser".
- 65 Heidegger, M., "Moirá" en *op.cit.*, p.81
- 66 *Idem.*
- 67 *Ibidem.*, p.82
- 68 *Idem.* Habría, sin embargo, que aclarar que Heidegger había afirmado en torno a este punto que "se comprende el $\nu\omicron\epsilon\iota\iota\upsilon$ como pensar y a éste como actividad del sujeto. El pensar del sujeto determina lo que el ser es. El ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar. Ahora bien, puesto que el pensar sí que siendo una actividad subjetiva, si el pensar fuese lo mismo, según Parménides, todo se tornarla subjetivo". Cfr., EM,

- IM., p.174 y sigs.
- 69 Heidegger, M., "Moira" en *op.cit.*, p.82. Cfr., también: *QP.*, p.233.
- 70 Das Denken produziert sich; und was produziert wird, ist ein Gedanke". citado en Olasagasti, M., *op.cit.*, p.255.
- 71 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.256.
- 72 *Idem.*
- 73 *Idem.*
- 74 Esta idea, que desde *El ser y el tiempo* se empezó a poner en juego, más tarde culminaría con otra no menos sugerente; la *Éreignis*. SZ, ST., p.37, también EM, IM, p.206. Para el punto referente a *πρόληψις* conviene remitirse a esta última obra, p.169 y 181; de igual modo véase el estudio de Heidegger, *Alētheia (Heraclitus, Fragment B16)* en *Early Greek Thinking*, *passim*.
- 75 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.79.
- 76 *Ibidem*, p.78.
- 77 *Idem.* (El subrayado es nuestro).
- 78 Heidegger declararía más adelante y de modo rotundo lo dicho con las siguientes palabras: "El cambio de la *φύσις* y del *λόγος*, y con ello el de su mutua relación, significa una decadencia del comienzo inicial. La filosofía de los griegos no alcanzó el predominio occidental desde su principio originario, sino desde su incipiente final, que en Hegel llegó a un grande y de finitivo cumplimiento". EM, IM., pp.214-215 y 223-224.
- 79 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.79.
- 80 Líneas arriba, Heidegger afirmaba: la interpretación platónica del ser como idea en tan poca medida constituye un alejamiento y decadencia del origen que, inclusive, al fundamentarlo mediante "la Teoría de las Ideas", lo concibe más desplegado y con mayor precisión: "Platón es la consumación del origen". EM, IM., p.217. (El subrayado es nuestro).
- 81 *Idem.* (El subrayado es nuestro).
- 82 *Idem.*

- 83 *Ubu*, p.218. (El subrayado es nuestro).
- 84 Nuño, Juan A., *op.cit.*, pp.80-81.
- 85 EM, IM., p.219.
- 86 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.57.
- 87 EM, IM., p.221.
- 88 *Idem.* cfr también lo dicho en Q P, p.149; HW, p.78 y p.93 y sigs; Q IV, *passim*, etc.
- 89 Nuño, Juan A., *op.cit.*, p.86.
- 90 EM, IM., p.223.
- 91 *Ibidem.*, p.225.

3.4 La diferencia ontológica fundamental.

- 92 Cotten, J.P. *op.cit.*, p.75.
- 93 Sobre este libro nos dice Cotten: "...occupe une position bien particulière: c'est le premier texte important qui n'a pas été publié à l'époque où il a été rédigé. Sans qu'il faille se laisser fasciner par une chronologie qui peut masquer les événements significatifs et la nature même du développement du travail théorique, où s'intéressera dans ce qui suit non seulement à la date de publication des oeuvres, mais à l'époque où elles furent rédigées, parfois intégralement, à peu de choses près". Más adelante agrega, "De l'essence de la vérité est un texte d'une richesse extrême, et l'on se permettra de n'en retenir que ce qui annonce, même de manière quelque peu voilée, la *Kehre*". Cfr. Cotten, Jean Pierre, *op.cit.*, pp.75-78.
- 94 Shérer, René, *Heidegger*, ed. cit., pp.112-113.
- 95 QI, p.296.
- 96 N II., p.321. Cfr., igualmente SZ, ST., p.232. Aquí Heidegger ya anunciaba lo que más tarde sería la temática central, es de

cir, el "darse" del ser: "sólo mientras el 'ser'ahí' es, 'se da' el ser". En esta breve referencia, podemos advertir que lo que "se da", el , es el ser mismo. Más tarde, Heidegger cambiaría esta fórmula por el darse del "don" del ser y no el ser; esto es, el ser lo que nos da en este darse es sólo su *don* y tras él, queda el darse propio del ser. Esto es justamente la *epoché* del ser.

- 97 Olasagasti, M., *op.cit.*, pp.157 y sigs.
- 98 QI., pp.298-299.
- 99 *Ibidem.*, p.299.
- 100 En este punto es interesante observar los matices que, sobre esta palabra, nos muestra Olsagasti: "Re-lación salva el momento principal de *Austrag* tal como lo entiende Heidegger en este contexto: la recíproca tensión de ser y ente (a la vez uno para otro y uno fuera de otro: (*Aus und Zueinander*), aunque no el de "resolución", "consumación", acepción corriente de la palabra y que parece conservar aquí... Heidegger mismo pone en paralelismo en otro lugar (*Vortraege...*, p.221) *Austrag* (*Das Austragene*) y *diapherómenon*, lo llevado de un lado para otro, lo diferenciado y re-ferido, es decir, el sentido literal de re-lación (*re-fero*). El expediente del guión sirve para mantener alejada la significación metafísica tradicional del término, que Heidegger deja absolutamente al margen". Es claro que, de algún modo si se salva el último sentido, esto es, el de consumación, implícito en el *Austrag*; sin embargo, esta con-sumación sólo se podrá dar en el *Ereignis*, concepto al que Heidegger da especial significación como "acontecimiento": punto de reunión de ser y ente. Cfr. Olasagasti, M., *op.cit.*, p.335 y nota 128.
- Podemos aún precisar más el sentido de esta palabra con las palabras de André Préau, traductor del ensayo heideggeriano *Identität una Differenz*: "*Austrag*. Ce terme est une traduction étymologique un peu approximative du français *différence*, en allemand *Differenz* (*dis-fero = aus-tragen*). Il marque a la fois la distinction de l'Etre et de l'étant, et le milieu qui la rend possible en permettant leur confrontation. Il est ainsi différence et conciliation. Cf *Der europäische Nihilismus*, p.185: 'La différence (*Unterschied*) est mieux désignée par le terme *Differenz*, par lequel on voit que l'étant et l'Etre son de quelque maniere dis-joints, séparés, et pourtant *ré-férés* l'un a l'autre, et ce de et par eux memes et non par l'effet d'un 'acte' qui les distinguerait. *Différence* (*Unterscheidung*) en tant que *Differenz* vent dire qu'il accord permanent (*Austrag*) entre l'Etre et l'étant". Cfr. Q I, p.256 y p.299.

- 101 N II., p.167.
- 102 *Ibidem.*, p.209.
- 103 S.G., p.130
- 104 *Ibidem.*, p.132.
- 105 Ceñal, R., *op.cit.*, pp.LV-LVI.
- 106 Heidegger, M., *Nachwort*, p.41. Citado en Ceñal, R., *op.cit.*, p.LVI.
- 107 SG., p.103
- 108 *Ibidem.*, p.265.
- 109 Ceñal, R., *op.cit.*, p.LVI.
- 110 Heidegger, M., *Nachwort*, p.46, citado en Ceñal, R., *op.cit.*, p.LVI.
- 111 SG, p.155.
- 112 Cfr. Constante Alberto., "La pregunta que interroga por el sentido del ser", tesis de licenciatura, UNAM., México,1977. *passim*.
- 113 EM., IM., p.39. Cfr., también QM, *passim*. Asimismo cfr. Ceñal, R. *op.cit.*, p.LV-LVII.
- 114 HW., p.307.

SEGUNDA PARTE

LA VUELTA

4 EL RETORNO DEL SER O "LA VUELTA"

El absurdo es lo que se ve cuando uno se da vuelta, pero más precisamente es el movimiento de volverse: la mirada atrás, la de Orfeo, de la mujer de Lot, la vuelta que viola la prohibición y que toca entonces lo imposible, pues esa vuelta no es un poder. No podemos volvernos. Y, sin embargo, volverse es la pasión del pensamiento, la exigencia decisiva.

M. Blanchot

Dí lo que el fuego duda en decir,
sol del aire, claridad que osa,
y muere de haberlo dicho para todos.

R. Char

Cuanto más sólido, bien definido
y espléndido es el edificio erigido
por el entendimiento, más imperioso
es el deseo de la vida por escapar
de él hacia la libertad.

G.W.F. Hegel

4.1 La temporalidad y el camino hacia la Kehre.

En la *Carta sobre el humanismo*, Martín Heidegger escribía a propósito de la tercera sección no publicada de la primera parte de *El ser y el tiempo*:

Aquí todo se vuelve e invierte. La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica.¹

¿Qué pretendía Heidegger con esta declaración? Quizás tal cambio,

esta "vuelta" podríamos esclarecerla por dos vertientes principales: una, externa, que coincide con los cambios temáticos que el pensador alemán fue imprimiendo a sus escritos, a partir de la primera y más enérgica oleada antimetafísica del empirismo lógico, representada por Carnap en su trabajo titulado *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* aparecido en 1932²; otra, interna, que obedece a la temática central de su pensamiento: "el olvido del ser", que, a pesar de las contradicciones y ambivalencias en torno a este problema, fue lo que a Heidegger le permitió variar las orientaciones originarias.

Este cambio, esta "vuelta" que "invierte" todo, según sus propias palabras, no trata ahora de abordar al ser a partir de la existencia tal y como lo había intentado en *El ser y el tiempo*, sino que, la tarea del pensar consiste en ubicarse del lado del ser, ya que

esta vuelta no es el cambio del punto de vista de *Sein und Zeit*, sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Sein und Zeit*, experimentado gracias a la experiencia fundamental del olvido del ser.³

Cuando en *El ser y el tiempo* Heidegger separaba estos dos conceptos por la conjunción, no quería decir que el ser fuese algo distinto del tiempo. En ese contexto, es cierto, no lo era, porque la palabra tiempo no es el tiempo metafísico, sino el nombre con el que Heidegger quería significar la verdad, la "revelación" del ser, es decir, la verdad que es lo esencial del ser y así el ser mismo. Pero el equívoco no provino de Heidegger, sino que la

incomprensión fue, para Heidegger mismo, el signo claro de una casi irreversible implantación en nosotros de determinados esquemas metafísicos que verificaban, de algún modo, la frase inicial de *El ser y el tiempo*: "la pregunta por el ser ha caído hoy día en el olvido". En efecto, en la afirmación según la cual entre todas las cosas es el hombre, en cuanto *Dasein*, el único caracterizado por su comprensión pre-ontológica del ser, se desliza sutilmente un equívoco: el ente que somos nosotros no sería otra cosa que este "hombre" objetivado por la antropología, y el ser que comprende no sería sino el ser del "sujeto", pero:

Si el término "sujeto" no debiera más que la existencia humana, concebida ontológicamente, existencia cuyo ser se funda en la temporalidad, entonces pudiera convenirse que el mundo es "subjetivo". Pero habría que convenir también que esta subjetividad del mundo en tanto incluida en el tiempo que se trasciende perpetuamente sería más objetiva que toda "objetividad posible".⁴

De este modo, puede comprenderse cómo es que irrumpen los hábitos del pensar antropológico en el punto mismo en que se trata de liberar al hombre por su referencia al ser.

Heidegger, años más tarde, en su libro sobre Nietzsche justificaría el abandono del camino que siguió *El ser y el tiempo*:

El tratado pretende determinar la esencia del hombre a partir de su relación con el ser, y nada más que a partir de esta relación. Y esto sobre el fundamento de la verdad del ser, y no del ente. Desde este punto de vista, el tratado define la esencia del hombre, en un sentido rigurosamente delimitado, como *Dasein*.⁵

Esta intención fue desconocida a causa,

por una parte, de la inextricable costumbre del espíritu moderno a pensar al hombre sólo en cuanto sujeto, concibiendo

así toda reflexión en torno al hombre como antropología; y, por otra, a causa de que la tentativa misma del libro procede de todo lo que ha sido pensado hasta el momento.⁶

El equívoco radica en la impronta que dejó el "olvido del ser" en el pensamiento ya desde los orígenes y que continuó hasta la confumación de la metafísica occidental. ¿Cuál es, pues, el último nombre del ser, en esa confusión de ser y ente? ¿Es acaso, el de la última metafísica, el que según Heidegger le dio Nietzsche, esto es, "eterno retorno de lo igual"? El "Eterno retorno" en Nietzsche es, para Heidegger, el nunc stans tradicional, un "ahora" que permanece bajo la modalidad del "retorno". Para Heidegger, Nietzsche no sólo piensa el ser a partir del tiempo sino que tiempo mismo, el presente es el de la primera filosofía occidental. Sin embargo, también en Nietzsche esa raíz temporal queda oculta e impensada.⁷

Por otro lado, hay que dejar claramente asentado que Heidegger no habló jamás del tiempo ni del ser "metafísicamente". Heidegger no convirtió al ser en algo temporal en contraposición a lo eterno. El tiempo en Heidegger es esencialmente diverso y previo a las distinciones metafísicas. Ya lo decía Stegmüller hablando de Heidegger:

Frente al pensamiento de un tiempo mundano de continua fluidez, objetivo y mensurable, la filosofía de la vida había des-tacado el "tiempo subjetivo", es decir, el tiempo efectivamente vivido que, según sea la especie de vivencia, ora se desliza lenta, ora puede pasar como en un vuelo. Pero a este hecho subjetivo se le ve sólo bajo el aspecto de un tiempo objetivo que le sirve de base. En cambio en la filosofía de Heidegger, el tiempo subjetivo es enteramente colocado en el centro como un medio que posibilita la comprensión del hombre. Según Heidegger inclusive el tiempo objetivo -él lo llama "in

tratemporaneidad"- se deriva de él... En la ontología heideggeriana la tridimensionalidad del tiempo sirve para la caracterización de la esencia de la existencia humana. El ser momentáneo de la existencia es esta extensión hacia las tres direcciones temporales. En esto, el tiempo debe ser pensado conjuntamente con los conceptos de muerte y finitud, pero en la temporalidad, que según Heidegger constituye el núcleo más íntimo del hombre, aquello que determina la finitud como finita.⁸

Con lo dicho hasta aquí quedaría aclarado cómo es que Heidegger, en su análisis del tiempo, trata de quedar fuera de cualquier interpretación "metafísica". Sin embargo, trataremos de ahondar más en esta cuestión para que quede claro dónde se asienta la *Kehre* (la vuelta) anunciada por Heidegger.

En *El ser y el tiempo* el análisis de la temporalidad se presenta, en primera instancia, como explicación de "ser-en-el-mundo" (ya que el fenómeno esencial de la existencia es justamente el "ser-en-el-mundo", pero esta forma de ser no es idéntica a una relación entre sujeto y objeto. Esta relación, como hemos visto es completamente secundaria y no representa más que un elemento subordinado de la misma existencia). En este sentido, la trascendencia propia del *Dasein* no realiza su vinculación con el mundo de un modo estático o en una serie de "ahoras". Esta concepción del tiempo no es sino la teorización del tiempo tal como se muestra en el horizonte del ser pragmático propio de nuestro trato utilitario con las cosas. Esta noción del tiempo sería, para Heidegger, el "tiempo vulgar", que no es otra cosa que un tiempo sin principio ni fin, infinito, irreversible y que pasa sin cesar.

La temporalidad afecta al "ser-en-el-mundo" y al mundo mismo, pero el hecho de que el *Dasein* sea, antes que nada, un ser "arroja

do" en un mundo no entraña únicamente una salida de sí. Con el *ex* o *ek* de la *ek-sistencia* lo que se marca es el origen o surgimiento; mientras que la *sistenz* designa la posición, la *stasis* del ser. De esta manera el *Dasein* está necesariamente fuera de sí, salido de sí, delante de sí ante sus posibilidades. El *Dasein*, en su autenticidad, es decir, en el momento en que deja de concebirse como cosa entre las cosas, perdido en el *das-Man*, se "adelanta siempre a sí mismo" como "proyecto" o como "cuidado" (*Sorge*). El sentido último del *Dasein* como "cuidado" es la temporalidad: el hombre es el ser del cuidado porque es un ser temporal, tiempo, es decir, *finito*.

Para Heidegger, en *El ser y el tiempo*, la existencia no está colocada "en el tiempo". Tampoco se puede considerar el tiempo como una manifestación de la existencia o del ser:

El tiempo es originariamente como temporación de la temporalidad.⁹

No es, pues, el tiempo el que puede ser comprendido por medio de la existencia y del ser, sino estos por medio del tiempo. La existencia es una concreción del tiempo; es el tiempo mismo que ha recibido una expresión precisa. Heidegger niega toda la inmovilidad de las ideas rígidas e intenta el supremo esfuerzo de hacer desempeñar a la temporalidad *perpetuamente* móvil el papel directo de la idea trascendental que constituye y funda el ser de la existencia.

Para Heidegger, la temporalidad es un proceso primordial de "salida" de sí mismo a su esencia propia. El tiempo no puede ser percibido fuera de los fenómenos del "advenir" (*die Zukunft*), el "sido"

(*die Gewesenheit*) y el "presente" (*die Gegenwart*), que son "los 'éxtasis' de la temporalidad"¹⁰, es decir la *unidad* en la cual el tiempo se temporaliza. Los *éxtasis* de la temporalidad no forman una pluralidad inaprehensible, sino un todo unificado e indisoluble que, por lo mismo, el *Dasein* es capaz de penetrar y comprender. La unidad del ser del *Dasein* sólo es posible si se funda sobre la base de esta unidad originaria del tiempo, es decir, como unidad de éxtasis: "Ad-venir", "sido" y "presente".

De estos éxtasis, el "advenir" está siempre en el primer plano de la "temporalidad original", y sólo en el "advenir" se supera y se trasciende perpetuamente, esto es, el tiempo mismo se superpone constantemente a sí. Y por su dirección hacia lo por-venir, como "fenómeno primario de la temporalidad original y propia".¹¹ La temporalidad en Heidegger recibe una fuerte acentuación que se precisa por la relación a una suerte de "tiempo originario" o "tiempo primordial" con la historia. Heidegger resume así sus opiniones sobre el tiempo:

El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito.¹²

Heidegger demuestra que el tiempo vulgar deriva del existencial. El tiempo vulgar es el que definió Aristóteles como una numeración de "ahoras". Concretamente, esta forma de tomar el tiempo es el que numera los sucesivos horas de un móvil en su movimiento, por ejemplo, el péndulo de un reloj. Este tiempo visto en esta perspectiva cronométrica, al que Heidegger llama "tiempo de los aho-

ras", es una interpretación del tiempo mundano" -tiempo pragmático derivado de nuestro trato con las cosas- desde el concepto de ser como "lo simplemente existente" (*Vorhandensein*). En esta concepción el pasado está formado por los "ahora" que "van pasando" y, al fin "han pasado" (*Vergangenheit*); el futuro (*Zukunft*), por los "ahora" que van viniendo y han de venir. Así resulta el tiempo una sucesión de momentos sin principio ni fin, en donde el tiempo es algo infinito.

Esta noción del tiempo (vulgar) tiene su origen en la temporalidad del *Dasein* "decadente", inherente a la forma cotidiana de ser del *Dasein* y a la comprensión del ser. A partir de la temporalidad existencial -a través de la exégesis del tiempo mundano o pragmático- se esclarece el concepto vulgar del tiempo y se da razón de él; pero no a la inversa.

De esta manera, hay que advertir que la temporalidad original, la temporalidad "horizontal-extática", se temporaliza primariamente desde el "advenir" (*die Zukunft*). Por el contrario, la comprensión vulgar del tiempo se estabiliza en el *ahora*, mutilado en puro "presente". Esto quiere decir que el fenómeno del auténtico presente (entendido éste desde la perspectiva de fenómeno "horizontal-extático), que Heidegger designa con el nombre de "momento-mirada" (*Augenblick*), y que pertenece a la temporalidad propia, no puede explicarse por el "ahora", y menos derivarse de él. Asimismo, el "pasado" (*die Gewesenheit*) extático (*elsido*), no puede fundarse en el pasado como puro ahora que ha transcurrido.

De esta forma, como hemos podido advertir, en la concepción heideggeriana del tiempo, ya no es el presente el momento privilegiado como lo fue en la tradición, pues al ser éste exaltado a la dignidad de lo eterno, obliga al pasado y al porvenir a mantenerse en una suerte de segundo lugar; todo esto nos obligaría a quedar privados de dos dimensiones del tiempo y, en consecuencia, no haber alcanzado la total significación del tiempo como unidad de los tres momentos y, evidentemente, como horizonte desde el cual aprehendemos al ser.

Queremos hacer notar que el tiempo no adviene como desde fuera del *Dasein*, a la manera de un marco al desarrollo de los acontecimientos donde el *Dasein* vendría a recibir un instante y una fecha. El *Dasein* no está puesto primero como un inicio de representación. Es un ser que se temporaliza por él mismo, como un drama que se representa por el tiempo y no en el tiempo. Su estructura está constituida por ese tiempo tan real como el que lo constituye. Su *existencia ek-stática*, no puede comprenderse sino por el tiempo. Todo es temporal y la existencia misma es temporal, urdimbre y tejido de tiempo es ella misma. El tiempo *no es un ente*, antes bien, el tiempo es la expresión del hecho de *ek-sistir*, el hecho de *ser* el mismo, porque existir es temporalizarse. Lo estático que caracteriza la temporalidad del *Dasein* define una *in-sistencia* y, a la vez, una apertura: la temporalidad no se resuelve en la interioridad de una conciencia, sino que constituye la estructura misma del "ser-en-el-mundo".

El tiempo es un modo de ser, es decir, el sentido mismo del ser.

Ahora bien, el carácter temporal del *Dasein* no nos permite decir que el ser mismo sea temporal. El ser, para Heidegger, no es el tiempo, pero existe entre ser y tiempo una intimidad total, pues el tiempo es el horizonte adecuado para la comprensión del ser. El ser debe ser visto a partir del horizonte del tiempo. El tiempo nos aparece como el punto de apoyo para la comprensión del ser; en este sentido, tenemos que pensar al ser en su verdad propia. Pero ¿cuál es la verdad propia del ser? (Volveremos más adelante a esta cuestión).

No es difícil ver que lo que Heidegger trataba, desde *El ser y el tiempo*, quedaba comprendido dentro de lo que él mismo denominó "la superación de la metafísica tradicional" ya que, como también pudimos advertir, el análisis de la existencia se convirtió en el punto de partida y en el punto de inserción permanente de la cuestión del ser, en cuanto ésta debe ser comprendida como "ser-ahí". Lo importante, como precisa Heidegger en la *Carta a Jean Beaufret*, es ver en la existencia el "ahí" (del ser) y en esto consistiría el giro del pensamiento heideggeriano, es decir, la inversión de la perspectiva: *Tiempo y ser*, retorno desde el horizonte del tiempo al ser, pues más que de un giro del pensamiento, es a la "cosa misma".

Heidegger en *El ser y el tiempo* no preguntaba por el ser en el círculo de la subjetividad¹⁴; no planteaba ningún problema antropológico; la realidad humana se concebía desde el problema del ser y este ser no era una posición del sujeto humano. Era el ser mismo el que desde su dimensión temporal afectaba al *Dasein*. Para Hei-

degger aquí radicaba ya la exigencia del "retorno": *del tiempo al ser*. Con este "retorno" o "vuelta" (*Kehre*) no quedaba, en modo alguno, invalidado el primer pensamiento de Heidegger en torno a la cuestión del ser. El retorno no era otra cosa que la exigencia que imponía desde sí el descubrimiento del "olvido del ser" y el de la necesaria diferencia o distinción entre el ser y el ente. *Tiempo y ser* tendría que ser la obra destinada a revelarnos la "inversión", aunque esta inversión corría el riesgo de desembocar en una consolidación de la *subjetividad*:

Todo pensamiento que se desenvuelve en torno a la "objetividad" o al "realismo" permanece siendo "subjetivismo"; la cuestión del ser se plantea fuera de la relación sujeto-objeto.¹⁵

Con la *Kehre* la esencia de la metafísica llegaba a su fin, esto es, la subjetividad absoluta; como dice Allemand:

En ella, todo ente como tal es visto como objeto, donde el sujeto se asegura en la medida en que, seguro de sí mismo, se lo representa. La relación sujeto-objeto domina.¹⁶

Y ya que se ha de superar este presupuesto, Heidegger llama al pensar de *El ser y el tiempo*, "Un pensar que abandona la subjetividad".¹⁷ Sin embargo, si la cuestión del ser es, indudablemente, una cuestión de orden *metafísico*, más aún, la cuestión fundamental de la metafísica ¿dónde ubicarnos para precisar el terreno en el que el pensamiento heideggeriano ha de ser comprendido? En el terreno de la historia, pues, al afrontar la metafísica la cuestión del ser, ella se ha puesto al margen de la misma.

La metafísica, al abarcar con su interrogación la totalidad de lo que es, ha subordinado la cuestión fundamental bajo el nombre de

ser del ente a un ente por excelencia, al ente eminentemente ente: "idea", "substancia", "Dios" o "sujeto". Para Heidegger, en el pensamiento moderno éste ente es el hombre, y el mundo moderno se estructura y concibe a imagen del hombre.¹⁸ Resulta claro ahora el por qué para Heidegger aquello que él denomina *metafísica* no pertenece únicamente al orden de lo suprasensible.¹⁹

La metafísica es, de igual manera, y aún de modo principal, antropomorfismo. Por ello, la cuestión del ser, planteándose en el campo de la metafísica impulsa al mismo tiempo a la *superación de la misma*: superación del subjetivismo, del antropologismo, etc.²⁰ En este sentido, es clara la afirmación de Cotten:

Así pues, ¿de dónde proviene la *Kehre*? Si nosotros la tomamos en serio, si nosotros la tomamos al pie de la letra a reserva de hacer cualquier proposición, para acabar, una última interpretación que no destruirá aquella por otra parte, se deberá responder sin vacilar: en un sentido, en otro lenguaje, en otra relación con el lenguaje, con otro sujeto del discurso.²¹

La superación de la metafísica entraña en sí misma la apertura de un camino: el de la "verdad del ser" o el de la "patentización del ser" (que de alguna manera estaba presente en *El ser y el tiempo* en la forma de la "destrucción de la ontología"). La superación de la metafísica es para Heidegger el fin de la metafísica, que no es otra cosa que el fin de la filosofía. Pero el fin de la filosofía no es el fin del pensar:

El final de la filosofía no es el fin del pensar. El pensar debe retroceder para saber de la metafísica en tanto historia del ser y atender a la Apropriación que es estrictamente no metafísica.²²

Por ello, en *Tiempo y ser*, la pregunta acerca del ser se convierte en la cuestión acerca de la "verdad" del ser. Hay que insistir, fuera del marco y del lenguaje de la metafísica, o más bien, como superación de la misma, al margen de toda concepción antropomórfica y de todo humanismo.

4.2 La Kehre.

En la obra de Heidegger que lleva por título *De la esencia de la verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*), la Kehre se anuncia de una forma clara en la frase: "la esencia de la verdad es la verdad de la esencia".²³ Al igual que en *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser*, lo que hay en esta frase no es un simple "dar vuelta". La parte final de las observaciones para la conferencia "De la esencia de la verdad" indica expresamente que la frase:

no invierte simplemente una combinación de palabras para provocar la apariencia de una paradoja. La proposición no es dialéctica. No es en general una proposición en el sentido de un enunciado.²⁴

La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de una vuelta en el interior de la historia (*Geschichte*) del ser. Así, *De la esencia de la verdad* y *Tiempo y ser* emprenden el cometido de pensar a partir de otro fundamento: el *Da* del *sein*, es de-

cir, a partir de una proximidad a la verdad del ser:

...no sólo se abandona toda especie de antropología y toda subjetividad del hombre como *sujeto*..., y se persigue la verdad del ser como fundamento de un cambio de posición histórica fundamental, sino que... se dispone a pensar desde otro fundamento.²⁵

¿Cuál es este "otro" fundamento? Veamos.

La incompreensión que del tiempo se ha tenido, dice Heidegger en varias de sus obras, ha conducido a las diferentes formas en las que el ser ha sido metafísicamente representado, esto es, como "presencia". El tiempo concebido, en relación con el ser, como una sucesión de "ahoras" ha hecho que el tiempo se cristalice y aniquile como tiempo en la concepción según la cual el ser, en relación con las "apariencias" o con el "devenir", se represente como "presencia constante", esto es, como *subsistencia*. Esta *subsistencia* es lo que se transforma luego en la suprema realidad subyacente que, al ser evocada como tal en la actualidad indefiniblemente reiterable de su "ahora", se denomina posteriormente

"idea", *ouσία* "sujeto", y, en fin, en *voluntad* dentro de la perspectiva moderna inaugurada por Schopenhauer y desarrollada más tarde por Nietzsche. Estas realidades son las que forman la *permanencia* o "supuesto" del ser.²⁶

En este sentido, hablar del ser como la "presencia constante" no hace más que abonar la referencia a una especie de objeto "a la mano" o a un modo específico de poder ser requerido en toda ocasión como objeto de "representación" olvidando, por tanto, la diferencia esencial entre ser y ente, esto es, *el tiempo*. A través del tiempo se lleva a cabo en el ser ese juego de claroscuro que no

es otra cosa que *la alternancia de la presencia y de la ausencia del ser*. Como señala Schéerer:

El ser justamente es un "morar", pero no en el sentido de una permanencia. Como se halla expresado de manera particularmente clara en... *Nietzsche*, el ser es un "morar-en-ausencia" (*ausbleiben*). Sólo así puede ser auténticamente pensado -no representado-. Representar el ser significa atribuirle presencia de ente; pensarlo, en cambio, es afirmar su temporalidad propia.²⁷

pues,

...el ser, en cuanto tal, no solamente mora-en-ausencia, sino que se encuentra embozado o cubierto de modo irreflexivo por el pensamiento.²⁸

Este morar-en-ausencia no es algo que le inflinja el pensamiento al ser, sino que es propio del ser mismo la presencia tanto como la ausencia. ¿Cómo comprender de otra manera el famoso "olvido" de la cuestión del ser con el que se inaugura todo un proceso histórico del pensamiento que culminará con el nihilismo nietzscheano? ¿Cómo comprender este desvío del pensar que inaugura el olvido del ser, si no es justo porque el ser mismo tiene una estructura que oscila entre lo que aparece y se retrae, entre lo que se da y se oculta detrás de su darse (*es decir, de presencia y ausencia*) que propicia, con ello, el olvido por parte del *Dasein*?

El olvido no afecta únicamente la esencia del ser en cuanto algo aparentemente distinto. *El olvido es consustancial al ser y reina como destino de su esencia.*²⁹

Así, el "olvido del ser" que había sido determinado en el origen -aunque la oscilación de Heidegger al respecto ha sido puesta de relieve en el capítulo anterior-, no quiso nunca ser simplemente

te un origen cronológico (los griegos), sino origen en cuanto permanencia y proyección de ese mismo origen, es decir, en cuanto destino.

De esta forma, tenemos que *permanencia y destino, ocultamiento y desocultamiento*: son categorías que sólo pueden darse en el marco de un pensar que, por pensar dentro de la "verdad del ser", es histórico:

...el pensar que piensa dentro de la verdad del ser es -en cuanto pensar- histórico. No hay un pensar "sistemático" y a su lado, como ilustración, una historia de las opiniones pasadas. Pero tampoco hay, -como cree Hegel- una sistemática que pudiera hacer de ley de la historia y que pudiera recoger a ésta en su sistema. Hay -si pensamos el asunto en sus principios- la historia del ser a la que pertenece el pensar como recuerdo de esta historia, realizado por ella misma. El recuerdo se distingue esencialmente del re-presentarse posteriormente la historia en el sentido de transcurso transcurrido. La historia no acontece primeramente como acontecer. Y este no es transcurso. El acontecer de la historia es esencialmente como el destino de la verdad del ser, y de éste. Al destino viene el ser en cuanto El -el ser- se da. Esto, pensando desde el punto de vista del destino quiere decir: se da y se niega simultáneamente.³⁰

El ser es, pues, olvido y recuerdo, permanencia y destino, ocultación y desocultamiento y, por si fuera poco, el olvido se nos muestra ahora como destino que "se da y se niega simultáneamente".

Ahora bien, si el ser se ofrece y se hurta a la vez, ¿cómo podemos entender el desvío del pensar que originó a la metafísica? Si el ser es un destino, y a ese destino va unido consustancialmente a la historia del mundo y del hombre, entonces ¿cuál es el tiempo del ser? En otros términos ¿en qué consiste ese tiempo y, ante todo, cuál es su relación con la temporalidad originaria (la puramente cualitativa y comprendida comunidad de los éxtasis) entendida a

partir de la analítica del *Dasein*? ¿No sería el tiempo del ser simplemente el ser pensado desde la perspectiva de la temporalidad del *Dasein*? Evidentemente no, pues, ¿cómo determinaríamos la temporalidad del ser en cuanto tal, a partir de la temporalidad del *Dasein* si éste es el *ahí* del ser, esto es, el *lugar* donde se manifiesta, donde el ser es ser, donde el ser *es* en su verdad? Por otro lado, si la esencia del hombre radica en su existencia y ésta es lo que define a la esencia del hombre como "ser-ahí" (*Da-sein*), ¿cómo puede lo *ex-tático* o lo *ex-céntrico* definir lo que contiene su centro, su esencia? La temporalidad del *Dasein*, al igual que todo lo que mira a su ser, debe ser comprendida en la "apertura" del ser, por ello, la *Kehre*, la "vuelta" o "retorno" (del tiempo al ser) sólo puede entenderse fuera de la metafísica; más aún, remontando el ser y el tiempo hacia una unidad superior. Según Heidegger, el ámbito desde el que se determina el verdadero sentido del ser y del tiempo y el de su mutua implicación no es el del tiempo ni el del ser, como tampoco el ámbito del "es", sino el del "hay", el del "se da":

Decimos de los seres: son. Con respecto al "Ser" y con respecto al "Tiempo", nos mantenemos reservados. Nosotros no decimos: El Ser es, el Tiempo es, sino más bien: *Hay ser y hay tiempo.* 31

4.3 El tiempo y el Ereignis.

Todo olvido puede "volver en sí" y entrar en su propio en sí para ahí descubrir su verdad. Si el ser es lo que ha caído en el olvido y éste es la estructura esencial del ser mismo, la "vuelta", su "retorno", su "volver en sí" también es consustancial al ser.

La *Kehre* sólo puede tener lugar como "acontecimiento" inmediato, sin intermediarios. No puede ser efectuada o llevada a cabo por otro que por el ser mismo; pero tampoco acontece a manera de causación del ser; el ser no es propiamente causa ni efecto del ser. Abruptamente, desde la esencia misma de su ocultamiento, irrumpe el ser en su "época" (*epoché*). Cuando relampaguea (*blitzen*) la verdad del ser, entra dentro de sí la verdad de la esencia del ser, y se conduce a sí mismo a su propia claridad; el ser "regresa" de "vuelta" de su "olvido", a su propia verdad.

Tiempo y ser (*Zeit und Sein*), como ya habrá podido advertirse, es la segunda parte no escrita de *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*); en aquella obra es la *Kehre* la destinada a llevar a cabo, a través del análisis existencial, el punto de mira del ser. Ya en *El ser y el tiempo*, Heidegger hablaba del ser como fundamento del ente: en *Tiempo y ser*, repite lo que anteriormente había advertido: el ser no puede considerarse propiamente como fundamento por ser este término pertenencia irrecusable de la metafísica:

Pensar el Ser en sí mismo explícitamente requiere el no ver al Ser en la extensión en la que sólo está fundado e interpretado en términos de seres y para seres como su fundamento, como en toda la metafísica. Pensar el Ser explícitamente se requiere el relegar al Ser como el fundamento de los seres a favor del dar que permanece oculto en el desocultamiento, es-

to es, en favor del Ello da.32

Por lo mismo, no puede hablarse en *Tiempo y ser* de un retorno al ser como una "vuelta" al fundamento de la metafísica, es decir, *vuelta a la doctrina del ser como fundamento de la metafísica y del ente*. Poner al ser como fundamento de la metafísica es pensar al ser también como algo metafísico. La *Kehre* no es pues, una "vuelta" al fundamento de la metafísica sino un retorno al ser en sí mismo, a lo suyo propio: del tiempo al ser, al ámbito y recinto donde tiempo y ser "se dan" en su mutua referencia: ¡Hay ser! ¡Hay tiempo! que quiere decir, "se da ser", "se da tiempo" (*es gibt Sein, es gibt Zeit*).

Llegar o allegarse a la propiedad del ser es pensar al ser propiamente; y lo "propio" aparece como un acto de presencia, un presentar como presencia o actualidad que es *desocultación, desvelamiento (Entbergung)*. Esto es lo que, según Heidegger, ha sido el ser para los griegos y esto mismo sigue siendo inevitablemente también para nosotros.

Ahora bien, en la *desvelación* hay un "dar"; la desvelación hace presentarse a la presencia, nos deja como "don" suyo la presencia, es decir, *el ser*. En este sentido, cuando dirigimos la mirada hacia lo propio del ser lo que se nos muestra ya no es tanto el ser como su "don" que es el "darse" del ser como regalo a la mirada. El "darse" del ser es lo que permite, nos dice Heidegger, que podamos distinguirlo del ente, puesto que no puede decirse, hablando con rigor, que "el ser es", esto sólo se dice del ente; del ser sólo podemos decir que "hay", que "se da" y que en su darse, en su

"don", el ser hace "época" (*epoché*) dejándonos tan sólo ese mismo "don":

Un dar que da sólo su regalo, pero en el dar se retiene a sí mismo y se retira; a tal dar lo llamamos mandar (envío). De acuerdo con el significado de dar que debe pensarse de esta manera, el Ser -eso que Ello da- es lo que es enviado.³³

Este "se da" nos permite, asimismo, indicar que el ser no se da a la manera de una cosa, evitando con ello caer en el ámbito de la metafísica objetivante.

Por otro lado, es el "ello" del "hay" al que se debe que haya presencia (ser) en la que puede desvelarse el ente como tal. Esto es lo que nos obliga a remontar al ser mismo y allegarnos hasta eso otro que nos da al ser, es decir, al "dar" mismo (*es gibt*); sólo en ese ámbito nos encontramos con lo propio del ser y, por lo tanto, con el ser mismo. El hecho de que nunca se haya pensado el ser como tal, sino siempre como ser del ente, esto es, el hecho de que nunca se haya reparado en el "dar" mismo, depende principalmente, a juicio de Heidegger, de la peculiaridad de ese "dar".

Heidegger nos dice que es el "hay" el que da la presencia; el "hay" es el que nos hace el "don" de la presencia del ser. Pero en esa donación de la presencia el hombre sólo pone la atención en el ente que aparece en la presencia: el "dar" mismo desaparece detrás de su don:

En los comienzos del pensamiento occidental, Ser es pensar, pero no el "se da" como tal (propia^{mente}). Posteriormente éste se separa a favor del don como el se da. Ese dar es pensado y conceptualizado a partir de ese momento exclusivamente como Ser con observancia (o consideración) a seres.³⁴

El *dar* se oculta detrás de su *don*; según Heidegger, lo que todos

llamamos "enviar" en el sentido de "destinar". Y así, el ser mismo -lo abierto del desvelamiento- reviste el carácter de una "misión" que es "destino": el ser es pues un "destino",

La historia del ser significa destino del Ser en cuyo envío, ambos el envío y el Ello que son enviados fuera son retenidos con su propia manifestación.³⁵

De esta manera podemos entender que el ser sea histórico y se nos dé en forma de "historicidad". El sentido que aquí tiene la historicidad es el único en el que puede hablarse de "historia del ser", es decir, es el que proviene de su carácter de "destino". Historia es, para Heidegger, en el fondo y en su radicalidad: *destino*, un llegar de la presencia a modo de destino o, mejor, un destino, por tanto, una manera y una forma de acaecer la presencia.

Puede afirmarse que el ser es histórico, pero no en el sentido de estar sujeto al universal fluir de las cosas o al acontecer o suceder, sino en cuanto que es enviado en un destino, en una misión que *acontece en el misterio, porque es oculta*; a la esencia del destinar, nos dice Heidegger, pertenece el ocultarse, la sustracción. El ser no nos llega ni nos viene desde sí mismo ni desde el hombre, sino desde ese destino. El "dar" (*es gibt*) muestra su figura propia en esa misión que es destino. En otras palabras, el "dar" adopta siempre el "rostro" de una "destinación". Por ello, la manera de "dar-se" del ser es siempre haciendo "época" (*epoché*):

El retraerse es, en griego, *epoché*. Por tanto, nosotros hablamos de las épocas del destino del Ser. Una época no significa aquí un trecho de tiempo que acontece. Pero sí la fundamental característica del envío, la actual retención

del Ello mismo en favor de la discernibilidad del don, esto es, del ser con vista al fundamento de los seres.³⁶

De aquí resulta el carácter "epocal" que tiene siempre la presencia del ser, por esto:

Las épocas se sobrepasan en su secuencia de tal manera que el original envío del ser como presencia es más y más oscuro en diferentes caminos.³⁷

Por estas razones, aduce Heidegger, puede resultarnos comprensible que la forma de presencia del ser varía según las épocas. En cada "época" el ser "se da" de diverso modo:

Nosotros podemos advertir históricamente la abundancia de transformaciones de la presencia señalando la presencia del Ello como... la unidad única del Uno, como *logos*, la reunión que preserva el Todo, como *idea*, *ousia*, *energeia*, *substancia*, *actualitas*, *perceptio*, *mónada*, como objetividad, como el ser puesto colocándose a sí mismo, en el sentido del querer de razón, de amor, del espíritu, del poder, como la voluntad del querer en la eterna recurrencia de lo mismo.³⁸

Lo que han tenido de común las precedentes épocas del ser, según Heidegger, ha sido que han mirado al ser desde el ente y, en consecuencia, han olvidado el "se da", el "darse" del ser, o, si se quiere, su "don".

Al igual que al ser, Heidegger insta a mirar al tiempo desde sí mismo para pensarlo en su propiedad; ya que si el ser se muestra como "misión-destino", en correspondencia, el tiempo es "llegar hasta", "extenderse-hasta" (*reichen*) "ponerse al alcance de". En el tiempo hay siempre el hacer presente, presentar, advenimiento de la presencia, pero si es presencia como advenimiento, la presencia nos afecta de múltiples maneras. Nos afecta, por ejemplo, en su forma de ausencia: tal es la presencia de lo "sido". En lo

"sido", en la forma del "ya no", es alcanzada la "presencia". De igual manera, la presencia en la forma de la ausencia que es futuro nos toca de modo indefectible, en el sentido de un venir hacia nosotros, de su ad-venir que próximamente viene, pero que "aún no", es decir, "todavía no".

Por lo dicho hasta aquí, podemos ver que el tiempo posee un triple modo de "llegar hasta"; su esencia es tridimensional. Esto, para Heidegger, siempre se ha dicho pero nunca se ha cumplido. No es posible seguir concibiendo al tiempo unilateralmente, desde una sola dimensión, esto es, desde el presente:

Pensado en términos del triple desdoblamiento del darse, el verdadero tiempo prueba ser tridimensional.³⁹

En el juego del "llegar hasta" se nos hace patente, se nos ilumina lo "abierto" del tiempo, esto es, su "verdad". Heidegger designa a esa apertura con el nombre de "espacio de tiempo":

Con esta presencia se abre lo que llamamos tiempo-espacio,⁴⁰ porque el tiempo no es puntual, es decir, no es una sucesión de horas o puntos temporales,

Tiempo-espacio es ahora el nombre para la apertura que abre en el mutuo autoextenderse del acercamiento futuro, pasado y presente. Esto abre exclusivamente y provee primordialmente el espacio en donde espacio, como usualmente sabemos, no se puede desdoblar. El auto-extenderse, el abrirse, del futuro, pasado y presente es en sí mismo preespacial; sólo en estos términos puede hacer espacio, esto es, proveer espacio.⁴¹

En la dimensión de este espacio, el juego del tiempo se mezcla con el juego del mundo. El primero es la forma, la subyacencia, la condición de posibilidad del segundo. En este sentido, el "espa-

cio del tiempo" o "tiempo espacializado" es más originario que el espacio calculable y mensurable, pues es lo que posibilita a éste; sólo porque el tiempo se distiende en tres momentos hay espacio pues

anterior a todo cálculo del tiempo e independientemente de este cálculo, que lo procrea en el tiempo-espacio, el tiempo verdadero consiste en el mutuo extenderse y abrirse del futuro del pasado y del presente.⁴²

En Heidegger, las tres dimensiones son igualmente originarias y ninguna de ellas es subsistente en sí misma (ya desde *El ser y el tiempo*, la concepción del tiempo era la misma; sólo que ahora se aclara la interrogante con que terminaba dicha obra: ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser?⁴³) Las tres dimensiones consisten en la unidad del juego en que están, a la vez, mutuamente referidas y contrastadas:

No podemos atribuir la presencia al ser aún habiendo pensado en una de las tres dimensiones del tiempo, al presente, que parecía ser obvio. Más bien la unidad del tiempo, de las tres dimensiones del tiempo consiste en la interrelación entre ellos.⁴⁴

Heidegger llama a esa "acción" del tiempo que es el "llegar hasta", la "cercanía" (*die Nahe*). Cercanía o proximidad que guarda y retiene, que quiere decir también proximidad que se rehusa y ausenta. La estructura del tiempo y la del ser en el "morar-en-ausencia" de ambos, pertenecen al mismo orden. Y, sin embargo, esta proximidad o cercanía es, para Heidegger, la cuarta dimensión del tiempo. ¿Qué es pues el tiempo? Puesto que el tiempo es lo que pone a nuestro alcance la presencia del ser, parecería, a primera vista,

que el tiempo es el sujeto que nombramos impersonalmente en el "se da"; el tiempo, parecería que es aquello que nos da el ser. Sin embargo, de igual modo que el ser, el tiempo también es un "don", también el tiempo "se da": "hay tiempo" (*es gibt Zeit*). El "se da" permite, asimismo, rebasar el ámbito de la metafísica objetivante, pues ni el ser ni el tiempo se dan como se dan las cosas. Ya en la expresión "se da" se afirma la *transitividad* de ambos. A partir de esta común designación de uno y de otro como "dándose" se nos revela su mutua cooperentencia y, a su vez, como en *El ser y el tiempo*, se nos muestra que el ser no es el tiempo ni el tiempo es el ser. Uno y otro son, y "se dan" gracias al "se da" (*es gibt*) que los introduce. En suma, *lo que ellos dan es la apertura.*

¿Qué es entonces ese "se", el "ello" del que hablamos líneas arriba y ahora se nos interpone en nuestra línea interpretativa del "se da"? Heidegger dice:

El dar en el "Ello da" del Ser (o "se da ser") probó ser un envío y un destino de presencia en sus transmutaciones epocales. El dar en el "Ello da" del tiempo (o "se da tiempo") probó ser una extensión, abriendo el estado tetradimensional,
45

pero al mismo tiempo:

Dado que el tiempo verdadero aparece como el *se* del cual hablamos cuando decimos *se da ser*. El destino en el cual se da ser está en la extensión del tiempo... aún cuando el *se* continúa indeterminado y nosotros seguimos confundidos".⁴⁶

Ser y tiempo se encuentran y se pertenecen recíprocamente en la dimensión de lo abierto, pero lo abierto consta también de una zona o dimensión de reserva y olvido. En este sentido ¿qué es el

"Ello"? Bien a bien, el "Ello" no es un poder indeterminado, sino algo determinado que determina tanto al ser como al tiempo -el "destino" y el "llegar hasta"- en su mismidad (*das Eigene*):

Lo que determina a ambos, tiempo y ser, en su mismidad, esto es en su pertenencia recíproca, lo llamaremos *Ereignis*.⁴⁷

Llegados a este punto, en nuestro intento por esclarecer en algo el pensamiento de Heidegger, ¿qué significa para este pensador el "acontecer de la Apropiación"?

4.4 *Ereignis*, lugar de origen de ser y tiempo.

Ereignis será traducido como Apropiación o acaecer de la Apropiación.⁴⁸

Heidegger excluye expresamente de *Er-eignis* el significado común que posee este término de "acontecimiento". *Er-eignis*, *eignen* expresa para Heidegger el sentido que les viene de la raíz *eig* -sobre todo en palabras como *eignen* (ser propio, ser apto), *das Eigene* (lo propio). Heidegger relaciona a veces *Ereignis* con el neologismo *Er-äugen*, mirar, para subrayar el momento de respectividad, sobre todo a la esencia humana. Por su referencia a lo "propio" escoge Heidegger el vocablo *Er-eignis* para nombrar aquello que constituye lo más propio del tiempo y del ser. Por ser el momento de "propiedad" el más importante en el uso de Heidegger, podríamos traducir, sin más, *Ereignis* como "propiedad" o "apropiación". La

versión corriente de este término (como "acontecimiento") podría retenerse, pero purificada de su sentido de mero "suceso", en atención a que salva la significación temporal, esencial al *Ereignis*; también puede expresar su carácter de originación vertiendo "lugar originario", "pertenencia originaria", sin embargo, ninguna de estas acepciones es satisfactoria.

En atención a lo aquí expresado y, siguiendo muy de cerca el pensamiento heideggeriano, podemos decir que *das Ereignis* no puede retrotraerse a otra cosa desde la cual pueda explicarse. Esta es donación, lo que da, confiere y otorga. El otorgamiento radica en la posibilidad de decir "hay", "se da" (*es gibt*); este es el originario "dar", tanto que da el ser: *es gibt Sein*. Sin embargo, como dice el propio Heidegger:

Ereignis no significa más aquí que un Acontecimiento, una cosa que adviene.⁴⁹

Por ello, podríamos decir que el mismo ser requiere de esa "donación" para llegar como presencia a su propia mismidad (*das Eigene*) de ser. *Das Ereignis* como lugar de ser y tiempo, como "acontecimiento" donde se reúnen el ser y el tiempo, no es una unidad ulterior de dos cosas que primariamente son independientes, sino es el origen mismo y la precedencia misma, un *pre-cederse* (*vor-sich-gehen*) *das Ereignis* en cuanto donación, es lo que o en lo que se realiza la unidad del "destino" (*schicken*) y del "llegar hasta" (*reichen*); es *das Ereignis* lo que determina, en la modalidad del dar ser y dar tiempo, ambos modos de "dar" en una radical indisolubilidad. Así, tanto el tiempo como el ser se mantienen y relacio-

nan (*Verhalten*) en *das Ereignis* como las dos "cosas" (*Sachen*) del pensar. Por ello Heidegger designa a *das Ereignis* como el "objeto" (*Sach-Verhalt*) que atañe al pensar.

Con esta palabra, *Ereignis*, Heidegger quiere indicar, ante todo, el carácter de "acontecimiento" y propiedad que reviste el "aparecer" del ser. Diríamos mejor que Heidegger no puede dejar de referirse a esta significación como a una especie de trasfondo encubierto por un sentido diferente de la palabra *Ereignis*. Esta palabra significa en la *apertura* que es "acontecimiento", el doble movimiento de "apropiación" que existe entre el ser y el tiempo y, a su vez, "propiación", es decir, la revelación de aquello que constituye en cada ocasión "lo propio" del ser y del tiempo. *das Ereignis*, si bien como anuncia Heidegger,

pensado a partir de eso que nosotros descubrimos, debemos mantenerlo en nuestra palabra como un término director al servicio del pensamiento. Como tal, el es tan intraducible como el término *λογος* griego...50,

es *das Ereignis* una relación que sirve para designar la cooptenencia y "copropiación" que une al tiempo y al ser más allá de los límites del pensamiento representativo que se nos revela aquí impotente. Heidegger sabe que la lógica aquí no tiene lugar; aquí sólo encuentra su *topos* el auténtico pensar, un pensar que intenta adaptarse a la cosa misma. Por *das Ereignis*, el ser no puede disociarse del tiempo, pues *das Ereignis* está designado como el "se" del "se da" (el *es* del *es gibt*):

En conformidad, el *se* que da en "se da ser", "se da tiempo", comprueba ser la Apropiación.51

Heidegger no quiere aquí una interpretación errónea de su pensamiento pues él no piensa al ser como *Ereignis*. Este concepto no es una interpretación u otro nombre con el que denominamos al ser; *Ereignis* es esencialmente otra cosa, pero es, en cambio, el lugar desde el que hay que pensar al ser. Por otro lado, si al ser le es consustancial el sustraerse y el ocultarse, con mayor razón lo será *Das Ereignis*. Para Heidegger, el ser pertenece a el *Ereignis* y, por lo mismo, el ser no puede ser un modo o forma del *Ereignis*. Este incluye al ser pero jamás a la inversa. *Das Ereignis* al dar el ser, se esconde detrás de su don, en el destino del ser (*Schickung*) y en el "llegar hasta" (*reichen*) del tiempo. El sustraerse (*Entzug*) es esencial al *Ereignis*, pues no se manifiesta en su donación; éste tiene también, como el ser, el carácter de "época" (*epoché*) que implica ocultación.

El acontecer de la apropiación, como el ser, no es, puesto que no es un ente. Pero mientras del ser se puede decir "hay ser", "se da ser", de *Das Ereignis* no podemos decir lo mismo, ya que todo "dar" tiene lugar en virtud del acontecer de la apropiación (*das Ereignis*): "El dar y su don reciben su determinación de la apropiación",⁵³ porque la "Apropiación nunca es ni es apropiación *ahí*".⁵⁴

Por último, podríamos decir con Heidegger:

¿Qué nos queda decir? Solamente esto, la apropiación apropia (*das Ereignis ereignet*). Diciendo esto, decimos lo mismo en términos de lo mismo acerca de lo mismo.⁵⁵

¿A dónde nos ha conducido Heidegger? A lo más, a una suerte de

mutismo, pues si de la "Apropiación" o "acontecer" sólo puede decirse que apropia o acontece ¿por qué camino podremos salir o aventurarnos al rescate de una significación más legible que no se encierre en tautologías de esta clase, a las que comúnmente recurre Heidegger? Sin embargo, dentro de esas tautologías existe una especie de remanente: por un lado, el ser se desvanece en *das Ereignis*, pero, por otro, ser y tiempo advienen a sí mismos en *das Ereignis*.

Es necesario, para mayor precisión, que recalquemos aquí lo que de algún modo hemos tratado de decir. Después de *El ser y el tiempo*, Heidegger vuelca su pensamiento hacia derroteros que se nos podrían antojar disímbolos, pero lejos de la verdad estaríamos al afirmar semejante cosa. Hay un tema central o, en mejores términos, un problema constante en el pensar heideggeriano: el ser. A medida que el pensamiento heideggeriano se abre en búsqueda de nuevos derroteros, el lenguaje se nos va tornando más difícil, diríamos, intraducible e impermeable a conceptos filosóficos asequibles a un modo, quizás tradicional, de pensar. Los malentendidos, en el caso de Heidegger, comienzan desde el uso de neologismos y culminan todos ellos, a nuestro modo de ver, con el término *Ereignis*. Por un lado, se hace de esta palabra una suerte de concepto, pero, por otro, Heidegger mismo, cuando quiere hacer "hablar" a ese "concepto" no puede ya acercarnos a esa inmovilidad que manifiesta este término. Es evidente, nos parece, que la palabra *Ereignis* ya no es la palabra del filósofo; y, sin embargo, persiste el sentido del filósofo: extraña por su fulgor a esa alquimia evocativa que

contiene. Está ahí, en nuestra lengua, como algo desnudo, que no dice sus razones; un límite que rehusa pertenecer a lo que limita. Es una suerte de juramento: afirma, reta. Palabra, a pesar de todo, neutra, curiosamente privada de resonancias irracionales y, en verdad, tan firme como la palabra de razón, de la que hace las veces.

Heidegger, en este "segundo Heidegger" jamás definirá el "sujeto"; por el contrario, nos va haciendo alusiones, sugerencias e, incluso, imágenes y metáforas van encaminadas a hacernos tropezar de una manera casi intuitiva con "ese sujeto". En este sentido, Heidegger trata de hacernos "ver" *das Ereignis* al llevarnos o conducirnos a una forma de *apertura* de sentido o, si se quiere, a despertar en nosotros un "sentido" para su captación, pues ¿cómo entender, por ejemplo, que el tiempo sea como una "iluminación" de la ocultación de la presencia, es decir, de la ocultación del ser y que, por virtud del tiempo se nos hace accesible el ser, que de otro modo sería inaccesible para el hombre?

Más aún, del ser sólo tenemos su manifestación, su "don", pues él se oculta tras este "darse". Puestas así las cosas, resulta que la presencia (del ser o presencia entendida ésta como ser) pertenece a la iluminación del ocultarse (al tiempo). Y la iluminación del ocultamiento (tiempo) sólo fructifica en la presencia (ser). Así pues, tiempo y ser mantienen una interrelación en tanto pertenencia y producción que los hace "descansar" en dicho *Ereignis*, es decir, el *Ereignis* los hace ser lo que son, en su propiedad. Así pues, podemos pensar que

Esta multiplicación de expresiones por parte de Heidegger no es indicio de volubilidad, sino efecto de la insuficiencia de la palabra, sobre todo... una exigencia de la cosa misma. La cosa (*Sachverhalt*), que es otra palabra para designar tiempo y ser; (*Sach-verhalt*) "ser y tiempo" es multilateral (*mehrfaltig*), y, por lo mismo, tienen que ser muchos los términos que expresen sus diversas dimensiones: *Kehte*, *Vergessenheit*, *Geschick*, etc. Y, sobre todo, el pensar mismo tiene que ser multilateral, lo cual exigirá, si no un nuevo lenguaje, sí una nueva relación con la esencia del lenguaje.⁵⁶

Exactamente lo que Heidegger intentará: la experiencia del lenguaje a través de los poetas: Hölderlin, Rilke, Hebel, Novalis, Trakl, etc.

NOTAS

4 EL RETORNO DEL SER O "LA VUELTA"

4.1 La temporalidad y el camino hacia la Kehre.

1 HU., p.81

2 A grandes rasgos pueden caracterizarse tales cambios o modificaciones como representativas de una actitud de repliegue y rechazo del calificativo "metafísico". La coincidencia que existe entre el trabajo de Carnap de 1932 y el opúsculo de Heidegger que lleva el título de *La Superación de la metafísica y la tarea del pensar*, es significativa; más aún, cuanto que este escrito fue redactado cuatro años después. Es significativo también que tales modificaciones, introducidas por Heidegger en su filosofía, se encuentren localizadas en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, esto es, después del ataque antimetafísico de los años '30. Así, por ejemplo, si en *Ser y tiempo*, la metafísica caracterizada como una consecuencia del llamado "olvido del ser" es comprendida como un proceso inevitable y esencial en la historia de la filosofía, a partir de la *esencia de la verdad según Platón*, tal suceso (ese "olvido del ser"), que dió lugar a la formación del pensamiento metafísico, es presentado negativamente como el efecto de determinadas tesis del método filosófico seguido por Platón y Aristóteles, principales encauzados en la atribución de responsabilidades por la aparición de la tendencia metafísica dentro de la filosofía. Mientras que, en las obras anteriores (*Kant y el problema de la metafísica*), Heidegger aseguraba que "la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre", y, aún más abiertamente que es "el Dasein mismo"; en cambio, a partir de la producción filosófica de los '30, esa misma metafísica es presentada como un accidente del cuerpo filosófico. Nos parece que Heidegger efectuó tal viraje introduciendo la diferencia sutil entre metafísica, en tanto reflexión sobre el o los entes, y ontología, en tanto interrogación sobre el ser. Aquí es clara la intención de Heidegger: rechazar la metafísica, disciplina inferior y degenerada de la historia (repetitiva) de la Filosofía, engolfada en el estudio de los entes sin acertar a distinguir entre ellos y el ser, para salvar así la ontología. Mientras el ser, término absoluto de la reflexión ontológica, es el suelo del que se nutren las raíces del gran árbol del saber, cuyo tronco, según Descartes, era precisamente la metafísica, las ciencias, menospreciadas por todo buen adepto de la elevada ontología, se refugian en las ramas de tan anacrónico árbol medieval. Más aún, de todos sabido que Heidegger llevaría más lejos todavía semejante rechazo, pues el abandono del lenguaje metafísico trajo, como consecuencia lógica, la necesidad de un nuevo decir, esto es, de un nuevo lenguaje, que relegaba no ya a la metafísica sino, incluso, a la ontología para, desde ahí, intentar hablar del problema fundamental del pensar: el ser. Cfr. QP., passim.

- 3 HU., p.81
- 4 SZ., ST., pp.365-366.
- 5 N II., P.155.
- 6 *Idem.*
- 7 Quizá la obra más extensa de Heidegger recae sobre el pensador del nihilismo. Esta obra, según el mismo Heidegger lo indica, representa el camino recorrido desde 1930 hasta la aparición de *Carta sobre el humanismo* en 1947, es decir, el tiempo de transición hacia lo que se ha llamado "segundo Heidegger". En esta obra, Heidegger realiza un intento de esclarecimiento del pensamiento de Nietzsche, ya que éste representa para Heidegger nada menos que la consumación de la metafísica occidental, es decir, su última plenitud.
La idea de Nietzsche, como último representante de la metafísica occidental, violenta los tópicos reinantes. Sin embargo, para Heidegger, Nietzsche sigue siendo, a los ojos del mundo, un desconocido o, peor aún, un malentendido. Heidegger advierte que en torno a Nietzsche se ha investigado mucho históricamente, pero se ha pensado poco. Repensar la obra de Nietzsche no es nada fácil, pues es difícil comprender a un pensador, no por que el pensador diga cosas complicadas y abtrusas, sino porque es difícil escucharle. Escuchar, esa operación tan simple, presupone -comenta Heidegger- algo que rara vez cumplimos, a saber el reconocer. Este consiste en que nos abramos a lo pensado por cada pensador como algo único, irrepetible o inagotable, y esto, de tal modo que irrumpa en nosotros lo no pensado en su pensamiento. Cfr. N Iy II., QP., HW., y diversos pasajes de EM.
- 8 Stegmüller, Wolfgang, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, ed.cit. p.205.
- 9 SZ., ST., p.380.
- 10 *Ibidem.*, p.378.
- 11 *Ibidem.*, p.379.
- 12 *Ibidem.*, p.380.
- 13 La diferencia entre estos pensadores estriba en que para Heidegger es imposible que la cuantificación del tiempo sea una especialización. El tiempo mundial y el vulgar, el ser cuantificado y medidos, no son susceptibles a ser tomados en esquemas espaciales. Continúan siendo manifestaciones *sui generis* de la temporalidad misma, pues ambos son tan ontológicos como el tiem

po original. El tiempo se temporaliza inevitablemente y por sí mismo en esas tres capas del tiempo. Hasta la medida del tiempo es una especie de temporalización. De esta manera, tenemos que para Heidegger, el tiempo primordial, puramente cualitativo, es un tiempo finito y limitado, éste es fundamento de esa humildad, de ese desamparo de la humanidad ante el *hiatus irrationabilis* insuperable. Esta temporalidad "pura" en lo que hace posible la angustia y se manifiesta por ella; ese tiempo original es el fundamento mismo del "ser para la muerte". Pues sólo ese tiempo primordial finito y limitado es el único capaz de temporalizarse en el éxtasis del "advenir". Cfr. SZ., ST., p.380 y p.66.

14 N.II., *passim*.

15 Ya en la introducción agregada a *¿Qué es Metafísica?*, Heidegger había dicho: "toda objetividad es como tal subjetividad". Podemos pensar que la esencia, en la apertura del *Dasein*, el ser mismo se revela y se oculta, se afirma y se disfraza; pero ni la verdad del ser se agota en el *Dasein* ni se deja reducir a la unidad con él a la manera, por ejemplo, de lo que ocurre con la proposición metafísica citada. Cfr. Q.I., pp.33-34; N.II., p.155.

16 Allemand, Beda., *Hölderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poésie et pensée.* trad. François Fédier, PUF., Paris, 1959., p.91.

17 HU., p.81.

18 Cfr. H.W., *passim*.

19 Cfr. H.W., todo el artículo sobre Nietzsche.

20 Cfr. especialmente las frases de Heidegger: "El asunto de la filosofía como metafísica es el ser del ente, su estado de presencia en la figura de la substancialidad y de la subjetividad", y, asimismo: "toda metafísica -inclusive su contrapartida: el positivismo- habla la lengua de Platón" y, por último: "...Hegel no se preocupa en modo alguno, como tampoco se preocupará Husserl, y como tampoco se preocupó ninguna metafísica, del ser en cuanto ser..." Heidegger, M., *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Kierkegaard vivo*, varios autores, trad., Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza Editorial, 2a. ed., Madrid, 1970, pp.125-152.

21 Cotten, J.P., *op.cit.*, p.109.

22 Z.S., TB., pp.VIII-IX.

4.2 La Kehre

- 23 Q.I., p.178.
- 24 *Ibidem.*, p.179
- 25 *Idem*
- 26 N.II., p.155.
- 27 Schéerer, René., *op.cit.*,102.
- 28 N.II., p.288.
- 29 Heidegger, M., *Contribution à la question de l'être*, citado en Schéerer R., *op.cit.*, p.103. (El subrayado es nuestro)
- 30 H U., p.89.
- 31 ZS., TB., pp.4-5 (El subrayado es nuestro). Cfr. H.U. pp.88-89, donde Heidegger nos dice: "Porque el ser no ha sido pensado aún, es por lo que se dice en *Sein und Zeit* refiriéndose al ser: "se da" (hay)... Este "se da" rige como siendo el destino del ser".

4.3 El tiempo y el Ereignis

- 32 Z.S., TB., p.6.
- 33 *Ibidem.*, p. 8.
- 34 *Idem.*
- 35 *Ibidem.*, p. 9.
- 36 Ya en HW., Heidegger nos había hablado de la *epoché* griega, proveniente como término de la Stoa pitagórica. Para Heidegger, la *epoché* no es un acto psicológico o racional, sino una nota del ser mismo: su esencial suspensión, retracción y ocultación en el momento en que se manifiesta en el ente. *Epoché* es la verdad (ocultación-desocultación) del ser. La *epoché*, para Heidegger, implica también "época", es decir, tiempo; es ella la que da su impregnación temporal al ser. El existir humano es la correspondencia al sentido "epocal" del ser; el hombre en cuanto

ex-sistencia guarda lo "epocal" del ser. Cfr. ZS., TB., p.9.

- 37 *Idem.*
- 38 *Ibidem.*, p.7.
- 39 *Ibidem.*, p.15.
- 40 *Ibidem.*, p.14.
- 41 *Idem.*
- 42 *Idem.*
- 43 SZ., ST., p.502.
- 44 ZS., TB., p.15.
- 45 *Ibidem.*, p.17.
- 46 *Idem.*
- 47 *Ibidem.*, p.19 (El subrayado es nuestro)

4.4 Ereignis, lugar de origen de ser y tiempo

- 48 *Idem.*
- 49 Q.I., p.270.
- 50 *Ibidem.*, p.270.
- 51 ZS., TB., p.19.
- 52 Heidegger nos dice en ZS., que: "Being as the event of Appropriation: Formely, philosophy thought Being in terms of beings as idea, energeia, actualitas, will -and now, one might think as Appropriation. Understood in this way, "Appropriation" means a transformed interpretation of Being which, if it is correct, reresents a continuation of metaphysics". Cfr. ZS., TB., p.21
- 53 *Ibidem.*, p.21.
- 54 *Ibidem.*, p.24.

55 *Idem.*

56 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.173

5 ARTE Y POESIA: LA CUADRIPARTITO

Entonces debe haber sido algo mucho más necesario y profundo, algo que no puede aprehenderse con la razón y los conceptos.

Musil

Vistiendo la forma de lúcida quietud transformando la sombra en efímera belleza, con lenta rotación sugiriendo permanencia.

T. S. Elliot

5.1 *Heidegger en camino del arte.*

La ambición de Heidegger es remontarse siempre a las fuentes donde se bebieron las primeras experiencias. ¿Qué puede significar ese retorno? ¿Por qué esta pasión por el origen, esta búsqueda de las experiencias iniciales, análoga a la búsqueda del primer hombre o de las primeras manifestaciones del arte, de las que, sin embargo, se sabe que son inaprehensibles, si es cierto que en un sentido no hay, para nada y en ningún momento, *comienzo*? Antiguamente, el navegante que cruzaba la línea que dividía el mundo, esto es, el paralelo cero, tenía la impresión de encontrarse en un instante de excepción, en un punto único y, por así decirlo, sorprendente, extraordinario; zona sagrada cuya luz simbolizaba el camino, el sello indeleble de la iniciación decisiva. Y, sin embargo, línea imaginaria, instante temporalmente nulo, punto geográfico de fan-

tasía, pero que representa precisamente por lo imaginario y lo fantástico "aquello" a lo que el hombre tiende, por la necesidad de alcanzar una referencia en donde, libre de sí mismo, de sus mitos y de sus dioses, podría "volver" con una mirada cambiada y una afirmación nueva. ¿Es quizás ésta la motivación de la "vuelta" del pensar heideggeriano? Como quiera que sea, el "retorno", la *Kehre* del ser, en Heidegger, sólo "vuelve"

del mutismo largo tiempo guardado, y de la paciente elucidación del dominio en él esclarecido...1

¿Cuál mutismo? El mutismo del ser, de su silencio y de su olvido. Pero aún queda una pregunta a resolver: ¿quién lleva a cabo esa "elucidación"? ¿Quién o quiénes pueden esclarecer ese mutismo del ser? *El pensador y el poeta*. Sin embargo, ¿por qué el pensador y el poeta? Porque tanto el pensamiento como la poesía están al servicio del lenguaje y éste es la verdadera "morada":

El lenguaje es la casa del ser. Bajo su abrigo el hombre habita. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilia es el cumplimiento del revelamiento del ser, en cuanto que por su decir, llevan al lenguaje este revelamiento y lo conservan dentro del lenguaje.2

Años más tarde, Heidegger diría:

El cuidado de la palabra debe constituir la diligencia fundamental,3

pues la palabra deja de ser al ser, ahí, en su presencia de ser (es decir, en ese juego de claroscuro de aparecer y ocultamiento).

Es evidente, al menos así lo creemos, que Heidegger quiere separarse o apartarse de la superficial concepción que considera al

hombre creador y dueño de la palabra, ese "utensilio" deficiente en manos de un ser que se sirve de él para manifestar en todo momento su dominio sobre la cosa. Heidegger exige la renuncia a la concepción *humanista* del lenguaje, completamente, a sus ojos, tributaria de una filosofía caduca que, en el fondo, no es más que el resultado del originario "olvido del ser" que derivó en esa voluntad de explicarlo todo a partir del hombre y tan solo como expresión del mismo. Es claro que en todo esto, parece que Heidegger otorga un poder autónomo al lenguaje, pero ¿no es, también, otorgarle a la palabra un privilegio que no le pertenece en absoluto?

Pensemos, sin embargo, que en más de una ocasión solemos experimentar un extraño poder que la palabra ejerce sobre nosotros y que con esto tenemos y entrevemos que lo que ella nos dice tiene más peso y más fuerza que aquello que nosotros queremos expresar. No es, pues, del todo aventurado decir que, en el camino del pensamiento, la lengua precede siempre nuestro propio andar, de tal suerte que en su seno se encuentran trazadas las vías que vamos descubriendo. Nos damos cuenta entonces de que aún cuando entramos en esa región que es nuestra palabra, nuestro lenguaje, estamos siempre comprendidos en su propia leyenda, en esa inextricable urdimbre que forma la inmensa red de correspondencias a la que pertenecemos por nuestro propio hablar y cuya tupida trama parece resistir a nuestra más profunda mirada.

En este sentido, lo que constituye la distinción y dignidad cabal del hombre es, pues, su capacidad de escuchar y obedecer al *dí* *cho* de la palabra. La función prominente del hombre consiste en

asumir su condición de "pastor del ser" esto es, de hacerse "eco" y capaz de "re-decir" el *déjà* original donde acontece el ser. En esto el hombre no se muestra ni señor ni esclavo, sólo oficiante fiel, habitante de y pastor en la "morada del ser". Por ello, pensador y poeta son, como dice Kelkel: "trovadores del ser".⁴

Pero todo lo dicho hasta aquí no decide ni aclara en nada la cuestión del lenguaje. Habrá que abordar la cuestión por otro camino que intente una línea interpretativa del pensamiento de Heidegger respecto de este problema. ¿Desde cuándo Heidegger se preocupa por la poesía? ¿Es acaso resultado del viraje que tuvo su pensamiento con respecto a la metafísica o tan sólo una preocupación personal que lo llevó por los caminos del arte en general y que desembocó en la poesía en particular?

En ambas cosas. En el discurso inaugural (1957) en la Academia de las Ciencias de Heidelberg, Heidegger evocó sus años juveniles con los acontecimientos literarios que imprimieron más honda huella en su vida: Hölderlin en 1900; Nietzsche entre 1910 y 1914; luego Kierkegaard y Dostoievsky y, más tarde, Rilke, Novalis, Trakl y Hebel entre otros. Pero también, como nos lo hace notar Allemand, en *El ser y el tiempo*, Heidegger nos mostraba la "Fábula de Cura de Higino" como un documento literario y preontológico para explicar el "cuidado", la *Soige*, como estructura fundamental del *Dasein*, no de un modo óntico, sino pre-ontológico, es decir, no temáticamente en el sentido ontológico fundamental, sino como la comprensión que del ser posee el *Dasein* pero ahora pensando poéticamente.⁵

Por otro lado, aquella preocupación que se iniciara con su encuentro con Hölderlin, se acentuaría a partir de 1936, cuando pronunció sus conferencias sobre "El origen de la obra de arte". Para Heidegger, el tema del arte respondía a su preocupación fundamental: *la verdad del ser*, pues para este pensador *el arte es esencialmente una forma, quizás, la más sublime, de patentizar al ser en su verdad.*

El arte, para Heidegger, no es primariamente *belleza ni creación*, sino *verdad*. El arte para Heidegger no es ajeno al dominio de la verdad; únicamente el arte contiene y edifica un mundo a la medida del hombre, ya que

Si todo arte es en esencia poesía...⁶

... es poéticamente como el hombre habita esta tierra⁷

Antes de entrar en el tema que venimos apuntando creemos necesario hacer ciertas consideraciones que nos permiten esclarecer algunos de los presupuestos a partir de los cuales se pueda llegar a comprender cabalmente la relación que, para Heidegger, existe entre el pensar y el poetizar, entre pensadores y poetas. Estas consideraciones hay que tomarlas al pie de la letra, pues todo lo que pudiera decirse a partir de las primeras obras de Heidegger, respecto a aquella relación, tiene un carácter aproximativo e incluso, si se quiere, irrelevante comparado con la posterior elaboración que sobre los poetas llevó a cabo Heidegger en su llamada "segunda época".

En este sentido, el dinamismo del pensamiento heideggeriano, su

perpetuo movimiento, no puede consistir en otra cosa que en la aclaración de ese mismo dinamismo y movimiento, desde donde se despliegan y encierran los sucesivos desplazamientos de perspectivas de lo que aparece de modo originario y se anuncia fundamentalmente en el hecho irreductible de la *facticidad* del *Dasein*. La medida del pensar heideggeriano, por consiguiente, no puede ser puesta en claro si no es a la luz de aquellas obras que se iniciaran con *El ser y el tiempo*.

5.2 En camino hacia la obra de arte.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger había establecido como principio que

La efectividad del *factum* "ser-ahí", *factum* que es en cada caso "ser-ahí", la llamamos su "facticidad"⁸

La facticidad, como anota Corvez, constituye el modo esencial de la pertenencia del *Dasein* al ser, puesto que la facticidad, como estructura ontológica, apremia al mismo *Dasein* a responsabilizarse de su ser, es decir, la facticidad no es más que el hecho de que el "ser-ahí" está entregado llana y totalmente a su *ahí*. El *Dasein*, por lo tanto, nos descubre el *ser* y el *ahí*; pero esta disyunción que torna necesaria la grafía *Da-sein*, ser-ahí, no puede interpretarse como si hubiera un *ser* que se pudiera situar en al-

guna parte, dando, por consiguiente, un sentido contingente al ahí en relación al ser. Por el contrario, el ahí instala al Dasein en el ser. Por el ahí se afirma: ¡hay ser!, pues el ahí define el plano del ser. Pero ¿de dónde procede el plano y en qué consiste éste?:

El ser y el plano se confunden. En El ser y el tiempo se dice con intención y conocimiento de causa: Hay ser: "se da" el ser, ("es gibt" Sein).

Aquí el análisis de la expresión alemana *es gibt* ("hay", "se da"), pone de relieve cómo el plano viene determinado, en realidad y "dado" por el ser. El ser-ahí entra en el plano y le pertenece por su "ahí". En esto consiste su apertura: *Dasein* significa ser el "ahí", y el "ahí" es, para Heidegger ἀλήθεια, desvelamiento, apertura (*Offenheit*).

Al mismo tiempo, el ser no puede concebirse como extraño y separado de manera absoluta del *Dasein* que al ser se abre. Existe entre los dos una relación de co-pertenencia que excluye tanto la distinción radical como la subordinación:

El ser se hace presente al hombre de una manera que no es ni ocasional ni excepcional. El ser no es ni dura mas que hablándole al hombre y yendo así hacia él.¹¹

El hombre, el *Dasein*, no puede ser comprendido más que en relación con el ser; pero, recíprocamente se da en el ser un llamado dirigido al hombre, y, en cierto sentido, una "necesidad" del mismo:

Es ante todo, el hombre quien, en cuanto abierto al ser, permite a éste venir a él como presencia. Semejante presencia tiene necesidad del espacio libre de una aclaración, y así por esa misma necesidad, permanece transapropiado por el ser del hombre.¹²

El ser tiene necesidad del hombre, como el hombre del ser. Tales proposiciones no exigen resolverse dialécticamente, tampoco indican un "menos" del hombre ante el ser; mediante ellas tan sólo se simboliza el encuentro entre una apertura hacia y una apertura para. En este encuentro, e incluso en su vecindad, adviene la poesía:

El hombre es el pastor del ser. Con este "menos" el hombre no pierde nada, al contrario, él gana, porque arriba a la verdad del ser. Él gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Este llamado viene como la proyección donde se origina el lanzamiento del existir. Dentro de su esencia histórico-ontológica, el hombre es ese ente cuyo ser, como existencia, consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser.¹³

Por ello, podemos repetir lo que Heidegger dice: "la palabra es la casa del ser", en su morada habita el hombre y son los pensadores y los poetas quienes vigilan esta morada. De esta vigilancia surge la posibilidad del "diálogo" entre el poetizar y el pensar.

La comparación siempre puede recibir de la esencia del diálogo la consigna de no insistir en forma simplificadora sobre lo que hay de igual en el poetizar y el pensar, sino más bien reflexionar sobre la diversidad de su procedencia. Sólo sobre esta base de reserva se podrá traer a la luz lo que unifica al poetizar y al pensar. Una observación en el "Epílogo" de la conferencia *¿Qué es metafísica?* deja por el momento en suspenso esta relación:

Conocemos, sin duda, muchas cosas sobre las relaciones de la filosofía y la poesía. Pero nada sabemos del diálogo entre el poeta y el pensador que "habitan próximos sobre los montes más separados".¹⁴

Esta cita del poema *Patmos* de Hölderlin, señala exactamente y con rigor la problemática de la relación, y, sin embargo, en obras posteriores, Heidegger caminará sobre esa ambigüedad, que caracteriza su pensar, pues la ambigüedad es una palabra que crea una suerte de tercer lenguaje que hay necesariamente que inventar si se quiere juzgar o simplemente hablar de esas dos posibilidades (poetizar y pensar), las dos tales que ocupan todo el espacio y todo el tiempo coincidentes hasta el punto que no sabemos nunca cuándo pasamos del uno al otro, aceptando de esta manera la exigencia ambigua que prohíbe zanzar de una vez por todas las dificultades de su propia definición.

Ya en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger nos dice que la poesía "...se sitúa en la misma pregunta y del mismo modo que el pensar".¹⁵ De igual manera, en otra obra, Heidegger había dicho:

La poesía es instauración por la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que se instaure? Lo permanente. Pero ¿puede ser instaurado lo permanente? ¿No es ya lo siempre existente? ¡No! Precisamente lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arrancarse de lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido.¹⁶

Lo "extraordinario" se abre y abre lo *Abierto*, pues sólo en el poetizar o, en forma abismalmente distinta y a su tiempo, en el pensar se abre lo *Abierto*. Abismo y cercanía, extrema diferencia y pertenencia a lo mismo que deben ser pensadas conjuntamente para captar la relación del poetizar y del pensar que, separados por el abismo, habitan esencialmente cercanos, próximos a esas elevadas cumbres.

Pero ¿qué es este poetizar en cuanto tal, al cual debe salir al

encuentro un pensar en todo diferente? Quizás podríamos aventurarnos a decir que una respuesta la encontraríamos en el trabajo de Heidegger sobre *La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"*, donde nos dice que fue Nietzsche quien elevó el arte a la categoría suprema declarando que:

El arte vale más que la verdad,¹⁷

enfrentándose, a su vez, a Platón, que había establecido que el arte por ser *mimesis*, imitación, es inferior a la verdad, la cual manifiesta al ente mismo en su realidad. ¿Es, pues, el arte inferior o superior a la verdad? ¿Platón o Nietzsche? Pero si para Heidegger,

Nietzsche, a pesar de todas las inversiones y suversiones de la metafísica, permanece en los inquebrantables carriles de sus tradiciones...¹⁸

¿tenemos que definirnos por cualquiera de los polos de la alternativa?

La obra artística, si nos habla de algo, nos habla de lo que está separado de todo valor o rechaza toda valoración; la obra artística dice la exigencia del re-comienzo que se pierde y se oscurece, tan pronto como se satisface como valor. Nietzsche quería transmutar todos los valores, pero esta transvaluación parecía, así lo cree Heidegger, dejar intacta la noción misma de valor. Por ello, nos dice Heidegger, la tarea de nuestro tiempo es sin duda adelantarse hacia una afirmación muy diferente. Tarea difícil, esencialmente arriesgada. Es a esta tarea a la que Heidegger se avoca en la región que le sería propia, la *obra de arte*.

5.3 La obra de arte

La obra de arte, para Heidegger, parece afirmar y quizás restaurar la dignidad del ser: su riqueza que escapa a toda medida, valor y valoración, su potencia de renovación, su generosidad creadora, y todo lo que anuncian las palabras vida, intensidad, profundidad, naturaleza. *El arte nos dice el ser*, el ser que no se repite, que es siempre diferente pero que, al mismo tiempo, permanece siendo el mismo: una suerte de estallido del origen, de la luz inicial. ¿Cómo la obra de arte, de la que se habla ya muy inexactamente cuando se dice que es producida, no iba a oponerse a todo lo que intenta hacer de ella algo apropiado para reproducirse? ¿Cómo no habría oposición esencial entre la soledad de la obra, su existencia siempre momentánea, su certeza aparentemente incierta, su luz tanto más clara cuanto que puede en cualquier instante, apagarse?

No se trata aquí de un problema sociológico, menos aún de un problema "estético" entre creador y obra, entre material y proyecto. Algo diferente está en juego. Podría, quizás, a modo de ejemplo, aducirse que es el problema de la permanencia del arte en el que el creador, cuando crea, continúa atestiguando ciertamente la aptitud de la creación para comenzar siempre de nuevo, sin repetición ni ruptura. En modo alguno podríamos aceptar un problema del arte como explicación de la obra de arte. Hemos dicho: el arte nos dice el ser. Cuando afirmamos tal cosa ¿no presentimos que si la obra no estuviera vinculada más que con la esencia no repetible y paradójicamente permanente del ser, nunca podría realizarse de ninguna manera el arte? Es el arte el que ahora estamos tocando

en su núcleo, es decir, preguntamos por el arte y al preguntar, interrogamos por su esencia, esto es, por la *verdad del ser*, pues, como dijimos en un principio, para Heidegger, *el arte no es belleza, ni creación, el arte es verdad y la verdad pertenece al ser*; así, nos dice Resweber:

La obra de arte es la bella apariencia de la verdad, uno de los modos esenciales de la encarnación del ser,¹⁹

pues, en rigor,

la obra de arte es la traducción del diálogo jamás acabado que se da entre el mundo y la tierra.²⁰

La interrogación de Heidegger por el arte no va dirigida a tal o cual problema del arte, sino por el origen (*Ursprung*) que, en términos heideggerianos, no indica "procedencia" sino aquello por lo que una cosa dada es lo que es, es decir, *su esencia*.²¹ Tenemos, de esta manera, que el problema del origen de la obra de arte nos conduce a investigar *la esencia del arte*.

¿Qué es una obra de arte? Heidegger no nos da una respuesta a manera de definición, sino presentándonos la "cosa" misma: una obra de arte, la obra de Van Gogh que representa un par de zuecos de campesino. Pero, ante todo, si bien partimos de la "cosa misma", que, en este caso es una obra de arte, ésta existe en cuanto que es cosa, aunque con las peculiaridades que la hacen ser una "cosa" especial. Por otro lado, toda obra de arte se basa en lo material; sin ello no podría existir. En nuestro ejemplo, ella se funda en los colores, en la resistencia que opone el propio material a ser doblegado para quedar inscrito en un lienzo; esto es

un hecho evidente, y ni siquiera la más refinada experiencia estética podría prescindir de esta "cosidad" de la obra, pues ella es inherente a su estructura fundamental de ser cosa.

Pero ¿qué es una "cosa"? Es evidente que una obra de arte es algo más que una cosa. Existe en ella algo más, que conocen quienes son capaces de penetrar su misterio. Es un hecho que este algo más es la puerta de acceso a un nuevo mundo; a través de la cosa y "más allá" de ella, ese "algo" nos muestra una realidad absolutamente fuera de lo ordinario, fuera de la cotidianidad pues su propio lenguaje es diferente. La obra de arte es "cosa" pero su ser "cosa" de la obra es lo que marca, al mismo tiempo, su ser diferente; es en la cosa y a través de ella por la que ese "algo" se nos hace próximo, un algo que ya no es solamente la cosa.

Por lo pronto, parece que en nuestra pregunta por lo que tiene de cosa la obra de arte nos hemos encontrado situados en dos niveles: por un lado, la "cosidad", que es, de alguna manera, una suerte de infraestructura y, por otro, ese *algo* de la obra que es lo que le permite ser un diferente respecto de la cosa misma.

Para Heidegger esto no es una novedad, sabe que el arte es una cosa y, sin embargo, reitera la pregunta ¿qué es la "cosa"? Esta reiteración de la pregunta no obedece a una dificultad del planteamiento, antes bien, se debe a la necesidad de que se comprenda la magnitud del problema, pues, aparentemente, responder a la pregunta por la cosa es cosa sabida, pero en la filosofía heideggeriana esta cuestión involucra el ámbito mismo desde donde se lanza la pregunta, esto es, el *pensar*. En este sentido, Heidegger quiere

señalar que con la interrogante se abre un nuevo derrotero ya que las respuestas a esta pregunta han sido, si no adecuadas, sí insatisfactorias.

De esta manera, al preguntar Heidegger por la significación de la cosa, lo que se propone es resolver el problema de la cosa en cuanto tal. Su respuesta deberá permitirnos alcanzar la esencia misma de la cosa, esto es, su "cosidad". Para dilucidar tal cuestión, Heidegger propone que nos detengamos en las interpretaciones históricas que sobre la "cosa" se han dado y estima que ellas pueden reducirse a tres: a) como soporte de propiedades; b) como unidad de una pluralidad de datos sensoriales; c) como materia informada.

A la primera de estas interpretaciones responde el significado de "cosa" como aquello en torno a lo cual se acumulan las propiedades de algo. ¿Qué se ha querido decir con ello? Si consideramos, por ejemplo, un bloque de mármol, comprobamos que es duro, pesado, compacto, que tiene ciertas dimensiones, etc. Son estas cualidades las que conforman el bloque de mármol; son sus elementos significativos. De esta manera, consideramos a la cosa como:

...aquello en torno a lo cual se han reunido las propiedades. Se habla entonces del núcleo de la cosa. Los griegos la habrían llamado τὸ ὑποκείμενον , 22

mientras que las notas constituirían τὰ συμβεβηκότα ²³. Sin embargo, ¿corresponden realmente nuestras nociones al sentido primitivo de las nociones griegas? Heidegger no lo cree así. Según él, los griegos expresaban mediante estos términos una experiencia fun

damental del ser del ente, en el sentido de su presencia. Al traducirse estas palabras, se modificó también su sentido primitivo. Para Heidegger, literalmente ha habido una *tra-ducción* lo cual implica una modificación necesaria:

...esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es de ningún modo un procedimiento inofensivo como se considera aún hoy día. Más bien, se oculta tras de la traducción aparentemente literal y por ende conservadora, una traducción de la experiencia griega a otra manera de pensar.²⁴

Así pues, esta transposición se da en los siguientes términos:

ὑποκείμενον se convierte en *subjectum*; ὑπόστασις en *substantia*; συμβεβηκός en *accidens*. La adopción de las palabras griegas tuvieron lugar, para Heidegger, sin las correspondientes experiencias originales, lo cual trajo consigo que, como anota Sadzik en su interpretación de Heidegger:

La "cosidad" de la cosa quedará comprendida en el esquema de substancia y accidente. Tal es el esquema de la cosa. A dicho esquema corresponde el esquema del enunciado (*Aussage*). Una proposición simple se compone de un sujeto y un atributo. El sujeto, *subjectum*, corresponde a ὑποκείμενον y es paralelo a la substancia; el atributo, *praedicatum*, corresponde a συμβεβηκός y es paralelo a accidente. Substancia-accidente, como esquema de la construcción de la cosa, corresponden al sujeto y al atributo, o sea, al esquema de la construcción de la proposición.²⁵

Para Heidegger no se ha resuelto aún qué es primero, si la estructura de la cosa o la estructura de la proposición; para incluir ambos sentidos, se habla de la "cosa" como *portadora de atributos o soporte de propiedades*.

Como quiera que sea, la interpretación de la "cosidad" de la cosa, no es para Heidegger algo evidente por sí. Para Heidegger, el

problema estriba en que nos hemos acostumbrado a tal interpretación sin advertir lo que para nosotros resulta ordinario, pues nos oculta lo que es *insólito*:

...lo insólito asaltó una vez al hombre como algo extraño, asombrando su pensamiento.²⁶

Siendo así que, la consecuencia lógica de esta pérdida, lo que en rigor hemos extraviado es la *fuerza de la experiencia fundamental del ser del ente*.

En cuanto a la segunda interpretación de la "cosa", ésta se nos presenta como la multiplicidad de los datos sensoriales formando una unidad. Unidad que, por otro lado, se percibe bien sea como totalidad (*Ganzheit*), sea ésta como mera forma (*Gestalt*). Según esta interpretación, las cosas actúan en nosotros, operan sobre nuestro cuerpo a través de los sentidos; mediante ellos las cosas tienen para nosotros formas y colores. Es así como las captamos; están en nosotros *αἰσθησις*, en nuestra percepción pues

La cosa es *αἰσθητόν*, lo perceptible en los sentidos por medio de las sensaciones.²⁷

Como la cosa nos es dada en varios sentidos, y sigue siendo para nosotros la misma cosa, deducimos de ellos que su "cosidad" consiste propiamente en esta unidad de la multiplicidad de las percepciones sensoriales. Sin embargo, para Heidegger, las interpretaciones de este tipo no pueden alcanzar la "cosidad" de la cosa. En primer lugar, porque a semejanza de la primera interpretación, éstas son demasiado generales por cuanto abarcan, a la vez, el "mundo", la naturaleza, y, en este sentido, la cosa continúa siendo una misteriosa incógnita. Lo que conocemos son las sensaciones, o,

en rigor, la unidad que deducimos de aquella multiplicidad y, por ello, a partir de esas sensaciones, pretendemos construir la cosa misma. Sin embargo, para Heidegger,

Las cosas mismas están más cerca de nosotros que de todas las sensaciones.²⁸

Pero con todo lo dicho no podemos decir que nos sea dada primero la cosa y después las impresiones o a la inversa. De hecho no existe abstracción de las impresiones y, menos aún, de la cosa; al mismo tiempo no existe tampoco la unidad de las impresiones, sino es la cosa en las impresiones. Por esto dice Heidegger: "Hay que dejar tranquila a la cosa misma en su descansar en sí",²⁹ es decir, hay que tomarla en su estabilidad y que la cosa permanezca en su íntima inmanencia y esto, al parecer, nos dice Heidegger, es lo que parece realizar la tercera interpretación.

Esta tercera interpretación parece mantener el justo medio: la cosa es aquel compuesto de ὕλη y μορφή (materia y forma). Cada cosa está dotada de cierta consistencia, de una suerte de racionalidad interna gracias a la cual se manifiestan sus cualidades o propiedades sensibles (color, sonido, dureza, etc.). Todo esto constituye la ὕλη de la cosa; pero al mismo tiempo en toda materia está incluida ya su μορφή. De aquí que la estabilidad o permanencia de una cosa consiste en el hecho de que la materia se nos da con una forma determinada. Esta interpretación de la cosa, agrega Heidegger, encuentra su justificación por la apariencia externa de ella, en el aspecto de la cosa (εἶδος) ya que no hay materia alguna que no esté in-βοημάδα. De esta manera, la obra de arte sería una

pura materia formada o, como dijimos, *in-formada*. De hecho este esquema de materia y forma es universalmente admitido en toda teoría del arte y en toda estética, ya que no hay sistema de filosofía del arte en el que estas nociones no desempeñen algún papel; Sadzik hace un señalamiento importante:

En el terreno de la obra de arte, la forma natural cede su lugar a la forma artística. Por elemento material de la obra de arte suele entenderse la materia a partir de la cual se ejecuta aquella. La materia es, pues, en cierto modo, la base, el fundamento de la forma artística.³⁰

Parecería a primera vista que, con esta interpretación, podemos alcanzar el elemento esencial de la obra de arte, ya que si toda cosa consta de materia y forma, la obra de arte es, esencialmente, una *materia informada*. Sin embargo, Sadzik advierte, "Heidegger se opone a esta concepción":³¹ Materia y forma (*Stoff-Form-Gefüge*), según Heidegger, derivan en su origen, de la interpretación de la "instrumentalidad" del instrumento, es decir, aquellos conceptos se adaptan bastante bien a las cosas que son instrumentos pues se originan de éstos, pero no a las restantes: las "meras cosas" y las obras de arte.

Para aclarar esta afirmación, Heidegger distingue entre a) la cosa (*Ding*), entendida ésta como "pura" cosa (*bloßes Ding*); b) el útil (*Zeug*) y c) la obra de arte (*Kunstwerk*). Ahora bien ¿qué distinción existe entre la cosa y el instrumento o utensilio? Heidegger denomina "cosa", por ejemplo, a un bloque de granito, e "instrumento" a un cántaro. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Más aún ¿cuál es la forma para cada uno de ellos? En el primer caso,

Forma quiere decir... la distribución y el ordenamiento en los lugares del espacio, de las partes de la materia, que tienen por consecuencia un contorno especial, a saber, el de un bloque,³²

mientras que en el segundo caso:

...la forma como contorno no es la consecuencia de una distribución de la materia. Al contrario, la forma determina el ordenamiento de la materia.³³

En este ejemplo podemos observar que la *forma* no es solamente una disposición espacio-local y la ordenación de las partes de la materia, sino que, además, impone la ordenación, el género y la elección de la materia. Con todo, en el caso del instrumento, la forma no es el fin que serviría de modelo en el curso de su ejecución, pues el fin es la propia instrumentabilidad o utilidad del instrumento, la cual consiste en que su cualidad de servir sea lo más perfecta posible.

La facultad de servir o utilidad es la cualidad básica del utensilio en cuanto tal. El utensilio o instrumento, existe gracias a esa facultad de servir, es decir, la utilidad:

En tal utilidad se funda la forma dada, como también la previa elección de la materia y con ello el dominio de la estructuración de materia y forma. El ente que está subordinado a esta utilidad es siempre el producto de una confección. El producto es confeccionado como útil para algo. Por consecuencia, la materia y la forma, están naturalizadas en la esencia del útil. Este nombre designa únicamente lo producido para el uso y el consumo.³⁴

Materia y forma, en cuanto interpretación del ente, definen la esencia del utensilio. Es aquí donde se halla el origen de estas nociones. Materia y forma no son entonces las definiciones origi-

nales de la "cosidad" de la mera cosa, pues la interpretación de la cosa, en tanto ésta se halla como compuesto, es, para Heidegger una transposición de estas nociones extraídas de la utilidad del utensilio.

Sin embargo ¿por qué estas nociones sirven de modo universal para explicar tanto la "cosidad" de la cosa como el "obrar de la obra"? Por dos razones principales, nos explica Heidegger: una, porque el utensilio, cuya esencia se define por la materia y por la forma, ocupa una posición intermedia entre la mera cosa y la obra. *El utensilio es cosa* en la medida que está determinado por la "cosidad", pero al mismo tiempo, muestra un parentesco con la obra en cuanto que él es creado por la mano del hombre (*materia in formada*). A pesar de esto, la obra de arte se parece más a la mera cosa por esa presencia autosuficiente que los señala definitivamente, pues *ninguno tiende a nada*. Así, entre la cosa y el útil, entre la cosa, el útil y la obra de arte, existe una red de vínculos, pero también de diferencias.

Por hallarse el útil entre la cosa y la obra, es fácil ampliar las nociones de materia y forma a lo que *no es útil*, esto es, a la cosa y a la obra. La segunda razón, proviene de esa tendencia a hacer de la estructura materia-forma la composición de todo ente vinculado a la creencia bíblica que trata al ente en su totalidad como creado por Dios. En lo creado se encuentra la idea de *confección*³⁵ al igual que la encontramos en el útil o instrumento. Toda cosa se considera, entonces, *a priori* y *sin reflexión*, como confeccionada por Dios, de tal modo que todo lo que existe es, en

cierto modo, un útil.

Hay que considerar aquí que no es sólo un utensilio lo que se utiliza directamente como tal (el cántaro, el lápiz, etc.), sino que la idea del utensilio, nos dice Heidegger, se ha filtrado subrepticamente a todo ente. De aquí que no habría por qué extrañarse que para explicar la esencia de todo ente, se recurra a los conceptos de ὕλη y μορφή.

Sin entrar en las consideraciones y distinciones que existen entre la creación de Dios y la "creación" del artesano, Heidegger concluye que lo esencial aquí es la idea de *confeccción* de la cosa que encontramos en la interpretación de todo ente (para Heidegger, a lo largo de la historia de la filosofía, el acto creador de Dios bien ha podido caer en el olvido, pero se ha mantenido la antigua interpretación del ente). Por ello, dice Heidegger, *la interpretación de la cosa como materia informada es "un robo a la cosa"*. Por consiguiente, al igual que las dos interpretaciones anteriores, tampoco ésta capta la "cosidad" de la cosa, pues nunca trata a la cosa originariamente como "mera" cosa, sino de un modo derivado o secundario, esto es, dentro del horizonte de la cosa "fabricada".

El examen de las tres interpretaciones históricas nos conduce a un punto por demás difícil: ¿a qué se debe el hecho de que la interpretación de la cosa que considera a ésta como materia informada haya ejercido mayor predominio en la historia? Heidegger señala que la definición de la "cosidad" de la cosa como materia informada deriva básicamente de la interpretación del utensilio. No obstante, esta respuesta es insuficiente; lo que tenemos que pre-

guntarnos es ¿por qué la definición de la "cosidad" de la cosa derivó de la interpretación del utensilio? Precisamente porque el ente que es el utensilio resulta siempre y de cualquier manera el más próximo al hombre; el utensilio se origina, recibe su ser por virtud de la acción directa del hombre. El utensilio es el ente que virtualmente nos hace más accesible la comprensión de su ser, y ello por cuanto que se encuentra entre la cosa y la obra de arte.

Por consiguiente, si hemos de alcanzar el "obrar de la obra y la "cosidad" de la cosa, es preciso abordar el análisis de la utilidad del útil. ¿Cuál es, pues, la esencia del útil? ¿En qué consiste su utilidad? Las teorías hasta ahora analizadas no han hecho sino velarnos la "utilidad" de lo útil, la "cosidad" de la cosa y el "obrar" de la obra; es claro que los conceptos de materia y forma tienden, más que aclarar, a involucrar estas tres especies de cosas; por ello, hay que recurrir, no a una teoría o interpretación sino a la "cosa" misma, al utensilio: "un par de zapatos de labriego", una reproducción pictórica, ese mismo par de zapatos de labriego pintados por van Gogh.

¿Cuál es el ser del utensilio y cuál su servidumbre? "El ser del útil en cuanto tal consiste en servir para algo" Pero, ¿en qué consiste este servir? ¿Acaso con esta definición captamos lo útil del utensilio? Los zuecos por sí solos, en su mera presencia en el cuadro nos muestra lo que son; nos muestra su ser útil y, por ende, la servidumbre misma:

En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está

representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tática llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. *De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sl.36*

Sabemos que el fondo de este utensilio consiste en su ser útil, en la servidumbre que presta, en su servir. Es un utensilio porque sirve y en su servicio descansa la plenitud de la "confianza", en ese cumplimiento de la utilidad del utensilio que permite al labriego la posibilidad de remitirse, de volverse una y otra vez a él. Así pues, el ser esencial del utensilio consiste en la confianza que puede tenerse en él. El servicio que presta ese utensilio sólo es consecuencia esencial de su ser que otorga confianza. A través de los zapatos es como el labriego es admitido o aceptado en la tierra y está seguro de su mundo, así dice Sadzik:

Con su confianza en el instrumento, la tierra se le hace cada vez más próxima, y el mundo se le convierte en su mundo. El instrumento contribuye a que la tierra y el mundo estén más cerca.³⁷

La seguridad del utensilio es la que confiere a ese mundo su condición acogedora y asegura a la tierra la libertad de su constante embate. La utilidad pues, reside y encuentra su raíz en la seguridad.

La esencia del utensilio se nos ha revelado así, como consis-

tiendo en la confianza que puede depositarse en él. Pero esto no lo ha descubierto Heidegger hablando de un par de zapatos de campo sino que existen realmente; tampoco lo ha hecho describiendo el proceso de fabricación, ni por la observación de su uso, sino por la simple contemplación de un cuadro de van Gogh. Nos hemos colocado ante ese cuadro y, súbitamente, hemos hallado otra dimensión: hemos percibido en ella la Tierra y el Mundo. El cuadro nos lo ha dicho todo.

Kojan en este punto muestra su desacuerdo:

Indudablemente, el cuadro de van Gogh... también revela la verdad sobre la civilización y las tendencias culturales de un momento histórico; pero este es un conocimiento que los historiadores y los sociólogos derivan de estos monumentos artísticos, interpretándolos como signos; quienes a través del arte obtienen conocimientos son el científico y el filósofo, y eso indirectamente y no porque el artista hubiese tenido el propósito de transmitírselos. Lo que el artista ha creado es una manera de sentir, no una forma de saber...38

Es importante que quede claro que Heidegger no intenta esto, lo que Heidegger quiere es hacernos patente el *ser* de la obra de arte, más aún, el obrar de la obra de arte, la *patencia del ser*, pues el secreto no está en que el cuadro nos presente gráficamente, con más nitidez que la realidad, el par de zapatos, sino el que en la obra de arte se pone de manifiesto lo que es un utensilio. *En la obra de arte acontece la patencia o verdad de algo pues se pone "en la obra la verdad del ente"*:

El cuadro de van Gogh es el hacer patente lo que el útil, el par de zapatos de labriego, en verdad es. Este ente sale al estado de no ocultación de su ser.39

Este estado de no ocultación de los entes es lo que llaman los

griegos ἀλήθεια , y si lo que sucede en la obra es un hacer patente los entes, como Heidegger lo dice, hay pues en ella un acontecer de la verdad y su cumplimiento constituye la realidad esencial de la obra de arte.

En la obra de arte está contenido el arte. Nada más cierto, pero ¿cuál es la esencia del arte propiamente dicho? Heidegger reitera:

La esencia del arte sería, pues, ésta: el ponerse en operación la verdad del ente.⁴⁰

Estas son las dos tesis centrales que definen, en Heidegger, *la realidad de la obra de arte y la esencia del arte en sí*. Sin embargo, con todo, nos encontramos aquí con serias dificultades, pues, en primer lugar, en todas las consideraciones sobre el arte la esencia de la obra ha sido siempre la belleza y no la verdad. En el lenguaje cotidiano se habla de las "bellas artes", en cuanto a su relación con lo bello, y en oposición a producción artesanal. A esta objeción responde Heidegger que hay que establecer una clara distinción entre el arte y lo bello pues en las "bellas artes", no es el arte lo bello; reciben este nombre porque crean lo bello. Lo bello no es, para Heidegger, un elemento constitutivo de la obra de arte, sino el resultado de la obra verdadera. Lo bello no constituye ni conforma la obra de arte, sino el resultado de la obra verdadera. Lo bello no constituye ni conforma la obra de arte, sino que lo bello está implícito en la obra constituida.⁴¹

En este punto, Resweber coincidiendo con Heidegger señala que:

La obra bella es siempre una innovación, la traducción del

evento creador que nos pone en el Ser.⁴²

Otra dificultad y, al parecer de Heidegger, quizás la más peligrosa, reside en que el "ponerse a obrar de la verdad" ésta sea erróneamente interpretada, pues pareciera que la tesis de Heidegger significara que el arte debe imitar, reconstruir o representar a un ente concreto. Tal suposición se presenta de un modo espontáneo, pues el término "conformidad" que equivale en latín a *adaequatio*, y en griego a *ὁμοίωσις*, se ha venido empleando para definir la esencia de la verdad: *Veritas est adaequatio rei cum intellectu*. Para Heidegger, el cumplimiento de la verdad es, primariamente, *ἀλήθεια* y no *ὁμοίωσις*. El verdadero criterio de la obra de arte no puede ser, de ningún modo y en ningún caso, el parecido exterior:

¿Queremos decir que el cuadro desprende una imagen de lo real y la traspone a una obra de la producción artística? De ninguna manera. Entonces, en la obra no se trata de la reproducción de los entes singulares existentes, sino al contrario de la reproducción de la esencia general de las cosas.⁴³

De esta manera, tenemos que, el arte no es imitación de la naturaleza, un templo griego no imita a nada. No cabe admitir que en un edificio de la Acrópolis esté contenida la idea de templo. No. Hay que excluir toda concepción que considere la conformidad. La verdad, como hemos visto a lo largo de esta investigación, no es para Heidegger *adaequatio*, menos aún la *verdad de la obra*. Pero si el arte consiste simplemente en "poner en obra la verdad" ¿en qué sentido hemos de entender este "ponerse en obra" la verdad de la obra de arte? *La obra de arte es una patentización del mundo*

en su cuádruple constelación. A este punto volveremos adelante; quede ahora tan solo establecido que "...la realidad fundamental de la obra de arte es la consecución de la verdad (*das Geschehen der Wahrheit*)," pues,

...la esencia del arte es la disposición a actuar de la verdad (*das Sich-ins-Werke-Setzen der Wahrheit*). La esencia de la verdad consiste en el descubrimiento del ente. "La veracidad del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεῖν en el sentido de ἀποφαίνεσθαι : hacer salir al ente de la obnubilación y ofrecerlo en su no encubrimiento. (*Entdeckenheit*). La ἀλήθεια significa el ente en el "cómo" del ser-descubierto.⁴⁴

Pero, ¿cómo puede realizarse, en la obra de arte, la esencia de la verdad? Según Heidegger, la realización del ser obra en la obra de arte consiste en que ésta abre ante nosotros el *Mundo y la Tierra*, antecedente, como hemos dicho de la "cuádruple constelación" o "cuarteto" (*Geviert*). Resweber explica este abrirse del Mundo y la Tierra porque:

Según Heidegger, la creación artística, no es ni una producción subjetiva ni una producción formal, sino el descubrimiento de la misteriosa relación que une la tierra a un mundo.⁴⁵

Para ejemplificar una explicación de la idea anteriormente expuesta, Heidegger recurre a un templo griego: el templo de Neptuno en Paestum. Nadie duda que el célebre templo sea una obra de arte; la historia del arte y la crítica la consideran así. ¿De qué modo se realiza en él la verdad? ¿A qué se debe que sea una auténtica obra de arte?

Una obra arquitectónica, como un templo griego, no representa nada. Se levanta con sencillez en el hendido valle rocoso.

El edificio circunda la figura del dios a la que deja alzarse, oculta el pórtico, allá adentro, en el recinto sagrado. Mediante el templo está en él presente el dios. Esta presencia del dios es en sí la ampliación y delimitación del recinto como sagrado. Pero el templo y su recinto no se esfuman en lo indeterminado. El templo por primera vez construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el curso del destino del ser humano. La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico. Partiendo de tal ámbito, dentro de él se vuelve un pueblo sobre sí mismo para cumplir su destino.⁴⁶

El mundo griego alcanza su realidad en el lugar sagrado; el templo, precisamente, por el hecho de ser una obra de arte, nos habla de algo más, *ἄλλο ἀγορεύει* ; es una *alegoría* pues por medio de ella nos acercamos al auténtico mundo griego. Por esto dice Heidegger, si aproximar, facilitar el encuentro se dice en griego *συμβάλλειν* , el templo helénico se constituye en *símbolo*. Su ser simbólico se expresa en esa *apertura* a nuestros ojos de un mundo nuevo. Abrir significa *ἀληθεύειν* . En el templo griego existe, entonces, la *verdad*.

Más aún, el edificio reposa en la roca. Esta duración plena de su majestad libera y saca a la luz la oscuridad, la potencia y la resistencia de la roca informe sobre la cual se yergue el templo:

En pie hace frente a la tempestad que se enfurece contra él y así muestra la tempestad sometida a su poder. El brillo y la luminosidad de la piedra aparentemente debidas a la gracia del sol, sin embargo, hacen que se muestre la luz del día, la amplitud del cielo y lo sombrío de la noche. Su firme prominencia hace visible el espacio invisible del aire.⁴⁷

La monumental inmovilidad del edificio nos hace ver lo que son las olas de un mar agitado. El templo, por ser una obra de arte, nos

revela lo que es la roca sobre la cual se yergue, la tempestad que lo azota, el brillo del sol que lo envuelve, el azul del cielo griego y la sombra de la noche. El templo nos muestra lo que es el árbol, la hierba, el águila, el toro, la serpiente y el grillo. Todos estos seres reciben de él sus contornos, su forma. El templo nos revela la tierra (*die Erde*). Nos aproxima a la Tierra porque es su símbolo.

Sólo desde la obra de arte y otras formas de verdad, las cosas son cosas, los hombres hombres. La obra de arte, como el templo, mientras se mantenga como tal -*mientras los dioses no hayan huido del templo*- funda mundo. Heidegger expresa esta idea, aun con mayor vehemencia con otros ejemplos: la tragedia no era propiamente una representación escénica, sino la lucha misma de los nuevos dioses con los antiguos. La tragedia no habla de esa lucha, sino que la lleva a cabo al someter el lenguaje popular a una transformación que decidirá para el futuro qué era lo sagrado y qué lo profano; qué lo grande y qué lo pequeño, lo noble y lo fugaz, etc. En suma, concluye Heidegger, la esencia de la obra de arte consiste en instalar (*aufstellen*) un mundo (*die Welt*).

¿Qué significa "instalar" (*aufstellen*) un mundo? Para Heidegger, instalar no es el mero "poner cosas"; es, antes bien, dedicar y celebrar. Pero, al mismo tiempo, dedicar significa consagrar y

Consagrar significa santificar en el sentido de que en la construcción, que es obra (*Werkhaft*), lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a lo patente de su presencia.⁴⁸

La celebración es la fiesta de glorificación del esplendor del

dios y el lugar donde se rinde homenaje. El carácter sagrado del templo griego consiste en el hecho de que la santidad se muestra en él en cuanto santidad, en que el dios se hace presente en él. El templo, al celebrar la gloria de la divinidad, le rinde homenaje. Y con esta celebración, llena de gloria y reverencia, el templo nos abre un mundo. El templo griego no constituye aquí sino un ejemplo, pues la presentación de toda obra de arte posee las mismas características. Donde hay tierra, hombres y dioses, hay mundo. La obra de arte abre un mundo y lo "deja reposar en sí".

Sin embargo, ¿qué significa mundo y qué ese "reposar en sí"? El análisis del *Dasein* caracterizado como ser-en-el-mundo, en la obra *El ser y el tiempo*, obligó a Heidegger a un esfuerzo de clarificación no sólo en su pensamiento, sino en toda la filosofía occidental. Ese esfuerzo se centró en la operación destructiva que, como vimos, quedó tan sólo en un estado de mera denuncia, pues lo que llevó a cabo Heidegger fue, más bien, esa "mira positiva", de *re-construcción*. Por ello, el diálogo con el pasado tiene que dirigirse a disipar los malentendidos y proceder por exclusión. Por ello, pudo decir Heidegger que

el mundo no es el mero conjunto de cosas existentes contables e incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente.⁴⁹

El mundo, en cuanto incluido en la estructura existencial del *Dasein*, en su apertura se nos ofrece como "mundanidad". El mundo pertenece constitutivamente a la estructura de ser del *Dasein*. No se trata aquí, como sucede en el idealismo clásico o fenomenológico-

co de orientación husserliana. de "constitución", sino de "apertura". En esta "apertura" se aclara lo que es preciso entender por patencia o esclarecimiento del ser en dos direcciones fundamentales: por una parte, en la que conduce el análisis del ser-ahí y, por otra, en la orientación que indica el modo específico de relación del ser-ahí con el mundo, es decir, el "proyecto" y la temporalidad en la que el *Dasein* se instala. De esta forma, podemos ver que mundo sólo lo tiene el hombre. Heidegger, como siempre que se trata de nombrar la cosa misma recurre a lo que desde el punto de vista del pensar lógico es pura tautología: *el mundo consiste en mundanizarse*,⁵⁰ porque el mundo es apertura (*Offenheit*). El mundo es la apertura misma por la que las cosas mismas adquieren permanencia y urgencia, amplitud o estrechez. Mundo es el espacio o ámbito que hace posible el advenimiento de los dioses; incluso la ausencia de los dioses "es un modo como el mundo se mundaniza".

No obstante, la obra de arte no consiste tan solo en "instalar" un mundo, sino también en *elaborar* la tierra. También el utensilio supone elaboración, confección; pero la materia en el utensilio se disuelve en la utilidad o "servicialidad"; aquí, la materia, nos dice Heidegger, es tanto mejor y más apropiada, cuanto más se agota sin resistencia en el ser útil del utensilio. Pbr el contrario, en la obra de arte (el templo)

...al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino ante todo que sobresalga en la patencia del mundo de la obra.⁵¹

En el templo, la roca llega a soportar y reposar y por ello, su ser es afirmado como tal. En la obra de arte, "el metal llega a brillar y a centellear, los colores a lucir, el sonido a sonar y la palabra a la dicción". En suma, *la obra de arte elabora y confecciona la tierra.*⁵² Pues ella, "es el empuje infatigable que no tiende a nada". La tierra es lo cerrado e inescrutable. Así la obra de arte sólo puede perdurar a condición de que nos abstengamos de analizar científicamente su materialidad, ya que, cuando empezamos a estudiar la naturaleza de las ondas sonoras, la Segunda Sinfonía de Mahler deja de ser; cuando intentamos comprender lo que son las ondas luminosas, la Eva de Cranach desaparece; y tan pronto como analizamos la composición química del mármol, la "Catedral" de Rodin se nos pierde. El examen científico no nos enseña nada de lo que es la Tierra en cuanto Tierra en su propio misterio.

La Tierra no se abre sino allí donde se respetan sus secretos y sus misterios; no se revela sino allí donde se le garantiza, al mismo tiempo, un margen de oscuridad. Únicamente la obra de arte tiene esa facultad de sacar a la luz ciertos misterios de la Tierra, de revelar algunos de sus secretos, pero a condición de respetar el misterio.

La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Al elaborar, la obra misma se retira a la tierra.⁵³

En este sentido, no puede admitirse que la Tierra sea el material de la obra de arte, pues, en general, no puede hablarse propiamente de una "materia" en la obra.

Heidegger se pregunta ¿Qué es lo que tiene de relación el mundo

y la tierra?.

*El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre autoocultante y que de tal modo salvaguarda. El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo.*⁵⁴

La unidad de mundo y tierra consiste en una pugna o forcejeo mutuo. El mundo es mundo de la tierra, como la tierra es tierra del mundo; es decir, el mundo no es pura claridad, sino que es la claridad de lo que tiende a ocultarse, mientras que la tierra no es pura ocultación, sino que es la ocultación de una claridad. La esencia de esta obra de arte consiste, entonces, no en liquidar esa lucha sino en sostenerla que no es otra cosa que el "reposar el sí" de la obra de arte.

Podríamos intentar ahora un acercamiento a la significación de lo dicho hasta aquí. Heidegger define a la obra de arte como una de las maneras de patentizar la verdad. Esto quiere decir que el ser lucha entre apertura y ocultamiento, entre iluminación y encubrimiento (mundo y tierra), la obra de arte realiza la esencia de la verdad.⁵⁵

La patentización es a la vez ocultación, aunque fuera sólo en el sentido de que tras lo patente hay zonas de realidad que no alcanzamos. Pero hay, además, una ocultación que está en la entraña misma de la patentización: ésta es la "apariencia". La verdad incluye, para Heidegger, esa doble negatividad. En este sentido, como Heidegger nos lo indica, la verdad incluye la *no verdad*. La

verdad sólo es verdad en la lucha originaria entre ocultamiento y des-ocultamiento del ser. Cuantos sean los modos de acontecer la lucha original entre iluminación y ocultación, entre mundo y tierra, otros tantos serán los modos de la verdad. Heidegger habla aquí de "algunos modos"; uno de ellos es la obra de arte que consiste en instalar un mundo y elaborar la tierra, es decir, "...el arte, es poner en obra la verdad".⁵⁶

Heidegger a través de la obra de arte va en pos de la esencia del arte. Pero ¿qué es el arte? Si en la obra de arte, como quedó asentado, se pone en obra la verdad, podríamos definir, sin más, la esencia del arte haciéndola consistir en ese "poner en obra la verdad". Resulta que el arte es *poesía*, pues la verdad, en cuanto esencia del arte sólo puede cumplirse en la obra cuando es expresada poéticamente. *Todo arte, en su esencia es Poesía (Dichtung)*⁵⁷, ya que la verdad como iluminación y ocultación acontece radicalmente en la poesía; *poesía es la desnudez originaria.*

5.4 *La obra de arte y la poesía:*

Toda obra de arte emana de una visión poética del mundo. La visión opera en cada uno de nosotros una transformación específica: lo que hasta ahora era ordinario y cotidiano, empieza a ser extraordinario y excepcional. Por ello, hay que advertir que la visión poética es verdaderamente capaz de captar al ente, puesto que la cotidia

nidad ha perdido, para nosotros, el poder de constituir la medida del ser. En este sentido, lo que la visión capta es el no-encubrimiento del ente. Por consiguiente, la Poesía (*die Dichtung*) adquiere, en el pensamiento de Heidegger, un sentido distinto del usual.

La Poesía (*die Dichtung*), la visión poética, no es "fantasía", "ensueño", desligado de la realidad porque la esencia de la poesía es "instauración" de la verdad. La esencia de la visión poética, de la Poesía es "el proyectarse en la apertura del ser", y, por tanto, la revelación del no-encubrimiento del ente la "luminidad" que se abre en el ente.⁵⁸ ¿Qué es lo que Heidegger ha conquistado hasta ahora? Podríamos decir que lo que Heidegger conquista en este desvelamiento de lo que la obra de arte es, es el espacio de lucha y juego. Lucha originaria entre la "luminidad" y la "ocultación" en la que se abre la "esencia de la verdad".

Ahora bien, hemos llegado por este camino a la poesía como esencia del arte y, como tal, a ponerse en obra la verdad; no obstante, es cierto que con esto no se decide aún en qué conexión está con ella el pensar la verdad del ser mismo. En primer lugar, es necesario advertir de qué manera el concepto de poesía se extiende más allá de su significado habitual. Heidegger piensa aquí a la poesía en un sentido tan amplio y, al mismo tiempo, tan estrechamente relacionado con el lenguaje y la palabra que debe quedar abierta la cuestión de si el arte, en verdad en todas sus formas, desde la arquitectura a la poesía (*die Poesie*), agota la esencia de la Poesía (*die Dichtung*).

Lo que llama la atención aquí es que esta indicación es necesaria si, en realidad, se quiere entender cómo puede ampliarse el concepto de poesía en general de tal modo que no sólo llegue más allá de la poesía en sentido estricto (*die Poesie*), sino también más allá del ámbito del arte en general. Ya para dar a la poesía una posición de privilegio entre las demás artes hay que hacer valer lo directo de su relación con el lenguaje, pues ella es, como dice Heidegger, "arte del lenguaje". El lenguaje no sólo es un medio de entendimiento y de expresión, sino que el lenguaje para Heidegger trae, ante todo, al ente en tanto que ente, a lo abierto. Esto significa que el lenguaje fundamenta todos aquellos modos en los cuales la verdad adviene y cuya esencia es la poesía:

El lenguaje mismo es poesía en sentido esencial.⁵⁹

En el ensayo sobre Anaximandro, Heidegger llevaría más lejos estas relaciones, pero esta vez con la mira puesta sobre el pensar:

...el pensar es poetizar y no sólo una especie de literatura por el estilo de la poesía y el canto. El pensar el ser es el modo originario de la literatura. En él habla ante todo por vez primera el lenguaje del lenguaje, es decir, en su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el "dictere" originario. El pensar es la literatura prístina, que precede a toda poesía, pero también a lo poético del arte en la medida en que éste se pone en obra dentro del sector del lenguaje. Todo poetizar en este sentido más amplio y en el más estricto de lo poético es en su fondo un pensar.⁶⁰

Heidegger en el trabajo sobre el *Origen de la obra de arte* había colocado al pensar junto con otros modos del acontecer de la verdad del ente y, con ello, dejaba suponer que su fundamento común era la poesía en sentido amplio (*die Dichtung*). La relación que hubo

de establecer en este ensayo se conserva pero en cierto modo se la invierte en su trabajo sobre Anaximandro. Se la conserva, en cuanto la poesía en sentido amplio (*die Dichtung*) mantiene su significado totalizador; pero, se la invierte en cuanto se eleva el pensar al mismo nivel y se le designa como el modo originario del poetizar.

En *El origen de la obra de arte* y en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger llama a la poesía en sentido estrecho: *die Poesie*, y a la poesía más originaria, en sentido esencial: *die Dichtung*. ¿Qué es lo que se oculta tras esta diferenciación?

La poesía en sentido estricto no es más que uno de los aspectos de la visión de la verdad, o sea, de la Poesía en el sentido más amplio.⁶¹

Ahora bien, hay que recordar que el lenguaje mismo es la poesía en sentido esencial. Pero en cuanto el lenguaje alcanza su esencia en el pensar tiene éste sin duda una preeminencia. Esto no depende en Heidegger de que haya tenido lugar un cambio de posición sino que el pensar ahora se piensa en un sentido más originario y esencial. El pensar, en *El origen de la obra de arte*, se veía aún en la proximidad con la filosofía; pero en el ensayo sobre Anaximandro, de lo que se trata es de un pensar más pensante, que retrocede hasta el origen mismo de la filosofía. Por esto, Heidegger puede decir

...que un poeta es por cierto más poeta en tanto es más pensador.⁶²

Lo dicho aquí no significa para Heidegger que el poeta deba ocupar

se de la filosofía. Por medio de la filosofía, nadie llega a ser necesariamente pensador. Es en el lenguaje donde el poeta y el pensador se pertenecen, se encuentran y se otorgan mutuamente. Tanto el pensamiento como la poesía están consagrados al servicio del lenguaje, al cual se entregan y consumen. La filosofía misma se nos ha aparecido como un modo privilegiado del decir, mientras que el arte poético es algo distinto a una "imaginación vagabunda" que inventa al azar lo que le place. Pero ¿no es esto hacer del pensamiento una obra de poetas, poesía que no se limita a ser un simple modo de un decir más noble y sublime que el hablar cotidiano el cual en sí mismo es ya un "poema olvidado", sino un decir cuyo verbo, como ningún otro, puede hacer buscar su correspondencia en el pensamiento? Quizás por ello, Novalis hubo de decir,

La poesía es lo absoluto real. Esto constituye el núcleo de mi filosofía. Cuando más poética es una cosa, tanto más real es.⁶³

Es posible que así sea, pero si existe un parentesco entre el pensar y el poetizar, éste permanece aún velado y oculto en su esencia. Quizá la clave de esta misteriosa mixtura, de esa suerte de alquimia esté en las propias palabras de Heidegger:

El ser es presencia (Anwesen) y tanto el pensador como el poeta sólo nos hablan de ella; ambos dicen lo mismo, aunque de modos distintos.⁶⁴

Kelkel, de un modo singular nos hace ver esta relación:

...convendría añadir que si poesía y pensamiento son dos modos diferentes del decir, son también como "paralelas que se encuentran en el infinito", en lugar de constituir vías radicalmente y por siempre separadas que conducen hacia las proximidades del Ser. La poesía que piensa y el pensamiento que

se hace poema son, en realidad, como la "topo-logía del Ser".⁶⁵

Cierto, la poesía y el pensamiento son indicativos de ese lugar donde se despliega el ser. Kelkel nos vuelve a esta realidad cuando nos dice:

Es posible que el poeta Paul Valéry haya entrevisto el encuentro del pensamiento que poetiza y la poesía que piensa cuando, meditando sobre la esencia del decir filosófico, escribe: "Entonces el filósofo se hace poeta y, con frecuencia, gran poeta. De nosotros toma la metáfora; de nosotros recibe las espléndidas imágenes, mediante las cuales convoca a la naturaleza toda en la expresión de su profundo pensamiento."⁶⁶

5.5 *La poesía y la cuadripartito*

¿Seremos capaces de romper con el dilema que se nos presenta en el binomio pensa-poetizar? ¿Es la poesía un pensar o es el pensar propiamente obra de poetas? Es posible que nuestra incapacidad de decidirnos sobre el dilema se funde justo en esa mutua pertenencia de poesía y pensamiento que, quizás sólo se ha realizado en una insondable "pro-veniencia".

Podríamos pensar que poesía y pensamiento son tan sólo dos modos diferentes del decir, de un decir más originario, en lugar de constituir dos reinos separados por un abismo. Como quiera que sea, tenemos las palabras de Kelkel: la poesía que piensa y el pensar que se torna poema son, en realidad, como la "topo-logía del

ser". Resumiendo: la poesía y el pensamiento nos revelan el lugar, el *topos*, donde acontece y se despliega el ser. Es en el pensar auténtico donde accede el ser a la palabra. En el pensamiento, como respuesta al llamado que el ser ha dirigido al hombre, reside el único

...origen de la palabra humana. De esta palabra se origina el lenguaje como formación verbal de la palabra.⁶⁷

Para Heidegger el lenguaje nunca es, en primer lugar, expresión del pensamiento. El lenguaje abre el espacio en el interior del cual el hombre está revestido del poder de corresponder a la llamada del ser. Quizás por ello y en atención a lo dicho Bataille dijera:

las proposiciones del lenguaje se producen de una forma contradictoria: su fijeza se aleja de lo real y sólo su desarrollo contradictorio tiene ocasión de referirse a él.⁶⁸

y luego Heidegger:

El lenguaje (*Sprache*) es la dimensión inicial al interior de la cual el ser del hombre puede ahora corresponder al ser y a su exigencia... Esta correspondencia inicial, cumplida propiamente, es el pensar.⁶⁹

pues pensar es entregarse a la "serenidad" (*Gelassenheit*). El camino hacia el pensar (pensar originario y no racionante, esto es, calculable, medible, etc.) es la serenidad misma que está ligada al reposo; el movimiento procede y se da por el reposo, pero a la inversa: el reposo se da y procede del movimiento; la serenidad, entonces, sería no sólo el camino, sino también los pasos sobre el camino, el movimiento mismo; camino y movimiento que conducen, se-

gún Heidegger, al ámbito original (*gegenet*) donde reina la "serenidad"

Heidegger ha hallado un nuevo nombre al pensar: *serenidad*. *Serenidad* que deja ser y se deja ser en el ser. Por ello, el pensamiento es siempre pensamiento del ser y el pensamiento originario un modo de la *poiesis*; el decir *poético* adviene en el pensamiento recogido, sereno y fiel a lo memorable, esto es, a lo que merece ser pensado: *el ser*. Al mismo tiempo, para Heidegger, todo poema es en su fondo un pensamiento, pues el lenguaje, en última instancia, es templo y morada del ser; en este templo, en esa morada, el hombre y el ser encuentran refugio. Bajo su protección hombre y ser caminan al encuentro el uno del otro. Pensador y poeta son los encargados de velar por la morada y dar testimonio del ser. Pero el testimonio puede ser errante y menestero; no puede considerarse la vía del ser como un "camino de salvación" o una nueva sapiencia. El pensar del ser, el testimoniar, es un camino que semeja al sendero (*Feldweg*): sinuoso, angosto, solamente indicado. Este pensar o testimoniar del pensador y del poeta puede caracterizarse como un renunciar (*verzichten*), porque renuncia a múltiples pretensiones del pensar tradicional (*ratio*); no pretende ser ni una doctrina, ni un compromiso, ni un producto cultural de validez universal ni tampoco una "actividad del espíritu". Tampoco trata de refutar el pensamiento tradicional y rechazar por inválida a la metafísica (es decir, al pensar proveniente de la metafísica) Sólo se propone dar "un paso atrás" para reencontrarse con el "olvido del ser" y ver si es posible que dé la vuelta, la *tournant*, que vuelva

en sí (Kehre). Por lo dicho, puede advertirse que el camino a transitar entraña en sí la posibilidad del extravío (Irrweg). Por los senderos del bosque (Holzwege) los únicos que no se pierden son los que los han recorrido una y otra vez. Por ello hay que an dar errabundo.⁷⁰

Ahora bien, si el pensar y el poetizar habitan las cumbres más elevadas y tanto uno como otro llevan al origen y se ponen en contacto con él,

¿por qué se ha escogido la obra de Hölderlin con el propósito de mostrar la esencia de la Poesía? ¿Por qué no Homero o Sófocles, por qué no Virgilio o Dante, por qué no Shakespeare o Goethe? 71

Con estas preguntas introduce Heidegger, en un ensayo muy temprano, la interpretación de Hölderlin. La respuesta nos dice:

Hölderlin no se ha escogido porque su obra, como una entre otras, realice la esencia general de la poesía, sino únicamente porque está cargada con la determinación poética de poetizar la propia esencia de la poesía. Hölderlin es para nosotros en sentido extraordinario el poeta del poeta.⁷²

Lo único que legitima a Heidegger escoger a Hölderlin, para poder elaborar y desarrollar la esencia de la poesía, es ese esfuerzo que lleva a cabo en su afán de retorno (Kehre) a un pensar más pensante y original. De este modo, por medio de una visión que crea y recrea en su alejamiento o distanciamiento de pensador la creación poética, trata Heidegger abrirse paso hacia la esencia de la poesía. El signo, la señal que permite mostrar el logro es, por cierto, que queda atrás lo que se ha dicho sobre el poema en tanto que deja lugar a la pura disposición para la exigencia de la totalidad de lo dicho. Aquella fuerza nominativa, elemental, de la palabra,

de la que se habla en *El ser y el tiempo* conserva también ahora su significación. La palabra poética está llena de esa fuerza prístina, y por eso, un pensar que se arriesga en el esfuerzo de lo supremo y de *lo no dicho*, habla al poetizar.

Sin embargo, habrá que aclarar todavía en qué sentido concreto busca Heidegger el camino que lo conducirá hacia el ser en y a través de un poetizar que poetiza la "propia esencia de la poesía", es decir, *desde lo no dicho en el poema*, pues el poema en cuanto poema está en su propia ley, en su propio dinamismo, puesto que en el poema "se pone en obra la verdad del ser". Pero si el poema permanece en su propia ley, en su dinamismo y movimiento perpetuo, sólo se le puede ver en tanto que el pensar entre en la vía de la historia del ser. El paso final y más difícil y por ello el más arriesgado de toda interpretación es, en efecto, el "desaparecer"; pero desaparecer en Heidegger significa: haber llevado el pensar a aquella dimensión, otra y distinta, donde sólo es pensable la pura presencia del poema. ¿Por qué Hölderlin muestra la esencia de la poesía? La dimensión que Hölderlin abre con sus poemas es, para Heidegger, la dimensión donde se da la "luminidad" del ser; el poema hölderliano abre ese "claro del bosque" (*Lichtung*); trae a la presencia de la "presencia del ser" en ese juego de claroscuro que es su "acontecer": *das Ereignis*.

¿Por qué Hölderlin para mostrar la esencia de la poesía? En la conferencia citada sobre Hölderlin, Heidegger dice del poeta, a continuación de unas palabras del poema hölderliano *Empédocles*:

El poeta mismo está entre aquellos, los dioses, y éste, el

pueblo. Es un "proyectado fuera", fuera en aquel *entre*, entre los dioses y los hombres... Ininterrumpidamente, y cada vez más seguro en medio de la plenitud desbordante de imágenes, Hölderlin ha consagrado su vocabulario poético, con la mayor sencillez, a este reino intermedio.⁷³

¿Cuál es este reino intermedio? ¿Es ésta aquella dimensión de claroscuro? lo "entre", como "luminidad", como claro, es, para Heidegger el ser mismo y esto es lo que lleva al filósofo a responder a la pregunta que hemos venido reiterando: *Hölderlin muestra la esencia de la poesía porque este poeta piensa, poéticamente, en el fundamento y en el medio del ser: "Esto nos fuerza a decir que es el poeta de los poetas".*⁷⁴ Es en este punto donde Heidegger entabla un "diálogo" con Hölderlin pues lo "entre en la poesía de Hölderlin, que mantiene separados a mortales y dioses puramente y con diferenciación, habla a la concepción heideggeriana de la "luminidad" como lo que es el ser:

A este estado de abertura que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver y el poder ser mostrada, se lo denomina en alemán *die Lichtung*. Esta palabra alemana traduce la palabra castellana el claro, el lugar despejado (del bosque) ...El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*... La *Lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y para la ausencia.⁷⁵

De esta manera, los ámbitos de los dioses y de los mortales, tal como los ve el poeta, dejan ese "claro" donde acontece el ser.

Hölderlin es el poeta de los poetas porque poetiza la esencia de la poesía, pero no una esencia válida para todo tiempo. Hölderlin, nos dice Heidegger, funda nuevamente la esencia de la poesía y con ello funda un tiempo nuevo: el tiempo de los dioses huídos y del dios por-venir; tiempo indigente, caracterizado por un doble

no: el ya no de los dioses huídos y el *todavía no* del venidero.

La esencia de la poesía que funda Hölderlin es una esencia histórica en el más profundo sentido, porque abre un tiempo histórico donde el ser en su esencia "epocal" "acontece".

El ser "acontece" en ese "entre", pero no a la manera del Demiurgo platónico; el "entre" se abre tanto para Heidegger como para Hölderlin en el "retorno" (*Kehre*) a esa unidad originaria que es aceptación y asunción de la separación de dioses y hombres. No es *κλινοία* sino absoluta diferenciación. Hölderlin es pues el poeta del poeta que, como Rilke, poetiza la esencia de la poesía presumiendo así una calidad poética que se conforma al destino (*Geschick*) de la época. Si un poeta, nos dice Heidegger, piensa poéticamente en la esencia de la poesía, pertenece, según esta suposición, a la historia (*Geschichte*) del ser mismo. De este modo se pone en juego ya la dimensión de lo sagrado y la luminosidad del ser, el "cuarteto" (*Geviert*) de cielo y tierra, dioses y mortales.

Por el "cuarteto" (*Geviert*), por su significación, el ser para Heidegger, en adelante, permanecerá tachado: Ser, indicando así la unidad originaria de los cuatro y, en su vértice, el *locus* donde "acontece" (*Ereignis*) el ser:

Los Cuatro: la tierra y el cielo, los divinos y los mortales, forman un todo a partir de una Unidad *original*.⁷⁶

Unidad originaria desde la cual se da la *Ereignis*, ese *locus* desde el cual acontece el ser; pero ¿quién o quiénes son estos cuatro a los que hemos hecho referencia? Heidegger señala:

La tierra es lo que sostiene y sirve, ella florece y fructifica

ca extendida como roca y como agua, abriéndose como planta y como animal... El *cielo* es la trayectoria arqueada del sol, el camino de la luna bajo sus diversos aspectos, la translación de las estrellas brillantes, las estaciones del año y su retorno, la luz y la declinación del día, la obscuridad y la claridad de la noche, la bonanza y rudeza de la atmósfera, el correr de las nubes y el profundo azul del éter... Los *divinos* son los mensajeros que nos traen señales de la divinidad. Por el poder sagrado de ellos, el dios aparece en su presencia donde se vela y se retira... Los *mortales* son los hombres. Les llamamos mortales porque pueden morir, ser capaces de muerte como muerte. Sólo el hombre muere, muere continuamente..."77

Tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos; cada uno es lo propio, es lo que es, mantiene su unidad y mismidad en referencia a los otros tres. A esa unidad originaria Heidegger le da el nombre de *Mundo*. Por otro lado, gracias a la unión de los *cuatro* se hace posible la *orientación* del ser y el mundo abierto a y por el *Dasein* escapa de manera definitiva a la relativización, es decir, al antropomorfismo en sentido metafísico y, a la vez, a la objetivación en el sentido del "representar". El Mundo "proyectado" por el "ser-en-el-mundo" se revela como *refugio*, pues el *cuarteto* se nos da como los puntos cardinales del ser, las perspectivas bajo las cuales el ser se anuncia y continúa anunciándose, aunque no lo sepamos percibir.

En la conferencia *La cosa* (*das Ding*) Heidegger nos dice:

La reflexión que libera y vincula a la vez, es el juego que entrega cada uno de los cuatro a los otros, a partir de la transapropiación que los mantiene en su pliegue. Ninguno de los cuatro retienen con fuerza lo que posee de particular y aparte de los otros. Al contrario, cada uno de los cuatro, en el interior de su transapropiación, es expropiado de alguna cosa que les es propia. Esta transapropiación expropiante constituye el juego de espejos del Cuadripartito. A partir

de ella la simplicidad de los cuatro se une a la confianza.⁷⁸ Así pues, Heidegger, llama *Mundo* a este juego que hace aparecer al juego de espejos de la simplicidad de la tierra y el cielo, de los divinos y de los mortales. El mundo es en la medida en que se entrega a este juego. El juego se constituye desde ahora, en Heidegger, en el fundamento. El juego consiste en una perpetua remisión de uno a otro de los cuatro. Por ello, Heidegger nos dice:

El juego de espejos del mundo es el corro del hacer-aparecer
(des Reigen des Ereignens)⁷⁹

El "juego de reflejos" del mundo es la danza del "acontecer" (*Ereignis*), en el que los cuatro se dan la mano y juegan el corro (*Ring*), y cuya reunión llama Heidegger *Gering*, el "círculo". Esa unidad es lo que Heidegger nombra "el cuarteto" (*das Geviert*). El cuarteto es el nombre que Heidegger, en su extrema madurez, ha encontrado para designar más concretamente el mundo. El cuarteto (*das Geviert*) no es el ser sino, como ya apuntamos, el lugar, el *topos* del ser, que es el lugar de la aparición del ser, donde éste nos muestra su rostro y se nos da. El ser con su tachadura: Ser, expresa, entre otras cosas, los cuatro ámbitos del cuarteto y su reunión en el lugar del cruce. El ser se diluye en los cuatro ámbitos del cuarteto. Tierra y cielo, dioses y hombre, todo se actualiza para el temple gozoso y tranquilo del poeta y el pensador en la unidad de la naturaleza originaria.

Una de las ideas que Heidegger vio esbozada en Hölderlin, que tal vez inspiró de algún modo sus meditaciones, es la del habitar humano con su cuádruple constelación:

En sus comentarios (*Erläuterungen*) encontramos frecuentes alusiones al tema. Pero es... en su conferencia *Hölderlins Erde und Himmel* (tierra y cielo de Hölderlin) cuando Heidegger, lo aborda expresamente, coincidiendo con la plena madurez de la idea en su propia obra. ...El estado espiritual de Hölderlin al componer este poema (*Griechenland*) lo ve Heidegger reflejado en una carta... escrita a su retorno a la patria después de un viaje... donde escribe: "Que todos los lugares de la tierra están unidos alrededor de un lugar ...es ahora mi gozo".⁸⁰

Heidegger reconoce que en la carta de Hölderlin no se expresa aquella unidad del cuarteto; sin embargo, aparece ya la relación de tierra y cielo dentro de una constelación más amplia.

El núcleo del poema *Grecia* significa, para Heidegger, las cuatro voces del destino. La primera voz es la del cielo; la segunda es la voz de la tierra que resuena, respondiendo como un eco a la voz del cielo; la tercera es la voz de Dios, que no nos llega directamente sino a través del *designio* y en este sentido, también Dios está sujeto al destino. Porque Dios no se hace visible por sí mismo, nos queda siempre extraño. El poeta, dice Heidegger, no puede ver el rostro de Dios; *el poeta es ciego*, pero por su presencia invisible, Dios siempre es "el tremendo"; lo maravilloso y divino de la voz de ese Dios es que en ella, él mismo nos es íntimo y escondido, tal vez, por ello escribió Hölderlin:

Quizás el rey Edipo tiene un ojo de más.⁸¹

En las cuatro voces resuenan la tierra, el cielo, los hombres y los dioses, *ellos reúnen el destino*. Ninguno de los cuatro es y se comporta unilateralmente y para sí; ninguno de ellos es nunca sin el otro pues se mantienen recíprocamente y son lo que son des-

de una infinita relación. Quienes cantan esta relación y nos abren a esta constelación de tal manera que en su cruce se nos da el ser son los poetas que piensan y los pensadores que poetizan. Únicamente poetas y pensadores saben que la relación de la "Cuadripartito" y del "acontecer" del ser se pertenecen de una manera misteriosa y la cantan, pues en su canto es como se revela esa conjunción. En rigor, sólo residimos auténticamente allí, donde la poesía tiene lugar y da lugar, quizás por ello Hölderlin pudo decir:

"El hombre habita como poeta"

NOTAS

5 ARTE Y POESIA: LA CUADRIPARTITO.

5.1 *Heidegger en camino del arte.*

1 Q.I., p. 83.

2 HU., Q III., p.74.

3 QP., *passim*.4 Cfr. Kelkel, A.L., "La poesía o la topología del ser", en Sché-
rer, R., *op.cit.*, p.239.5 Cfr. Allemand, B., *op.cit.*, p.115 y sigs.

6 H.W., p. 60.

7 A.P., p. 60.

5.2 *En camino hacia la obra de arte.*

8 SZ., ST., p.66.

9 Cfr. Corvez, M., *op.cit.*, pp.41-45

10 HU., Q III., p.107.

11 Q I., p.265.

12 La razón de la insistencia por parte de Heidegger en acentuar esa coapropiación de ser a ente y de ente a ser se funda en que, para la tradición metafísica, había sido olvidada. Más aún, ya fuera del pensar metafísico, Heidegger puede decir: "Cette *coappartenance* qui predomine en l'"homme et en l'êtré, nous le reconnaissons obstinément, aussi longtemps que nous nous représentons toutes choses, avec ou sans dislectique, simplement sous les aspects de l'ordre et de la médiati". Cfr. Q I., p.265 (ambas notas).

13 HU., Q III., pp.119-120

14 Q I., p. 84

15 HU., Q III., p.151

16 AP., p. 106.

17 HW., p.200.

18 *Ibidem.*, p.199.

5.3 La obra de arte.

19 Resweber, J.P., *op.cit.*, p.142

20 *Idem.*

21 En este punto Kojan señala que: "Entre las teorías estéticas extremas, una de las cuales sostiene que el arte es un modo de conocimiento y la otra que no constituye ningún saber, sino pura creación de novedad y producción de belleza, Heidegger parece zanjar la cuestión sosteniendo que el arte es conocimiento y creación a la vez, identificando pensamiento y poesía". Kojan, Jacobo, *Arte y Metafísica*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1971, p.136.

22 AP., p.37.

23 *Idem.*

24 *Idem.*

25 Sadzik, Joseph., *La estética de Heidegger*, trad. J.M. García de la Mora, Ed. Luis Mirade, Barcelona, 1971.p.230

26 AP., p.38

27 *Ibidem.*, p.39.

28 *Ibidem.*, p.40.

29 *Idem.*

30 Sadzik, J., *op.cit.*, p.29

31 *Idem.*

32 A.P., p.42

33 *Idem.*

34 *Ibidem.*, p.43

- 35 Cfr. *Ibidem.*, p.44.
- 36 *Ibidem.*, p.48 (El subrayado es nuestro)
- 37 Sadzik, J., *op.cit.*, p.39.
- 38 Kojan, Jacobo, *Arte y Metafísica*, ed.cit., p.p.149-150. En este punto es muy ilustrativa la posición de Ramón Xirau, para quien el arte, más concretamente la poesía sí es una forma de conocimiento. Cfr. Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, ed. Joaquín Mortiz, México, 1978, *passim*.
- 39 AP., p. 50 Cfr. Q I., *passim*. En esta última obra, Heidegger, refiriéndose a Aristóteles nos dice que éste empleaba dos conceptos distintos para designar la verdad: ὁμοίωσις y ἀλήθεια .
- 40 AP., p. 51
- 41 Cfr. Resweber, J.P. *op.cit.*, p. 142.
- 42 *Ibidem.*, p. 142.
- 43 AP., p. 51
- 44 Sadzik, J., *op.cit.*, p.95.
- 45 Resweber, J. P. *op.cit.*, pp.141-142.
- 46 AP., pp.56-57.
- 47 *Ibidem.*, p.57.
- 48 *Ibidem.*, p.59. En un ensayo tardío, Heidegger retomaría dicha idea, pero ahora poniendo énfasis en el espacio, o, mejor, en la espacialización: "Espacer, c'est la dispensation des sites où lieux où un dieu paraît, d'où les dieux se sont enfuis, où l'apparition du divin longuement tarde. Espacer, cela apporte la localité (Ortschaft) qui prépare chaque fois une demeure. Les espaces profanes ne sont jamais que la privation d'un lointain arrière-plan d'espaces consacrés". Cfr. Q IV., p.102.
- 49 *Idem.*
- 50 Cfr., A.P., p.59. Cfr. también Q IV., p.101 y sigs., donde Heidegger nos habla del espacio y de una forma del arte: la escultura.
- 51 *Ibidem.*, p.61.

- 52 *Idem.*
- 53 *Ibidem.*, p.62.
- 54 *Ibidem.*, pp.63-64. (El subrayado es nuestro)
- 55 Heidegger, en *Ser y tiempo*, ya había insistido en la noción de verdad como ἀλήθεια, desocultamiento; sin embargo, no es sino hasta esta obra cuando Heidegger nos hace luz sobre el otro lado del des-ocultamiento, del des-cubrimiento, esto es, el correspondiente a la tierra: *la ocultación*. La verdad del ser resulta, pues, ocultamiento y des-ocultamiento y viceversa, es decir, lo que, en nuestra investigación definimos como del ser.
- 56 Q IV., p.101. Cfr. asimismo, AP., p.65.

5.4 La obra de arte y la poesía.

- 57 Cfr. AP., p.87 y sigs.
- 58 Sobre el uso del lenguaje de Heidegger en el ensayo "El origen de la obra de arte", hay que notar que aquí se trata de la *verdad del ente* y no, como lo hará más tarde, de la *verdad del ser*. Según esta obra, la "luminidad" o "luminosidad" es el lugar abierto, en medio del ente. La "luminidad" en este sentido, es para Heidegger, desde la metafísica, la *nada*. Por ahora, baste lo dicho hasta aquí como indicación sobre el uso de los términos "heideggerianos" ya que ellos sólo adquirirán su horizonte real en el pensar maduro de este filósofo. Cfr. Constante Alberto., "Heidegger y los trovadores del ser", en *thesis* nueva revista de filosofía y letras, No. 9., México, 1981.pp.34-36.
- 59 AP., p.89.
- 60 HW., p.271. Cfr. también Constante, Alberto., *op.cit.*, p.35.
- 61 Constante, A., *op.cit.*, p.36.
- 62 Heidegger, M., *Zu einem Vers von Mörrike*, citado en Allemand, B. *op.cit.*, p.141.
- 63 Novalis, *Himnos a la noche - Enrique de Ofterdingen*, trad. introducción y notas de Eustaquio Barjau, Editora Nacional., Madrid, 1975.

- 64 Heidegger, M., *Vontrage und Aufsätze*, p.138., citado en Kojan, J., *op.cit.*, p.136
- 65 Kelkel, Arion L., *La poesía o la topología del ser*, en Schérer, R., *op.cit.*, p.235.
- 66 *Ibidem.*, pp. 235-236.

5.5 *La poesía y la cuadripartito.*

- 67 Q.I., p.81. Cfr. también Kelkel, A., *op.cit.*, p.237
- 68 Bataille, Georges., *El culpable*, trad., Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1976. p.157.
- 69 Q.IV., p.146.
- 70 Cfr. H.W., p.9, en donde se dice:
 "'Holz' es un antiguo nombre que en alemán significa 'bosque'. En el bosque hay caminos que las más de las veces se pierden de repente en lo intransitado. Se llaman 'sendas perdidas' ('Holz wege'). Cada una de ellas corre aparte, pero en el mismo bosque. A menudo producen la impresión de ser iguales, pero sólo lo son en apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen esas sendas. Saben lo que significa estar en una senda perdida".
- 71 AP., p.99.
- 72 *Idem.*
- 73 *Ibidem.*, p.113
- 74 *Idem.*
- 75 Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, ed.cit., pp.142-143 (El subrayado es nuestro).
- 76 E.C., p.176
- 77 *Ibidem.*, pp.176-177. Además cfr., en la misma obra pp.205-206 y 211-215.

78 EC., pp.213-214.

79 des Reigen des Ereignens. Ibidem., p.215.

80 Olasagasti, M., op.cit., p.188 y sigs.

81 A.P., p.113.

6 LA POESIA Y LO SAGRADO

Hemos llegado demasiado tarde para los
dioses y demasiado pronto para el ser.

M. Heidegger

Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios

F. Nietzsche

Light breaks on secret lots,
On tips of thought where thoughts smell in the rain;
When logics die,
The secret of the soil grows through the eye,
And blood jumps in the sun;
Above the waste allotments the dawn halts.

Dylan Thomas

6.1 *La poesía y el poeta del poeta*

¿Quién es este Hölderlin de quien Heidegger, al principio del texto *¿Para qué poetas?*, nos dice que el destino asignó al poeta la misión de cantar la poesía? Para Heidegger la época de Hölderlin es la de los "dioses ausentes" y de la noche del mundo porque

...no sólo los dioses y Dios han huído, sino que el brillo de la divinidad se ha extinguido en la historia del mundo. La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez mayor la penuria.¹

¿En qué sentido es el pensamiento de Hölderlin, para el autor de *El ser y el tiempo*, en modo tan profundo un pensamiento de la historia como iluminación de un presente? Hölderlin, que sabiendo que no es el único autor de su obra, habiendo aprendido, que toda poesía es ante todo el canto brotado de los abismos, trata delibe-

radamente y con toda lucidez de provocar la subida de las voces misteriosas. Ni sus fuentes ni sus medios difieren mucho de los que se han prescrito, desde toda la eternidad, para el acto de la creación poética; la única diferencia real está en la actitud respecto a esas leyes de la fecundidad espiritual. Menos instintivo, poseedor de un conocimiento relativamente claro de sus propios gestos, Hölderlin asiste al nacimiento del poema, al advenimiento de la imagen, y contempla con su mirada cómo suben los materiales desde la sombra, desde los "Tiempos de penuria", hasta la plena luz.

Hölderlin, de quien Béguin dijo:

Entre todos los poetas de su tiempo, Hölderlin fue acaso el único que tuvo el sentido íntimo del mito, el sentido de los dioses, hasta el punto de percibir en los hombres menos realidad que en las figuras celestiales.²

En estos "tiempos de penuria", en que el hombre experimenta de un modo brusco, sacudido y suspendido sobre la "carencia de fondo", todo su fundamento y su entero arraigo, en que la penuria se hace más extrema porque ella también ha caído, como el ser, en el olvido; en estos tiempos en los que el mismo poeta pone en tela de juicio la misión del poeta e incluso su vocación poética ¿es Hölderlin el portavoz de esta época que camina hacia la noche de su propia indigencia? ¿Quién es este Hölderlin? ¿Es acaso Empédocles de quien el mismo Hölderlin decía:

Tu buscas la vida, la buscas y del fondo
de la tierra brota y flamea un fuego divino,
y tú, estremecido de deseos,
te arrojas en la hoguera del Etna.³

O quizás Diótima, bajo el silencio:

Callas y sufres y ellos te entienden,
¡Sagrado ser! Te agostas en silencio,
pues, ay, en vano buscas entre bárbaros,
bajo la luz del sol, a tus iguales.⁴

Tal vez un soñador divino que tuvo la audacia de convertirse en pensador y se encontró, como Edipo, mendicante, torturado y aislado, dando testimonio de que:

...el hombre que sueña es un dios,
el que piensa es un mendigo.⁵

Edipo es el diálogo con el silencio de los dioses, palabra de hombre solitario, en sí misma dividida y auténticamente cortada en dos a causa del cielo silencioso con el que prosigue su invencible discurso, pues, para Edipo, de quien los dioses así como los hombres se han retirado alejándolo de su gloriosa apariencia, ese vacío a cuyo lado tiene en adelante que hablar con una interrogante sobre su suerte injustificable, no está vacío, ya que

Quizá el Rey Edipo tenía un ojo de más.⁶

¿Empédocles o Diótima? ¿El sueño o la razón? ¿Edipo, quien como dice Blanchot:

reina en sí y fuera de sí; rey en apariencia, como conviene a un tiempo sin reino, rey por la opinión y desposeído de esa opinión de gloria?

Todos y ninguno; mejor, como dice Heidegger,

el poeta del poeta,⁸

pues la poesía de Hölderlin es la teoría cantante del acto poético. La poesía en Hölderlin es la profundidad abierta sobre la experiencia que la hace posible, el extraño y misterioso movimiento que va

de la obra hacia el origen de la obra; la obra misma convertida en la inquietud e infinita búsqueda de su fuente. La poesía de Hölderlin y la poesía en Hölderlin son esencialmente "poema del poema", como lo nombra Heidegger; ella está animada por la poética determinación de poetizar expresamente la esencia de la poesía. Por ello, Hölderlin es, para Heidegger, "el poeta del poeta"; poeta para quien la posibilidad-imposibilidad de cantar, se hace canto, canto que es

la más inocente de todas las ocupaciones.⁹

En efecto, Hölderlin es el poeta para quien la poesía tiene la modesta apariencia de un juego: un mundo de imágenes, algo completamente inofensivo y, además, ineficaz. Un puro decir, un puro hablar; un juego de palabras en donde la libertad radica en lo espontáneo de su propio universo, un juego inocente pero que, por ser juego, es, como dice Fink:

en cierto modo una imagen de la eternidad.¹⁰

Quizás sea por eso que Nietzsche diría más tarde en *Ecce Homo*:

No conozco otro modo de tratar las grandes tareas que el juego.¹¹

O quizás porque la poesía siendo el juego de la palabra no se desarrolla en el campo de la razón ratiocinante, sino en el del arte, y por ello, la poesía, la palabra poética "crea su obra en el dominio y con la materia del lenguaje"¹² y en este sentido el lenguaje es ahora:

...el más peligroso de los bienes, para que con él cree y des

truya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la maestra y madre, para que muestre lo que es, que ha heredado y aprendido de ella lo que tiene de más divino el amor que todo lo alcanza.¹³

¿Por qué siendo la poesía la ocupación más inocente es el lenguaje ahora el más *peligroso* de todos los *bienes*? Para saberlo es necesario comprender quién es este ser que no ve en el lenguaje un bien cualquiera, un bien indiferente entre todos aquellos que históricamente conquistó el hombre o que ha recibido mediante la gracia de los dioses. El poeta nombra al hombre, dice Heidegger, porque el hombre es aquél que *da testimonio y muestra lo que es*; pero, al mismo tiempo,

...mostrar significa por una parte patentizar y por otra, que lo patentizado queda en lo patente. El hombre es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre. Pero ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra.¹⁴

El hombre testimonia y muestra porque es el heredero de la tierra y, a su vez, el aprendiz de todas las cosas. Su *logos* es *apóphan-sis* porque ésta es la única manera de que el hombre pueda atestiguar que él es el heredero de la tierra y con su testimonio nace el compromiso de dar fe del surgimiento del mundo, de la consagración de su acontecimiento, aunque también de su destrucción y decadencia. Porque hay habla, lenguaje, hay mundo; pero, a su vez, porque hay mundo hay lenguaje. El habla es la *propiedad* del hombre y ella es la garantía de nuestra estancia en el mundo. El hombre obra en y por su lenguaje en el mundo y en sí mismo; sin embaro

go, la obra sólo puede realizarse desde el horizonte de su propia libertad, por tanto, como historia. Para que sea posible la historia se le ha dado al hombre el lenguaje y éste es un bien. Kelkel nos dice:

La resolución comprometida en la pertenencia al ente en su totalidad funda así el por-venir del hombre y la venida de un mundo y, por consiguiente, la pro-veniencia de la historia.¹⁵

El lenguaje es un bien porque

dispone la más alta posibilidad de ser hombre¹⁶

que es la historia, pero también es el más peligroso de todos los bienes de que dispone; más aún,

Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente.¹⁷

Es decir, el lenguaje lo mismo puede revelar que confundir y hacer perder el ser.¹⁸ El lenguaje hace surgir ante nosotros el lugar manifiesto de la amenaza y del error que "pesan sobre el ser". De aquí el peligro siempre permanente, siempre inminente, porque si el ente sólo se instituye en el lenguaje, esta institución puede tanto aclarar como ocultar el ser.

Para Heidegger, la palabra en cuanto palabra no ofrece la garantía inmediata de ser palabra esencial, esto es, reveladora del ente en su ser, pues sucede que la palabra esencial puede aparecer como inesencial; pero a la inversa, puede suceder que la palabra que se presenta como auténtica no sea más que una manera de decir del "se dice" del *das Man* al que Heidegger se refiriera ya en *El*

ser y el tiempo. Por esto dice Heidegger:

...el lenguaje debe mantenerse siempre en una apariencia creada por ella misma, y arriesgar lo que tiene de más propio, el decir auténtico.¹⁹

Sin embargo ¿cómo acontece el lenguaje? Heidegger, para dar respuesta a esta pregunta cita unos versos de Hölderlin:

El hombre ha experimentado mucho.
Nombrado a muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros.²⁰

Los hombres somos un diálogo pues el ser del hombre, nos dice Heidegger, se funda en el lenguaje, pero éste tiene lugar en el diálogo y el diálogo no es un simple modo del lenguaje; lo que denominamos lenguaje, en cuanto conjunto de vocablos y reglas de sintaxis es, para Heidegger, tan sólo lo superficial, el primer nivel del lenguaje. El diálogo es algo mucho más profundo, pues dialogar es hablar unos con otros sobre algo; este hablar presupone, y Hölderlin lo señala en los versos citados, el poder oír:

Desde que somos un diálogo²¹
y podemos oír unos de otros.

Poder oír que requiere y necesita de la palabra como habla (*Rede*), ambos igualmente originarios, ambos igualmente fundamentales, ambos reunidos en un diálogo, en esa unidad que consiste

en que cada vez está manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia (*Dasein*).²²

Para que tenga lugar el acontecimiento que llamamos diálogo, no

basta la simple capacidad de hablar, hace falta una coincidencia radical sobre una y misma cosa, esto es, un *suelo permanente y constante*. Sólo a partir de que el hombre "se sitúa en la actualidad de una permanencia"²³ puede quedar expuesto a lo mudable, el devenir, el cambio "*porque sólo lo persistente es mudable*". Y, nos preguntamos ¿qué es lo persistente? Para Heidegger, como para los griegos, lo persistente, lo permanente y constante es el ser. Pero ¿y lo mudable? Lo mudable es el ente, pero no el ente abstracto sino específicamente *el ente en el tiempo*, es decir, sólo en la temporalidad del ente que irrumpe en sus tres tiempos de presente, pasado y futuro "hay la posibilidad de unificarse en algo que es",²⁴ pues sólo porque está la permanencia hay tiempo:

Somos un diálogo desde el tiempo en que "el tiempo es". Desde que el tiempo surgió y se hizo estable *somos históricos*.²⁵

Pero también a la inversa, desde que el tiempo se "desgarra" en tres éxtasis, cabe la posibilidad de arribar a lo permanente. Somos pues un diálogo "desde el tiempo", "cuando *hay, se da, tiempo*" y sólo desde el tiempo *somos históricos*. Ambas cosas, ser un diálogo y ser histórico, nos dice Heidegger, *son simultáneos*, se implican y *son lo mismo*.

Cuando somos un diálogo y sólo cuando hay diálogo, advienen los dioses y surge el mundo; tan radicalmente se nos dan así las cosas que el auténtico diálogo consiste en nombrar a los dioses y hacerse palabra el mundo. Sin embargo, para Heidegger, los dioses sólo pueden ser nombrados cuando ellos mismos nos dirigen la palabra, pues la palabra que nombra a los dioses es una respuesta a su lla-

mada y con la respuesta se asume un destino:

Quizás el rey Edipo tiene un ojo de más.²⁶

Cuando los dioses nos convocan al diálogo, tenemos que decidir si correspondemos o nos rehusamos a ellos. La afirmación de que el lenguaje es el mayor acontecimiento de la existencia queda pues confirmada cuando Heidegger nos señala:

Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo.²⁷

No obstante aún tendríamos que preguntarnos cómo es que empieza ese diálogo que somos nosotros mismos, es decir ¿quién realiza aquél nombrar de los dioses? ¿Quién, en suma, capta en ese tiempo que se desgarran lo permanente y lo detiene y, como Prometeo, se lo entrega a los hombres en una palabra? Hölderlin nos dice que:

...lo permanente lo instauran los poetas.²⁸

La poesía es para Hölderlin el hablar humano por excelencia, ella está lejos de ser un simple ornamento de la existencia o una exaltación pasajera ya que, como vemos, la poesía es el fundamento que sostiene la historia. La poesía no es un decir cualquiera que habla de un modo sublime y nada más;

La poesía propiamente dicha no es simplemente un modo más sublime del lenguaje cotidiano. Al contrario, el hablar cotidiano es un poema olvidado y, por tanto, gastado. De aquí que de este poema no nos llegue jamás la más mínima resonancia.²⁹

La poesía es la que tiene la misión de detectar lo permanente en la dispersión del tiempo, pues

...lo permanente lo instauran los poetas.³⁰

Sin embargo, parecería a primera vista que lo permanente es precisamente lo que no requiere de instauración o de fundamentación. Y así es, pues de otra manera lo permanente no sería tal, y su propia estancia no sería. Pero Heidegger piensa que lo permanente, en la medida que el lenguaje puede tanto ocultar como revelar al ser, necesita ser no fundado sino afirmado contra el devenir, como "lo sencillo debe arrancarse de lo complicado" y la medida debe de anteponerse a lo desmesurado.

Para ello, señala Heidegger,

El ser debe ponerse al descubierto para que aparezca el ente,³¹

pues el ser, si bien es lo permanente es, a su vez, lo fugitivo ya que:

...aún lo permanente es fugaz.³²

¿Cómo entender lo fugaz de lo permanente? Es necesario recordar aquí lo dicho anteriormente: el ser es epocal y su darse es la fugacidad de su permanencia: la captación que de su don hace el poeta es, justo, el testimonio y por ende, la instauración de lo permanente. La misión confiada a los poetas es, según el mismo Hölderlin, cuidar de que la sutil esencia de lo perecedero permanezca. El poeta nombra a los dioses y nombra las cosas en su ser. Este nombrar del poeta, nos dice Heidegger, pone al descubierto como ente, en su ser, aquello que es nombrado.

La poesía es la instauración del ser con la palabra,³³

puesto que, para Heidegger, el ser de las cosas nunca se alcanza a base de lo que "está ahí", como lo "a la mano", porque en rigor nunca "está ahí"; el carácter epocal, la propia *epoché* del ser hace que éste se sustraiga y por ello requiera de ser liberado, puesto y entregado por la poesía. Esa libre donación es lo que Heidegger denomina como la "instauración". Sólo así, *nombrando a los dioses y trayendo el ser a la palabra*, queda fundada la existencia del hombre. La *instauración*, en este sentido, significa poner en suelo firme, en fundamento, al existir humano. Sobre ese fondo, sobre ese suelo que es la esencia de la poesía cobra toda su plenitud la palabra de Hölderlin:

Pleno de méritos, pero es poéticamente
como el hombre habita esta tierra.³⁴

El hombre con su esfuerzo merece, gana, se beneficia y enriquece; pero... Hölderlin subraya con fuerza el "pero". Así nos dice Olasagasti:

Eso no afecta la esencia del vivir en la tierra, que es fundamentalmente poético. Para Hölderlin poetizar es fundar: el fundante nombrar a los dioses y a la esencia de las cosas. Por tanto, vivir poéticamente significa estar en presencia de los dioses y en cercanía esencial con las cosas. La existencia humana es poética, es decir, "fundada"; no es ningún mérito, sino una donación.³⁵

Siendo esto así ¿cómo es que Hölderlin había afirmado que la poesía es la ocupación más inocente de todas? La poesía no es un decir arbitrario o un adorno que acompaña a la existencia humana, sino el nombrar fundante del ser y de la esencia de todas las cosas; aquél decir gracias al cual nos es patente todo aquello de

que hablamos en nuestro lenguaje cotidiano, ese "poema olvidado". Por ello, para poetizar el lenguaje hay que comprender que éste no es un material previo que está ahí, sino que es el poetizar mismo el que posibilita el lenguaje. De aquí que Heidegger enunciara estas palabras enigmáticas:

La poesía es el fundamento que soporta a la historia.³⁶

Es la esencia del lenguaje la que hay que entender desde la esencia de la poesía y no a la inversa.

El fundamento de la existencia humana es el diálogo como el propio acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del ser. Sin embargo, el lenguaje es "el más peligroso de los bienes". Entonces la poesía es la obra más peligrosa y a la vez "la más inocente de las ocupaciones".³⁷

Heidegger, en este pasaje nos dice que sólo cuando podamos realmente concebir ambas determinaciones en un solo pensamiento, habremos de concebir lo que es la esencia de la poesía, esto es, la unidad de estos dos momentos contradictorios que se reclaman mutuamente. El peligro de la poesía, el riesgo del pensar en su esencia quedó testimoniado, según nos lo hace notar Heidegger, en una carta de Hölderlin:

¡Oh amigo! El mundo está ante mí más claro que otra vez y más serio. Me gusta como va, me gusta, como cuando en verano el viejo padre sagrado, con mano tranquila sacude la nube roja con relámpagos de bendición. Pues entre todo lo que puedo ver de Dios es esta señal la que se ha hecho predilecta. Antes saltaba de júbilo por una nueva verdad, una visión mejor de la que está sobre nosotros y a nuestro alrededor; ahora temo que me suceda al final lo que al viejo Tántalo, que recibió de los dioses más de lo que podría digerir.³⁸

Hölderlin se sabe expuesto por su vocación poética a "los re-

lámpagos de Dios" y de esto nos habla aquella poesía que es la más pura poetización de la esencia de la poesía. En la última estrofa, lo que nos entrega el poeta ya no es la pura poesía sino también lo que es su vocación:

Es derecho de nosotros, los poetas,
 estar en pie ante las tormentas de Dios,
 con la cabeza desnuda
 para apresar con nuestras propias manos el rayo de la luz del
 (Padre, a él mismo.
 Y hacer llegar al pueblo envuelto en cantos
 el don celeste.³⁹

Un año más tarde, tocado por la locura, Hölderlin escribe:

El poderoso elemento, el fuego de los cielos, la tranquilidad de los hombres, su vida en la naturaleza, su limitación y con tentamiento, me han impresionado siempre y, como se repite de los héroes, bien puedo decir que Apolo me ha herido.⁴⁰

¿Es acaso, como afirma Heidegger, la excesiva claridad lo que lanza al poeta a las tinieblas y, por ello, este fragmento de carta testimonia el máximo peligro de su ocupación? Quizás Hölderlin presintió ese destino en aquellos versos de su *Empédocles*:

Debe partir a tiempo
 aquel por el que habla el espíritu.⁴¹

O aquél otro verso del mismo poema:

¿Y es de noche aquí arriba, en pleno día? ¡Ay!
 Aquél que vió más alto que ojo mortal alguno,
 cegado, ahora anda a tientas.⁴²

Quizás es la luz excesiva, la luz sorprendente que lo penetra todo, que disipa todas las sombras y destruye toda espesura. Una claridad total, pareja, una claridad que lo aclara todo, que lo re vela todo, excepto a sí misma y que es, por lo tanto, lo más secre

to. ¿Son, pues, testimonio del peligro de la poesía estos fragmentos del propio poeta y que, al mismo tiempo, parecen no hacer otra cosa que confirmar lo que dice Heidegger? Podría añadirse a este testimonio uno nuevo, fuera de Heidegger y, al mismo tiempo, tan cercano, de otro ¿poeta? que fue Nietzsche, quien en una de sus últimas cartas escribió a su amigo Peter Gast:

Mi maestro Pietro:

Cántame una nueva balada: el mundo se ha oscurecido y todos los cielos se regocijan de ello.⁴³

Sin embargo, si el poeta se expresa en el lenguaje de la clara comunicación, se debe a que está comprometido en una oscuridad que amenaza en cada momento con impedirle la comunicación de todo; y si es dueño de poderes que le convierten en el más rico de los hombres, es porque está alcanzando un trágico punto de desnudez, en el que se expone a caer más bajo de la demencia. Estas observaciones deben hacerse en cualquier situación poética, pero teniendo en cuenta que no explican nada en sí mismas; suponen lo que manifiestan, y describen por medio de una mitología general el día, la noche, aquello que la experiencia poética conoce como la más particular de las pruebas, la menos adecuada para cambios y comparaciones. Siempre será absurdo y estéril el intento de comprender la locura de Nietzsche por la de Hölderlin, la locura de Hölderlin por el suicidio de Nerval, éste por el silencio de Rimbaud. Aunque haya habido una especie de necesidad común a estos acontecimientos, aunque la locura de Nietzsche naciera en el seno de la razón, como su última exigencia, al igual que la de Hölderlin, la muerte de Ner-

val como consecuencia de una vida poéticamente, o el habla de Rimbaud exija ser divulgada, último eco de lo indecible, bajo el silencio que la sacrifica, ninguna de estas manifestaciones de la noche dejan otro rastro que una luz fugaz, que nos sume en la ilusión de un saber auténtico, muy lejos de una conciencia realmente clara. Porque, en última instancia, al peligro de esta vocación acompaña siempre la apariencia inofensiva de un juego. Hölderlin habla de la poesía como la más inocente de las ocupaciones porque era consciente que tras esa apariencia de inocencia, de irrealidad, de ensueño, está el máximo peligro. Bataille así lo comprendió y por esto dijo:

De pocas cosas tiene el hombre más miedo que del juego.⁴⁴

¿Lo sabía también Nietzsche? ¿Lo supo de algún modo Rimbaud de quien Bataille dijera:

Si Rimbaud alcanzó el extremo, no alcanzó a comunicarlo más que por medio de su desesperación: suprimió la comunicación posible, no escribió ya más poemas.⁴⁵

Si el poeta no fuera literalmente un expulsado de lo cotidiano y así protegido por la apariencia de lo inofensivo de su ocupación, no podría realizar su obra, la más peligrosa. De esta forma parece vacilar, dice Heidegger, la esencia de la poesía en su apariencia, pero ella está firme pues ella misma es instauración en su esencia, esto es, *fundamento firme*.

La poesía entonces como instauración del ser está ligada a una doble ley que nace de su esencia misma: *los dioses y el pueblo*. El poeta se debe a los dioses y al pueblo; su voz es el nombrar

originario de los dioses pero su nombrar sólo es eficaz cuando los dioses hablan primero y así hacen hablar. ¿Cómo hablan los dioses? A través de signos que es, como dice Hölderlin:

...desde tiempos remotos,
el lenguaje de los dioses.46

El decir del poeta consiste en captar aquellos signos para transmitirlos a su pueblo. El poeta sorprende los signos y con audacia predice lo todavía no cumplido de los designios de los dioses:

...vuela el espíritu audaz
como el águila en la tormenta,
prediciendo sus dioses venideros.47

Con ello, el poeta no hace más que interpretar la "voz del pueblo" a través de las "leyendas" que no son otra cosa que esa voz donde un pueblo ha encerrado su historia y su destino. Esa voz que con frecuencia enmudece o se extingue en sí misma necesita de los que la interpretan, de un intérprete, suerte de Demiurgo o Eros platónico, y éste es el poeta:

...En verdad
son buenas las leyendas, si son en memoria
del Altísimo, sin embargo, es preciso
uno que interprete lo sagrado.48

Por esto puede decir Heidegger que el poeta está "entre" los dioses y el pueblo, pues el poeta es un "proyectado fuera"; el "entre" es lo suyo, y Hölderlin lo sabía por lo cual su propia poesía se encamina a aclarar la misión del poeta, es decir, de aquellos poetas venideros que median entre los dioses y el pueblo. De esta

forma tenemos que el poeta es el *mediador* "entre" los dioses y los hombres; el poeta canta audazmente los tiempos, la mirada de los dioses al tiempo que predice lo que está siempre falto de cumplimiento, lo que permanece siempre por-venir. Por esto su tiempo no puede ser otro que un "tiempo indigente", un tiempo de miseria y él mismo no puede menos que sostenerse sobre el abismo de una crisis marcada por una doble ausencia:

el ya no más de los dioses
que han huído y el todavía
no del que viene,49

tiempo indigente, nostalgia de la unidad, convicción de que el mundo está formado por la presencia misma de los antagonismos y que, como certeramente nos dice Beguín, todo ello

...simboliza para él la larga época de la historia de la humanidad de la cual se retiraron los dioses; y vive en espera del alba nueva que vendrá. Algunos signos han quedado entre nosotros; del último de los dioses que apareció sobre la tierra, el pan y el vino han recibido la dignidad de testimonios sagrados, y, en la Noche que se ha extendido por todo, el poeta es quien continúa proclamando el culto de la luz.50

Hölderlin es, pues, para Heidegger el poeta del poeta, el poeta de la poesía. La esencia de la poesía que él funda es

histórica en grado supremo porque anticipa un tiempo histórico,51

del que sólo Rilke podrá dar cuenta; así el poeta nos dice:

No se conocen las penas,
no se aprende el amor,
ni se levanta el velo de lo que nos aleja en la muerte
Sólo el cántico sobre la tierra santifica y celebra.52

Sin embargo, no es Rilke quien compone un nuevo himno a lo di

vino sino Hölderlin. Experimentando "la noche del mundo" que desciende sobre la tierra, la ausencia de los dioses se agrava y Hölderlin desespera de establecer una nueva alianza entre el cristianismo y los dioses griegos hasta el punto de ver en Cristo al último de los dioses de la Hélade, y cuya muerte deja al mundo sin dios. Esta es la experiencia del poeta a la que el pensador atribuye una significación ontológica: *el poeta experimenta el abandono del ser, es decir, su "olvido"*.

No obstante, son las palabras venerables de la lengua de los hombres las que pueden reunir a la tierra y a el cielo, la naturaleza y lo sagrado, es decir, aquellas palabras de las que nos puede hablar sólo el poeta y que no son meras imágenes que designan al ser como objeto último del pensar y que el hombre vislumbra a través de símbolos. En el fondo, lo que se des-vela en el poema es el espacio del *juego del mundo* del que nos había hablado Heidegger en *El origen de la obra de arte*. En este espacio las cosas surgen como son y se encuentran nuevamente congregadas de nuevo en su esencia original. Por la revelación poética, la tierra y el cielo, los mortales y los inmortales ingresan de nuevo en su ser, y el hombre descubre la medida adecuada a la entera amplitud de su existencia: "habitar en cuanto poeta".

Gracias al acto poético, presente en toda obra verdadera, el hombre descubre nuevamente la verdadera dimensión de las cosas; *dimensión* que ha alejado de sí mismo y en su alejamiento se produce la aniquilación de una forma, podríamos decir, casi permanente y completa.

El poeta por ello cobra una dignidad poco usual. El es el hombre que deja de ser "mero" sujeto frente a un objeto, una vez que se entrega a devolver la palabra a las cosas en cuanto cosas, des-alejando, situándose en la cercanía de ellas y haciéndose, de algún modo, eco de la llamada del ser. Su *logos*, *logos* poético, es el pensamiento mismo que renuncia a toda intervención agresiva al mundo y en el mundo, a toda voluntad de transformación ofensiva orientada a cambiar el mundo en función de los esquemas de una razón racionante que triunfa como poder sobre las cosas (en el sentido de posesión y de mensurabilidad, de dominio y eliminación). Es en el poema donde el mundo toma la palabra y se constituye como el despliegue del ser. Cuando el poeta canta, la razón se aparta para dejar paso a la llamada misma del lenguaje que se hace mundo. Y es aquí donde las voces se encuentran reestablecidas en su original esencia "poética" de palabra.

6.2 El habitar poético del hombre.

Sin embargo hay que tornarse prudentes. La prudencia es la solicitud del pensamiento y, con ella, podemos acercarnos con paso sigiloso a ese diálogo que Heidegger quiere establecer entre el auténtico poetizar y el auténtico pensar. Por lo que antecede, podría pensarse que ésta es la relación entre el pensar y el poetizar; pero tal relación no puede reducirse a un sólo ámbito. Sin

el previo examen y sin la máxima prudencia, la largueza del pensamiento podría confundir los dos planos de la reflexión heideggeriana, esto es: *la esencia de la poesía y el diálogo entre el pensar y el poetizar.*⁵³

Cierto que Heidegger en la obra *Hölderlin y la esencia de la poesía* había formulado por primera vez la relación que existe entre el pensar y el poetizar, es decir, *entre la pregunta por el ser y Hölderlin*. Acorde con esto, Heidegger sintetizaba en una ceñida frase el resultado de la pregunta de Hölderlin por la esencia de la poesía: la esencia de la poesía reside en el "fundar", pero ¿qué es lo que funda la poesía? el ser; por tanto, el mundo, las cosas y Dios. Y ¿qué es fundar? "Abrir" el ser, "hacer aparecer" el mundo como mundo, "decir" la esencia de las cosas y "nombrar" a Dios. Ser, mundo, cosas y Dios son los elementos a través de los cuales se desenvuelve la existencia del hombre.

Craso error sería pensar que con la concepción del "fundar" y con la fórmula "poeta del poeta", Heidegger daba respuesta definitiva a la cuestión del papel de Hölderlin en su relación con el pensar. Lo que habría que destacar, en todo caso, es que en el ensayo citado, la pregunta se dirige exclusivamente a la *esencia de la poesía* y no a la relación entre el pensar y el poetizar.

Ya el título mismo de la obra marcaba los límites y alcances del pensar sobre el poetizar. En *Hölderlin y la esencia de la poesía* y en aquella otra que lleva por título *El origen de la obra de arte*, Heidegger no piensa aún lo decisivo en cuanto a la esencia de la poesía: *lo sagrado*. Habría que acentuar el abismo que exis-

te entre el pensar y el poetizar para que, desde sus más elevadas cumbres, surgiera el diálogo entre ambos.

¿Cómo lleva a cabo Heidegger tal empresa? Olasagasti a este respecto apunta:

Recordemos que el existir humano, que en *Sein und Zeit* viene definido como ser-en-el-mundo, es denominado posteriormente por Heidegger (sobre todo a partir de *Brief über den Humanismus*, 1947) más sencillamente como "vivir" o "habitar (no *leben* sino *wohnen*). Poetizar es ahora fundamentar el habitar humano, hacer habitar; en último término, "edificar". Y habitar "poéticamente".⁵⁴

El pensamiento de Heidegger poco a poco se fue centrando en el habitar humano y no es que se hubiera limitado a una mera sustitución verbal. De hecho, las obras que van de 1950 [*La cosa*] a 1957 (*Hebel*), todas ellas intentan salirse del ámbito de la metafísica y, por ende, de su lenguaje. En estas obras se pueden observar precisiones de lo que ya se enunciaba en *El ser y el tiempo* pero que, sólo se alcanzarían desde fuera del pensar metafísico.⁵⁵

Así, el mundo, por ejemplo, ya no es sólo "apertura", sino más exactamente el "cuarteto" (*Geviert*), la "cuadripartito" de tierra y cielo, mortales y divinos; las "cosas" ahora se nos muestran ya no como un decir de su esencia, sino como el "lugar de recolección" del "cuarteto" y, en correspondencia, el *habitar es vivir* sobre la tierra y bajo el cielo, con los hombres ante los dioses. Por otro lado, lo poético ya no es, como vimos, "fundamentar" sino aquello que "hace habitar" que no es otra cosa que lo que "abre el cuarteto". Resulta ahora comprensible que Heidegger tornara nuevamente su pensamiento hacia aquel verso del poema tardío de Hölderlin: *Azul Apa*

cible que, en algunos de sus fragmentos, apareciera en la obra heideggeriana en el ensayo sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

...dichterisch wohnt der Mensch...
 (...poéticamente habita el hombre...) 56

¿Qué significa radicalmente este verso de Hölderlin que, de una manera recurrente, vuelve ahora a figurar en primer plano en el pensar heideggeriano en el ensayo que lleva por título este verso? La interpretación que Heidegger hace de este verso de Hölderlin podría parecer, a primera vista y para un lector ingenuo, fuera de lugar; pero, para ello, no hay que olvidar lo que el mismo Heidegger había expresado cuando interpretaba el pensamiento de Nietzsche: "interpretar es completar". O, más aún, lo que, en forma de aforismo dijera en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947)

Quien piensa en grande ha de equivocarse en grande.⁵⁷

De esta forma, no podemos pensar que Heidegger esté haciendo "crítica literaria"; más bien, Heidegger, en la interpretación de este verso de Hölderlin y de otros varios, intenta subrayar y así mismo mantener el sentido profundo de los poemas hölderlinianos, aunque no con esa fidelidad literal que hace que un poeta quede en lo inesencial, es decir, que ese poeta quede, en lo esencial, traicionado o desconocido. Puestas de esta manera las cosas ¿qué significa para Hölderlin el *habitar poético del hombre*? Escuchemos a Heidegger:

Cuando Hölderlin habla del habitar, tiene en vista el rasgo fundamental de la condición humana 58

pues, nos dice Heidegger en otro lado:

...habitar es el rasgo fundamental del ser, y sólo ajustándose a él los mortales son.⁵⁹

Heidegger denomina *habitar* al acontecimiento que designa la nueva manera de apropiación que se da entre el ser y el hombre, es decir, esa forma de co-apropiación, de pertenencia mutua y recíproca que "hay" y "se da" entre el ser y el hombre.

Para habitar, no basta con estar *alojado* ni tampoco puede reducirse a una mera estancia a la manera de las cosas. *Habitar* significa "aprender a habitar" en esa forma en la que el hombre construye su morada cuando considera radicalmente sus fines y, sobre todo, su relación con las cosas. La *morada*, la habitación del hombre es ese espacio vital que reúne en sí mismo aquello que estaba disperso dándole un *sitio*, un lugar, construyendo un espacio.⁶⁰

La "habitación" "reúne" y "mantiene" a las cosas con el hombre. Pero no sólo, pues también la *morada* es el sostén y la protección del hombre, es decir, su suelo nutritivo (*Grund*). Por ello, habitando es como el hombre escapa al extravío de su vida cotidiana, es encontrar dónde y cómo morar. Con todo, el habitar del hombre tiene una forma específica pues,

Pleno de méritos, pero sólo como poeta,
habita el hombre sobre esta tierra ⁶¹

dice el mismo poeta. Pero ¿en qué sentido esta expresión poética aclara la significación del habitar? Para Heidegger la palabra del poeta es la que nos enfrenta a una doble exigencia:

...ante todo, pensar lo que se llama existencia del hombre a

partir de la habitación; enseguida, pensar el ser de la poesía como mi "hacer habitar", como un "construir" (bauen), quizás como el "construir" por excelencia.⁶²

La respuesta a la primera cuestión quedó esclarecida cuando dijimos que "el hombre habita" en cuanto "construye", esto es, en cuanto crea el espacio de su "morada", y esto es lo que lo hace ser hombre. La respuesta a la segunda cuestión radica en que el poeta reúne en su lenguaje la dimensión donde el hombre, bajo el cielo y junto a las cosas, se sostiene y toma "medidas" para habitar, pues, para Heidegger, la poesía es fundamentalmente "arquitectónica".

Por ello dice el poeta:

¿Puede el hombre, cuando su vida no es más que fatiga,
mirar hacia arriba de sí y decir: también,
así quiero ser yo? Sí.⁶³

El hombre se esfuerza en su vida; pero su hacer pertenece al ámbito de la fatiga y, sin embargo, también le está permitido mirar hacia un horizonte más alto, entre cielo y tierra. Ese "entre", ese espacio intermedio, del que ya nos hablaba Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, esa tensión "entre" cielo y tierra, eso que mantiene separados a mortales y dioses es lo que Heidegger denomina como la esencia del habitar humano, es decir, la "medida" del hombre. El hombre sólo es hombre en esa dimensión y por esa medida:

Este abierto "entre" es el *Da-sein*, entendida la palabra en el sentido del ámbito ec-stático del desocultamiento y el ocultamiento del ser.⁶⁴

"Hölderlin lo sabía", dice Heidegger, pues:

El es un expulsado -hacia aquél entre, entre los dioses y los

hombres... Sin cesar, y siempre más seguramente, desde la plenitud de las imágenes que se agolpan y siempre con más sencillez, Hölderlin consagró su palabra poética a este dominio de lo entre, 65

ya que:

Este entre es la medida asignada a la habitación del hombre. 66

El hombre es capaz de cerrarse a esa dimensión de lo "entre" (*zwischen*), incluso puede desfigurarla y disminuirla, pero nunca sustraerse a ella y a su medida; su medida el hombre la alcanza midiéndose con lo celeste:

El hombre... se mide con la Divinidad. 67

Ella es "la medida" con la cual el hombre establece las medidas de su habitación, de su estancia y morada sobre la tierra y bajo el cielo. De esta manera el hombre mide (*ver-misst*) y arregla su habitación que puede ser a la medida de su ser.

Ahora bien, la medida esencial sólo se realiza por el poetizar. Poetizar es medir, quizás el radical medir. ¿En qué consiste lo radical del medir? En "tomar la medida" con que puede medirse algo; es en el poetizar donde tiene lugar esa toma de medida. Hölderlin, para Heidegger, ve la esencia de lo poético en la toma de medida por medio de la cual se realiza la medida del ser humano. Sin embargo, ¿qué clase de medida es ésta? ¿En qué sentido la divinidad es la medida del hombre? Hölderlin se pregunta:

¿Dios es desconocido? 68

Lo desconocido es para Hölderlin la medida para el poeta, pues, para que el hombre pueda medirse con algo tiene que manifestársele,

y si se le manifiesta ya no es desconocido. Aquí, Heidegger retiene los dos extremos: Dios es medida y es, al mismo tiempo, desconocido, pero Dios se manifiesta permaneciendo oculto, es decir, se manifiesta en cuanto oculto. Pero no sólo Dios, sino también su propia revelación es ya un misterio. A este respecto, Hölderlin nos dice:

¿El se manifiesta como el cielo?
Eso es más bien lo que yo creo.
Eso es la medida del hombre.⁶⁹

¿Cuál es pues la medida que puede servir al hombre? En esta interrogación y en las palabras de Hölderlin se encierra la sutileza de la cuestión: la medida del hombre no es Dios en sí mismo, ni el cielo, ni la manifestación del cielo, sino que

la medida consiste en la manera como Dios, permaneciendo desconocido es, en tanto que tal, manifestado a través del cielo.⁷⁰

¡Extraña medida! nos dice Heidegger; incómoda y difícil de manejar; el tomar esa medida no es algo que puedan llevar a cabo las ciencias, ello es cosa del poetizar. Tan extraña como la medida misma es la idea de que el poetizar es medir; pero no está dicho que el usual medir por números y aparatos represente el esencial medir. Cuando escuchamos hablar de medidas pensamos regularmente en algo cuantitativo; pero Heidegger sostiene que la esencia de la medida no consiste en un *quantum*. Concretamente y ateniéndonos ahora al "medir" como "tomar medida" que es el poetizar, hay que decir que tal "tomar" no es prender (*greißen*), sino dejar-venir lo que hay que medir. En un verso anterior presenta Hölderlin a la divinidad

(*die Gottheit*) como medida del hombre, por tanto: ¿Dios? ¿Quién es Dios? Tal vez esta pregunta, comenta Heidegger, es demasiado difícil para el hombre y demasiado precipitada:

¿Qué es Dios? El aspecto del cielo,
tan rico en cualidades,
El es desconocido. Los rayos, en efecto,
son la cólera de Dios. No es más que lo invisible.
Eso que se delega en una cosas extraña.⁷¹

Dios es pues lo desconocido que se remite a todo eso que al hombre le es familiar y a Dios extraño quedando así resguardado él mismo en su condición de desconocido. Entonces, la labor del poeta estriba en evocar la claridad de la faz del cielo en la palabra. Su palabra es el canto que hace evocar lo que brilla y resuena; su canto no nos habla de la epifanía de cielo y tierra, sino que muestra lo oculto como tal, dejándolo en su ser de oculto; su canto evoca lo que las señas de lo desconocido e invisible nos manda; su canto sólo entona los signos, la "imagen" (*Bild*) de lo desconocido, pues la esencia de la imagen consiste en hacer ver y mostrar algo. ¿Y qué es lo que muestra y hace ver la imagen? Heidegger responde: lo invisible. Pero, tan sólo como alusión. El decir de las imágenes, nos señala Heidegger, recoge el brillo y el eco de los fenómenos celestes dentro de la oscuridad y el silencio de lo extraño:

Por tales aspectos el Dios asombra⁷²

y por este asombro, Dios manifiesta su proximidad. Por ello puede decir Hölderlin:

...Sin embargo, la sombra de la noche
con las estrellas, si así puedo hablar,

no es más pura que el hombre.
Esta imagen, decimos, de la Divinidad.⁷³

La noche misma es sombra, es aquella oscuridad que nunca puede hacerse pura tiniebla porque, como sombra, pertenece a la luz. Lo invisible, nos dice Heidegger, es como lo extraño, esconde en su seno lo familiar del aspecto del cielo. El cielo no es sólo luz, su resplandor es a la vez oscuridad que oculta; la luz del cielo es aurora pero, a su vez, crepúsculo que oculta todo lo visible.

Este cielo es la medida⁷⁴

¿De qué es la medida? Del poetizar. Cuando el poetizar acontece como un tomar medida para todo medir, entonces, tiene lugar el *habitar humano*.

El poetizar lleva al hombre a habitar al originario "edificar". De esta manera el hombre habita porque edifica, pues si hay un auténtico edificar es porque existen poetas que toman la medida para el edificio del vivir humano. El poeta edifica la esencia del *habitar*. Poetizar y habitar, lejos de excluirse, se implican. Heidegger, volviendo la mirada al presente, reconoce, como todo el mundo, que nuestro vivir actual no es poético, sino "prosaico". ¿Contradice esto el binomio "vivir-poetizar"? No. El habitar sólo puede ser impoético si su esencia es poética. Para ser ciego se requiere tener la facultad vidente. El problema radica en que si nuestra ceguera actual para lo poético procede de carencia -carencia de la medida- o más bien es efecto de la sobre-medida, de lo desmesurado, del afán de medirlo y contarlo todo. Naturalmente procede de ambas causas;

el hueco de la auténtica medida es ocupado por el universal medir-técnico-matemático. Como quiera que sea, Heidegger cree que no es posible tomar conciencia de nuestro vivir impoético sin previa experiencia de lo poético como tal. Sin embargo, tampoco depende exclusivamente del querer humano el recobrar esa medida y apropiarla. Por esto el auténtico poetizar no se da ni es posible en todos los tiempos. Hace falta para ello, una condición esencial que es la "gracia" (*χάρις*, *Freundlichkeit*). Cuando la gracia acontece, el hombre puede *medirse* con Dios, es decir, encontrar en Dios su medida y con ello "habitar como poeta". La "gracia", nos dice Heidegger, no adviene porque el hombre se de cuenta de su vivir impoético; no porque se de cuenta de su ceguera para la medida, la gracia lo provee de gracia. Ella es el don del ser y su don acontece epocalmente, pues el auténtico pensar en torno al ser es también el de la historia del ser y esta historia es el despliegue de su "morar-en-ausencia".

De esta forma, explica Heidegger en un texto de 1955, todo pensamiento auténtico del ser debe comenzar por tachar el término ser:

...la pre-mirada del pensamiento sobre este dominio sólo puede escribir ser de esta manera: ~~ser~~. Esta tachadura en cruz no hace otra cosa, en un principio, que defender rechazando, a saber: rechaza la inveterada costumbre de representar el ser como un en-frente que se funda en sí mismo y que, así constituido adviene al hombre.⁷⁵

La tachadura designa el modo propio de la paradójica presencia del ser, es decir, el modo de su acontecer (*Ereignis*) y, al mismo tiempo, como el hombre conmemora ese acontecer; el hombre conmemorante indica que la tachadura delimita el campo donde únicamente puede

desarrollarse el pensamiento del ser:

El hombre es, en su ser, la memoria del ser, entendiéndola así: del ~~ser~~. Esto quiere decir: el ser del hombre se revela como obediencia a aquello que, en la tachadura en cruz del ser, sitúa al pensamiento ante la urgencia de la Llamada más original.⁷⁶

El hombre puede poetizar porque recuerda; gracias a que hay un recordar originario, el habitar humano puede ser un permanecer. Aún así, este recordar no es para Heidegger un mero pasado. Es, antes bien, el juego, la tensión del pasado y el futuro; recordar, el originario recordar lleva al tiempo a su lugar originario.

6.3 *El poeta y la ausencia de Dios.*

¿Cuál es pues la misión del poeta? Heidegger ha dicho que el poeta nombra lo sagrado, aludiendo, como señala Kelkel, a un verso de Hölderlin en el que éste exclama:

¡He aquí el día! Lo esperaba, lo vi llegar
y esto fue lo que ví: ¡que lo sagrado debía ser mi palabra!⁷⁸

Cierto, la misión del poeta consiste ahora en aspirar a ser un hímno de lo sagrado pues lo sagrado es lo que adviene al lenguaje. Sin embargo, si el poeta nombra lo sagrado es justo porque el tiempo es un "tiempo indigente", un tiempo en donde la ausencia de Dios se hace más intensa y más sentida. Como dice Bataille:

Me parece que el pensamiento humano tiene dos términos: Dios

y el sentimiento de la ausencia de Dios.⁷⁹

El sentimiento de la ausencia de Dios es de tal magnitud que convierte a este tiempo en un tiempo de penuria, en un tiempo de penuria pues su menesterosidad está cualificada por una doble negación: el ya no de los dioses huídos y el todavía no del Dios venidero. La única actitud cierta y segura es, según Heidegger, la de las gentes del campo y la de los poetas quienes no se inventan un Dios ni se resignan a su ausencia, sino que perseveran y esperan hasta que se anuncie la hora de la aproximación de Dios.

Aquí radica la misión de los poetas: atreverse a confesar la ausencia de Dios. Los poetas entonces son los audaces pues sólo los "audaces" toman conciencia de la ausencia de lo sagrado e indican sus huellas a los mortales; son los poetas del tiempo indigente, los poetas de la época de la noche del mundo, los poetas del tiempo de penuria

porque en ella es cada vez mayor la penuria. La penuria ha llegado ya a tal extremo que ni siquiera es capaz esa época de sentir que la falta de Dios es una falta.⁸⁰

Nuestro tiempo es, pues, "tiempo de penuria". Su poeta es Rilke y su precursor fue Hölderlin. Pues Hölderlin es, por cierto, en un sentido eminente, el poeta de lo sagrado; no porque los nombres de los dioses figuren en su poesía, sino porque él experimenta la "ausencia de Dios".

El camino del poeta, y su meta, queda señalado por este nombrar a Dios, después de nombrar la "desgracia" (*Unheil*), "lo salvífico" (*das Heile*), "lo sagrado" (*das Heilige*) y "lo divino" (*das*

Göttliche). Este es particularmente el destino (*Geschick*) de Hölderlin. Para éste, la hora de la presencia de Dios es el "día de Dios"; la de su ausencia, la "noche de Dios", pero este último es el tiempo indigente. En él, la misma creación poética se vuelve problemática; por ello se pregunta el poeta en su elegía *Brot und Wein* (Pan y Vino):

¿... para qué ser poeta en tiempos de penuria?⁸¹

El tiempo de penuria no es de hoy ni de ayer:

Con la aparición y holocausto de Cristo se inicia para la experiencia histórica de Hölderlin el fin del día de los dioses. Oscurece. Desde que los "pocos tres": Heracles, Dionisos y Cristo abandonaron el mundo, el crepúsculo del tiempo del mundo se acerca a su noche.⁸²

Es decir, el *día de Dios* inició su ocaso con el sacrificio de Cristo; cuando Heracles, Dionisos y Cristo, que mantuvieron en la tierra el *día de Dios*, abandonaron el mundo,

el crepúsculo del tiempo del mundo se acerca a su noche.⁸³

La noche mundial extiende sus tinieblas y con ellas comienza, asimismo, una edad marcada por la ausencia de Dios. Hölderlin no niega ni rechaza la pervivencia de la fe cristiana. La "ausencia de Dios" es otra cosa, algo mucho más profundo que sólo puede serle dado al poeta cantar, pues su canto es una suerte de palabra profética, palabra errante que señala un retorno a la exigencia original de un movimiento opuesto a toda permanencia, a toda fijación, a un arraigo que sería reposo, oscuridad, "olvido". Pues la experiencia pensante del olvido del ser pertenece al mismo destino que

la experiencia poetizante del cierre de la dimensión de lo sagrado. La "ausencia de Dios" significa

que ya no hay un dios que de modo patente e inequívoco reúna en sí los hombres y las cosas y mediante esa reunión armónica la historia del mundo y la residencia del hombre en él.⁸⁴

Palabra profética la del poeta que se atreve, ya no en hacer de su *logos* algo por venir, sino a cantar la ausencia de Dios, su noche y la noche del mundo. El *logos* poético es pues como la profecía no sólo una palabra futura, sino una dimensión de la palabra que compromete a ésta en una serie de relaciones con el tiempo mucho más importante que el mero descubrimiento de ciertos acontecimientos venideros.

Prever, anunciar algún porvenir, es poca cosa, si ese porvenir se integra en el curso ordinario de la duración y se expresa en la *regularidad* del lenguaje. Cuando la palabra del poeta se hace profética no se da el porvenir sino que se acentúa el presente, retirando de sí misma cualquier posibilidad de presencia firme, estable y duradera. Incluso aquello que parecía inderrocable, de pronto se ve *destruido*. Aquello es nuevamente como el desierto, y también es desértica la palabra, esa voz que necesita del desierto para gritar y que sin tregua despierta en nosotros el recuerdo del desierto: "el crepúsculo del tiempo del mundo que se acerca a su noche".

Así pues, tras la huida de Dios viene, como dice Heidegger, la desaparición de lo divino; el resplandor de la divinidad se apaga y la misma ausencia torna más penoso y menesteroso nuestro tiempo;

la noche del mundo se hace más oscura y cerrada y su penuria más profunda ya que,

Con esa falta, el mundo carece de causa que le sirva de fundamento.⁸⁵

El mundo queda entonces suspenso en el abismo (*Ab-grund*). El mundo es ya, ahora, lo *sin fondo*, lo destituido de fundamento; para escapar de él hay que iniciar la marcha para bajar hasta el fondo. El fondo de la noche del mundo prepara la estancia (*Aufenthalt*), la morada para que Dios se de a la mirada de los hombres; sin embargo, para Heidegger, Dios sólo puede darse a la "mirada", a la "luz de la mirada" de los hombres si previamente la divinidad se vislumbra y se torna visible en todas las cosas:

¿Cómo podría ofrecerse Dios a una morada digna de Dios si previamente no comenzara a lucir un destello de divinidad en todo lo que es?⁸⁶

Los dioses, dice Hölderlin, "sólo vuelven en el momento oportuno"; pues los dioses "no lo pueden todo":

...No lo pueden todo los celestiales. Por ejemplo: los mortales llegan primero al abismo. El rumbo cambia con éstos. El tiempo es largo, pero sucede lo verdadero.⁸⁷

Para Heidegger, el hombre se encuentra sin encontrarse en la medianoche, en la hora de la máxima ausencia de Dios, esta hora llena tanto que ni siquiera la sentimos como tal; más aún, piensa Heidegger, que quizás la confusión y la inquietud no ha colmado la medida y el mundo camina hacia una noche más cerrada. Sólo cuando los mortales se percaten del abismo, cuando apenas descubran

las huellas de los dioses que han huído ⁸⁸

la noche iniciará su retirada. Así, para Heidegger, son los poetas los primeros que habitan el abismo y descubren ahí esas huellas de los dioses huídos; Kelkel en este punto nos dice:

En un mundo en el que la salvación (*das Heile*) se encubre cada día más, el poeta lucha por "retener: todavía la huella de lo sagrado", mientras que el hablar perezoso de la charlatanería vulgar se afana por hacernos olvidar la ausencia presente de los dioses. En este sentido también el poeta se halla cerca del pensador, puesto que no habla más que para *recordarnos el olvido* de lo sagrado, para mantener "la huella de lo invisible", casi irreconocible, para tornar a decir "lo que se ha callado" ante el estrépito ensordecedor de las palabras cotidianas.⁸⁹

Son los poetas los que por su propio *logos* pueden rastrear las huellas que se dejan ver en aquellas cosas que todavía guardan la esencial relación entre el cielo y la tierra, como un eco y remembranza; como *mneмосyne* de la fiesta nupcial de los dioses y los hombres; por esto Kelkel, siguiendo fielmente el pensamiento de Heidegger puede decir:

La palabra poética es en sí misma el "himno de lo sagrado" o lo sagrado que adviene al lenguaje. Esta es la razón de que todo decir poético sea, en mayor o en menor medida, palabra-cántico que celebra lo enteramente otro de la existencia diaria como "un día de fiesta". En este día el poeta nace. La fiesta es acontecimiento de salvación. En este acontecimiento "lo sagrado envía su salutación a través de los signos del poeta, mensajero "profético" por cuanto anuncia "la palabra primordial de lo sagrado".⁹⁰

No obstante de ser la palabra del poeta una palabra profética, ella no contiene ni alegoría ni símbolo, sino que expresa la realidad desnuda; mediante la fuerza que contiene esta palabra, desnuda a las cosas; desnudez que es como la de un rostro inmenso que se ve y no se ve, y que, al igual que un rostro, es luz, el absoluto

de la luz a un tiempo aterradora y arrebatadora, familiar e inasible, inmediatamente presente e infinitamente extraña, siempre venida, siempre por descubrirse e incluso por provocar, aunque tan legible como puede serlo, la desnudez de *lo sagrado* (*das Heile*). Palabra que ocupa todo el espacio y que es, sin embargo, esencialmente no fijada. De aquí la necesidad de la *alianza*.

El mundo está lejos, -sepultado en el abismo, -
todo en él es soledad y desierto, 91

dice Novalis al inicio de sus *Himnos a la noche*; pero también para René Char, este

mundo en agonía, y que ignora su propia agonía,
se engaña a sí mismo adornando su crepúsculo
con los tintes alborales de la edad de oro. 92

Ambos poetas pueden expresar plenamente el pensar heideggeriano, ambos poetas, como Hölderlin, son poetas en una época de penuria, lo cual significa:

reparar cantando en las huellas de los dioses huídos.
De ahí que el poeta diga lo santo en la época de
la noche del mundo, 93

Hölderlin canta a Dionisos, y su canto se estremece y se torna audaz y doloroso porque conmueve. Dionisos: símbolo del recogimiento de tierra y cielo, mortales y divinos. Dionisos: señal del hombre y para el hombre, en medio de la noche, de las huellas de Dios, única promesa de salvación para los mortales. Buber señala acertadamente que

Heidegger considera legítimamente esta hora como una hora nocturna... Es cierto que Heidegger sostiene la promesa, aún sólo como posibilidad, de una transformación intelectual a par-

tir de la cual pueda volver a nacer el día, y luego "la aparición de Dios y de los dioses puede volver a comenzar".⁹⁴

Pero cabría aquí una reflexión. Solemos referirnos al día como lo positivo y a la noche como lo negativo; ésta sería la desaparición del día, su privación. Para Hölderlin, como afirma Beguin,

La "noche" no es ...el reino sagrado de las revelaciones, la imagen del Ser, ante el cual todas las creaturas diurnas son nada... la Noche simboliza para él la larga época de la historia humana de la cual se retiraron los dioses; y vive en espera del alba nueva que vendrá.⁹⁵

La noche es el tiempo de lo sin-dios (*Gottlosigkeit*), pero posee su peculiar claridad; la noche, al ocultar a Dios, guarda y protege lo sagrado para cuando llegue la hora de una nueva aurora. Esta es la delicada visión del poeta en tiempos de penuria; su tema es lo sagrado. A estos poetas se les vuelve un problema su propio canto pues se les convierte también en tema la vocación de poeta y, por ende, la esencia de la poesía; como su quehacer poético suele estar en la misma tonalidad que el destino mundial, el resto de los mortales, si queremos tomar el pulso a éste, tenemos que escucharlos. Kelkel señala que el poeta en tiempos de penuria

es el único que prepara la "memoria" de lo sagrado, porque muestra a los hombres cómo tornarse "oyentes" que renuncian a convocar a la naturaleza entera ante el tribunal de la razón. El himno de lo sagrado se cantará entonces en el éxtasis, momento excepcional en que el poeta acoge en su palabra el signo de los dioses, la "salvación" venida de un ámbito que han intentado invocar durante milenios algunas palabras "poéticas" fundamentales para la historia del mundo.⁸⁶

por ello, agrega Kelkel:

La experiencia de lo sagrado requiere de nosotros que violen-

temos el lenguaje de la dominación, servidor de la metafísica. 97

Esto nos resulta claro si tenemos en cuenta que la postura de Heidegger está condicionada desde un doble *no*: el *ya no* de la idea metafísica de Dios y el *todavía no* de un nuevo decir sobre Dios. El Dios de la metafísica corre en Heidegger la misma suerte que la metafísica en general. Heidegger, recordemos, nos ha hablado de la superación de la metafísica. Como ya advertíamos, con esta frase, Heidegger no quiere significar que la metafísica sea falsa sino que es una invitación a no detenerse ahí e ir al fondo mismo de la metafísica. De igual manera, la crítica a la que somete Heidegger al Dios metafísico no equivale a declararlo falso; es antes bien, un gesto de insatisfacción ante esa concreta interpretación de Dios y la aspiración a un Dios "más divino".

Para Heidegger, la metafísica apela a Dios ante la necesidad perentoria de buscarle un fundamento a la realidad. El problema esencial de la metafísica es la pregunta de Leibniz: "¿por qué es en general el ente y no más bien nada?" La metafísica, para Heidegger, sale en busca de un fundamento para el ente, por eso es ontología; el fundamento (*Grund*) por el que pregunta -y que halla- la metafísica no es el *ser*, sino la suma de los atributos generales y más abstractos de los entes o el último fundamento de los mismos, en el sentido de razón lógica o causa primera o primer ente: Dios. Pero esto no es más que el resultado inevitable del "olvido del *ser*". La metafísica es, para el pensar heideggeriano, el olvido del *ser*.

En este sentido, la frase de Nietzsche, "*Gott ist tot*" no es la confesión de un ateo, sino el resultado de toda la historia milenaria del pensamiento occidental que partió desde el "olvido del ser". La conciencia de la "muerte de Dios" surge intermitentemente en los pensadores de los últimos siglos. Hegel, como dice Ramón Xirau en su trabajo *Entre ídolos y dioses*, hacía notar ya en su juventud que el sentimiento en que se funda la religión de la época moderna es la conciencia de que "Dios mismo ha muerto", por ello puede decirnos Xirau:

El nihilismo quiere ser optimista ya por lo que se refiere al hombre ya por lo que se refiere al Superhombre. Al querer crear dioses terrestres, infinitos-finitos, futuros divinizados, el nihilismo no solamente devora: se autodevora. No es otra, en muy buena parte, la situación del mundo actual.

La historia es sabido. Lo que no me parece tan claramente sabido es que esta historia empieza a nacer con este sistema a la vez admirable y ya *parcialmente nihilista* que es el sistema de Hegel. 98

Pascal también hubo de decir con frase de Plutarco: *Le grand Pan est mort*; la frase, como puede advertirse, guarda su peculiar sentido en cada uno de estos pensadores, pero en todos ellos tiene una raíz común: la metafísica (entendida siempre como "olvido del ser").

Es cierto lo que Xirau afirma:

negado Dios, surgen los ídolos, llámense a estos ídolos Poesía, Historia, Progreso, Arte Puro, Religión de la humanidad 99

y sin embargo, el nihilismo sigue imperando. Se derrocan los valores tradicionales pero queda, según Heidegger, la misma región: la metafísica; todos los nuevos lugares se abren en el ámbito de la

metafísica. Por ello, la exclamación de Heidegger, "la metafísica ha de ser superada" porque la metafísica piensa a partir del "olvido del ser". En cualquier caso, Heidegger no duda en afirmar que nuestra época atea puede estar más cerca de la experiencia de Dios que la *teísta de la metafísica*.

A Heidegger lo que se le plantea es la pregunta por el extremo olvido del ser que se oculta en la indigencia, en la penuria de la época, al mismo tiempo que la posibilidad de un viraje desde el abismo hasta la proximidad del ser.

En relación con la interpretación del poema que lleva por título "Retorno" (*Heimkunft*) Heidegger dice:

La proximidad "del" ser, que en tanto que tal es el "ahí" del ser-ahí se piensa en el discurso sobre la elegía "Retorno" de Hölderlin, a partir de *Ser y tiempo*; se la entiende a partir del canto del poeta y, a partir de la experiencia del olvido del ser, se la llama Patria.¹⁰⁰

Pero también la otra interpretación de Hölderlin, la del poema tardío "Recordación", tiene en el fondo el retorno como tema.¹⁰¹

Cabe, sin embargo, una pregunta, ¿cómo se encuentra, desde el abismo del olvido del ser, un camino a la proximidad del ser, y de qué modo se presiente ya en Hölderlin tal camino? Heidegger afirma que sigue siendo un problema cómo pueda mostrárenos tal huella, pero la "desgracia" (*Unheil*) como desgracia, nos muestra las huellas de la "gracia" (*Heil*).

En el poema *Heimkunft* ("Retorno"), la "gracia" se experimenta en lo "alegre" (*das Freudige*), designado aquí de nuevo como la palabra que ilumina toda la poesía "Retorno".¹⁰² Lo terminológicamente nuevo es que esta palabra fundamental se relacione ahora con

la totalidad de lo creado en el poema. En la totalidad de lo creado se encuentra lo dicho y lo-no-dicho del poema. Lo alegre (*däs Freudige*) se refiere a lo sereno (*das Heitere*), éste a la claridad (*die Heitere*), es decir, lo salvífico o, hablando poéticamente, lo sagrado (*das Heilige*). Pero al mismo tiempo la "claridad" es el "origen" (*Ursprung*). Heidegger con estos términos introduce un nuevo rasgo en la interpretación. El "retorno" de Hölderlin se descubre como el retorno a la proximidad del ser. Heidegger ve el retorno desde lo histórico del ser, a partir de la experiencia del "olvido del ser".

El viraje, el retorno (*Kehre*) que Heidegger ve es de la desgracia a la gracia. Este viraje, el retorno admite la vuelta (*Kehre*) pensada desde la metafísica, entendido todo esto como la auténtica torsión hacia afuera del pensar, es decir, a partir del olvido del ser y hacia el pensar en el ser. Este viraje o retorno es la auténtica vuelta. Su preparación acontece en tanto los mortales se someten al más extremo olvido, al abismo como total ausencia de fundamento; es decir: en tanto se experimenta y soporta el abismo de la noche del mundo. *Desde el abismo debe el mundo virar.*

Como puede verse, lo que Heidegger quiere es plantear el problema de Dios a un nivel más radical que la metafísica: en la dimensión del ser, y no de ningún ente. Pero desde el ser no se alcanza sin más a Dios; es necesario pensar antes la esencia de lo sagrado pues ella nos abre a la esencia de la divinidad. Sólo desde la esencia de la divinidad podemos llegar a pensar un dios más divino que el de la metafísica, el Dios que nombre el hombre religiou

so o el poeta.

No obstante, habría que recordar que para Heidegger, el ser es lo oculto, lo que esencialmente se sustrae y se traspone, y en ciertas épocas (que coinciden con los tiempos de penuria) la ocultación se acentúa; sucede con el ser, como con Dios, que hay épocas en que no sólo escapa al pensamiento, sino también a la experiencia pre-intelectual, tal sería nuestra propia época. Hay que aclarar que para Heidegger la ocultación de Dios es de otra índole que la del ser y que, en rigor, no pueden compararse, como tampoco pueden compararse el ser y Dios.

Dios es uno de los componentes de la constelación mundial del cuarteto (*Geviert*) originario. En la cuaternidad están unidos la tierra y el cielo, los mortales y los divinos. Cada uno de ellos refleja en cierto modo el ser de los otros y los cuatro representan al ente en sí y en su totalidad; lo que los une entre sí es el ser. Pues, como señala Olasagasti:

lo que constituye la cosa como tal es precisamente ser lugar de cita del cuarteto mundial, al que pertenece Dios. Las cosas hablan de Dios, o para ajustarnos mejor a la letra de Heidegger, en las cosas nos habla, nos dirige la palabra -una palabra de aliento y consuelo, *Zuspruch*- Dios.103

Dios nos dirige la palabra, habla. Pero no nos habla más que a través del mundo, en el lenguaje sin palabras del mundo. No se trata aquí de una metáfora, recordemos que para Heidegger la esencia del habla está en el decir, que consiste en manifestar, hacer patente. De esta manera, decir que Dios nos habla en el lenguaje sin palabras del mundo significa que Dios se nos revela, se nos hace patente a través del mundo. Esta es una revelación que deja a

Dios en el misterio de su lejanía. Dios se revela y a la vez queda abismáticamente oculto. Su revelarse no es cosa distinta de su ocultarse.

Por lo dicho, es posible comprender por qué Heidegger nos dice que la poesía de Hölderlin tan sólo "dice lo sagrado", pues es capaz de "decir" el lugar donde mora el Alto, lo sagrado, pero no a Dios; no puede nombrarle a El mismo; Dios se sustrae. El poeta se siente a veces capaz de evocar lo sagrado en su propia "serenidad", emitiendo palabras sagradas; pero faltan voces sagradas que nombren a Dios, a aquel que habita en lo sagrado. El cantor es ciego como dice Hölderlin en uno de sus poemas.

Hölderlin, para Heidegger, habita en lo sagrado, que es la cercanía de Dios y desde ahí lo invoca y lo mantiene abierto. Los poetas, en este sentido, son los mostrantes, anuncian y señalan el encuentro de dioses y hombres y en este sentido son como semidioses. Ellos pueden habitar en el "entre" de mortales y divinos. Así, dice Allemand:

La interpretación heideggeriana de lo "entre", es decir, de lo abierto, es decir, de lo sagrado, es decir, del espacio de juego entre dioses y mortales, cielo y tierra, está totalmente determinada por el salto fuera de la metafísica que se apoya en la metafísica misma.¹⁰⁴

Este salto fuera de la metafísica exige que no haya otra vía para ir a Dios que la de la espera de su mostración. Aquí nada tienen que hacer las "vivencias religiosas" o la "conciencia" o el "sentimiento" religioso. El atender a la revelación de Dios significa aquí la aparición de la cosa misma. Como quiera que sea, según la

experiencia de Heidegger, todavía estamos inmersos en los hábitos metafísicos y nuestra mirada aún no se ha adaptado al ser; por lo mismo la vía hacia ese Dios más divino, la vía del ser, se nos resiste. A medida que acontezca la iluminación del ser, la revelación de Dios podrá quizás realizarse en forma más plena.

NOTAS

6 LA POESIA Y LO SAGRADO

6.1 *La poesía y el poeta del poeta.*

- 1 H.W., p.222
- 2 Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño*, trad. Mario Monteforte, revisada por Antonio y Margit Alatorre, F.C.E., México, 1981, p.208.
- 3 Hölderlin, *Empédocles*, en *Poesía Completa*, ed. bilingüe, trad., Federico Gorbea, tomo I, 2a.ed., Libros Río Nuevo, Barcelona, 1978, p.121.
- 4 Hölderlin, *Diótima*, en *Himnos tardíos y otros poemas*, ed. Bilingüe, trad. Norberto Silvetti, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, p.183.
- 5 Citado en Janicaud, Dominique, "Hölderlin y la filosofía en Hiperición" en la Revista ECO No. 123-124, trad. de Hernando Valencia, Bogotá, 1970, p.362
- 6 AP., p.98.
- 7 Blanchot, Maurice., *La risa de los dioses*, trad. J.A.Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976, p.179.
- 8 AP., p.98.
- 9 *Ibidem.*, p.100.
- 10 Fink, Eugen, *Oasis de la felicidad*, Trad. Elsa Cecilia Frost, UNAM, col. Cuadernos, No.23, México, D.F., 1966, p.15.
- 11 *Ibidem.*, p.23.
- 12 AP., p.99.
- 13 *Ibidem.*, p.101.
- 14 *Ibidem.*, pp.101-102.
- 15 Kelkel, A.L., "La poesía o la topología del ser", en *op.cít.*, p.244.
- 16 AP., p.102.

17 *Idem.*

18 Habría que recordar aquí cómo es que desde *El ser y el tiempo*, Heidegger se había manifestado por lo que sería más tarde su gran preocupación: el lenguaje. Ya en esa obra, Heidegger cata logaba al Habla como un tener modo de inserción del *Dasein* en el mundo, pues este modo consiste, a sus ojos, en el poder elaborar de los sentidos (*Sinn*), de estructurar el pensamiento y de ordenarlo. Sin entrar en otras aclaraciones que desbordarían la línea temática, baste decir que, en Heidegger, el habla es el acceso del hombre a la palabra en el pensamiento del ser. La palabra, en *El ser y el tiempo* es la articulación protectora de la verdad, la cual se refiere esencialmente al existente en su totalidad. Sin embargo, no es solamente el mundo y sus objetos lo que el *Dasein* articula, sino también su propia existencia en tanto que "ser-en-el-mundo". Nuestra Rede o habla, decía Heidegger en aquella obra, testimonia eso que somos, no de una manera accidental y derivada, sino esencial y constitutiva. Por ello, el sentido, entendido éste como todo lo que el objeto, con su "plexo de relaciones", "señal", "conformidad" y "referencia" al *Dasein*, funda el lenguaje que no es otra cosa que la concretización de la Rede, y con el que ella se expresa ordinariamente. Sin el lenguaje las cosas no serían nunca lo que son, pues es él quien las suscita y nos da el poder de suscitarlas. De esta forma, el lenguaje es el que nos abre el mundo, puesto que es él el único que nos da la posibilidad de permanecer ante un existente como tal.

Es claro, pues, cómo es que el lenguaje nos abre al mundo, y por ello, en este trabajo, Heidegger vuelve sobre este mismo fundamento para repetir nuevamente la operación, pero ahora desde el nivel mismo de la poesía. Cfr. SZ., ST., p.187 y sigs. también H.U., passim., donde explícitamente y de una manera reiterada, nos dice Heidegger: que todo lo que es no puede ser sino en el "templo del lenguaje". Asimismo, cfr. Corvez, M., *op.cit.*, pp.45-49; Olasagasti, M., *op.cit.*, pp.291-298; Kelkel, A.L., "Heidegger o la conversión 'filosófica y poética'", en Schéerer, R., *op.cit.*, pp.175-230.

19 AP.P., p.103.

20 *Ibidem.*, p.104.

21 *Ibidem.*, pp.104-105.

22 *Idem.*

23 *Ibidem.*, p.105.

24 *Idem.*

- 25 *Idem.*
- 26 *Ibidem.*, p.98
- 27 *Ibidem.*, p.106.
- 28 *Idem.*
- 29 Heidegger, M., *Die Sprache*, p.31.
- 30 A.P., p.106.
- 31 *Idem.*
- 32 *Idem.*
- 33 *Ibidem.*, p.107.
- 34 Estas líneas, como se sabe, pertenecen a un poema en prosa, insertas en la novela *Phaeton* del malogrado poeta suabio Wilhelm Waiblinger quien conoció a Hölderlin en los años de su locura. Fue a Michael Hamburger a quien se debió el descubrimiento de este poema que lleva por título *Azul Apacible* (*in lieblicher Bläue*) y que está basado, como nos dice el mismo Hamburger "en apuntes escritos y orales que hiciera el propio Hölderlin durante su enajenación mental" Permítasenos transcribir una parte del poema que permitirá ahondar un poco más y, con ello, ratificar o rectificar lo dicho por Heidegger:
- "...Las ventanas, por las que tañen las campanas, son como pórticos de la belleza. Pues los pórticos todavía son a imagen de la naturaleza y guardan semejanza a los árboles del bosque. Mas la pureza es también hermosa. De la variedad, en los adentros, surge el espíritu serio. Pero estas imágenes son tan sencillas, tan sagradas son que a menudo uno teme en verdad describirlas. Mas los Celestes, siempre buenos, como los ricos, poseen todo a la vez: la virtud y la alegría. En ello pueden imitarlos los hombres. ¿Podrá un hombre, cuando la vida sólo sea fatiga para él, mirar hacia arriba y decir: así quiero ser yo? Sí. Mientras permanezca intacta la bondad en su corazón, no sin ventura podrá el hombre compararse a la Divinidad. ¿Es ignoto Dios? ¿Es patente como el cielo? Esto creo yo más bien. Del hombre es la medida. Lleno de méritos, aunque en manera poética, el hombre habita sobre esta tierra. Pero yo osaría decir que ni la oscuridad de la noche con todas sus estrellas es más pura que el hombre, quien se llama una imagen de Dios".
- Cfr. Hölderlin, *Azul Apacible*, trad. de Nicolás Suecún y Volkening, Ernesto, A propósito de "Azul Apacible", en la Revista *ECO*, no. 123-114, tomo XXI/3-4, Bogotá, Jul.-agosto 1978. p.p. 282-286. Cfr. A.P., p.108 y sigs.

- 35 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.230 y sigs.
- 36 AP., p.108.
- 37 *Ibidem.*, p.109.
- 38 *Idem.*
- 39 *Ibidem.*, p.110.
- 40 *Idem.*
- 41 *Idem.*
- 42 Hölderlin, F., *Empédocles y escritos sobre la locura*, trad. de Felice Formosa, ed. Labor, Col. Maldoror No. 21, Barcelona, 1974, p.19.
- 43 Nietzsche, F., *Correspondencia*, Selección y traducción de Eduardo Subirats, Labor, col. Maldoror No.23, Barcelona, 1974, p.173.
- 44 Bataille, G., *El culpable*, ed.cit., p.95.
- 45 Bataille, G., *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1972, pp.65-66.
- 46 AP., p.112
- 47 *Idem.*
- 48 *Ibidem.*, p.113.
- 49 *Ibidem.*, p.114.
- 50 Beguín, Albert., *op.cit.*, p.209.
- 51 AP., p.114.
- 52 Rilke, Rainer María., *Sonetos a Orfeo*, citado en HW., p.227.

6.2 El habitar poético del hombre.

- 53 Obsérvese que en las dos interpretaciones de 1943 Heidegger des-
arrolló un estilo que es propio del diálogo que surge entre el

pensar y el poetizar. Diálogo que, por otra parte, se había iniciado explícitamente en aquel *Epílogo a ¿Qué es Metafísica?* y, donde asimismo se señalaba aquello que los separaba: "Le penseur dit l'Être. Le poète homme le sacré". Si la conferencia de *Hölderlin y la esencia de la poesía* es, en un sentido, más comunicativa desde el punto de vista metódico y principal, no quiere decir que sus observaciones a Hölderlin se pueden trasladar sin más a las aclaraciones ulteriores sobre el mismo poeta. El hecho de que en esta obra de 1936 se hiciera consistir la esencia de la poesía en un *fundar*, no quiere decir que, en el pensar heideggeriano, esto pudiera seguirse sosteniendo. Es evidente que el lenguaje posterior de Heidegger hace imposible la concepción de "fundar", "fundamento" o, en rigor, de una visión ontológica. ¿A dónde se dirige el pensar heideggeriano? ¿A una especie de mística? Aquí, como en tantos otros lugares, tenemos que deponer nuestro intento de análisis y elucidación pues cualquier afirmación podría ser aventurada o errónea.

- 54 Olasagasti, M., *op.cit.*, p.233.
- 55 Cotten nos hace varias aclaraciones sobre el cambio introducido en las palabras claves dentro del pensamiento heideggeriano. Esto es notorio sobre todo a partir de la *Kehre*. Vid. Cotten, Jean Pierre, *op.cit.*, p.p.186-187.
- 56 EC., p.226. Cfr. AP., p.108.
- 57 Q III., p.31.
- 58 EC., p.226. (El subrayado es nuestro).
- 59 E.C., p.192.
- 60 Es interesante señalar cómo es que el pensamiento de Heidegger en este punto ha tenido mínimas variantes. Ya en *El ser y el tiempo*, nos hablaba de este modo de ser del *Dasein* en su "andar por", "curándose de" dando sitio a las cosas. Cfr. SZ., ST., 15 pp.80 y sigs.
- 61 EC., P.224 y sigs.
- 62 *Ibidem.*, p.227.
- 63 *Ibidem.*, p.232.
- 64 HW., p.104 (edición alemana)., Cfr. Allemand, B., *op.cit.*, p.169.
- 65 Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p.43., citado en Allemand, B., *op.cit.*, p.169.
- 66 EC., p.233.

- 67 E.C., p.234.
- 68 *Ibidem.*, p.236.
- 69 *Ibidem.*, pp.236-237.
- 70 *Ibidem.*, p.237.
- 71 *Ibidem.*, p.240.
- 72 *Ibidem.*, p.241
- 73 *Idem.*
- 74 *Idem.*
- 75 QI., p.232.
- 76 QII., p.230.
- 77 Q.I., p.233.

6.3 El poeta y la ausencia de Dios.

- 78 Kelkel, Arion D., *La poesía o la topología del ser*, en *op.cit.*, p.258. La cita de Hölderlin, como Kelkel señala, proviene del poema *Wie wenn am Feiertage*.
- 79 Bataille, George, Citado en García Ponce, Juan., *La aparición de lo invisible*, Siglo XXI, 2a.ed, México, 1971, p.87.
- 80 HW., p.222.
- 81 *Idem.*
- 82 *Idem.*
- 83 *Idem.*
- 84 *Idem.*
- 85 *Idem.*
- 86 *Ibidem.*, p.223.

- 87 *Idem.*
- 88 *Ibidem.*, p.224.
- 89 Kelkel, A.L., *op.cit.*, p.259 (El subrayado es nuestro).
- 90 *Ibidem.*, pp. 258-259.
- 91 Novalis., *op.cit.* p.46.
- 92 Char, René., *El martillo sin dueño*, p.630. Citado en Kelkel, A.L., *op.cit.*, p.260
- 93 HW., p.225.
- 94 Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, trad. Luis Fabricant, Nueva Visión, Argentina, 1970, p.24.
- 95 Beguin, Albert, *op.cit.*, p.209.
- 96 Kelkel, A.L., *op.cit.*, p.262.
- 97 *Idem.* Aquí cabe destacar unas líneas de Kelkel sobre este punto en particular: "...para Heidegger el Dios de las religiones positivas no es más que un producto de la metafísica. Lo único que puede conferir al Dios positivo su esencia divina es la manifestación del Ser en cuanto sagrado. Para el pensador no es Dios el que funda lo "religioso", es decir, la relación (*re-ligio*) de hombre y Dios, sino que Dios y hombre encuentran en lo sagrado al mediador, al 'único espacio esencial de la divinidad. La divinidad es, a su vez, la única capaz de abrir una dimensión para los dioses y para Dios'. Pero lo sagrado 'no surge en la claridad del aparecer' hasta tanto el Ser -'después de una larga preparación'- no se haya esclarecido a sí mismo y haya sido experimentado en su verdad. La religión del pensador, por tanto, es el pensamiento mismo del ser en cuanto 'piedad' del pensamiento fiel que está a la escucha de la palabra del Ser". Cfr. *Ibidem*, p.p.261-262.
- 98 Xirau, Ramón, *Entre Idolos y Dioses, Tres Ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México, 1980, p.p.50-51.
- 99 *Ibidem.*, p.46.
- 100 HU., Q III., p.113.
- 101 Q IV., p.9 y sigs.
- 102 Cfr. *Ibidem.*, pp.23-26.

103 Olasagasti, N., *op.cit.*, p.210.

104 Allemand, J. B., *Op.cit.*, p.234.

CONCLUSIONES

Todo cuanto es creativo es latente-
mente polémico, por cuanto ha
de hacer espacio para lo nuevo
que está trayendo al mundo.

S. Kierkegaard.

¿Cómo intentar unas líneas que aparecieran como conclusivas? ¿Cómo referirnos a un pensamiento que intenta él mismo salirse de los cánones tradicionales de la metafísica y que, por ello, requiere de un nuevo lenguaje que posibilite esa multiplicidad de sentidos que ya no se refieren, únicamente, como con el concepto, a lo conceptuado, paralizándolo, encerrándolo en un marco rígido, sino que mediante ese lenguaje permite ser a la realidad en su propio fluir, en su propia movilidad? ¿Qué concluir de un pensar que rechaza a la razón racionante, a la lógica, a la voluntad de poder, al pensar técnico y a la metafísica como elementos desintegradores y nihilizantes del mundo occidental? La importancia extraordinaria de la obra de Heidegger, en su conjunto y en sus innovaciones particulares, no se centra en el rechazo a la tradición sino en su modo de asumirla, es decir, en esta forma particular de entablar un diálogo con esa tradición de la que, siendo heredero, se convierte en innovador.

Para todos nosotros es claro que ha sido Heidegger quien ha res

tituido su preeminencia en la filosofía a la pregunta por el ser; él ha sido quien ha desentrañado el sentido de la pregunta misma: el preguntar por el ser, así como una cierta comprensión del ser, previa a toda formulación teórica de la pregunta, son algo que se adscribe a la forma de ser propia del *Dasein*. Las investigaciones que ha llevado a cabo a partir de estas premisas han logrado superar ciertos falsos problemas y aporías en que se ha venido enfrascando la filosofía. Sin necesidad de compartir sus ideas, de seguirlo fielmente por el camino de su investigación, puede decirse que en su pensamiento se encuentran los fundamentos positivos de una total revisión del problema del ser, porque, como hemos dicho, Heidegger es hombre de un solo tema: el ser.

El ser para Heidegger no es sólo presencia, sino también ausencia; si se prefiere seguir hablando de presencia, hay que ensanchar esta noción hasta hacerle incluir, como una de sus posibles figuras, la de ausencia. Más aún, no es sólo que haya que ampliar la noción de ser como presencia en el ser como ausencia, sino que el ser es des-ocultación y, por tanto, implica patentización y ocultamiento, no como dos caras separadas e independientes, sino como dos momentos inseparables de una misma estructura; ocultación y desocultación se implican mutuamente y reobran una sobre otra.

Esta visión del ser en la gran zona de latencia tendrá, para Heidegger, grandes repercusiones en todas las esferas de la realidad, desde la verdad y el pensar hasta el hombre y Dios. La verdad (*ἀλήθεια*) será des-cubrimiento, des-velación en que lo velado no pierde su condición de tal, sino que queda salvado y guardado.

En esta perspectiva encuentran su verdadero significado, de una parte, las impugnaciones de la razón ratiocinante por Heidegger, y de la otra, su apelación a un pensar que nos brinda tonalidades semi-poéticas. El pensar racional es pura claridad, es decir, claridad sin fondo, sin profundidad, sin claroscuro, luz sin oscuridad de donde emerge; es la claridad de las formas, de la superficie de las cosas, de las vistas que éstas ofrecen miradas desde determinado ángulo, es, en suma, la claridad de las ideas. El pensar racional está guiado, piensa Heidegger, por el afán de asegurarse de la realidad y tenerla disponible para el múltiple obrar; el obrar técnico se asegura de las cosas como utilidades; el obrar humano, de las cosas como valores y normas; en definitiva, siempre al servicio del hombre colocado en el centro de la realidad, como figura ceñera, como punto primigenio y culminante al que todo está dirigido y a su servicio. Este pensar es enemigo de todo lo que sea indisponibilidad, imprevisibilidad, misterio; y se venga de lo oculto y lo misterioso, que es lo indisponible por excelencia, relegándolo a las tinieblas exteriores de lo negativo, es decir, a lo que que no es, al no-ser, a la nada.

El pensar que intenta Heidegger tiene que iniciarse desde el abandono de la voluntad de poder y querer en todas sus formas, adoptando, al mismo tiempo que abandona, actitudes que ante la razón ratiocinante se presenta como "mera poesía": dejar ser, pensar el ser, ingresar en el ámbito originario y esperar allí, recordar, agradecer, recoger y recogerse, escuchar la llamada del ser, la voz de las cosas, incluso escuchar la lengua más bien que hablarla.

Todas estas fórmulas, o como quiera que se las quiera denominar, incluyen el punto que cuenta con lo oculto y su advenimiento, con la presencia y la ausencia de esta misma presencia.

Cierto que la razón, tradicionalmente, ha operado bajo el principio del desinterés, es decir, la postura imparcial ante la cosa, el ir a las cosas para verlas en sí mismas y por sí mismas que no es otra cosa que esa actitud de *objetividad* con la que nos disponemos para ir a la realidad. Pero la cuestión que a Heidegger le preocupa es si a esta "objetividad" se le ha permanecido fiel. A lo largo de estas páginas hemos intentado poner de manifiesto, a través de los distintos puntos abordados y de una manera casi imperceptible, el ataque a la realidad que, subrepticamente, incluso en su forma máxima de pureza y excención, esa misma realidad ha padecido bajo la forma de "objetividad". Pero, por lo visto, el acto de abandonarse, de abrirse a la realidad sin crispase ante ella (*Erschlossenheit*, apertura), es el más difícil de ejecutar.

En la tarea que se ha propuesto Heidegger, hemos encontrado que ésta se proyecta a la relación ser y ente, ser y hombre. Para este pensador, la metafísica había cultivado el ente, olvidando el ser; más aún, la metafísica se nutrió de la confusión que ella misma produjo de tomar al ente como ser relegando al ser en cuanto tal al olvido. De esta manera, de donde Heidegger parte es desde esta búsqueda del olvido del ser, pero con la intención de insertarlo en el ente. El ser es ser del ente. La metafísica, para Heidegger, conoció e hizo uso de esta expresión: ser del ente, pero entendiendo al ser a partir del ente; de esta suerte, el ser

quedaba reducido (olvidado) así al ente, lo más general del ente. Heidegger nos hace ver en este punto que el ser es ser del ente, pero el ente es ente del ser, desde el ser; el ser está vertido al ente y éste al ser. El ser no se ilumina como ser desde el ente, pero tampoco desde el ser mismo aparte y exento del ente, sino desde la "diferencia", la co-relación (*Austring*) como tal. La dimensión ocultadora aparece juntamente con la integradora; el ser, a la vez, se ilumina y se esconde, se des-vela y vela en el ente.

Por otro lado, Heidegger intenta devolver al mundo y sus cosas la altura y dignidad reales. Desde Descartes, el mundo de la filosofía y de la ciencia era pura geometría. Con Heidegger se puede andar nuevamente por el mundo. No se puede negar que del mundo como pura extensión geométrica al mundo como unidad, como intersección de tierra y cielo, mortales y divinos, en que cada uno de los elementos no es sin el otro y cada uno es lo que es frente y hacia el otro, hay una gran distancia, es decir, de la máxima vacuidad a la máxima riqueza. El ser puro queda tachado (~~ser~~) para salvarse en el juego de las cuatro esquinas del mundo. Recomposición amorosa del mundo, reunión de las piezas dislocadas y dispersas por el embate de la razón analítica. En cuanto a las cosas, Heidegger las cura de la amputación a que las había sometido la metafísica desligándolas del mundo, y la ciencia reduciéndolas a lo matemático, a su condición de "objetos", devolviéndoles su verdadera dimensión en donde la cosa es cosa, porque la cosa es lo que reúne en sí la original constelación, el lugar de cita donde se realiza el juego del mundo; esto, y nada más que esto queda constatado en la

descripción que de los zapatos pintados por van Gogh hizo Heidegger.

Todos los elementos en los que Heidegger ha recaído, como Destino (*Geschick*), época (*εποχή*), relación (*Austrag*), juego (*Spiel*) y, sobre todo acontecer (*Ereignis*), superan, en un sentido previo a toda dialéctica, las tensiones del ser: ser y tiempo, ser y pensar, ser y ente, ser y hombre, ser y mundo, ser y cosa. Todo queda íntimamente vinculado y unificado por el ser y, sin embargo, dentro del pensar heideggeriano, el ser no es todavía lo último, pues éste se retrae a su vez, a algo más originario, al *Ereignis*. Es decir, el ser no es, sino que "hay ser", "se da" el ser; por tanto, hay algo que "da" el ser. Este "algo" ("ello", *Es*, dice Heidegger) no es un ente, ni debe concebirse a modo de ente. Lo que da el ser es el "acontecer" pues del ser sólo podemos decir que "acontece". En este sentido, toda interpretación de este enigmático "acontecer" dentro del cuadro de las categorías tradicionales de devenir, movimiento (asumiendo, al mismo tiempo sus opuestos) es inadecuada.

Un ser que al final se resuelve en acontecer tiene poco o nada que ver con la noción que del ser se ha tenido tradicionalmente. Lo que ha intentado Heidegger, en esta aventura que es el pensar, no ha sido otra cosa que reinterpretar aquella noción primaria que del ser tuvieron los presocráticos. Bajo los nombres de *λόγος* *μοιρα*, *ἀλήθεια*, afirma Heidegger, los presocráticos pensaron el ser como "reunión", "destino", "ocultación-desocultación", presencia que sólo es presencia en cuanto incluye la ausencia. Juego de

claroscuro donde el lenguaje forma un entramado para poder rescatar del olvido el eterno objeto de la filosofía occidental: el ser.

Toda la peripecia mental de Heidegger se reduce en su última intención, como hemos estado repitiendo, a un ensayo de llevar las aguas del pensar occidental a su fuente, para iniciar un nuevo curso que responda al tema originario y original, olvidado en el comienzo mismo de la historia. De esta forma, Heidegger trata sólo de "volver a empezar" a partir del origen mismo y con la intención de guardarle estricta fidelidad.

La presencia de Dios, a pesar de la parquedad de la palabra de Heidegger en este punto, aparece profundamente en su obra, cada vez con mayor densidad conforme avanza en madurez. Heidegger aquí es el gran acercador de Dios; no por medio de demostraciones racionales de su existencia y atributos, sino dejando a Dios ser lo que es, lo oculto por antonomasia, en el misterio de su lejanía. Al revalorizar lo oculto como algo positivo, como lo más positivo, Dios, precisamente por ser lo más ausente de lo ausente, se presenta como lo más real de la realidad. La razón racionante, para Heidegger, había intentado "asegurar" también a Dios, su existencia y sus atributos. Sin menoscabar esos intentos, el pensador advierte que Dios como *causa sui* nos queda extrañamente lejano, pero no con la lejanía del *Deus absconditus*, sino con lo de aquello que no nos colma porque nos ofrece a un Dios captado a la luz de un *logos* terriblemente burdo y superficial: un Dios vaciado de su propio misterio.

De esta suerte, siendo la lengua originaria de un pueblo histórico integralmente "poesía primordial" Heidegger tiene que comprender la esencia del lenguaje a partir de la esencia de la poesía. Así, presentándose el ser propio del lenguaje como el dicho original de la lengua, nos descubre su potencia "poiética" en el sentido en que Herder se refería a la palabra humana, "soplo divino" de nuestra boca que esboza y produce el marco del mundo, la gran fábula del mundo que nos habla del nacimiento del ente a su ser. Ser poeta significaría, por tanto, entregarse a la misión de elevar a palabra aquello que nunca había sido dicho, aquello que hasta el presente permanecía en lo oculto. Y es aquí donde el pensador y el poeta coinciden y se encuentran en el cuidado del decir de las palabras; esta coincidencia y este encuentro es únicamente posible porque son diferentes:

El decir poético y el pensamiento se unen de la manera más pura en el cuidado de las palabras; mas al mismo tiempo están, en su esencia, separados por la mayor distancia. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado.

Habitan "cerca el uno del otro", pero "sobre las más alejadas cumbres". El pensamiento habita en otra cumbre, porque busca orientarse a través de los caminos y frente a las encrucijadas de la historia del ser. La poesía, por otra parte, tiene sobre el pensamiento el privilegio de poder invocar, en lo sagrado que nombra, siempre de manera misteriosa, la proximidad del ser.

¿Hacia dónde se encamina este pensar que trata de pensar lo no pensado y de decir lo no dicho? En realidad no podríamos pronunciarnos en ningún sentido y, sin embargo, podemos ver que Heidegger-

ger ha intentado, a pesar de lo ineludible que es para el hombre de hoy buscar su morada y crearse su propio ser dentro de este mundo tecnificado, hacer que las cosas sean cosas, el mundo mundo, el hombre hombre y Dios verdadero Dios en su propio misterio y en su lejanía.

Llegados a este punto, sólo podemos cerrar estas líneas recurriendo a unos versos de Hölderlin que, nos parece, podrían darnos la imagen de un pensador que como Martín Heidegger sólo se nos muestra en el despliegue de su pensamiento:

Allí donde la sobriedad te abandona, allí está el límite de tu entusiasmo. El gran poeta nunca está olvidado de sí mismo, por mucho que se eleve por encima de sí mismo. Se puede también caer en la altura, tanto como en el abismo. Lo último lo impide el espíritu elástico, lo primero la gravedad que reside en el sobrio meditar...

OBRAS CITADAS DE HEIDEGGER

- 1 *Questions I* (Comprende: *Qu'est-ce que la métaphysique?, Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison, De l'essence de la vérité, Contribution a la question de l'être, Identité et Différence*) Trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Bienné, G. Granel, A. Préau, Gallimar, Paris, 1968.
- 2 *Questions II* (Comprende: *Qu'est-ce que la philosophie?, Hegel et les Grecs, La thèse de Kant sur l'être, La doctrine de Platon sur la vérité, Ce qu'est et comment se détermine la Physis*). Trad. K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau y F. Fedir, Gallimard, Paris, 1968.
- 3 *Questions III* Comprende: *Le chemin de campagne, L'expérience de la pensée, Hebel, Lettre sur l'humanisme, Sérénité*. Trad. A. Préau, J. Hervier y R. Munier, Gallimard, Paris. 1966.
- 4 *Questions IV* (Comprende: *Temps et Etre, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, Le tournant, La phénoménologie et la pensée de l'être, Les séminaires du Thor, Le séminaire de Zähringen*). Trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxwrois y C. Röels, Gallimard, Paris, 1976.
- 5 *Approche de Hölderlin* (Comprende: *Retour, Hölderlin et l'essence de la poésie, Comme au jour de fête, Souvenir, Terre et ciel de Hölderlin, Le poème*). Trad. M. Deguy, H. Corbin, J. Launay, F. Fédier, Gallimard, Paris, 1973.
- 6 *Essais et Conférences*. Trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958.
- 7 *Le principe de raison*. Trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1962.
- 8 *Nietzsche I et II*. Trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.
- 10 *El ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, F.C.E., México, 1951
- 9 *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag tübingen, Zwölfte, unveränderte Auflage, 1972.
- 11 *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh, Harper and Row, Publishers, 1977.

- 12 *Sendas perdidas.* Trad. José Rovira Armengo, Losada, 2a.ed., Buenos Aires, 1969.
- 13 *¿Qué significa pensar?* Trad. Haroldo Kahnemann, Nova. 2a. ed., Buenos Aires, 1964.
- 14 *¿Qué es eso de filosofía?* Trad. Adolfo P. Carpio, Sur, Buenos Aires, 1960.
- 15 *La pregunta por la cosa.* Trad. Eduardo García y Soltan Szan_{dan}, Alfa, Buenos Aires, 1975.
- 16 *Introducción a la Metafísica.* Trad. Emilio Estiú, Nova, 3a. ed., Buenos Aires, 1972.
- 17 *Kant y el problema de la metafísica.* Trad. Gred Ibscher Roth, F.C.E., México, 1973.
- 18 *El final de la filosofía y la tarea de pensar.* Trad. A.P. Sánchez Pascual, en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, 2a. ed., Madrid, 1970.
- 19 *Early Greek Thinking.* Translated by David Farrell and Frank A. Capuzzi, Harper and Row Publishers, 1975.
- 20 *Arte y Poesía.* Trad. Samuel Ramos, F.C.E., México, 1958.
- 21 *Carta sobre el humanismo.* Huascar, Buenos Aires, 1972.

BIBLIOGRAFIA GENERAL CITADA

- 1 Allemand, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, Trad. Francois Fédier, P.U.F., Paris, 1959.
- 2 Axelos, Kostas, *El pensamiento planetario*, Trad. Susana Therón y Sonia Lida, Ed. Monte Avila, Venezuela, 1969.
- 3 Bataille, Georges, *La experiencia interior*, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1975.
- 4 Bataille, Georges, *El culpable*, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1976.
- 5 Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1975.
- 6 Beaufret, Jean, "Hölderlin y Sófocles" en la revista *ECO*, Bogotá, diciembre de 1968.
- 7 Beguín, Albert, *El alma romántica y el sueño*, trad. Mario Monte Forte, revisada por Antonio y Margit Alatorre, F.C.E., México, 1981.
- 8 Blanchot, Maurice, *La risa de los dioses*, trad. J.A. Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976.
- 9 Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978.
- 10 Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, trad. Luis Fabricat, Nueva Visión Argentina, 1970.
- 11 Ceñal, Ramón, *Los últimos escritos de Heidegger*, estudio preliminar a De Waehlens, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Consejo Superior de Investigación Científica, Instituto Luis Vives de Filosofía, 2a.ed., Madrid, 1952.
- 12 Cohn, Priscilla N., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, prólogo de J. Ferrater Mora, trad. Angel García, Guadarrama, Madrid, 1975.
- 13 Constante, Alberto, "La pregunta que interroga por el sentido del ser", Tesis de Licenciatura, UNAM, México, 1977.

- 14 Constante, Alberto, "Heidegger y los trovadores del ser" en la revista *Thesis*, nueva revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 9, México, 1981.
- 15 Corvez, Maurice, *La filosofía de Heidegger*, trad. Agustín Ezcúrdia, F.C.E., Col. Breviarios no. 211, México, 1970.
- 16 Cotten, Jean Pierre, *Heidegger*, Ed. du Seuil, Écrivains de tous jours, Paris, 1974.
- 17 Derisi, Octavio, *La filosofía moderna y la filosofía tomista*, Guadalupe, 2a.ed., Buenos Aires, 1945.
- 18 Derisi, Octavio, *El último Heidegger*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, Col. Ensayos.
- 19 De Waehlens, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*, introducción, estudio preliminar y trad. Ramón Ceñal, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 2a.ed., Madrid, 1952.
- 20 De Waehlens, Alphonse, *Heidegger*, trad. Carlos Fayard, Losange, Buenos Aires, 1955.
- 21 De Waehlens, Alphonse, *Phénoménologie et vérité*, Vrin, Paris, 1953.
- 22 Derrida, Jacques, *La vérité en Peinture*, Champs Flammarion, Paris, 1978.
- 23 Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Philippe Sollers, Siglo XXI, 2a.ed., México, 1978.
- 24 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemann, II Auflage, Nachdrucke, 1974.
- 25 Escamilla, Luis, *La metafísica de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, Ed. Universitaria, San Salvador, 1961.
- 26 Estiú, Emilio, *El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger*, en Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Nova, 3a.ed., Buenos Aires, 1972.
- 27 Fink, Eugen, *Oasis de la Felicidad*, trad. Elsa Cecilia Frost,

UNAM, México, 1966, Col. Cuadernos no.23.

- 28 Gabriel, Leo, *Filosofía de la Existencia*, trad. Luis Pelayo Arribas, B.A.C., Madrid, 1974.
- 29 Gadamer, Georg, *Verdad y Método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.
- 30 Gaos, José, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, F.C.E., México, D.F., 1977.
- 31 García Ponce, Juan, *La aparición de lo invisible*, Siglo XXI, 2a.ed., México, 1971.
- 32 Goldmann, Lucien, *Luchács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*, fragmentos póstumos reunidos y presentados por Youssef Ishaghpour, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- 33 Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, trad. Leandro de Sesma, Buenos Aires, sin fecha.
- 34 Gurtvich, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, trad. P. Almela y Vives, Losada, Buenos Aires, 1939.
- 35 Heimsoeth, Heinz, *La metafísica moderna*, trad. José Gaos, 3a.ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- 36 Hölderlin, F., *Poesía Completa*, ed. bilingüe, trad. Federico Gorbea, Libros Río Nuevo, 2a.ed., Barcelona, 1978, 2 vols.
- 37 Hölderlin, F., *Himnos tardíos, otros poemas*, selección, trad. y prólogo de Norberto Silvetti Paz, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, col. Obras Maestras.
- 38 Hölderlin, F., *El Archipiélago*, ed. bilingüe, trad. y estudio de Luis Díez del Corral, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- 39 Hölderlin, F., *Empédocles y escritos sobre la locura*, trad. Felíu Formosa, Labor, Barcelona, 1973, col. Maldoror, no.21.

- 40 Hölderlin, F., "Azul Apacible", trad. Nicolás Suecún y Ernesto Volkening en "A propósito de 'Azul Apacible'", revista *ECO*, nos. 123-124, Bogotá, 1972.
- 41 Janicaud, Dominique, "Hölderlin y la filosofía en Hiperión" en revista *ECO*, nos. 123-124, Bogotá, 1972.
- 42 Jolivet, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, trad. Arsenio Pacios, Gredos, 3a.ed., Madrid, 1975.
- 43 Kojan, Jacobo, *Arte y Metafísica*, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- 44 Macdowell, Joao Augusto, *A Genese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, Herder, Editora da Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo, 1970.
- 45 Mays Vallenilla, Ernesto, *Ontología del Conocimiento*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1960.
- 46 Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito*, trad. Oberdan Caletti, Siglo XXI, 4a. ed., México, 1976.
- 47 Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1974.
- 48 Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, Ed. El Colegio de México, México, 1953.
- 49 Nicol, Eduardo, "Fenomenología y Dialéctica" en *Dianoia*, anuario de Filosofía, F.C.E. y UNAM, México, 1973.
- 50 Nietzsche, F., *Correspondencia*, Selección y trad. Eduardo Subirats, Labor, Barcelona, 1974, col. Maldoror no.23.
- 51 Novalis, *Himnos a la noche*, Enrique de Ofterdingen, trad. intr., y notas Eustaquí Barjan, Ed. Nacional, Madrid, 1975.
- 52 Nuño, Juan A., *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, separata del Anuario Episteme, no.3, Universidad de Caracas, 1960.
- 53 Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

- 54 Presas, Mario A., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, Depalma, Buenos Aires, 1978, col. problemática contemporánea.
- 55 Resweber, Jean Paul, *La pensée de Martin Heidegger*, Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1971.
- 56 Richarson, William J., *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963.
- 57 Rubert de Ventos, Xavier, *El arte ensimismado*, prólogo de José Ma. Valverde, Península, 2a.ed., Barcelona, 1978
- 58 Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Instituto Luis Vives, Barcelona, 1959.
- 59 Sadzik, Joseph, *La estética de Heidegger*, trad. J.M. García de la Mora, Luis Miracle, Barcelona, 1971.
- 60 Schérer, René y Kelkel, Arion L., *Heidegger*, trad. Bartolomé Pava, EDAF, Madrid, 1975.
- 61 Stegmüller, Wolfgang, *Corrientes Fundamentales de la Filosofía actual*, trad. Federico Saller, Buenos Aires, Nova, 1967.
- 62 Wisser, Richard, *Martin Heidegger al habla*, recopilación de Richard Wisser, trad. Don Eloy Requena, Studium ediciones, Madrid, 1971.
- 63 Wahl, Juan, *Filosofía de la Existencia*, trad. Luis Sanvicens, Vergara, Barcelona, 1956.
- 64 Wahl, Juan, *Tratado de Metafísica*, trad. Francisco González, Ed. F.C.E., México, 1960.
- 65 Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, Joaquín Mortiz, México, 1978.
- 66 Xirau, Ramón, *Entre ídolos y dioses, tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México, 1980.
- 67 Xirau, Ramón, *El desarrollo y la crisis de la filosofía*, Alianza Editorial, Col. de Bolsillo No.595, Madrid, 1975.

INDICE

Prefacio

Introducción

Primera Parte

EL OLVIDO DEL SER

- 1 El significado del preguntar y la pregunta por el ser
 - 1.1 El problema del ser y el problema del hombre
 - 1.2 La pregunta filosófica
 - 1.3 La pregunta y la verdad

Notas

- 2 La comprensión del olvido del ser
 - 2.1 La reinstauración de la pregunta por el ser
 - 2.2 La destrucción de la ontología
 - 2.3 El desvío y la construcción
 - 2.4 Superación de la metafísica

Notas

- 3 La diferencia ontológica fundamental
 - 3.1 El olvido del ser y el nihilismo
 - 3.2 La presencia de lo presente en los griegos
 - 3.3 Las distinciones tradicionales
 - 3.4 La diferencia ontológica fundamental

Notas

Segunda Parte

LA VUELTA

- 4 El retorno del ser o "la vuelta"
 - 4.1 La temporalidad y el camino hacia la *Kehre*
 - 4.2 La *Kehre*
 - 4.3 El tiempo y el *Ereignis*
 - 4.4 *Ereignis*, lugar de origen de ser y tiempo

Notas

- 5 Arte y poesía: la cuadripartito
 - 5.1 Heidegger en camino del arte
 - 5.2 En camino hacia la obra de arte
 - 5.3 La obra de arte
 - 5.4 La obra de arte y la poesía
 - 5.5 La poesía y la cuadripartito

Notas

- 6 La poesía y lo sagrado
 - 6.1 La poesía y el poeta del poeta
 - 6.2 El habitar poético del hombre
 - 6.3 El poeta y la ausencia de Dios

Notas

Conclusiones

Bibliografía