

EL CAMINO DEL PENSAR DE MARTÍN HEIDEGGER

Otto Pöggeler

INTRODUCCIÓN

Con la publicación en 1927 de la primera parte de *Ser y tiempo*, el pensar de Martin Heidegger, largos años dedicado por entero a la actividad silenciosa del profesor universitario, se expuso de repente a la llamativa luz de la vida pública. No parecía sino que con *Ser y tiempo* «e hubiera colocado Heidegger no sólo a la cabeza del movimiento fenomenológico, al cual se sabía perteneciente, sino incluso del filosofar de entonces. El efecto producido por *Ser y tiempo* en modo alguno quedó limitado al estrecho círculo de quienes se dedicaban a la filosofía. La obra incitó además en buena medida a que se tomara partido en cuestiones fundamentales: unos vieron en ella el intento, llevado por fin a cabo de modo radical por el hombre, de tenerse a sí mismo, única y enteramente, como eje de referencia; a otros les sirvió esta obra de ayuda para hacer perceptible de un modo nuevo el hablar humano sobre Dios o incluso la palabra que Dios dirige al hombre. A muchos de estos hombres, jóvenes e inquisitivos, *Ser y tiempo* les sirvió de guía en su caminar, aunque sólo fuera porque, en medio de la oscuridad de las revoluciones y las guerras, gracias a esta obra aprendieron —en uno u otro bando— a morir «su» muerte.

Heidegger, por su parte, no podía ver en el interés despertado por su obra —que por lo demás seguía teniendo carácter fragmentario— sino un malentendido respecto a su propio objetivo. Y es que era el destino de su propio pensar lo que él se afanaba en concebir cuando, en su curso sobre el «único pensamiento» de Nietzsche (el pensamiento del eterno retorno) incidía siempre sobre el hecho

necesario de que discípulos y coetáneos deban malentender al pensador que plantea una pregunta esencial (N I, 269, 288, 337 s., 403 s.). Así como Nietzsche guardó silencio sobre su «único pensamiento», así también Heidegger guardaba silencio entonces. Al igual que Nietzsche, sabía que «cuando se da a compartir el pensamiento propio no se lo ama suficientemente» (N I, 265 s.). ¿Acaso puede hablar un pensador del camino seguido cuando aún está en camino, cuando todavía busca ese camino? ¿Acaso no le desviaría tal hablar, necesariamente, de la exclusiva tarea de aplicarse por entero a aquello que hay que pensar? Más aún: toda comunicación directa de lo pensado puede conducir nuevamente al malentendido: lo pensado no viene tomado entonces como indicación, como señalización para aquél que busca su camino, sino como resultado ya listo y «entendido» a partir de lo ya notorio, y así mal entendido.

No se trata aquí de luchar contra los malentendidos. ¿De qué serviría indicar que Heidegger ha sido mal entendido, o que quizá hasta él mismo, durante algún tiempo, haya entendido mal su propio pensar, tanto con respecto a sí mismo como al objetivo perseguido? Lo único decisivo es saber en qué se funde y de dónde venga ese malentendido. La «noctambular seguridad» con que la filosofía pasó por alto «la pregunta única y verdaderamente propia» formulada por *Ser y tiempo* muestra —y Heidegger se dio bien pronto cuenta de ello— que no se trata aquí «de un malentendido frente a un libro, sino de nuestro abandono del ser» (WiM 19). Desde ese momento, la tarea fue comprender el origen de ese «abandono» nuestro, buscar la posibilidad

de salir de él y encontrar de ese modo el acceso a lo que hay que pensar, así como conducir hacia ello.

Aquello que Nietzsche pretendía con lo «poco, y oculto como tras un velo» que comunicó sobre su «pensamiento único», Heidegger lo pretende con los ensayos, conferencias y cursos publicados tras la última guerra: «no conseguir un acabado comprender, sino iniciar un giro de la disposición de ánimo fundamental»; un giro de la disposición de ánimo fundamental a partir del cual sea posible captar paulatinamente aquello que debe ser dicho (N I, 269, 266). En estas publicaciones está «silenciado» lo propio de lo que hay que pensar; es verdad que todos los pensamientos conducen a ello, pero en ninguna parte está directamente abordado y formulado. Pero como, en el estado de necesidad de la época, los lectores interrogaban las declaraciones del pensador en busca de consignas definitivas, también esas publicaciones fueron necesariamente mal entendidas, al ser vistas como una renovación de la temática sobre el ser de la metafísica occidental o como fuga o escapada hacia una nueva «mitología». Y como no se pudo cumplimentar, con Heidegger, el camino de éste, se creyó que ante todo se trataba de constatar en él una variación del «punto de vista», y de hablar con elocuencia del tema.

El pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lea sus escritos esté, en cada caso, dispuesto a entender lo leído como un paso hacia lo que hay que pensar, hacia lo que Heidegger está en camino. El pensar de Heidegger tendría que ser entendido como un camino, pero no como camino de muchos pensamientos, sino como el camino restringido a un solo y único pensamiento, del cual espera el pensador que «algún día quede detenido, como una estrella, en el firmamento del mundo»: «Dirigirse

hacia una estrella, sólo esto» (Aus der Erfahrung des Denkens, 7) (Desde la experiencia del pensar). Heidegger siempre ha entendido su pensar como un caminar, como un estar en camino. Al final de la parte publicada de Ser y tiempo se dice que la lucha en torno al ser tiene que ser primero reavivada, pero que esta reavivación está necesitada aún de pertrechos: «La presente investigación se halla tan sólo en camino hacia tal meta» (SuZ 437; tr. 470). Veinte años más tarde escribe Heidegger que esas frases tienen todavía valor. «También en los días venideros seguiremos en camino, andariegos en la vecindad del ser» (PL 93: tr. Hum, 42 s.).

El camino que Heidegger intenta emprender es un camino en la vecindad del ser. El ser es el tema de la forma clásica del pensar occidental, de la metafísica. El pensar de Heidegger, como camino en la vecindad del ser, sólo quiere ser el intento de transitar el camino del pensar occidental. Al emprender este camino, Heidegger cree haber hecho necesariamente la experiencia de que jamás la metafísica ha diferenciado-y-decidió su pregunta, la pregunta por el ser y de que, por esto, el pensar occidental tampoco ha llegado nunca a tocar su fondo propio, su fundamento. Lo que hay que hacer es buscar este fundamento, presintiendo, encontrando y roturando originariamente un campo que en razón del predominio de la metafísica tuvo que quedar ignoto (Hw 194; tr. 175). El camino que, emprendido por el pensar occidental, va más allá de éste, es el camino de vuelta a su fundamento impensado. El camino emprendido por Heidegger saca su fuerza de convicción del hecho de que no debe hacer otra cosa que llevar al lenguaje, de forma controlable, las presuposiciones impremeditadas del pensar hasta ahora existente.

Que el pensar occidental pueda ser considerado como un

camino presupone que haya que entenderlo, en general, como camino. Según la concepción de Heidegger, cada fase de la metafísica muestra de hecho el tramo de un camino, «que el destino del ser traza en impetuosas épocas de la verdad sobre lo ente» (Hw 193; tr. 175). Pero el camino de esta verdad se inserta en el omniabarcante acontecer del sentido y de la verdad que entraña el pensar occidental, así como todo pensar. El camino occidental se entronca en ese «movimiento» consistente en dejar libres los caminos, ese movimiento en el cual, y sólo en el cual, pueden darse caminos. Heidegger recuerda que la palabra rectora del pensamiento poetizante de Lao-Tse, la palabra *tho*, significa propiamente «camino». «Quizá en la palabra "camino", Tao, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante, en caso de que nosotros dejemos retornar estos nombres « lo informado de ellos y estemos capacitados para este dejar... Todo es camino.» (Sp 198).

De qué modo aquellos que, yendo por caminos diversos, puedan hablar entre sí; de qué modo, por caso, puede hacerse viable el «inevitable diálogo» del mundo occidental con el del Extremo Oriente (VA 47), es una pregunta sobre la cual no se puede decidir antes de ponerse en camino. Primero tiene que ser clarificada en general esta pregunta, en cuanto pregunta, en el curso de un intento por establecer tal diálogo. Las notas de Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache* (A partir de un diálogo sobre el lenguaje), notas tomadas del diálogo con un huésped "japonés, dejan ver con nitidez la dificultad de tal diálogo (Sp 83 s.).

La tarea de una introducción en el pensar de Martin Heidegger puede consistir solamente en plantar algunas señales que hagan visibles algunos trechos y recodos del camino emprendido por Heidegger. La introducción tiene que comprender en cada caso, las

tentativas del pensar de Heidegger como pasos sobre un camino, familiarizando así al lector, de forma primeriza y preliminar, con los caminos vecinales y las sendas perdidas del bosque: con todos esos caminos, en sí diversos, que Heidegger transitó. Tal introducción tiene que renunciar de antemano a comunicar resultados del pensar de Heidegger o a poner sobre un solo plano sus trabajos, queriendo ensamblarlos así en un todo concluso en sí mismo. Y no es que tenga que renunciar a un tal intento porque éste no haya sido efectuado todavía, y menos aún quepa hacerlo en una «introducción», sino porque tal intento es en general inadecuado al camino del pensar de Heidegger y no puede hacer otra cosa que desfigurarlo, encubriendo lo más propio del objetivo de Heidegger.

La introducción debe ser un indicador del camino del pensar de Heidegger. Quizá pueda ésta aportar así su contribución a que este camino del pensar llegue a dar a quien lea los escritos de Heidegger la posibilidad de hacer camino propio. Pero para que esté en condiciones de rendir tal servicio, la introducción tiene que conducir al lector ante la pregunta absolutamente decisiva de si se dé o no el caso de que el pensar occidental haya tocado ya fondo, de si haya alcanzado el fundamento sobre el que ese pensar se alza y de si, a pesar de haber marcado la faz de la tierra mediante ciencia y técnica, haya sido capaz de relacionarse, a partir de lo que le es más propio, con lo más propio de otros grandes caminos del acontecer de la verdad. A aquellos a quienes les sea dado ver el pensar de Heidegger como posibilidad de un camino, este pensar puede impulsarlos a que emprendan ellos mismos el camino en el que desde siempre estaban emplazados, y a que lo tomen propiamente como camino. El camino emprendido por Heidegger se hace así, por su parte, indicador del camino que cada uno

tiene que emprender por sí mismo.

Si éste es empero el caso, si cada uno tiene que emprender su camino por sí mismo, una introducción no puede entonces pretender siquiera «llevar al camino del pensar de Heidegger»; y lo que desde luego no puede es enseñar las primeras instrucciones de uso de un pensar que quiera «situarse sobre el suelo del pensar de Heidegger» para ponerse a «pensar» allí «más cosas». Aquí no se trata del pensar de Heidegger, sino sólo de la tarea que él ha avistado. Y nunca puede el camino de uno ser sin más camino de otro, aunque sólo sea porque los puntos de partida son diversos. Pero si el provenir es distinto, también tiene que serlo el advenir *, pues éste no es sino el provenir propia y justamente asumido. Quien tome el camino de Heidegger por suelo ya disponible en el que situarse ha dejado que se le escape en todo caso tal camino como camino de un pensador. Un pensador que esté él mismo en camino no tiene que servir de intermediario de doctrinas que no haya más que aceptar y propagar. En el prólogo de los *Vorträgen und Aufsätzen* (Ensayos y conferencias) dice Heidegger que él, en cuanto autor que transita los caminos del pensar, puede «cuando la ocasión propicia adviene, a lo más apuntar e indicar [weisert], sin ser él mismo un sabio [Weiser] en el sentido de σοφός». No tiene nada que expresar ni que comunicar; ni siquiera le está permitida la pretensión de incitar, «porque los incitados por su saber están ya seguros de él». En el mejor de los casos, Heidegger puede llevar al lector al camino por el que él ha avanzado ya un trecho, provocando en cuanto ductor un augere, un «dejar crecer».

También y en todo caso se entiende mal el pensar de Heidegger cuando se lo toma como el camino de lo nuevo, como lo más moderno de lo moderno. Lo peculiar de un estar en camino acorde con

el pensar estriba justamente en poner de relieve aquello que, en cuanto olvidado, entraña todo pensar. De este modo, tal estar en camino no aporta nada nuevo, ni es nunca un paso adelante hacia algo todavía en ningún caso sido. Más bien hay en este pensar el paso hacia atrás, el regreso a lo sido, a lo impensado del provenir: al camino hacia el advenir. Este camino hacia atrás, el retorno que demora allí donde estamos ya de siempre, es desde luego aquello de más peso, aquello que es infinitamente de más peso y dificultad «que las premiosas rutas de la conciencia científico-técnica hacedora de progreso» (Sp 190). Como el pensar de tipo esencial recorre un camino peculiar, se hurta a la atención científica, dedicada en cada caso a los resultados y progresos más nuevos de la investigación, así como a los husmeos periodísticos sobre lo que en ese momento es moderno y aun lo más moderno. Aquellos que entienden el pensamiento de un pensador no son nunca los «que se ocupan en seguida del último pensamiento ocurrido porque éste sea algo moderno; éstos son gente sin base que sólo se nutren de lo que en cada caso es moderno; quienes entienden propiamente son siempre aquellos que vienen de lejos, desde fondo y suelo propios, y que aportan consigo mucho para transformar mucho». Los primeros adeptos, dice Heidegger con Nietzsche, «nada prueban contra una doctrina». (N I, 404.)

Un camino del pensar se hurta siempre, también, a la curiosidad de aquellos que quieren saber de qué han ido las cosas. Y en ello estriba el peligro mayor que amenaza a esta introducción que, aunque intenta comprender los trabajos de Heidegger como pasos por un camino del pensar, a fin de que el pensar de Heidegger pueda impulsar al lector a ir él mismo por el camino del pensar, podría ser tomada como ensayo de exposición histórica, de «explicación» de la «evolución» del

pensar de Heidegger. Dejando enteramente aparte el hecho de que una tal exposición es imposible, ya que esta introducción no dispone de fuentes y materiales suficientes para llevarlo a efecto, tampoco se propone aquí como meta, en general, representar el pensar de Heidegger como algo concluso, depositándolo así en lo pasado y sirviéndose de él, a lo más, para discutir si el futuro le reservará alguna oportunidad; ello supondría en todo caso considerar ese pensar como algo listo y acabado. «La voluntad de saber y la avidez de explicaciones», dice Heidegger, «jamás nos llevan a una pregunta pensante. Querer saber es ya constantemente la solapada arrogancia de una autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma, y a la razonabilidad de ésta. El querer saber no quiere aguardar a lo digno de ser pensado» (Sp 100).

Ciertamente, aquí no se va a decir nada históricamente incorrecto, es decir, no se van a aumentar las muchas cosas históricamente incorrectas que se han propalado sobre Heidegger. Pero la meta de esta introducción no es la exposición histórica, puntual y detallada, que hace profesión de corrección en sus datos, sino la conducción a la pregunta de si la manera con que Heidegger se hace cargo del pensar occidental viene exigida por este pensar o no. La meditación sobre tal pregunta debe estar bien atenta a la contribución que la tentativa pensante de Heidegger haya hecho a la tarea de comprender nuestra historia acontecida de un modo tal que seamos capaces de soportar la prueba de ésta. Ya se hable a este respecto de la relación de Heidegger con Dilthey o Husserl, con los griegos o con el cristianismo, lo que importa aquí no es, de nuevo, el problema de si Heidegger interpreta a Dilthey «de modo históricamente correcto», o de si hace justicia a Dilthey o a Husserl, a los griegos o al cristianismo. Lo

único que hay que mostrar es cómo Heidegger lleva en cada caso a la tradición al camino de su pensar, y cómo la tradición le llama por el camino de su pensar. La pregunta de si Heidegger hace «justicia» a la tradición es lícita, pero la respuesta cae fuera de lo que esta introducción se propone.

Por último, esta introducción tiene que mantener apartada del pensar de Heidegger la avidez de un escoger que busque en seguida respuestas últimas a las cuestiones del saber o de la fe, de un escoger al que la inquietud y penuria de nuestro tiempo no hacen sino empujar de manera harto fácil y apresurada. Ciertamente, el camino del pensar de Heidegger está marcado por opciones ante cuestiones últimas, marcado por virajes de lento brotar y por bruscos giros repentinos. Por eso cabe preguntarse, por ejemplo, por la relación del primer Heidegger con la teología cristiana o por la del último Heidegger con la *theologia* mítico-poetizante de Hölderlin, por las posiciones políticas de Heidegger y por su intento de comprender lo que hoy acontece a nivel histórico mundial. Quizá quepa preguntarse por los rasgos «gnósticos» de *Ser y Tiempo* y por el intento posterior de regresar a un tiempo primerizo, en el que el «mundo» es todavía «suelo natal» * y el pensar se alza en la cercanía del mito y del decir poetizante. Cabe incluso preguntarse por la relación que el pensar de Heidegger mantiene con fenómenos contemporáneos del tipo de la teología «dialéctica» o de la filosofía de la existencia. Con cuestiones de este tipo se suele valorar en general la relación de Heidegger con ello, como si se tratase de una respuesta a las preguntas últimas del pensar o de la fe. Aquí nos limitamos a dejar planteada la pregunta de si tales cuestiones convienen a aquella pregunta omnidecisiva ante la que el camino del pensar de Heidegger está emplazado. De todas formas, en esta introducción se han dejado

de lado cuestiones del tipo citado, pues ellas sólo podrán, en general, llegar a ser planteadas de modo correcto cuando quienes preguntan hayan llegado ante lo que hay que pensar, ante aquello hacia lo cual se encamina Heidegger. Cuando el pensar heideggeriano es remitido a corrientes históricas coetáneas o actuales, ese establecimiento de referencias dice sólo, las más de las veces, algo que más bien pertenece al orden de lo deseado, querido u opinado por quienes llaman la atención sobre esas referencias. Por eso haremos bien si nos negamos a situar precipitadamente a Heidegger en contextos actuales, cualesquiera que éstos sean, y nos abrimos en cambio a la tarea de inteligir en qué sentido sea su pensar extraño a nuestro tiempo y cómo se dé a ver tal extrañeza bajo temas hoy actuales. No es posible franquear precipitadamente este carácter de lejanía, porque éste tiene primero que ser hendido aún en su entera profundidad.

En lo concerniente a las respuestas a cuestiones últimas del saber o de la fe, Heidegger protesta expresamente contra la idea de someter el pensar a la «arrogante pretensión» de querer «saber la solución del enigma y de aportar la salvación». El mismo, como «perpetuo aprendiz», sólo quiere poner a prueba al pensar existente hasta entonces atendiendo a lo en él impensado, con el fin de poder descubrir quizá, a su manera, la localidad de la verdad del ser en cuanto localidad de un edificar y habitar futuros. «Sin embargo, sólo podemos preparar, edificando, el habitar en aquella localidad. Si acaso, a un tal edificar le está permitido meditar ya sobre la erección de la casa para el dios y de los lugares donde habiten los mortales. Ese edificar tiene que contentarse con trabajar en el trazado del camino...» Sobre la cuestión del ser (26,41 s.; tra. 45,72).

A cuan poco llega la manera habitual de «ocuparse» de

Heidegger al ámbito de la pregunta de este pensador se muestra inequívocamente en el hecho de que ese tipo de ocupación no es capaz de dejar en paz a Heidegger, ni le deja seguir en libertad su camino. Lo primero que debe exigirse a aquél que quiera «entender» a Heidegger es que no eche mano de respuestas últimas ni quiera juzgar y enjuiciar precipitadamente, sino que escuche primero, para empezar, aquella sola pregunta que Heidegger piensa a fondo. Tal escuchar no produce aumento de saber, ni tampoco se aferra a una sola respuesta a las preguntas últimas. Pero bien podría ser que el propio pensar, imperceptiblemente, girara así sobre su base. El escuchar sereno, que nada espera ni nada quiere para sí pero que está dispuesto a someterse a interpelación y transformación, es quizá el único capaz de experimentar aquello que hay que pensar, aquello gracias a lo cual el pensar de Heidegger es llamado a su camino.

La presente introducción desearía ser un indicador de este camino, y de hecho sólo debe ser un indicador que pueda servirle de orientación a aquél que busque un camino, pero que es dejado atrás por quien está ya él mismo de camino. A uno, esta introducción puede quizá dejarle ver, de manera provisional, el camino de Heidegger como posibilidad para emprender un camino propio; al otro, en cambio, quizá pueda acercarlo un poco más a la decisión de no hacer ese camino. Sea como fuere, esta introducción en el pensar de Martin Heidegger se contentaría con arrojar un poco de luz, en vista del entero camino del pensar heideggeriano, sobre lo que Heidegger, en diálogo con un huésped japonés, formuló una vez respecto a un trecho bien determinado del camino: «Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo

libre; tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar, durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo.» (Sp 137).

I ACCESO A LA METAFÍSICA

El pensar de Martin Heidegger se inflama al contacto de una pregunta que es, de forma exclusiva y única, la pregunta rectora de la metafísica occidental: τι το ον; ¿Qué es el ente, lo ente en su ser? Captar en su ser al ente en cuanto ente es la tarea de la «ciencia primera», de la metafísica. Y a esta tarea se refieren las palabras de Aristóteles: «El ente se dice de muchas maneras» *.

Estas palabras figuran como lema en la disertación de Franz Brentano, profesor de Edmund Husserl. El título de la disertación es: Von der mannigfachen Eedeutung des Seienden nach Aristóteles (Sobre el significada múltiple del ente según Aristóteles) (Friburgo de Brisgovia, 1862), que desarrolla con todo detalle el modo en que Aristóteles intenta captar la posibilidad múltiple de decir el ente y el modo en que distingue entre el ον κατά συμβεβηκος (lo contingente, ens per accidens), el ον ως αληθες; (el ente en el sentido de lo verdadero, ens tanquam verum), el ον διναμει και ενεργεια (el ente según la capacidad y el ente según la realidad efectiva) y el ον κατά τα σχηματα (el ente que, una vez más, se dice de muchas maneras; a saber, según la multiplicidad de las categorías). Al estudiar Heidegger este escrito en sus últimos años de enseñanza en el instituto de bachillerato, en el verano de 1907, fue tocado, como él mismo relata, por la pregunta que va a ser rectora de su pensamiento: la pregunta por el ser; de este modo es llevado al camino de su pensar (Sp 92 s.).

En su disertación: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Sobre la doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución positivo-crítica a la lógica), pregunta Heidegger por una determinada manera de ser, por el ens tanquam

verum, el ser en tanto que ser verdadero, o sentido. Heidegger capta la realidad efectiva de lo lógico como sentido, como lo que tiene validez. El juicio es, en cuanto realidad efectiva lógica, sentido: algo que tiene validez. Sólo por su carácter de sentido puede el juicio no tener sentido o ser un contrasentido. El sentido vale para un objeto, y todo ente es «objeto». El sentido vale para el objeto cuando éste viene determinado, «de-terminado» por su contenido de significación, o sea cuando es conocido y convertido en objeto «verdadero». Esta determinación del objeto acontece en el juicio: todo juicio, en la medida en que es verdadero, supone un conocimiento, «y todo conocimiento es siempre un juicio» (98). El sentido puede valer para un objeto porque el objeto, el ens, puede hallarse en el modo de realidad efectiva del verum. «El viejo concepto de verdad: adaequatio rei et intellectus, es susceptible de ser elevado a lo lógico puro si se comprende res como objeto, e intellectus como contenido de significación con función determinante» (99).

Por medio de esta disertación, el joven Heidegger interviene en la «polémica sobre el psicologismo» de su época, con el deseo de contribuir a que se reconozca que la realidad efectiva lógica es radicalmente distinta a la realidad efectiva psíquica. En esta obra, Heidegger no critica al psicologismo porque éste tenga una idea errónea del objeto de la lógica, sino porque no tiene ni idea de él (87). El psicologismo no tiene idea del objeto de la lógica porque lo busca en lo psíquico, queriendo captarlo genéticamente en lo psíquico, sin distinguir así, o por lo menos sin distinguir con suficiente precisión, entre lo lógico y lo psíquico. En cuanto que la realidad efectiva de lo psíquico es una actividad que transcurre en el tiempo, «todo aquello que tiene el carácter de transcurso temporalmente: del ser activo» permanece

extraño «necesariamente al ámbito de la pura lógica» (90). La realidad efectiva de lo lógico: el sentido, «es un fenómeno 'estático' situado más allá de todo desarrollo y cambio; algo que no deviene, pues, ni surge de otra cosa, sino que tiene valor; algo que puede ser "comprendido" por el sujeto que juzga, pero que jamás puede ser alterado por este comprender» (102).

¿Cabe demostrar, contra el psicologismo, que junto a lo psíquico se da también lo lógico como realidad efectiva enteramente distinta? A propósito de esta pregunta señala Heidegger fundamentalmente que el ente —lo «objetual» o lo «efectivamente real»— no puede «demostrarse en cuanto tal, sino en todo caso solamente darse a mostrar» (90). El sentido, en cuanto una de las maneras de realidad efectiva, no puede deducirse ya de algo superior, genérico; la pregunta por el sentido del sentido no puede ir más allá de una descripción y de una perífrasis más precisas. «Quizá estemos aquí ante algo último e irreductible, con respecto a lo cual no cabe ya mayor esclarecimiento, de modo que cualquier otra pregunta en esta dirección está necesariamente fuera de lugar» (95). El problema de cómo el modo de realidad efectiva del sentido: el verum, venga desgajado del ser del ente remite a la tarea último y suprema de la filosofía: articular «el ámbito de 'ser' en sus diversas maneras de realidad efectiva» (108).

En su escrito de habilitación: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto) profundiza Heidegger en la pregunta por el lugar que el modo de realidad efectiva del sentido ocupa dentro del ámbito total de lo ente, y lo hace reflexionando sobre «el hecho de que significado y sentido estén adheridos a las palabras y a los plexos de palabras (frases)» (108). Por estrecho que pueda ser el nexo entre frase

y sentido, palabra y significado, unos y otros pertenecen —como Heidegger pone claramente de relieve— a ámbitos distintos de realidad efectiva. El sentido y los «elementos constitutivos» que se encuentran en él, los significados, forman un «mundo propio frente al ente real y guardan su realidad efectiva propia incluso cuando son expresados por el lenguaje» (108 s. 111). La recíproca incidencia de los dos ámbitos separados: el del significado y el de la palabra, viene captada por el concepto de signo. Las formas lingüísticas son signos de los significados, del sentido; sentido y significado son entonces, a su vez, «signos» de los objetos, para los cuales tienen validez. Las formas lingüísticas, en cuanto formas cargadas de significado y sentido, son signos de una clase peculiar: como dice Husserl, no son signos indicativos, sino signos significativos. Son «expresiones» (114, 118). Significación —signo— expresión: con estos conceptos busca el joven Heidegger captar la unidad y diferencialidad de sentido y lenguaje.

Ahora bien, el lenguaje muestra un orden «gramaticalmente» captable, indicado por las partes de la oración: nombre, pronombre, verbo, etc. Estas partes de la oración reproducen los respectos determinados que tienen que ver con la significación. Su carácter específico está basado en las determinidades formales del significado, en los modi significandi. En estos modi yace la «forma posible de ordenación de los plexos concretos de significación» (144 s.). Las formas de significación tienen que ser formas para una materia; esta materia es el ens, la objetividad en general. Las formas de significación están basadas en las posibles determinidades formales del objeto: e.d. los modi significandi se basan en los modi essendi (134, 131). Pero el objeto tiene que ser conocido, tiene que ser objeto del conocimiento y, por consiguiente, tiene que estar en un modus intelligendi para que los

modi significandi puedan captarse aquí a partir de los modi essendi. Sólo a través del modus intelligendi puede el modus essendi determinar al modus significandi (136 s.). Determinidad del objeto (modus essendi), determinidad de la cognitividad del objeto (modus intelligendi) y determinidad del significado (modus significandi) se corresponden entre sí. Las partes de la oración en el lenguaje están, según esto, constituidas por los modos del significado. Al poner de relieve los modi significandi, la doctrina del significado dibuja el modelo de una gramática apriorística en cuyo marco puedan acomodarse todas las gramáticas históricamente dadas. Heidegger intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl, de una «gramática pura» (149) al apropiarse, bajo una forma nueva, de la gramática especulativa del tratado medieval *De modis significandi*.

La pregunta por el modo de copertenencia entre objeto, sentido o significado y el signo significativo del lenguaje conduce a los problemas últimos y supremos de la «doctrina de las categorías». Esta pregunta por el ens, por el ser del ente, y determina al ens como «categoría de las categorías», como objetualidad. El ens, en cuanto objetualidad, es algo «último» y «supremo», «más allá del cual no cabe ya seguir preguntando». Su carácter de ultimidad se hace valer en los trascendentales, en esas determinaciones supremas y últimas del objeto que no tienen ya sobre ellas ningún género más, y de las cuales nada más puede ser «enunciado». Estos trascendentales —*unum, verum, bonum*— son «convertibles» (24 s.) con lo ens. En su escrito de habilitación, Heidegger muestra cómo por medio de la especificación del significado del *unum* y del *verum* es posible obtener los distintos ámbitos de lo matemático, lo físico, lo psíquico, lo metafísico y lo lógico (105).

La doctrina de las categorías asume la tarea de delimitar «los distintos ámbitos del objeto en zonas categorialmente irreductibles entre sí», y la de relacionar después «las zonas escindidas» con «la esfera categorial última de lo objetual (los trascendentales)», concatenándolas de esta manera (229 s.). Ahora bien, sólo como objeto conocido cabe captar categorialmente al objeto. «La categoría es la determinación más universal del objeto. Objeto y objetualidad, en cuanto tales, son cosas que sólo tienen sentido para un sujeto. En éste, por medio del juicio, se edifica la objetividad. Por tanto, si se quiere comprender decididamente a la categoría como determinidad del objeto, tendrá que ser referida esencialmente al plano de edificación de la objetualidad. Que tanto en Aristóteles como en Kant aparezca el problema de las categorías en una cierta conexión con la predicación, es decir, con el juicio, no es tampoco 'algo casual', sino que tiene su fundamentación en el núcleo más íntimo de aquel problema» (232). El problema de las categorías tiene que ser situado dentro del problema del juicio (del conocimiento) y del sujeto. El pensar moderno, «crítico», exige de forma más decidida que el pensar medieval el regreso a la esfera del problema de la subjetividad. La doctrina de las categorías se convierte de este modo en teoría general de la ciencia, en esa teoría de los diversos tipos de formación de juicios que fundamenta en principio todo el quehacer de las ciencias particulares. Puesto que el problema del juicio viene a situarse en primer plano, la «teoría del sentido teórico» puede llevar también el nombre de «lógica». La «lógica», en este sentido más amplio, incluye en sí «la doctrina de los elementos constitutivos del sentido (doctrina de la significación), la doctrina de la estructura de significación (doctrina del juicio) y la doctrina de las diferenciaciones estructurales y de sus formas sistemáticas (doctrina de la ciencia)» (160). En cuanto metafísica crítica, la metafísica es, entonces, lógica o,

con un giro objetivo, una doctrina de las categorías expresamente situada en el problema del juicio y del sujeto.

En el capítulo final, añadido posteriormente por Heidegger a su escrito de habilitación, viene tratado una vez más, y a fondo, el problema de las categorías. El problema del conocimiento —la pregunta por el modo en que el sentido en general pueda valer para los objetos— recibe, en esta perspectiva última, una «terminación metafísica» (232). De ninguna manera, dice Heidegger, está permitido reducir las categorías a meras funciones mentales, ni en modo alguno le está permitido a la filosofía limitarse a apuntar la multiplicidad estructural de lo solamente lógico. El filosofar «trascendental», que tiene que ser llevado más allá de la oposición entre realismo e idealismo, parte precisamente de la idea de que todo conocer es un conocer objetos (233). Por eso no cabe limitar el sentido lógico a la pregunta por sus estructuras, sino que también su «significado óptico» tiene que convertirse en problema. «Sólo entonces será posible responder satisfactoriamente al problema de en qué medida el sentido "irreal", "trascendente" nos garantice la realidad efectiva y la objetualidad verdaderas» (236). La pregunta por el modo de realidad efectiva de lo lógico conduce a una conexión «translógica». «La filosofía», dice Heidegger, «no puede prescindir a la larga de su óptica propia, la metafísica». Una interpretación «metafísico-teológica» atribuye el sentido a la conciencia como algo originariamente propio de ella. La conciencia es aprehendida así como «espíritu viviente» y el espíritu viene referido a su «origen metafísico», a partir del cual únicamente puede ser el «ser» un «ser verdadero». Se viene así a pensar, de una manera nueva, aquello que la edad media conocía como «protorrelación trascendente del alma con Dios» (235 s., 239 s.).

Si la conciencia viene captada como espíritu viviente, no cabe considerar entonces al «sujeto epistemológico» como algo que apunte «al sentido más significativamente metafísico del espíritu, y menos aún, a la plenitud de su contenido».

El espíritu viviente es, de acuerdo con su esencia, espíritu histórico. «La historia acontecida y su interpretación teleológico-filosófico-cultural tiene que convertirse en elemento determinante de la significación del problema de las categorías...» (237 s.). A partir de los más altos problemas metafísicos, la mirada se abre ahora a la historia acontecida. Ciertamente, si Heidegger incluye aún a la historia acontecida en la sistemática filosófica lo hace de modo que, en cuanto configuración de valores, quede ordenada al tiempo y al cambio; pero la legitimación de valores, cosa que corre a cargo de la filosofía, es del orden de la eternidad y de la absolutez (240). En base a esta diferenciación puede Heidegger cultivar la historia acontecida de la filosofía como «historia acontecida de los problemas» o sea, en vista de los mismos problemas, que siempre retornan. Al principio de su trabajo de habilitación, Heidegger dice claramente que, debido «a la constancia de la naturaleza humana», los problemas filosóficos se van repitiendo a lo largo de la historia acontecida; el tiempo, en cuanto categoría «histórica», queda «como desconectado» por lo que hace a la historia acontecida de los problemas (4 s.).

Cuando el espíritu llega a comprender su historia acontecida, sublima la configuración de valores en la legitimación de valores, de orden conceptual, ganando entonces «un medio, continuamente en crecimiento, de comprensión viviente del espíritu absoluto de Dios» (238). La esencia de Dios es aquí pensada desde el punto de vista de una eternidad contrapuesta al carácter temporal del mundo (240). Unas

palabras del maestro Eckhart, puestas por Heidegger como lema de su escrito de habilitación *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (El concepto de tiempo en la ciencia histórica), piensan esta diferenciación entre tiempo y eternidad: «Tiempo es aquello que se muda y multiplica; la eternidad se atiene a su simplicidad.»

La pregunta por las muchas maneras de decir el ser y por la diferenciación y articulación de los ámbitos de la realidad efectiva, tal como quedaba apuntada dentro de la pregunta por la naturaleza específica del verum, es resuelta en los primeros trabajos de Heidegger mediante una interpretación metafísico-teleológica de la conciencia a la que corresponde una interpretación ideológica y filosófico-cultural de la historia acontecida. Parece pues que, una vez más, cabe dar satisfacción a la pregunta por la unidad del ser dentro de su múltiple decibilidad mediante posiciones de tipo metafísico, que alcanzan su fundamentación última gracias a una teología especulativa.

A través de una elaboración personal de los problemas, Heidegger intenta apropiarse, de un modo nuevo, de lo pensado en la metafísica occidental. Hace suya la pregunta aristotélica por las múltiples maneras de decir el ser y se apropia del pensar medieval, y en verdad con todas las tensiones que éste engendra en su seno. En el escrito de habilitación, promete no sólo una exposición completa de la lógica medieval, sino también una interpretación filosófica de la mística de Eckhart (16, 232 nota). La conclusión de este escrito hace referencia a Hegel: «La filosofía del espíritu viviente, del amor rico en obras, de la intimidad con Dios en la adoración, filosofía de la que sólo ha cabido aquí apuntar las orientaciones más generales y, más en particular, una teoría de las categorías bajo la guía de sus tendencias fundamentales, tiene ante sí la gran tarea de llevar a cabo una controversia de

principios con el sistema de una cosmovisión histórica que ha sido el más poderoso tanto en abundancia como en profundidad, en riqueza vivencial y en formación conceptual, en cuanto que ha asumido en sí todos los motivos fundamentales de la problemática filosófica anterior: Hegel» (241). El joven Heidegger se acerca a Hegel no tanto a partir del neohegelianismo —entonces incipiente— y sus posiciones metodológico-epistemológicas, cuanto a partir de la teología especulativa de la escuela de teología católica de Tubinga (Möhler, Kuhn, Staudenmaier).

Por lo que respecta a los afanes filosóficos de principios de nuestro siglo, el joven Heidegger cree poder encontrar una ayuda decisiva para su propio trabajo en la interpretación lógico-trascendental que de Kant se da en Marburgo y en la escuela alemana del suroeste. Rickert es el maestro; a él está dedicado su escrito de habilitación; «a él», dice Heidegger en el prólogo de su disertación, «tengo que agradecerle la percepción y comprensión de los problemas lógicos modernos». Después, y ante todo, está Emil Lask, a quien Heidegger remite continuamente. Además de las concepciones neokantianas, la fenomenología de Edmundo Husserl cobra en Heidegger una significación decisiva. «Desde 1909», dice Heidegger en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg, «he intentado penetrar en las Investigaciones lógicas de Husserl, aunque ciertamente sin la guía correcta. Gracias a los trabajos de seminario con Rickert llegué a conocer los escritos de Emil Lask que, sirviendo de mediador entre los dos, intentó también prestar oído a los pensadores griegos».

La disertación *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (La doctrina del juicio en el psicologismo) es «fenomenológica» por la cosa misma tratada, al margen de que su autor se sienta o no unido a la

escuela fenomenológica. Lo esencial de la fenomenología estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo así «explicarlo», con lo que se sacrifica su carácter propio a esa explicación. La lucha contra el psicologismo en la lógica llegó a ser el ejemplo decisivo del empleo del método fenomenológico; en sus Investigaciones lógicas, señala Husserl que el psicologismo elimina toda explicación de lo propiamente lógico al querer captarlo a partir de su génesis en lo psíquico. En su disertación, Heidegger desarrolla estos pensamientos, en polémica contra diversos representantes del «psicologismo». Heidegger se apoya además en la interpretación lógico-trascendental de Kant y en Husserl: los filósofos de Marburgo y la escuela kantiana del suroeste alemán, al rechazar una interpretación psicológica de Kant, han «preparado eficazmente el camino del conocimiento' de lo lógico en cuanto tal». Natorp ha podido decir, con razón, que los neokantianos de Marburgo no tenían gran cosa que aprender de las Investigaciones lógicas de Husserl. «Sin embargo», dice Heidegger, «sólo las Investigaciones de Husserl, investigaciones de principio, y de formulación extremadamente afortunada, han roto el hechizo psicologista y abierto paso a un esclarecimiento de la lógica y de su tarea» (1 s.).

La idea husserliana de una gramática pura apriorística es la guía del escrito de habilitación de Heidegger, que se refiere aquí directa e incesantemente a la fenomenología de Husserl, expresando los contenidos a tratar, aun cuando sólo a título de ensayo, en «la terminología de la fenomenología» (130). Heidegger se permite apuntar igualmente que, a despecho de implicaciones metafísicas, en el «modo escolástico del pensar» se esconden momentos de «examen fenomenológico», y que «quizá sea precisamente allí donde se den con

más fuerza».

Después de la primera guerra mundial, Heidegger se hace ayudante de Husserl (que había sido llamado en 1916 a Friburgo), lo cual condujo a una colaboración más estrecha. En base a la entera orientación de su trabajo, Heidegger pudo constatar que en la fenomenología se le abría la posibilidad de hallar un camino para su pensar. Durante los diez años siguientes sitúa sus lecciones y trabajos bajo el rótulo «fenomenología». El pensar «trascendental» de Heidegger no se debe sólo a sus conexiones con el neokantismo sino, y de manera más relacionada con la cosa misma, a su predominante interés por el ens tanquam verum. Por eso tuvo por fuerza que entender también a la fenomenología desde el punto de vista trascendental. El problema estaba en el modo en que iba Heidegger a armonizar su interés (pronto llamado «hermenéutico») por la historia acontecida con el método fenomenológico. Según la orientación metafísica de su pensar, Heidegger tuvo necesariamente que poner a la fenomenología trascendental al servicio de la pregunta por el ser, y considerar la fenomenología como «ontología». Ahora bien, la fenomenología quiere ser un método filosófico que, gracias a la mirada a la cosa, abandona tras sí toda presuposición «metafísica». Así pues, tuvo que producirse una fuerte tensión cuando Heidegger trató de apropiarse nuevamente de las cuestiones de la metafísica. ¿Podrían discutirse los problemas metafísicos de una manera nueva, teniendo a la base la fenomenología? ¿Podría alcanzar mayor profundización la fenomenología mediante el regreso a las cuestiones de la metafísica?

La metafísica, esa forma clásica del pensar occidental, no estaba siendo sólo cuestionada por las nuevas concepciones de la fenomenología, sino también por pensadores antimetafísicos. A la vez

que Heidegger se situaba en la filosofía trascendental y en la fenomenología para, desde allí, poder llevar a decisión las cuestiones metafísicas, iban dejando su impronta en el pensar heideggeriano pensadores que aspiraban al derrocamiento de la «metafísica». En su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg refiere Heidegger: «Fijo el encuentro con Hölderlin en el año 1908, gracias a un pequeño volumen de sus poesías, aparecido en Reclam, y que todavía hoy existe... No cabe decir ahora, como sería procedente, todo lo que aportaron aquellos estimulantes años entre 1910 y 1914; sin embargo, sí cabe sugerir tal cosa mediante una escogida enumeración: la segunda edición, con doble número de páginas, de La voluntad de poder de Nietzsche; la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyewski; un incipiente interés por las obras de Hegel y de Schelling, la poesía de Rilke y los poemas de Trakl, los Escritos completos de Dilthey». Nombres como Kierkegaard y Nietzsche designan las fuerzas que, en la época de la primera guerra mundial, habrían de desenmascarar la impotencia de la filosofía académica de entonces, poner en cuestión toda la orientación metafísica del pensar occidental y hacer manifiestas en toda su profundidad conmociones cuyas consecuencias catastróficas se hicieron bien visibles, incluso externamente, en la primera guerra mundial y en las revoluciones y guerras que luego siguieron.

II METAFÍSICA E HISTORIA ACONTECIDA

Si pasamos de las primeras publicaciones de Heidegger a los cursos impartidos después de la primera guerra mundial —por ejemplo, el curso del semestre de invierno de 1919-1920, dedicado a un elenco de problemas de la fenomenología pura— se mostrará ante nosotros un planteamiento totalmente nuevo. Desaparece la temática del ser, dispuesto en diversas formas de realidad efectiva y cuya unidad cabe solamente captar mediante tesis metafísicas de carácter último. Ahora lo que se cuestiona es la vida fáctica, la vida en su factualidad.

Se declara la «autosuficiencia» de esta vida fáctica: sólo en su propio lenguaje da la vida respuesta a sus preguntas; le pertenecen expresión, aparición y dar cuenta de sí. El «sentido» no es un mundo propio que deba ser captado como algo que, estáticamente, repose en sí; el sentido es más bien lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir de la vida. Esta es, en su factualidad, conexión de significatividad. La significatividad puede, ciertamente, ser nivelada por la tendencia humana a cosificar u «objetivar» —también en la filosofía moderna se ha presentado frecuentemente la tendencia a la objetivación como idea conductora del conocer científico en general—; sin embargo, la objetivación debe ser captada como «desvitalización» de la vida: por ella, la vida se ve privada de su «vida», de su estructura «tendencial» y de los respectos de significatividad de su mundo. La vida que, en su factualidad, queda cumplimentada en las conexiones de significatividad, consiste en «situaciones». Sentido de cumplimentación, del contenido y de la respectividad constituyen, la estructura de la situación. En la vida fáctica predomina el sentido de cumplimentación: la cumplimentación de la vida misma está por encima de la orientación hacia «contenidos». La

vida, tomada en su carácter de cumplimentación, crea el sentido fundamental de sí misma; pero de este modo se entiende a sí misma como vida «histórica» (acontecida en sí misma) y está en camino hacia su origen.

Al igual que Husserl, Heidegger continúa trabajando en la «fenomenología» como ciencia del origen. El sentido de la fenomenología, tal como la entiende Heidegger, es la autointerpretación de la vida fáctica, captada en su naturaleza originaria cuando se entiende a sí misma como histórica. Heidegger enraíza la investigación y el filosofar fenomenológico en el entendimiento de la vida fáctica. Con esto no retorna, empero, al psicologismo combatido en sus primeros trabajos; se trata aquí de la vida, pero no cabe entender por tal al hombre como ente determinado, reconducido a otro ente distinto de él y a partir del cual debiera ser explicado en su ser. La vida fáctico-histórica es «origen» en el sentido del Yo trascendental; no obstante, aunque se trate aquí del Yo trascendental, la orientación de la filosofía trascendental tendrá que deshacerse del esquema «cósico Objeto-sujeto», haciendo valer la irreductibilidad de la intuición frente a la reflexión del Yo «constituyente». Los haberes del sí mismo, es decir, aquello con lo que la vida se las ha, no son los haberes de un sujeto aislado ni tampoco ciertamente los del Yo —como si se tratara de un Objeto— sino que es el proceso de ganancias y pérdidas de una cierta familiaridad de la vida consigo misma, o sea: la vida es vida-en-el-mundo. La vida se echa a vivir al mundo; ella no es el Yo, desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo.

Que la vida fáctica es histórica es algo a lo que, bien entendida, apunta la filosofía hegeliana; lo mismo señala Dilthey y, sobre todo, la

originaria experiencia cristiana de la vida. Sin embargo, la filosofía occidental, la metafísica como doctrina sobre el ser, ¿ha sido capaz de ver esta facticidad e historicidad de la vida? Al joven Heidegger, que había acogido la cuestión del ser, y cuyo pensar se fijaba ahora en la vida fáctica-histórica, tuvo forzosamente que presentársele la pregunta de si la metafísica en general había hecho justicia a la vida fáctica. ¿No seguía acompañada la metafísica, como si de su sombra se tratara, de una fe refractaria a la metafísica y de un pensar anti-metafísico? El preguntar de Heidegger se iba a colocar bajo la influencia de aquellos pensadores que habían osado lanzar un ataque contra la tradición occidental en total. Ciertamente, pasaría aun una década hasta que el radical ataque de Nietzsche a la tradición platónico-cristiana y el decir poético-mítico de Hölderlin fueran decisivos para Heidegger. Al principio había recogido Heidegger el estímulo del pensar de Wilhelm Dilthey y de testigos de la fe tales como Kierkegaard. La obra de Dilthey, que gracias a la edición de sus Escritos completos se mostraba ahora en toda su amplitud y profundidad, planteaba la cuestión de si no habría que jubilar al pensar metafísico, puesto que nunca había hecho justicia a la vida histórico-acontecida en su integridad. El llamamiento de Kierkegaard a la distinción jerárquica de espíritus, su lucha por deshacerse de una falsificación de casi dos mil años, desembocó por su parte en la cuestión de si, en el fondo, el pensar había sido capaz de alcanzar aquella profundidad vital a la que la fe conduce.

En los primeros cursos friburgueses, ciertamente, no se preocupa Heidegger solamente de Dilthey y de San Pablo, de San Agustín, Lutero, Kierkegaard, sino también y más intensamente de Aristóteles. Los cursos tenidos en Marburgo (1923-1928) se ocupan de la tradición ontológica desde Platón hasta Santo Tomás de Aquino y

Kant. No significa esto, sin embargo, que Heidegger pretenda reducir la interpretación de la vida fáctica a una nueva escolástica o que la quiera retrotraer a los conceptos tradicionales, rígidos, del ser. Heidegger está buscando aquí, más bien, escapar de un peligro: la interpretación de la vida fáctica podría arruinar la doctrina tradicional del ser justamente porque deja intocada esa doctrina como un contrario invencible, con lo que se deja además determinar secretamente por ella. La interpretación de la vida fáctica tiene que replantearse a fondo la cuestión del pensar tradicional y hacer surgir de nuevo la problemática de la doctrina del ser u ontología a partir de la interpretación de la vida fáctica, de la hermenéutica de la facticidad: en 1923 impartió Heidegger un curso sobre *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität* (Ontología o hermenéutica de la facticidad).

En lo sucesivo se mostrará —en estricta limitación a la problemática aquí desarrollada— el modo en que Heidegger se ha dejado influir por la experiencia de la historia transmitida por pensadores como Dilthey y por la experiencia vital de la fe cristiana, a fin de transferir esa experiencia a la doctrina sobre el ser de la metafísica, necesitada de un nuevo replanteamiento.

Dilthey y el pensar histórico de la época moderna

En su escrito de habilitación: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (El concepto de tiempo en la ciencia histórica) Heidegger diferencia entre ciencia natural y ciencia histórica al distinguir entre sus respectivos conceptos de tiempo: en física, el tiempo se convierte en una serie de puntos temporales simplemente orientados. Un punto temporal no se diferencia del otro sino por el lugar que ocupa, medido

desde un punto de partida. El flujo del tiempo se congela y hace rígido en un orden homogéneo de colocación en una escala, en un parámetro. En la ciencia histórica, por el contrario, el tiempo no es una serie mensurable, homogénea. Los tiempos de la historia acontecida se diferencian más bien entre sí, cualitativamente, sin que haya una ley que determine la secuencia. «Lo cualitativo del concepto histórico del tiempo no significa otra cosa que la condensación —cristalización— de una objetivación de la vida dada en la historia acontecida» (187). El principio rector de la conceptualización histórica se manifiesta incluso en la elección del punto de partida del cómputo cronológico (en el año tal después de la fundación de Roma o del nacimiento de Cristo), o sea en la determinación cualitativa, la «referencia a valores».

Cuando Heidegger intenta separar, como ya se ha señalado, ciencia natural y ciencia histórica, se hace cargo de una tentativa que ya estaba puesta en marcha por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Queda, sin embargo, irresuelta la pregunta de si la historia acontecida sea contemplada de forma suficientemente originaria por el hecho de que, en una meditación sobre el factum de la ciencia histórica, se pretenda fundamentar —como intenta aquí Heidegger— esa ciencia desde el punto de vista de la teoría de la ciencia mediante un regreso a sus conceptos fundamentales y a la formación de éstos, y por el hecho de distinguirla de la ciencia natural. ¿Puede la filosofía delimitar la historia acontecida como ámbito determinado y especial, o pertenece la meditación sobre la historia acontecida a la cimentación de la filosofía misma? ¿Es suficiente la manera de pensar tradicional para la determinación de aquello que es historia acontecida, o debe revisarse esta manera de pensar cuando el pensar toma en serio que la meditación sobre la historia acontecida pertenece a la cimentación de la

filosofía misma? En su originariedad, ¿no-altera quizá la historia acontecida el modo metafísico de pensar tradicional, o sea el punto de partida «ontológico» del pensar occidental? El primero en atacar esta problemática fue Dilthey quien, con ello, ha llevado la pregunta por la historia acontecida decisivamente más allá del punto de partida neokantiano. Heidegger ha intentado apropiarse de la obra de aquél por lo que respecta al punto central y absolutamente decisivo; de este modo, y en una mirada retrospectiva, pudo concluir Heidegger en *Ser y tiempo* que el análisis del problema sobre la historia acontecida cumplido en esta obra se «había originado a partir de la asimilación de la obra de Dilthey» (397: tr. 429).

Heidegger reconoce el rigor de Dilthey no sólo en lo que respecta a su trabajo de gran historiador, admirado ya desde siempre, sino que lo aprecia como pensador empeñado en la cimentación de la filosofía. Como dice en *Ser y tiempo*, Dilthey es algo más que «el 'fino' intérprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó 'también' por deslindar las ciencias naturales y del espíritu —adjudicando a la historia acontecida de estas últimas, e igualmente a la 'psicología', un papel destacado— y que disolvió el conjunto en una 'filosofía de la vida' relativista» (397 s.: tr. 429). La multiplicidad de planteamientos que se interpenetran y solapan en la obra de Dilthey no debe desviarnos del punto central de este pensar. «Lo que se presenta como incoherencia, como inseguro y azaroso 'tantear', es la inquietud elemental que se endereza a una sola meta: llegar a la comprensión filosófica de la 'vida' y dar a esta comprensión una base hermenéutica segura de la 'vida misma'» (397 s.: tr. 429).

Es cierto que Dilthey, continúa diciendo Heidegger, «por prestar atención a las discusiones de la época», ha dejado que sus propias

investigaciones en el campo de la teoría de la ciencia quedaran relegadas a un segundo plano; pero, añade, es esta orientación la que constituye el centro de sus trabajos. En efecto, Dilthey entendió al principio su obra como «crítica de la razón histórica» y a esta crítica como profundización epistemológica o filosófico-trascendental del quehacer de las ciencias particulares, como una cimentación de las ciencias del espíritu que debería ponerse a la par de la crítica kantiana, captada entonces como mera cimentación de las ciencias naturales. De esta manera, Dilthey coincidía con los esfuerzos de los neokantianos por ampliar el concepto crítico kantiano de naturaleza mediante un concepto, igualmente crítico, de historia acontecida. Dilthey se vio obligado a legitimar su intento por medio de una meditación, de largo alcance, del acontecer histórico. En la Introducción a las ciencias del espíritu ha expuesto Dilthey la «dominación y decadencia» de la metafísica, pretendiendo probar con ello que la pérdida de la metafísica no ha tenido lugar de un modo cualquiera, sino que ésta ha sido disuelta por obra de la investigación en ciencias particulares. Pero Dilthey creía que aún quedaba por realizar la tarea de fundamentar el quehacer de las ciencias particulares mediante una meditación filosófico-trascendental o «epistemológica». Por eso el segundo volumen, nunca concluido, de la Introducción de Dilthey o Crítica de la razón histórica debía llevar el título: *Das Stadium der Erfahrungswissenschaften und der Erkenntnistheorie. Das heutige Problem der Geisteswissenschaften* (El estadio alcanzado por las ciencias empíricas y por la teoría del conocimiento. El problema actual de las ciencias del espíritu).

La crítica de Dilthey a la razón histórica es la crítica «de la capacidad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia acontecida por él creadas» y su base está en una

«cimentación epistemológica de las ciencias del espíritu». Los esfuerzos por encontrar una cimentación, una «lógica» de las ciencias del espíritu, se transforman empero en Dilthey en la pregunta por la vida misma, acontecida históricamente, a partir de la cual surge también la tarea de las ciencias del espíritu: se transforma en el análisis del Yo trascendental, que deja con ello de ser conciencia «exangüe» para convertirse en cambio en «vida» plena de contenido y, en sí, históricamente acontecida. En este sentido, el conde Paul Yorck von Wartenburg ha aprehendido con toda claridad la crítica de la razón histórica. Yorck fue, en materia filosófica, el amistoso interlocutor y correspondiente de Dilthey; la correspondencia cruzada entre ambos apareció en 1923. Cuando, en *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone la tarea de asimilar la obra de Dilthey, remite para ello a Yorck. Heidegger está resuelto a «revivir el espíritu del conde Yorck, poniéndolo al servicio de la obra de Dilthey» (SuZ 404 tr. 435).

Como Heidegger hace notar, sólo «a partir del conocimiento del carácter ontológico del estar humano mismo» consigue Yorck intelección clara del carácter fundamental de la historia acontecida y no, en cambio, «por modo de una teoría de la ciencia, que la hiciera Objeto de consideración histórica». Heidegger cita la frase de Yorck: «... en su totalidad, los datos psicofísicos no son, sino que tienen vida: tal es el punto germinal de la historicidad. Y una meditación sobre mí mismo que no esté dirigida a un yo abstracto sino a la plenitud de mi propio yo encontrará que me hallo determinado históricamente, tal como la física conoce mi determinación cósmicamente. Exactamente así como soy naturaleza, soy historia...» (401 tr. 432). Heidegger hace notar que Yorck, en esta frase, toma el «es», el ser, en el sentido de «estar presente», ** contraponiendo lo óntico, entendido como lo presente, a lo

histórico, entendido como vida. Pero una tal contraposición «es sólo reflejo del inquebrantado señorío de la ontología tradicional que, al provenir de la manera antigua de plantear la cuestión del ser, mantiene los problemas ontológicos encadenados a su estrechez de miras en lo fundamental» (403 tr. 434). Sólo lo «presente» de la «naturaleza» está concebido de modo suficiente en la ontología antigua, no la vida de la historia acontecida. Sin embargo, la tarea no está ahora en la simple contraposición entre lo histórico y lo presente u «óntico», sino en volver a hacerse problema del sentido del ser y, con ello, de la metafísica, alcanzando de este modo una «idea» del ser que abarque lo «óntico» y lo histórico.

Solamente cuando el ser mismo vuelve a convertirse en problema puede ser fundado en su originariedad el pensar históricamente acontecido. La historia de la época moderna, piensa Heidegger, no ha avanzado en dirección a una tal fundación, sino que ha seguido estando afectada por una insuficiente aprehensión del ser, heredada de los antiguos. Heidegger cita con aprobación un discutido juicio del conde Yorck sobre Ranke: «Ranke es un gran ocular para quien lo que desapareció es incapaz de convertirse en realidades efectivas» (400: tr. 431). Ranke no capta la historia acontecida en su realidad efectiva porque no se sitúa en ella como en una conexión efectual sino que, en cuanto historiador «objetivo», cree poder y deber limitarse a «representar» puramente la historia acontecida. Pero aunque en cualquier caso sea posible ver y representar lo «presente» mediante un objetivo u ocular, la historia acontecida, en cuanto tal, queda privada de su más propia realidad efectiva cuando se limita a ser «representada». Ciertamente, también la Escuela Histórica sabía que la historia acontecida no puede captarse mediante un conocer que se

limite a representar su contenido intrínseco y que enlace su acontecer de una forma judicativa. Dicho movimiento exigía justamente la empatía en lo individual y en el todo, inaprehensibles por vía deductiva. El problema sigue estando en si el sentido histórico no será más bien algo externamente añadido a lo individual en virtud de la idea tradicional de la racionalidad del conocer, de manera que lo que se echa justamente aquí en falta es la tarea de fundar la experiencia de la historia acontecida en un pensar originariamente unitario. Que en la Escuela se echa en efecto de menos esta tarea es lo que expresa Heidegger con las siguientes palabras del conde Yorck: «Aquella. Escuela no era en absoluto histórica, sino arqueológica y estética en su manera de construir, mientras que el gran movimiento dominante era el de la construcción mecánica. Por eso, lo que aportó metódicamente fue sólo la adición al método del racionalismo de un sentimiento sobre la totalidad» (400: tr. 431).

Un conocer histórico que se limite a tratar la historia acontecida de forma representativa y que, para ello, intente captar empáticamente al *individuum ineffabile* no puede hacer justicia a la realidad más propiamente efectiva de la historia acontecida. Por ello, junto a este pensar que objetiviza la historia acontecida al convertirla en una cosa simplemente pasada se alza un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida. El conde Yorck y, con él, Heidegger apuntan a esta conexión: «Los científicos están frente a las potencias de la época exactamente lo mismo que la refinadísima sociedad francesa frente al movimiento revolucionario de su tiempo. Aquí como allí, formalismo, culto de la forma. La determinación de relaciones, última palabra de la sabiduría. Semejante dirección intelectual tiene naturalmente, en mi opinión, su historia, aún

no escrita. La falta de base del pensar y del creer en semejante pensar —considerado epistemológicamente: una actitud metafísica— es un producto histórico» (400 s.: tr. 432). Dicho mordazmente: «El 'hombre moderno', es decir el hombre procedente del Renacimiento, está a punto de que lo entierren» (400 s.: tr. 432).

Dilthey ha llevado a la Escuela Histórica a meditar sobre sí misma; y, sin embargo, los límites de la Escuela Histórica siguen siendo también sus propios límites. Ya en sus primeros cursos hizo notar Heidegger que Dilthey experienciaba, ciertamente, la conexión de la historia acontecida como una conexión efectual pero que, dadas sus ideas humanísticas y su manera estética de pensar, sólo veía esa conexión como algo estabilizado, desde fuera. En *Ser y Tiempo* avanza Heidegger aún más, dirigiendo su crítica a lo fundamental, a lo «ontológico»: Dilthey ha dejado atrás al pensar metafísico-representativo orientado al ente en cuanto cosa presente, pero no lo ha superado de raíz [Grunde]. La pregunta por el ser mismo no ha sido tomada sobre sí de manera originaria. Así pues, lo que Dilthey contrapuso a lo presente: la «vida», se halla en una «indiferencia ontológica» (209: tr. 230). Y es precisamente en el fundamental concepto diltheyano de «vida» donde se muestran los límites de la «problemática» de Dilthey y del «pensar tradicional en la que tiene que expresarse». Estos límites son los límites de aquel planteamiento del que Dilthey había querido justamente huir: el planteamiento metafísico (46 ss.: tr. 58 ss.)⁷.

¿De dónde recibirá el impulso decisivo un pensar que se apresta a tomar la cuestión del ser y de la historia acontecida, si el pensar histórico de la época moderna, del que parte Dilthey, sigue siendo insuficiente y si el «hombre moderno» está, en general, a punto

de que lo entierren? Ser y Tiempo no da una respuesta directa a esta pregunta, aunque en todo caso quepa encontrar una contestación indirecta. En cambio, los primeros cursos de Heidegger muestran que ha sido la fe del cristianismo primitivo la que enderezó el pensar heideggeriano hacia las preguntas decisivas.

También el conde Yorck vio que la tarea consistía en hacer fructífero para el pensar aquello que la fe cristiana había experienciado. Como escribía a Dilthey: «La dogmática fue el intento de una ontología de la vida más alta, de la vida histórica... La dogmática cristiana se vio obligada a ser esa manifestación, llena de contradicciones, de una lucha a muerte en el plano intelectual, porque la religión cristiana es la vitalidad más alta.» Dilthey tuvo que considerar como propia la tarea de llevar todos los dogmas «a su valor universal de vida para toda vitalidad humana». Los dogmas cristianos son, según su concepción, «insostenibles cuando quedan restringidos a los hechos del acontecer histórico del cristianismo»; en su «sentido universal» especifican, no obstante, «el supremo contenido intrínsecamente vital de toda la historia acontecida». El conde Yorck reaviva en Dilthey un deseo ya presente en los orígenes del camino intelectual de éste. En efecto, los inicios de Dilthey fueron los de un teólogo, y sus primeros trabajos fueron teológicos; y en 1860, al cumplir veintisiete años, hizo el siguiente balance de su vida: «... mi vocación es captar lo más íntimo de la vida religiosa en la historia, exponiéndola de tal modo que sea capaz de poner en movimiento a estos nuestros tiempos, exclusivamente movidos por el estado y por la ciencia». Cuando Dilthey encontró, partiendo de la teología, un pensar que sitúa a la historia acontecida en el centro de su problemática, no hacía sino seguir un camino por el que el pensar moderno ha transitado una y otra vez: no solamente Hamann,

sino también Herder y Hegel han comenzado su camino con «estudios bíblicos»; Heidegger seguirá también este camino. Efectivamente, Heidegger empezó su camino en los aledaños de una teología que llegaba cada vez con más fuerza al convencimiento de que después de siglos e incluso milenios en que, tanto por la filosofía como por la teología, se había oscurecido la fe del cristianismo primitivo, valía la pena hacer la experiencia de la fe cristiana de un modo enteramente nuevo, en su originariedad. Testimonios como los de Lutero o Kierkegaard apoyaban esta concepción, y fue precisamente a ellos a los que se aproximó el joven Heidegger. La relación de Heidegger con el pensar histórico moderno, elevado en Dilthey hasta la altura de la meditación filosófica, es sobrepasado ya de antemano por la relación con otro pensar más originario y atento a la historia acontecida; ya antes de la forma moderna del pensar histórico se ha establecido la experiencia de la historia acontecida, tal como muestra la fe del cristianismo primitivo.

La experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana

En su curso de Friburgo: Einführung in die Phanomenologie der Religion (Introducción en la fenomenología de la religión), impartido en el semestre de invierno de 1920-21, Heidegger se remite a la «experiencia fáctica de la vida», formulada en las Epístolas de San Pablo, en referencia a un pasaje de los capítulos cuarto y quinto de la primera Epístola a los Tesalonicenses (4,13 ss.) en el que San Pablo habla de la esperanza en que se funda la vida del hombre cristiano: la esperanza en la segunda venida de Cristo. San Pablo dice de la segunda venida, del «advenimiento» del Señor: «No hay necesidad, amados hermanos, de que os escriba por lo que hace al tiempo o la hora, pues vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor

llegará como un ladrón en la noche.» San Pablo, señala Heidegger, no hace ninguna indicación temporal de la segunda venida e incluso expresamente rehúsa darla. Por ejemplo, la segunda venida no es fijada en el milenio de los seguidores del quiliastro; San Pablo habla sólo de su «subitaneidad». No da características «cronológicas», sino «kairológicas». El kairós está en el filo de la navaja, en la decisión. Las características kairológicas ni computan ni dominan el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir. Pertenecen a la historia acontecida de la cumplimentarían de la vida, historia que no puede ser objetivada. La segunda venida tampoco puede ser caracterizada por momentos medidos según su contenido intrínseco. La historia acontecida puede, ciertamente, ser descrita también a partir de su contenido intrínseco: como historia acontecida de los contenidos, ideas, estilos, etc., o sea, como historia acontecida del «espíritu objetivo». (Hegel ha intentado comprender incluso la aparición de Cristo a partir de su sentido intrínseco como revelación de la profundidad de la sustancia o idea). Pero, según Heidegger, la experiencia de la vida del cristianismo primitivo es justamente fáctica e histórica, es una experiencia de la vida en su facultad porque ve la estructura dominante de la vida justamente en el sentido de su cumplimiento, no en el de su contenido intrínseco. Si el hombre intenta fijar mediante cálculos cronológicos o por caracterizaciones medidas según su contenido intrínseco el acaecimiento propicio, indisponible y sobre el que se asienta su vida, emplaza entonces, como si se tratara de algo asegurado, disponible, aquello que, en cuanto siempre indisponible, debe determinar-y-destinar su vida. Pero de esta manera se engaña sobre el carácter factual de la vida: «Pues», escribe San Pablo, «cuando digan: hay paz, no hay ningún peligro, les sorprenderá entonces con prontitud la perdición, a la manera en que llega el dolor a

la mujer encinta, y no escaparán.» El pensar de Heidegger estaba sostenido, y sigue estándolo, por la sospecha de que el pensar que desplaza-y-desfigura la referencia al advenimiento indisponible y calcula el tiempo volviéndose hacia contenidos disponibles, «objetivos», no escapa a la pérdida.

En su curso sobre fenomenología de la religión, Heidegger hace aún referencia a otro pasaje de las Epístolas paulinas, relativo a la discusión sobre el significado del carisma pneumático-místico en la segunda Epístola a los Corintios (12,1-10); se trata, pues, del tema de la «astilla en la carne», reiteradamente tratado también por Kierkegaard. San Pablo dice en este pasaje que él no se gloría como podría hacerlo una mística que hubiera sido transportado al tercer cielo, hasta el paraíso. Si se hubiera gloriado, ciertamente no hubiera dicho sino la verdad pero, para que no se envaneciera al recibir revelaciones más altas, le ha sido dada sin embargo una astilla, una espina en la carne. Sigue diciendo que un «ángel satánico» lo ha sometido y golpeado, y que este ángel satánico se apartó de él gracias a haberle rezado por tres veces al Señor. Mas el Señor habría dicho: «Conténtate en mi gracia, pues mi fuerza es poderosa en los débiles.» Por ello, el Apóstol se gloriará, si acaso, más por su debilidad que por sus revelaciones y visiones. A partir de estas palabras del Apóstol, Heidegger pone de manifiesto cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, en el rechazo de la vanagloria por haber logrado una gracia de tipo particular, y en el tomar sobre sí la debilidad.

La fe del cristianismo primitivo experiencia la vida en su factualidad; como dice el joven Heidegger, esa fe se da en la experiencia fáctica de la vida, es esa experiencia vital misma. Pero la

experiencia fáctica de la vida es «histórica»; entiende la vida históricamente o, como diríamos hoy, «como acontecer histórico». No sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. Gracias a la meditación sobre la religiosidad del cristianismo primitivo como modelo de la experiencia fáctica de la vida adquiere Heidegger los conceptos rectores que ponen de relieve la estructura de vida fáctica o, como dirá más tarde, de la «existencia fáctica».

Puesto que la religiosidad del cristianismo primitivo es experiencia fáctica de la vida sólo necesita, según la concepción del joven Heidegger, de «explicitación». Sin embargo, en la ulterior historia acontecida, esta experiencia de la vida no se mantendrá ya en su pureza. Frente a todos sus encubrimientos vuelve a ser siempre de nuevo evocada por San Agustín, los místicos medievales, Lutero y Kierkegaard; no obstante, dentro de tal experiencia se ha introducido una manera de pensar metafísica que en última instancia le sigue siendo inadecuada. En el caso de San Agustín, la experiencia fáctica de la vida está falseada por la manera neoplatónica de pensar. Por tanto, no cabe limitarse a explicitar a San Agustín, sino que éste tiene también que ser destruido (destruiert). La interpretación tiene que captar, a través de la manera tradicional de pensar y por medio de ella, la experiencia que yace propiamente en su fondo (Grunde); esta experiencia tiene que ser liberada de la inadecuada manera de pensar en que ella se formula.

En el curso Augustinus und der Neuplatonismus (San Agustín y, el neoplatonismo) impartido en el semestre de verano de 1912, ha expuesto Heidegger, apoyándose en el libro X de las Confesiones, el modo agustiniano de pensar desde la experiencia fáctica de la vida. La vida bienaventurada no es captada por San Agustín a partir de su

contenido intrínseco, sino a partir de su carácter de cumplimentación. La cuestión decisiva es saber cómo la vida bienaventurada es acogida por parte de la voluntad. Los hombres quieren la suma felicidad y a la vez no la quieren, dice San Agustín en el capítulo 23 del libro citado. No la quieren tan fuertemente como para ser capaces de conseguir lo que desean. Ellos no pueden encontrar la vida bienaventurada sino allí donde puede encontrarse: en Dios. No obstante, los hombres, cuya carne guarda resentimiento contra el espíritu, caen en aquello que les es inmediatamente accesible y con eso se contentan. No quieren la vida bienaventurada en Dios tan seriamente como para verse en la obligación de tener que alcanzarla. La vida bienaventurada consiste en complacerse en la verdad, y por eso aman los hombres la verdad. De ella no aman empero sino la luz, y de ella odian el ser juzgados. Aman la verdad que se revela, pero odian la verdad en la que ellos mismos vienen a ser revelados, la verdad que a los hombres les repele, que es auto-conocimiento y exige la cumplimentación. La verdad, sin embargo, se le encubre al hombre que, en su indolencia, desearía quedar oculto a la vez que todo le fuera revelado. En estas interpretaciones de la vida bienaventurada y de la verdad se ve claramente y por doquier que la tendencia agustiniana está regida por la idea de cumplimentación y que la experiencia fáctica de la vida está aquí caracterizada por el predominio de la tendencia a la cumplimentación, y no por el de la orientación hacia contenidos.

No siempre la manera agustiniana de pensar está, con todo, orientada a la vida fáctica. La *fruitio Dei*, como la entiende San Agustín a partir del platonismo, está justamente en oposición a los haberes del yo mismo. Según el modo de ver de Heidegger, ambas cosas no brotan de la misma raíz, sino que su concrecencia les viene de fuera. La

manera de pensar adoptada por San Agustín falsea la experiencia que debe formularse en ella. De esta forma es como surge el problema de «San Agustín y el neoplatonismo».

Del neoplatonismo toma San Agustín el pensamiento de que lo bueno y lo bello corresponden al ser, del que es posible «disfrutar». En la *fruitio Dei* se disfruta de Dios en tanto que El es *summum bonum*, y sólo de El cabe disfrutar. Como en el platonismo, hay que distinguir entre cosas visibles y cosas invisibles; las cosas visibles hay que utilizarlas (*uti*) únicamente en vista de otros fines; sólo de las cosas invisibles cabe disfrutar (*frui*). La *perversio*, la «subversión de los valores», consiste en disfrutar de aquello que es sólo de utilidad o de uso, y en usar para otros fines de aquello de lo que debiera disfrutarse. Sin embargo, Heidegger ve que lo que hay que destruir es el hecho mismo de establecer en general un orden de valores, de apreciar en general a Dios como *bonum*, de compararlo en cuanto *summum* con lo otro. Al valor y a la apreciación se une un quietismo que escapa de la vida fáctica y busca a Dios como «sosiego» (según las palabras agustinianas: «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*»). Es verdad que San Agustín vive y piensa a partir del desasosiego de la vida fáctica, pero en el quietismo de la *fruitio Dei*, cuyo origen corresponde al neo-platonismo, echa a perder la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo y se hace infiel a sus propios planteamientos.

Agustín creyó que podía entender las ideas del platonismo como *coniecturae*, como proyectos capaces de mantener la verdad del mensaje cristiano. La restante tradición patrística y escolástica va más lejos que él en esta concepción. ¿No dice el apóstol San Pablo en su Epístola a los Romanos (1.20) que la esencia invisible de Dios, su

fuerza y divinidad eternas pueden ser contempladas en sus obras, en su creación? Guiadas por estas palabras, la patrística y la escolástica pensaron que era legítimo adoptar el pensar metafísico griego, puesto que este pensar sobre la creación divina llegaría también a Dios mismo. Por el contrario, Martín Lutero intentó mostrar que esa interpretación de la frase paulina constituía un malentendido fundamental. Este es el motivo por el que Heidegger, en su curso sobre San Agustín y el neoplatonismo, se remite a Lutero y justamente a las tesis de la disputación de Heidelberg de 1518, que en 1921 eran aún poco conocidas, pero que en seguida encontrarían amplia atención gracias a los planteamientos de la «teología dialéctica». En las tesis 19 y 20 dice Lutero que no está llamado, con razón, a ser teólogo aquel que percibe y comprende la esencia invisible de Dios por sus obras, sino quien concibe como expuesto en la cruz y en la pasión lo visible y mundano de la esencia divina. Precisamente en la Epístola a los Romanos (1,22) llama el Apóstol necios a quienes intentan comprender la esencia de Dios a partir de sus obras. Lutero remite a la argumentación de la primera Epístola a los Corintios (1,20 ss.), donde dice San Pablo que Dios hace bienaventurados a aquellos que creen en Él a través de prédicas necias; puesto que el mundo, por su propia sabiduría, no ha reconocido a Dios en su sabiduría, Dios ha convertido la sabiduría de este mundo en necedad. Aún en la introducción de *¿Qué es metafísica?* de 1949 llama la atención Heidegger a los teólogos sobre esta argumentación del Apóstol (WiM 20).

En sus tesis de la disputación de Heidelberg continúa diciendo Lutero que el «teólogo de la magnificencia y señorío» —aquél que quiere ver la esencia invisible de Dios, su fuerza y magnificencia a partir de las obras visibles— llama a lo malo bueno y a lo bueno malo. La

especulación metafísico-teológica quiere ser por esencia teodicea, justificación de Dios, apartando la vista precisamente de allí donde Dios ha actuado fácticamente: la pasión y la cruz. Por eso dice Lutero que la sabiduría que debe hacer ver la esencia invisible de Dios en sus obras se ensoberbece y se hace enteramente ciega y obstinada. Así pues, Lutero vuelve a buscar en su «teología de la cruz» la «experiencia fáctica de la vida» del cristianismo primitivo, que renuncia a todas las visiones y apocalipsis, pero también, y sobre todo, a las visiones de la metafísica; y es en el hecho de tomar la debilidad sobre sí donde esa experiencia llega a penetrar en la profundidad de la vida fáctica, es decir, de la vida esencialmente «histórica». El puro estar de Lutero a la escucha de la palabra salvífica, su teología de la cruz y su doctrina de la justificación a partir únicamente de la fe —«eso que para alguien que filosofa es lo más extraño y lo más singular, eso que desde el punto de vista existencial apenas si es todavía lenguaje significativo, lo propiamente luterano con sus terribles consecuencias» (Jaspers)— sí ha significado existencialmente para Heidegger lenguaje; y el intento heideggeriano de renovar el pensar metafísico se ha hecho a través de la oposición más extrema a la metafísica y del ataque más penetrante contra ella. Según la concepción del joven Heidegger, es desde luego solamente el joven Lutero el que, frente a todos los encubrimientos de la tradición, vuelve a entender la fe cristiana según su naturaleza originaria. El último Lutero, en opinión de Heidegger, cae de nuevo en manos de la tradición y, junto con Melanchton, favorece la consecución de una nueva escolástica.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la manera metafísica de pensar no satisfaga la experiencia de la vida en su factualidad? Tal manera encubre que a la vida fáctica le conviene esencialmente el

carácter, no objetivable, de cumplimentación y que esta última es «histórica» (acontece históricamente, como decimos hoy). Todos los intentos por conseguir el objetivo propio, que es de otra naturaleza, en el lenguaje de la metafísica —y Heidegger se vio llevado continuamente a caer en la cuenta de ello— tienen que ceder ante la violencia procedente de este lenguaje. Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como fruido Dei, si se «disfruta» de Dios como «sosiego» del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital. En verdad, no sólo queda convertido así en un Dios solamente representado, muerto, sino que la adopción de la manera metafísica de pensar lleva e incluso obliga a llegar a ese punto muerto. Posteriormente, Heidegger ha llamado la atención sobre la consecuencia subyacente en el hecho de que el hombre que valora a Dios y disfruta de El ataca también al mismo tiempo, a través de Nietzsche y en una transvaloración de todos los valores, al Dios meramente representado y emplazado de forma degradada en el sosiego de una eternidad muerta, de modo que «mata» a un Dios que ya está «muerto» hace tiempo.

¿En dónde estriba propiamente el fallo del pensar que nosotros (según el uso que hace Heidegger del lenguaje en sus últimos trabajos) señalamos aquí de forma harto sumaria como «metafísica»? Estriba en que el pensar metafísico (y el conocimiento de este punto significó para Heidegger el paso decisivo en el camino hacia Ser y tiempo) piensa al ser como constante ser presente y, por ende, no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. El pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos, está orientado hacia el ver. Por ejemplo, ver significa para San Agustín un constante estar-

ante-los-ojos y, por lo tanto, un estar presente o un constante asistir. En la fruitio Dei como beatitudo hominis el fruí significa un praesto habere (Hw 338: tr. 302 s.); por tanto, el ser de Dios viene también pensado como constante estar-ante-los-ojos, sólo que aquí se mienta al ojo interno del corazón y no a aquellos ojos que se complacen en la variedad del «afuera» que distrae y dispersa. Como el ser viene pensado como ser-ante-los-ojos, San Agustín no puede pensar, como tampoco pudieron Aristóteles o Hegel, Schelling o Nietzsche, el tiempo —su gran descubrimiento— en su esencia más propia, en su ser. Siguiendo casi literalmente a Aristóteles, dice San Agustín al referirse al tiempo que no hay que ponerlo ante los ojos como asistencia continua (como «ser»): «et est et non est» (WhD 41: tr. 100). Puesto que el tiempo, en su originariedad, no puede verse en lo que está ante los ojos, o sea, en aquello que no está más que «en» el tiempo, su rasgo distintivo es puesto en su referencia al alma y al espíritu. (Al final de la parte publicada de Ser y tiempo trata Heidegger, por modo ejemplar, de la lucha de Hegel en torno a esta referencia.) A pesar de tal referencia, el pensar metafísico no consigue conceptualizar en su originariedad la experiencia fáctica, es decir, históricamente acontecida, de la vida. El pensar orientado hacia el ver apunta a contenidos intrínsecos representables, echando así a perder la cumplimentación irreductiblemente temporal y acontecida históricamente, la cumplimentación que da madurez y tiempo al tiempo. Heidegger ataca al pensar de tipo conceptual y a las presuposiciones metafísicas de San Agustín y de otros teólogos, aunque consiga hacer fructífera para su propio trabajo la «experiencia fáctica de la vida» de esos teólogos. San Agustín, se dice en Ser y tiempo, ha visto la notable primacía que tiene el ver para el conocer humano. El comprende la voluntad de conocer, la avidez de saber o curiosidad como concupiscentia oculorum, como

placer de los ojos, y reconoce en ello una peculiar tendencia ontológica de la cotidianidad en general. En la curiosidad es tomada tal cosa y después tal otra en su simple «darse a ver», como un estar-ante-los-ojos o como algo que está presente. La curiosidad no quiere ver «para entender lo visto, es decir, para ir tras ello en dirección a un ser, sino solamente por ver». Se esfuerza por ir de una cosa a otra, pero no se deja afectar seriamente por nada. Desarraiga el ser-en-el-mundo del hombre permitiéndole dispersarse-y-distraerse en lo ente. Pero lo que en última instancia se manifiesta en esta curiosidad no es sino que la filosofía, nacida griega, concibe el conocer en general como «placer de ver». Según Parménides, el ver del percibir intuitivo descubre el ser. «La verdad originaria y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis se convierte desde entonces en el fundamento de la filosofía occidental. Es ella la que mueve la dialéctica hegeliana, y sólo sobre esa base es ésta posible.» (SuZ 170 ss.: tr. 190). Esta tendencia a entender el conocer como ver tiene su final, como ha indicado más tarde Heidegger, no sólo en las señales dadas por el último hombre de Nietzsche, sino también en la forzosidad con que el devenir debe sujetarse al eterno retorno.

Agustín señala además que, en la angustia, la existencia fáctica viene a ser arrancada de la aglomeración de lo ente y que, de rechazo, es lanzada de este modo hacia aquello que ella misma es y tiene que ser. Esta angustia no es temor ante este o aquel ente, sino, de propio, angustia a ser-en-el-mundo mismo; no es timor servilis como temor de servidumbre, que huye del Dios que castiga y tiembla ante la pasajera intemperie, sino timor castus como sincero temor de Dios que dura toda la eternidad (cf. 190 n.: tr. 210) La angustia es en última instancia angustia ante la muerte: «La antropología elaborada en la teología cristiana —desde San Pablo hasta la meditatio futurae vitae de

Calvino— al hacer la interpretación de la «vida» ha fijado siempre la vista en la muerte» (249: tr. 272). «Morir», dice Lutero en la Tesis XXIV de las tesis ya citadas, «quiere decir sentir la muerte como algo que se hace presente». Como se argumenta en *Ser y tiempo*, la existencia fáctica puede percibir la decisiva voz de la conciencia en lo más extremo de su estar a la muerte, en la angustia esencial (272: tr. 296). Como ha visto la antropología agustiniana (199 n.: tr. 219), en el tránsito por la angustia, así considerada, el conocer deviene cura: con ello viene arrancado de lo que está ahí fuera, ante los ojos, y es fundado en un entender al que le va su poder-entender. Se le quita al ver la primacía en el conocer pero, con esto, se suprime también la primacía ontológica de lo presente, que corresponde a la primacía noética del puro intuir (147: tr. 165).

En la fe cristiana, la «vida fáctica» es experimentada como el lugar de aquel «despejamiento», de aquel único lugar dentro del cual es en general posible que se dé un conocer como ver. Ese despejamiento es la verdad, situada en aquella originariedad gracias a la cual le son inherentes a la verdad el carácter de factualidad e historicidad que la vida tiene (Heidegger admite la doctrina tradicional sobre la iluminación-despejamiento y el lumen naturale en SuZ 133, 170, 350: tr. 150, 189, 379). Al igual que la verdad, el mundo en su originariedad es descubierto en la fe cristiana a la manera de «cómo» en el que el ente en total se muestra en cada caso como algo históricamente acontecido (G 24 ss.: tr. 30 ss.). Esta experiencia de la verdad y del mundo no está empero intelectualmente fundada; por el contrario, ha estado siempre encubierta por un inadecuado modo conceptual de pensar. La concepción de la verdad, por ejemplo, tal como está formulada en la teoría de la luz agustiniana y medieval, encuentra el espacio de juego

de su despliegue en el ámbito de un concepto de verdad que deja en el olvido su propio origen: el conocer entendido como ver presupone el despejamiento, en el que aquél se cumplimenta, sin reflexionar en la esencia de este despejamiento (VA 252). La experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana no ha podido escapar de la inadecuada manera conceptual metafísica. De esta forma, San Agustín, Lutero y Kierkegaard ofrecen un adoctrinamiento más «óptico» que «ontológico»; han visto «ópticamente» lo decisivo, sin haberlo podido alzar a concepto «ontológico» suficiente. Por eso hablan «de una manera edificante y tanto más efusiva» allí donde apenas si se expresan «de una manera conceptual» (SuZ 190, n.: tr. 210). Puesto que están «ontológicamente» sometidos a la filosofía antigua, las más de las veces se aprende más de sus escritos «edificantes» que de los «teóricos» (235, nota: tr. 257).

Cuando Heidegger se plantea un problema como el de «San Agustín y el neoplatonismo», no intenta encontrar diferenciaciones de preciosismo filológico que sólo interesen a los historiadores; su relación con San Agustín no es tampoco materia de un investigar propio de anticuarios, basado en la riqueza evidente de la tradición. Por el contrario, mediante un tema como «San Agustín y el neoplatonismo» (o también «Kierkegaard y Hegel»), los planteamientos decisivos que han formado el pensar occidental son emplazados de nuevo para, ante ellos, tomar una opción decisiva. El ejemplo agustiniano señala que el punto de partida metafísica no puede ser completado por un aditamento o por una corrección aquí y allá, de manera que cupiera dar así satisfacción a la pregunta por la cumplimentación de la existencia fáctica o por la divinidad de Dios. Por el contrario, en el fondo de este planteamiento se esconde una falta que no puede ser anulada por una

mera crítica de detalles. Por eso es necesario .preguntar si el pensar metafísico ha llegado, en general, a tocar fondo. Al construir sobre esa base, ¿no se ha dejado acaso intocada la presuposición fundamental de que pensar es ver y de que ser es ser-ante-los-ojos o constante asistencia, dejándola atrás como algo no pensado y además inexpresable? Y si esto es así, ¿no habrá que tomar de nuevo sobre sí la pregunta de la metafísica por el ser, allí donde Aristóteles y Platón la dejaron subsistir sin adueñarse de ella?

III LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO FUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA

Al inicio del camino del pensar heideggeriano se yergue la pregunta conductora de la metafísica: ¿Qué es el ente? ¿Cómo hay que captar el ente en su ser? Si el ente en su ser se dice de muchas maneras, ¿cómo hay que pensar entonces la unidad de los significados múltiples del «ser»? La pregunta por la unidad en la multiplicidad del ente tiene que hacerse apremiante justamente al dejar de tener validez las posiciones metafísico-teológicas tradicionales, gracias a las cuales Heidegger podía pasar todavía en silencio esta cuestión en sus primeros trabajos, porque ahora se ha despertado la sospecha de que el Dios de la filosofía bien puede no ser él Dios vivo de la fe, ni la teología metafísica la respuesta última a las cuestiones del pensar.

La orientación hacia la vida fáctica no supone un abandono de la pregunta por el ser. Bien puede ser que, al principio, esta orientación sea una retirada de las «especulaciones» metafísicas, pero esta retirada tiene a su vez que ser cuestionada: ¿puede ir la exégesis de la vida fáctica por un camino distinto al de la doctrina del ser de la metafísica? Si simplemente deja descansar esta experiencia y la deja estar junto a sí como si se tratara de una oposición insuperable, ¿no está forzada a caer en esta doctrina del ser y en la experiencia del ser allí desplegada? ¿No sigue estando justamente por eso determinado el pensar de Dilthey por los presupuestos de la metafísica al dejar éste su concepto fundamental, el de la «vida», en «indiferencia ontológica» y al dejar tras sí a la doctrina del ser de la metafísica, sin hacerse de nuevo cuestión de las opciones decisivas, de esas opciones por las cuales devino ella lo que es? ¿No le ocurrió un destino parecido a la experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana?

La falta de la metafísica —ésta ha sido la intelección decisiva de Heidegger— estriba en que piensa el pensar como «ver», el ser como constante ser-ante-los-ojos, como constante asistencia, y así no puede hacer la experiencia de la cumplimentación de la vida fáctico-histórica misma, cumplimentación en la que no cabe el sosiego. Y sin embargo, ¿no se yerguen acaso tras toda metafísica facticidad e historicidad como aquello por ella olvidado? Si la metafísica piensa el ser como constante asistencia, ¿no piensa entonces a partir de un determinado modo temporal, a partir del presente? ¿No cae la decisión sobre el sentido del ser dentro de un ámbito que en su esencia es «tiempo»? ¿Pertenece el tiempo al sentido del ser, y es este tiempo lo impensado y olvidado de la metafísica?

Cuando la ecuación: ser es constante asistencia, deja de ser aceptada como algo evidente, puede entonces irrumpir la pregunta por el sentido del ser como pregunta por el ser y el tiempo. El ámbito en el que el pensar cumplimenta la transición del ente al ser, el horizonte trascendental para la determinación del ser en cuanto ser, es interpelado ahora en su esencia. El fundamento de la múltiple decibilidad del ser se hace problemático por lo que hace a la manera de su ser fundamental, y así, a la pregunta por la decibilidad múltiple del ser se encadena otra: la pregunta por el sentido del ser. La doctrina metafísica del ser, la ontología, es cimentada de manera ontológico-fundamental por medio de la pregunta por el sentido del ser en cuanto fundamento de todo posible significado del ser.

Ser y tiempo es el despliegue de la cuestión sobre el modo de pertenencia del tiempo al sentido del ser. Ser y tiempo es el intento de recoger de modo pensante aquello que permanece impensado, el fundamento olvidado de la metafísica, sobre el cual descansaba desde

luego todo lo pensado por ella. Con razón antecede a esta obra como lema la pregunta surgida ya al inicio del pensar metafísico, la pregunta acerca de lo que signifique propiamente la expresión «ente: lo que es». A propósito de esa pregunta del Sofista —aquel diálogo de Platón que Heidegger ha tratado en profundidad durante su actividad docente en Marburgo— observa Heidegger que hoy no sólo no tenemos respuesta a esa pregunta, sino que ni por un momento sentimos la necesidad de tal preguntar. Por eso, no sólo hay que volver a empezar de nuevo a plantear la pregunta por el sentido del ser, sino también despertar comprensión para esta pregunta (SuZ 1: tr. 10).

La introducción a *Ser y Tiempo* ofrece, por esta razón, una «exposición de la pregunta por el sentido del ser». El § 1 expone cómo la pregunta por el ser —la gigantomaquia en torno al ser, como se dice en el Sofista—, que mantuvo en tensión la investigación de Aristóteles y Platón, cayó más tarde en olvido. No sólo la pregunta ha caído en olvido; la omisión de plantear esta pregunta ha sido sancionada por un dogma filosófico que se ha configurado, sobre el terreno de los planteamientos griegos, como interpretación del ser. Este dogma dice que «ser» es el concepto más general y vacío y, en consecuencia, indefinible aunque sea con todo evidente. El § 2 muestra que nosotros nos las habernos ya de siempre en una comprensión del ser de término medio y vaga, pero que a la pregunta, emplazada de modo terminante, por el sentido del ser no damos respuesta alguna, sin ser siquiera capaces de profundizar suficientemente en esta pregunta.

La pregunta por el sentido del ser tiene que ser repetida porque desde el inicio del pensar metafísico pertenece a éste como lo impensado; pero ante todo tiene que volver a ser emplazada a partir de aquellos fundamentos pertinentes a la cosa, en los cuales tiene su raíz

la «venerabilidad» de la proveniencia de esta pregunta. Así, en el § 3 desarrolla Heidegger el tema de la «primacía ontológica de la pregunta por el ser». «Ontología» es ahora el nombre para la pregunta por el ser del ente. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la dinámica de las ciencias hace urgente una revisión de los conceptos fundamentales y exige por tanto un preguntar ontológico originario. Platón, Aristóteles y más tarde, de nuevo, Kant han desarrollado al hilo de un tal preguntar una «lógica productiva» que no se limita a andar detrás de las ciencias. (como la reflexión neokantiana en cuanto teoría de la ciencia), sino que «avanza hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución del ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directivas —a cuyo través es posible ver— de sus preguntas (10: tr. 20). La ontología apunta a una «condición apriórica de posibilidad» de las ciencias, «que investigan lo ente en cuanto tal o cual ente, moviéndose ya en cada caso en cierta comprensión del ser». Por el contrario, la cuestión del ser apunta «a la condición de posibilidad de las ontologías mismas, que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan». (La «cuestión del ser» no pregunta pues por el ser de los distintos ámbitos de lo ente y por la decibilidad múltiple del ser en general, sino por la unitariedad del «ser» en esa multiplicidad: por el sentido del ser.) La ontología, en cuanto pregunta por el ser del ente, sigue siendo «ingenua, sin dejar ver a su través»; al no hacerse cuestión del fundamento sobre el cual descansa, a saber el sentido del ser mismo, resulta incluso, «en el fondo, ciega y desviada de su propia intención»; y es gracias a esa pregunta como la ontología llega a estar fundada sobre una «ontología fundamental». A la ontología («doctrina de las categorías») como «genealogía de .las distintas maneras posibles de ser» se le encadena la ontología fundamental como

pregunta sobre «qué es lo que mentamos propiamente con esta expresión: 'ser'» (11: tr. 21).

En el § 4 señala Heidegger que, en caso de que deba hacerse la pregunta por el ser, hay un ente bien determinado que dentro de lo óntico, o sea de lo ente, tiene la primacía. Este ente es el hombre, en la medida en que él es «estar». El estar se distingue de los otros entes porque no viene a darse simplemente entre los otros entes, sino que a él le va en su ser este ser. El estar —y sólo él— tiene relación al ser y, por tanto, comprensión del ser. En él mismo es entendedor-del-ser, ontológico; este ser-ontológico no puede ser un entender que se haya tomado propiamente a sí y hecho explícito, sino un entender-el-ser implícito, «preontológico».

Tener relación al ser quiere decir (según Kierkegaard): tener existencia, estar determinado mediante la existencia. Al ser o «esencia» del estar lo llama Heidegger «existencia» (12, 42: tr. 22, 54). Son las estructuras de la existencia las que se buscan cuando el estar viene interpelado en su ser. A estas estructuras, las llama Heidegger existenciaros, diferenciándolos de las categorías, a las que entiende ahora como determinaciones del ser limitadas a lo ente que no es al modo del estar (44: tr. 56). La analítica existencia intenta (ontológicamente) poner al descubierto las estructuras-del-ser de la existencia; así, se diferencia del entender existencial en que no se ocupa, o no lo hace prioritariamente, de las estructuras formales, sino que trata de «dilucidar» la pregunta concreta de la existencia «por medio del existir mismo». Esta pregunta —la pregunta de si se ha atendido o descuidado a la existencia en sus posibilidades concretas— sólo puede ser decidida por -el estar mismo, y en cada caso, no se trata de un asunto-, «ontológico», sino «óntico» (12: tr. 22).

Ahora bien, ¿de qué modo pertenece la pregunta por el ser del estar, la analítica existenciaros, a la elaboración de la cuestión del ser? El estar es aquel ente que emplaza la cuestión del ser y que por eso tiene que venir a hacerse transparente en su ser, en caso de que tal pregunta deba ser elaborada. La primacía que el estar tiene frente a cualquier otro ente es, por lo demás, algo que hay que captar de una forma más fundamental. Esta primacía es triple: 1) el estar tiene una primacía óntica, distinguiéndose de todo ente al estar determinado por una relación al ser, por la existencia; 2) en razón (Grund) de este estar determinado por la existencia es en él mismo ontológico, entendedor-del-ser, y tiene por tanto una primacía «ontológica»; 3) en razón (Grund) de su comprensión del ser entiende su propio ser y el ser de lo que no es al modo del estar, siendo así condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. «De aquí que la antología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existenciaros del estar (13: tr. 23). Por otra parte, es verdad que la analítica existenciaros sólo puede trabajar si sabe qué es esa existenciaros. Para tener ya una idea del ser en general, tiene que entender la constitución del ser de la existencia. «También la posibilidad de una acabada analítica del estar depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta por el sentido del ser en general» (13: tr. 23).

La analítica de la existencia debe poner al descubierto el horizonte en el cual es entendido en general el ser en cuanto ser (§5). Esto sucede en tres etapas: como estructura fundamental del estar, en su cotidianeidad y carácter medio (de la «vida» en su «facticidad»), viene mostrado el ser-en-el-mundo en un estar-en-conexión-de-significatividad; se señala después que este ser-en-el-mundo es

esencialmente temporal y que acontece históricamente (que la «vida fáctica» es «histórica»); es a partir de la temporalidad del estar, pues, como debe ser entendido el tiempo, el modo en que pertenezca al sentido del ser mismo y determine por tanto ese horizonte en el que es entendido el ser en cuanto ser. El tiempo no debe servir —como sucedía aún en el discurso de habilitación de Heidegger— «de criterio de separación de las regiones del ser», sino que debe venir probado como perteneciente al sentido del ser mismo. Lo que hay que señalar es «que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología, y cómo las tienen» (18: tr. 28). La primera parte de *Ser y tiempo*, que cumplimenta las tres etapas ya dichas, lleva el título: «Interpretación del estar por lo que hace a la temporalidad, y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser». Se divide en tres partes: «1. Análisis fundamental y preparatorio del estar. 2. Estar y temporalidad. 3. Tiempo y ser» (39: tr. 50).

¿Es necesario, empero, que el ser venga en general concebido «a partir» del «tiempo»? La afirmación de que el tiempo pertenece al sentido del ser y de que el camino hacia ese tiempo pasa por la temporalidad de la existencia fáctica, ¿no es una hipótesis arbitraria, un «nuevo punto de vista», cuyo derecho no está legítimamente probado? Lo «nuevo», dice Heidegger, no tiene ninguna monta. Más bien interesa que lo pensado «sea lo bastante antiguo como para aprender a concebir las posibilidades que los 'antiguos' emplazaron de modo que cupiera disponer de ellas» (19: tr. 29). Si el estar acontece esencialmente de modo histórico, tal es también el modo de toda investigación —en cuanto que posibilidad de este estar—; es en la repetición de la tradición donde, por vez primera, la pregunta por el ser

gana su «concreción verdadera» (26: tr. 36). A ello se debe que la repetición histórico-acontecida de la tradición ontológica pertenezca al despliegue «sistemático» de la ontología fundamental. Esta repetición es «destrucción»: puesta al descubierto de las experiencias originarias y de los prejuicios secretos de la exégesis tradicional del ser. Ontología fundamental y destrucción de la historia acontecida de la ontología forman juntas «la doble tarea en la elaboración de la cuestión del ser» (15: tr. 25).

La destrucción de la historia acontecida de la ontología tiene que mostrar la manera en que la pregunta por el ser le viene impuesta al pensar por la ontología tradicional, aunque en esta ontología la pregunta por el sentido del ser no venga propiamente a emplazarse. La ontología pregunta por el ser del ente orientándose, en su preguntar, hasta lo ente con que se topa en el mundo y que puede poner, pues, ante los ojos. Es a partir del ente presente y representable como viene entendido el ser de cada ente y hasta el ser del hombre, del estar. La ontología, nacida griega, es la prueba «de que el estar se entiende a sí mismo al ser en general a partir del 'mundo'» (21 s.: tr. 32). Cuando en la edad moderna el «sujeto», el «espíritu», la «persona» son colocados en el centro del preguntar, entonces son entendidos en su ser a partir de una ontología orientada a lo ente presente y representable. El «repertorio de categorías de la ontología tradicional» es transferido también al sujeto, al espíritu, a la persona «con las correspondientes formalizaciones y restricciones, simplemente negativas» (22 tra. 32). El ser del «sujeto» y el sentido del ser en general no vienen a ser de nuevo cuestionados de una forma originaria, sino que más bien se persiste en el prejuicio según el cual el pensar se entiende a partir del ver, el ser en general a partir del ser-ante-los-ojos. «El λεγειν mismo o

en su caso el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ —el simple hecho de percibir algo que está presente en su pura «presencia», cosa que ya Parménides había tomado como hilo conductor de la exégesis del ser—, tiene la estructura temporaria del puro «hacer presente» algo. El ente, que en tal «hacer presente» se muestra como siendo para éste y es entendido como lo propiamente ente, recibe según ello su exégesis en vista de un atender-a-lo-encontrado; es decir, es concebido como asistencia ($\omicron\nu\sigma\iota\alpha$) (25 s.: tr. 36).

Cuando se concibe el ser como ser-ante-los-ojos o como asistencia, su exégesis viene realizada entonces en vista de un determinado modo temporal: el presente (25 tr. 35). En la exégesis griega del ser es el tiempo el que hace las veces de hilo conductor, sin que esta exégesis del ser tenga un saber expreso de ese hilo conductor. Tal exégesis no tiene «noticia y menos comprensión de la función ontológica del tiempo, es incapaz de darse cuenta del fundamento que hace posible esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es tomado por un ente entre otros entes, y se le intenta incluso captar, en la estructura de su ser, a partir del horizonte de comprensión del ser que está orientado ingenua y tácitamente por él mismo» (26: tr. 36). Lo que el ser sea es algo que viene descifrado en aquel ente que está en el mundo y, por ende, en el tiempo. El tiempo mismo es pensado en su ser según esta comprensión del ser. Con ello, el pensar no se hace problema en modo alguno del tiempo mismo, es decir, no se hace cuestión del tiempo en cuanto perteneciente al sentido del ser, del tiempo en cuanto «temporiedad» (19: tr. 29).

Heidegger acoge esta pregunta por el ser y el tiempo, según ha sido ofrecida por la tradición, como pregunta que ha quedado incuestionada y, partiendo de ella, pone en cuestión de nuevo la

exégesis occidental del ser en sus estadios «fundamentalmente decisivos». La segunda parte del Ser y tiempo debería proporcionar «rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia acontecida de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporiedad» (39: tr. 50). A través de Kant y Descartes, Heidegger quiso retrotraerse a Aristóteles; Kant ve la conexión entre el tiempo y el «yo pienso», pero retrocede ante ella al tomar sobre sí la posición ontológica de Descartes, que determina al «yo pienso», al cogito a partir de la ontología medieval y por ende de la griega, siendo así imposible captar a aquél en su esencia originariamente temporal; la originariedad del tiempo queda encubierta en la metafísica. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo constituye el «discrimen de la base fenoménica y de los límites de la ontología antigua» (23 s. y 40: tr. 36 y 50).

De lo que se trata ahora es de recorrer uno a uno los pasos de Ser y tiempo.

Análisis fundamental del estar

La primera sección de la primera parte de Ser y tiempo debe poner al descubierto, en un análisis preparatorio, la estructura fundamental del estar cotidiano y de término medio. El ser-en-el-mundo es visto aquí como esa estructura fundamental, descompuesto luego en sus diversos momentos y concebido finalmente, en su unitariedad, como cura.

«Ser-en-el-mundo» no mienta el venir a darse, como otras cosas, en el llamado «mundo», en la suma total de lo ente. El «ser-en» dentro de «ser-en-el-mundo» significa más bien «habitar cabe», «estar

familiarizado con» (SuZ, 54: 67). El estar es ser-en-el-mundo, es decir: él «es» su mundo, es a partir de estar familiarizado con el mundo. Y si no es un objeto que viene a darse en el «mundo», en la suma total de lo ente, tanto menos es un sujeto carente de mundo a partir del cual, como desde Descartes se había venido intentando continuamente, hubiera que tender primero el puente hacia el «mundo». Más bien el estar, en cuanto ser-en-el-mundo, está ya siempre cabe las cosas, así como ya siempre con otros. El estar no es un Yo que tuviera primero que acoger en sí la referencia a otros hombres, sino que está primariamente en el ser-con otros.

El mundo en el que el estar está no es captado por Heidegger como la suma total de lo ente, sino al modo de cómo, en el cual es capaz de mostrarse en cada caso lo ente en total. Según el sentido de este concepto de mundo, el estar «está en» el mundo; la mundaneidad le adviene. El mundo, en el que el estar es fáctico, es empero siempre un determinado mundo. «La mundaneidad misma es modificable en el respectivo todo estructural de «mundos» particulares, pero encierra, resuelve en sí el a priori de la mundaneidad en general» (65: tr. 78).

El mundo del estar en su cotidianeidad, el mundo «natural», es el «mundo en torno». El ente que nos sale al encuentro cotidianamente no es una cosa que esté «presente» como algo alejado de nosotros, sino que es algo «a mano», un «útil» con el cual tiene en cada caso el estar un respecto determinado. El útil sirve para algo; una cosa remite a otra, adquiriendo así una «significación». El todo de conexión referencia! y de significatividad es el mundo en cuanto mundo en torno, fijado a aquel último «por mor de» que es el estar. La existencia, a la cual le va en su ser este ser, posibilita el «por mor de», fundando de esta manera la mundaneidad del mundo en el carácter de existencia del

estar.

El mundo no se limita en efecto a ser mundo en torno, sino que es la mundaneidad en torno la que da la primera indicación decisiva sobre la estructura del mundo: si el mundo es experimentado a partir de la conexión del remitir y de la significatividad tal como esta conexión es para la existencia, puede ser pensado entonces como ámbito de un acontecer de sentido. El ente, que gana su ser a partir de este acontecer, no es lo «presente» de un ver distanciado, sino lo «a mano» de una praxis. Cuando el pensar experimenta el mundo a partir del mundo en torno se pone en fundamental oposición al planteamiento filosófico tradicional. El pensar se orienta de costumbre hacia la representación de un ente susceptible de ser exhibido; en un planteamiento «teorético», el pensar se entiende como un ver y un representar, siendo lo ente lo presente para el representar. La conjunción, la «suma total» de lo presente, tal como debe ser para una conciencia que supervise todo, vale entonces como «mundo». Así, y junto «con el no ver», se da en «la constitución del estar del ser-en-el-mundo un pasar por alto el fenómeno de la mundaneidad» (tal como se muestra primeramente en la mundaneidad en torno). «En vez de esto», apunta Heidegger en *Ser y tiempo*, interpretando de esta manera la tendencia fundamental de la «ontología hecha hasta aquí», «se intenta interpretar el mundo partiendo del ser de lo ente que está ultramundaneamente presente y que, encima, no tiene desde luego carácter de descubierto; es decir, partiendo de la naturaleza». La naturaleza es captada en el sentido de lo que está «presente». Pero de esta manera se hace de ella un «caso límite del ser del ente posible intramundano» en cuyo caso es precisamente la mundaneidad del mundo la que no se muestra. Conocer la naturaleza como naturaleza que está presente es

algo que, por ello mismo, tiene el «carácter de una determinada desmundanización del mundo» (65: tr. 78).

Ya «al inicio de la tradición ontológica, decisiva para nosotros, explícitamente en Parménides», es pasado por alto el fenómeno del mundo, y así viene siéndolo desde entonces. El ente intramundano, encontrado por lo pronto en la «naturaleza», invade temáticamente el lugar del fenómeno pasado por alto (100: tr. 115). En el curso de este desarrollo, Descartes encuentra la determinación fundamental del mundo en el carácter extenso de las cosas naturales. La forma de acceder al ser del mundo no la encuentra Descartes en un conocimiento «matemático» por su predilección hacia la matemática, sino por el hecho de que el pensar, en tanto que «ver», está ya siempre orientado hacia lo que está fijamente presente, mientras que la matemática conoce preferentemente lo que está siempre ahí, lo que permanece fijo y sigue durando por encima de todo cambio (96: tr. 110 s.; cf. también La pregunta por la cosa, 52 s.: tr. 70 s.). También se permanece en el suelo de la ontología cartesiana cuando sólo se hace valer el ser que está presente o el ser extenso como «capa fundamental» sobre la que otras capas —de cualidades específicas: bello, utilizable, etc.— deben ser edificadas. Frente al intento, simplemente reactivo, de completar el análisis cartesiano del mundo valiéndose del fenómeno del valor, Heidegger hace notar que «la adición de predicados de valor no es capaz de dar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser de la pura presencia...» (SuZ 99: tr. 114).

Heidegger mismo intenta enraizar la extensividad de la cosa — que para Descartes era lo más captable de ella— como fenómeno derivado de la espacialidad del estar, y con ello, de la estructura del

ambientar el mundo en torno (§ 22 s.). Cuando la mundaneidad del mundo vuelve a ser ganada, el conocer no puede ser ya entendido como mero representar una cosa continuamente presente, sino que tiene que medirse en la circunspección del práctico «cuidar de» y en el estar al tanto de sí en los respectos de disponibilidad y conexiones referenciales del mundo. Con ello queda suprimida la primacía que el puro ver tenía en el conocimiento «desde los inicios de la ontología griega hasta hoy» (358: tr. 388).

El ser-en del ser-en-el-mundo deviene propiamente tema de análisis una vez ha mostrado Heidegger que el ser-en-el-mundo no sólo es un «curarse de», un ser cabe lo ente intramundano, sino también procura: «ser-con» con otros, siendo sólo así, igualmente, un curarse a sí mismo de ser-sí-mismo. El estar es un ser-en en el mundo en cuanto que, siendo «yecto» ya siempre en el mundo, asume empero este estado de yecto en el «proyecto» y «articula» el proyecto yectado en un todo articulado de significación. Al estado de yecto (facticidad), al proyecto (existencia) y a la articulación se les hace aflorar en el estar acorde (el encontrarse), en el entender y en el habla.

Que el estar sea no es algo fundado en un proyecto libre hecho por él mismo; el estar está siempre más bien entregado a su «que él es». El estar está «yectado» en lo ente. El estado de yecto es la «facticidad» del estar. Esta facticidad se diferencia, sin embargo, esencialmente del carácter factual del venir a darse una cosa presente; es la facticidad de la entrega del estar a sí mismo (56, 135: tr. 68, 152). El estar es fáctico; esto es, se «encuentra» en medio de lo ente en total. Este encontrarse en lo ente, en cuanto que es el «encontrarse» del ser-en-el-mundo, se halla ya siempre en un «cómo» enteramente determinado; el estar está «acorde» de tal o cual manera, está de

acuerdo con este «cómo». El «encontrarse» o el estar acorde de cada caso hace aflorar la facticidad del ser-en-el-mundo: que haya ser-en-el-mundo en general, que yo sea y que las cosas sean, que yo me pueda dirigir a las cosas y que ellas puedan concernirme.

El estar está «entregado» a su estado de yecto sólo en cuanto que es «proyecto». Está caracterizado de manera igualmente originaria, tanto por «existencialidad» como por facticidad; es existencia en el sentido más estricto de la palabra: el poder-ser proyectante (Heidegger llama existencia en el más amplio sentido de la palabra al todo de la existencia fáctica). En cuanto poder-ser o entender, el estar es «primariamente ser-posible»; a él no le advienen sus posibilidades como si se tratara de algo aún no efectivamente real que adviniera a una cosa ya presente; el ser posible del estar en general no tiene que ser caracterizado como lo aún no efectivamente real y en ningún caso necesario, pues entonces sería pensado como modalidad de lo presente, pero nunca como el poder-ser de la existencia (143: tr. 161). En el poder ser en cuanto entender se funda el estar a la mira, en el cual viene a hacerse transparente el estar en cuanto ser-en-el-mundo: la «circunspección del 'cuidarse de'», el «'mirar por' de la procura», el «estar a la mira del ser en cuanto tal, por mor del cual el estar es en cada caso como es». El hecho de que el conocer pueda ser captado como ver está fundado en el estar a la mira, que pertenece al entender del estar (146 s.: tr. 164 s.).

Todo entender se da dentro de un encontrarse; mediante el estado de yecto le son dadas siempre ya al proyecto del entender determinadas posibilidades y le son retiradas determinadas posibilidades. De esta forma el proyecto yectado se ensambla en un todo articulado de significación. A esta articulación la llama Heidegger el

«habla» (§ 34) en atención al lenguaje como modo señalado de articulación.

El entender que se da en un encontrarse, que se articula, constituye la apertura del estar, el ser-en-el-mundo de la existencia en cuanto verdad originaria (§ 44). En este ser-en-el-mundo puede ser descubierto lo ente que no es al modo del estar, y abrirse el ente que es al modo del estar. El ente que llega a comprensión y es en la verdad tiene «sentido». «El sentido es un existenciaro del estar, no una propiedad que esté adherida a lo ente, se halle 'tras' de ello y flote como un "reino intermedio" no se sabe dónde» (151: tr. 170). Heidegger había dicho en su disertación (94) que Lotze, llevado por el problema del modo de realidad efectiva de las ideas platónicas, había encontrado para el modo de ser del sentido la denominación decisiva de «valoración», mientras que ahora analiza esa «valoración» como «concepto proteico», como «ídolo verbal». El pretendido «fenómeno originario» de la valoración, «que ya no es susceptible de ulterior derivación», debe la función por él desempeñada únicamente a su falta de claridad ontológica, según dice Heidegger (SuZ 155 s.: tr. 174). Ser y tiempo funda el sentido en la movilidad y apertura del estar en cuanto ser-en-el-mundo. Tan poco es el sentido «un ser estático» que, más bien, es un «sobre-el-fondo-de-que, estructurado por pretener, previo estar a la mira y precaptar» el proyecto. A partir del «sobre el fondo de que» del proyecto que se da en un encontrarse «resulta comprensible algo en cuanto algo», algo emerge en cuanto dotado de sentido en su verdad (151: tr. 170). Según la concepción tradicional, el enunciado, el juicio es el lugar de la verdad y el hilo conductor para la comprensión de lo ente en cuanto ente. Ahora bien, en el enunciado es algo tomado en cuanto algo únicamente en la medida en que un ser-presente pueda

venir fijado a éste, y sobre lo cual el pensar, apenas ganado el correspondiente respecto, pueda siempre volver de nuevo. Lo ente en cuanto presente es situado en el pensar enunciante y juzgante; el mundo, que es primariamente una conexión de significatividad de lo a mano, viene nivelado hasta convertirse en conexión de lo presente; el entender, que se interpreta de forma circunspecta y se mueve en una praxis que permanece siempre abierta en el mundo como conexión de significatividad, viene a convertirse en una actitud puramente teórica. Si, por contra, el enunciador y juzgador vienen fundados, como intenta Heidegger (§ 33), en la exégesis circunspecta del entender, entonces la doctrina del juicio como lugar de propio de la verdad se hace problemática. El análisis del sentido, tal como lo toma la ontología del estar, está emplazado frente a la cuestión de si los caminos del pensar puedan ser agotados por la lógica tradicional, o si el lenguaje del pensar pueda ser entendido por una gramática orientada en la lógica. ¿Es susceptible la lógica tradicional de comprender la movilidad del sentido, o es simplemente lógica de lo presente? (129: tr. 145). ¿Es capaz la gramática, orientada en la lógica, de concebir al lenguaje como articulación de la apertura originaria del ser-en-el-mundo, o tiene que ser «liberada» de la lógica? (165 s.: tr. 184). El punto de partida hacia la solución del problema de la lógica y la gramática, que Heidegger había llevado adelante en su disertación y en su escrito de habilitación, es rechazado ahora por la razón fundamental de que ese intento, que tomaba al ser y al sentido como algo estático, se basaba en una tesis metafísica falta de fundamento.

El ser-en del ser-en-el-mundo es el proyecto yecto articulado. Si captamos al proyecto en cuanto un ser-se-de-antemano en las posibilidades, al estado de yecto en cuanto ser-ya-en-el-mundo y a la

articulación en cuanto desmembración del ser-cabe-lo-ente-intramundano y del ser-con con-otros, entonces el estar es, en cuanto ser-en-el-mundo y según su ser, un ser-se-de-antemano-ya-en-el-mundo en cuanto ser-cabe-lo-ente-intramundano-que-sale-al-encuentro en el ser-con-otros (§ 41). Heidegger llama «cura» a este ser del estar captado en su unitariedad en sí múltiple.

La cura es la estructura fundamental del estar según el modo en que éste, por lo pronto y las más de las veces, sale al encuentro de su cotidiano mundo en torno. Aunque en la cura se anuncia en verdad el sentido del ser del estar (su «esencia»), éste permanece no obstante encubierto, porque el estar tiende en su carácter de término medio y en su cotidianeidad a rechazar de sí su propio ser, con lo que no logra llegar al sentido de este ser. De costumbre, y justamente por esto, no ve de ordinario el estar el sentido de propio de su ser-en-el-mundo, porque «por lo pronto, y las más de las veces, es arrebatado por su mundo» y en él se deshace (133: tr. 129). Pertenece al estar el estar «yecto» en lo ente y en el ser-con otros; en tanto que él esté, seguirá estando «en proyección», vertiginosamente arrastrado al arrebato por aquello que hay en el mundo y por aquello que se impone en cuanto evidente estar-con de los otros. De esta manera se depara el estar «a sí mismo la constante tentación de la caída» (177: tr. 197).

Heidegger ha puesto de manifiesto insistentemente cómo el estar «sucumbe» («verfällt») a lo ente intramundano que le sale al encuentro, de manera que se entiende a sí mismo y al ser en general a partir del ente con el que le cabe toparse. El estar no vive en general como sí mismo, sino del modo en que «se» vive; «es vivido» por la «dictadura» del «se» (§ 27). En su «encontrarse» y en su «estar acorde» no se acuerda de ordinario de «que» * él es; se aparta del

«que» de su ser-en-el-mundo, tornándose tan sólo hacia aquello que en este ser-en-el-mundo le sale al encuentro. Tiene miedo de esto y aquello, pero no angustia de propio en la que hacerse cuestión del «que» del ser-en-el-mundo (§ 30 y § 40). El habla no permite una apertura de propio del ser-en-el-mundo, sino que se hace «charla», que demora en la ambigüedad (§ 35, § 37). En cuanto que el estar cede a la tentación de caer en el así llamado «inundo» y de olvidar con ello el ser-en-el-mundo mismo, se hunde en lo impropio. Pero el hecho de que pueda en general hundirse muestra que, según su ser, es modificable; esto es, que es impropriamente, pero que también puede ser propiamente. Sólo en lo que tiene carácter de propio puede llegar a ser entendido el sentido de su ser.

Estar y temporalidad

En la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo*: *Estar y temporalidad*, intenta Heidegger poner de relieve el sentido del ser del estar, entender originariamente al estar en su ser.

Si el estar en cuanto cura está caracterizado mediante un *serse* de antemano y, así, es siempre algo que todavía no es, entonces persiste la cuestión de si cabe en general captar al estar en su totalidad. Heidegger resalta el momento en que en el precursar a la muerte es el ser en cada caso «total», si bien «total» no en el sentido del ser-total de algo presente. En este precursar se muestra más agudamente de qué manera es el estar la existencia fáctica: en cuanto entender o poder-ser, el estar es posibilidad, pero únicamente es esta posibilidad de propio si se precursa continuamente en la posibilidad extrema, insuperable. Esta posibilidad extrema es la muerte. El precursar a la muerte ahonda la

posibilidad, que es el estar, hasta su último extremo: allí donde esa posibilidad deviene imposibilidad fuera de toda medida; a saber, hasta la imposibilidad de cada existente como poder-ser determinado. La posibilidad que es el estar en cuanto poder-ser se origina en una imposibilidad última que no es posibilidad alguna para ninguna forma de poder-ser. La «existencia» se funda en la «facticidad».

Que el estar pueda ser él mismo de un modo propio es algo de lo que da testimonio la conciencia *. Por la «voz» de la conciencia es vocado el estar a su más propio poder-ser, a su «resolución». Así es cómo se da cuenta de que es «culpable». «Ser culpable» no mienta aquí una inculpación moral, sino que se refiere enteramente a la forma: «Ser fundamento de un ser que está determinado por un 'no' quiere decir: ser fundamento de una nulidad» (283: tr. 308). Según su primer aspecto, esta nulidad se origina en el hecho de que el estar mismo no ha yectado su carácter de yecto, que es su fundamento, teniendo que tomar sin embargo sobre sí este carácter de yecto. El estar no es capaz de hacerse cargo de su ser; sus posibilidades tienen su origen en una imposibilidad última. Al tomar sobre sí su estado de yecto, el estar en cuanto tal tiene que ser un fundamento cuyos cimientos no ha echado él mismo, dado que tiene que estar ya siempre, más bien, entregado a ese fundamento. El es «no por él mismo, sino despedido ** a él mismo desde el fundamento para ser como (para hacer de) éste-» (284 s.: tr. 309 s.). El estar se sabe determinado por una nada. ¿Qué sentido tiene esta nada?, ¿cómo puede pertenecer incluso al sentido mismo? Estas son preguntas que Heidegger deja aún abiertas (285 s.: tr. 311).

Aprehendido de forma correcta, el concepto de culpa de *Ser y tiempo* no acentúa ninguna forma «sombria» de considerar al estar.

Más bien pertenece al intento de lograr una fundamentación

última del pensar en la que éste se «pone de antemano» a la nada delante de sí y, en ella, al ser, entendido como «fundamento» de sí mismo. Schelling emprendió esta tentativa de una manera semejante, pero de modo especulativo-metafísico cuando, a partir de las *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana), pensaba que todavía podía dejar atrás de nuevo a la metafísica de Hegel mediante una fundamentación planteada de una forma más profunda. El análisis heideggeriano del ser-culpable en cuanto ser-fundamento de una nulidad tiene todavía, no obstante, otro aspecto procedente de ese pensar buscado por el último Schelling bajo el nombre de «filosofía positiva».

El estar no sólo es nulo en general debido a su estado de yecto, sino que lo es en su proyecto concreto, en la medida en que éste mismo es una elección; cabe elegir una cosa, pero otra tiene que ser abandonada. El estado de yecto ha delimitado ya siempre el circuito de lo elegible. «Se» cree que se puede admitir este circuito como evidente; pero sólo la resolución, a la que la conciencia de antemano voca, es la primera en descubrir que las posibilidades dadas lo son fácticamente. Es ella la que abre el «ahí» del estar —en cuanto «situación»— cerrado ya siempre por la irresolución del «se». El estar como proyecto yectado descubre su estar-en-posición-de (su poder-ser) como estar-en-una-posición, como estar-en-situación. La apertura del estar-ahí está siempre limitada situacionalmente y caracterizada asimismo, en este segundo sentido, mediante un no (298 s.: tr. 324 s.). La existencia resuelta está cierta de la verdad de su resolución sólo en cuanto que arranca esta verdad de la no-verdad del «se» sin olvidar el carácter situacional de esta verdad. A la existencia no le está permitido aferrarse

a la verdad de una determinada situación, sino que tiene que estar presta a la retractación posible o a la repetición resuelta. El estar-ahí, en su carácter de propio, sabe que la verdad, en la que él está, está localizada y que es en este sentido como tiene el «ahí» de ésta (307 s.: tr. 334 s.).

El estar es en cada caso total en cuanto que precursa siempre de nuevo a la muerte. El es de propio en cuanto que, en la resolución, sigue la voz de la conciencia. La cura es, en su carácter de propio, resolución precursante. En cuanto serse ya de antemano en el mundo, la cura es un ser adviniente que precursa a la muerte, pero es de esta manera como vuelve en sí, tomando resueltamente sobre sí la «culpa» de ser ya en el mundo. En el precursar resuelto a la muerte vuelve, a partir de su advenimiento, el estar a su carácter de sido, de suerte que es de propio lo que en cada caso ya era. Sólo teniendo carácter de sido adviniente es el estar presencia, pudiendo hacer presente lo que le sale al encuentro en la situación. «Volviendo a venir sobre sí de manera adviniente, la resolución, haciéndose presente, se pone a sí misma en situación. El carácter de sido se origina en el advenir, pero de manera que el advenir sido (mejor: esenciante) expida desde sí mismo al tiempo presente. A un fenómeno unitario tal, al advenir esenciante-que-se hace presente, lo llamamos temporalidad». La temporalidad se revela como «el sentido de la cura de propio» (326: tr. 354). Si el estar entiende el sentido de su ser puede entonces ser de propio lo que él es.

Al poner de relieve la temporalidad como sentido de la cura, los momentos singulares que constituyen la cura vienen entendidos a partir de la temporalidad. A ello se debe que el análisis retorne una vez más al estar cotidiano y de término medio, mostrando cómo en el entender domina el advenir, el carácter de sido en el encontrarse, etc. Pero es

sobre todo la temporalidad misma la que tiene que ser captada en su esencia originaria. Así, en cuanto maduración de temporalidad, en cuanto dar tiempo al tiempo, la temporalidad es historicidad. Ser acontecido históricamente quiere decir tener destino: precursar a la muerte, dejarse arrojar de rechazo en el «ahí» fáctico y en su finitud, transmitirse las posibilidades heredadas y estar de este modo «al instante» por lo que hace al tiempo propio (385 tr.). Pero el estar es sólo maduración que da tiempo al tiempo y, por ende, algo instantáneo que acontece históricamente instituyendo mundo en cuanto que, como existencia fáctica, está ya en el mundo cabe lo ente en el tiempo. Junto a la historicidad se alza la intratemporeidad la cual no se entiende a sí misma como maduración que da tiempo al tiempo mismo, sino que se orienta a lo ente en el tiempo, con lo que desde luego echa a perder el tiempo en su originariedad. La intratemporeidad no es maduración que adviniendo y esenciando en el instante da tiempo al tiempo, sino un tener presente al ente pendiente de venir con el tiempo, retener al que se ha ido hace tiempo, presenciar el ente presente. Ella es un presenciar que tiene presente-y-retiene o también, en su carácter irresoluto, un presenciar que no tiene presente-y-que olvida, perdiéndose así de tal modo en lo presente que es incapaz de conjuntar el «tiempo»: lo sido, el advenir y el presente (336 s.: 409 s.).

La cotidianidad y el carácter de impropio del estar tienen que ser entendidos como intratemporeidad, en la cual el estar cae en aquello que está en el tiempo, olvidando de esta manera la maduración que da tiempo al tiempo mismo. La intratemporeidad es la temporalidad de la cotidianidad, la temporalidad del concepto «vulgar» de tiempo. Dado que la intratemporeidad «se entronca» en la temporalidad del estar y es «igual de originaria» que la historicidad (377: tr. 407) también

el carácter de impropio del estar alcanza una cierta justificación. Hablar del carácter de impropio no constituye una valoración moral, sino sencillamente la demostración de un «modo de ser» inalienablemente perteneciente al estar. El carácter de impropio no es desde luego algo que el estar pudiera abandonar a sus espaldas. El estar puede ser de propio sólo si se arranca siempre de nuevo de su carácter de impropio —que permanece presupuesto—, si siempre de nuevo se eleva desde la simple intratemporeidad a la maduración que da tiempo al tiempo mismo.

Si el carácter de impropio del estar es entendido como la intratemporeidad irrenunciablemente perteneciente al estar, cabe entonces responder también a la pregunta de por qué la tradición metafísica no ha pensado el tiempo en su originariedad. Según la tendencia fundamental del estar, la ontología tradicional cae en lo ente que sale al encuentro en el tiempo; falta, así, la maduración que da tiempo al tiempo mismo. La ontología tradicional piensa el ser del ente a partir de lo ente en el tiempo, y luego se hace idea del tiempo a partir también de la comprensión del ser así adquirida. La ontología piensa así el tiempo como una serie de puntos temporales «esentes», es decir, de puntos con los que cabe toparse, o permanece orientada a esta comprensión del ser —al menos por negación— cuando pone el tiempo con el que no cabe simplemente toparse en un «señalado respecto» con el alma y el espíritu (427: tr. 460). Incluso Kierkegaard, que «ha visto de la forma más penetrante el fenómeno existencial del instante», parte de la comprensión tradicional del tiempo como intratemporeidad cuando trata de determinar el instante con ayuda de «ahora» y «eternidad»; es decir, con ayuda del tiempo en cuanto serie de puntos-ahora y de la eternidad en cuanto intemporalidad (338 n. tr. 36). Con

todo, la experiencia cristiana de la fe y la experiencia histórico-acontecida de un Dilthey y de un Yorck impulsan la tentativa de conceptualizar ontológica y originariamente al ser-en-el-mundo en cuanto historicidad, en cuanto maduración que da tiempo al tiempo mismo.

Tiempo y ser

En la primera sección de Ser y tiempo el estar es entendido como ser-en-el-mundo y como cura; en la segunda sección lo es la cura en su carácter de propio: el sentido del ser que el estar, como temporalidad, tiene. Sin embargo, ambas secciones no son sino preparación para la tarea emplazada en la tercera sección: pensar la temporabilidad del sentido del ser. El sentido del ser es —como desarrolla el § 2 de la introducción— la meta del preguntar. Todo preguntar, se dice allí, pregunta por algo, es decir, por lo preguntado. Pregunta por lo preguntado en cuanto que interpela a algo. Tiene su interpelado. Determina lo preguntado en lo interpelado en dirección de lo experimentado en el preguntar. «En lo preguntado reside, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo experimentado en la pregunta: aquello en donde el preguntar llega a su meta» (5: tr. 14). En la cuestión del ser, lo preguntado es el ser; lo interpelado es el ente y, dentro de lo ente, un ente señalado: el estar; aquello que se experimenta en el preguntar es el sentido del ser. Las dos primeras secciones de Ser y tiempo realizan un análisis de lo interpelado (del estar), pero puramente por mor de lo preguntado (del ser). No obstante, en estas secciones la investigación no llega aún a hacer la experiencia de lo que se pregunta (no llega al sentido del ser). La investigación no llega aún a su meta. Por eso se dice al final de la segunda sección que la exhibición de la constitución-del-ser del estar es «sólo un camino», y que la «meta» es

la elaboración de la cuestión del ser en general (436: tr. 469). Después de haber comprendido la temporalidad como sentido del ser del estar, resta todavía por dar el paso decisivo: proponer al pensar, a partir de esta temporalidad, la temporalidad de toda comprensión del ser, la temporabilidad del sentido del ser. Por eso Heidegger, en las últimas frases de la sección segunda de Ser y tiempo, se pregunta por la manera en que sea «posible entender en general el ser, en el sentido de un entender que abre, bajo la forma de ser del estar» (437: tr. 470). El estar entiende el ser, pero la originaria constitución del ser del estar es la temporalidad. «Por consiguiente, ha de ser un modo original de maduración de la temporalidad extática lo que haga posible también el proyecto extático del ser en general. ¿Cómo interpretar este modus de maduración —que da tiempo al tiempo— de la temporalidad? ¿Hay un camino que vaya del tiempo originario hasta el sentido del ser? ¿Se revela también el tiempo horizonte del ser?» (438: tr. 470). Así pues, hay que llegar a preguntarse por «tiempo y ser».

Con las frases citadas no sólo termina la sección segunda de la primera parte de Ser y tiempo, sino que con ellas se rompe brusca-mente, en suma, la parte publicada de Ser y tiempo. Ser y tiempo quedó en estado fragmentario; la investigación puesta en marcha en esta obra no llegó a su meta. El intento de Heidegger por retrotraer a su fundamento la doctrina del ser de la metafísica mediante una ontología fundamental se fue a pique. En la elaboración de la sección tercera intentaba Heidegger captar la temporalidad del estar en la unidad de sus éxtasis (advenir, sido, presente), para poder interpretar así la temporalidad del estar como temporalidad del entender del ser. Pero el intento no llegó a cuajar. Además, volvía a presentarse el problema del espacio: ¿Puede la espacialidad del estar, el avío del espacio, estar

«fundada» en la temporalidad, e incluso en la temporalidad de carácter impropio del hacer algo presente? ¿Se encuentra ya en un tal fundar el «sentido ontológico» del «acoplamiento» de espacio y tiempo? (368: tr. 398). Subsistía además la pregunta decisiva: ¿cómo es la comprensión del ser del «horizonte trascendental de la pregunta por el ser»? (39: tr. 50). ¿De qué manera hay que captar en general la trascendencia, la trascendencia sobre lo ente en dirección al ser? ¿Cómo se copertenecen la temporalidad del estar y el tiempo en cuanto horizonte trascendental de la pregunta por el ser? ¿Qué quiere decir aquí trascendental? Además, ¿hay que equiparar simplemente la comprensión del ser, característica del estar y el sentido del ser (horizonte trascendental), o preguntar por el modo de su copertenencia? Heidegger dice: «sentido es aquello en que se sostiene el carácter por el que algo es comprensible» (151: tr. 169). El sentido del ser es, pues, aquello en que se sostiene el carácter por el que el ser es comprensible pero, ¿de qué forma se copertenecen el carácter comprensible del ser y la comprensión del ser? Heidegger escribe: «Pero dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible algo así como ser en general viene a ser igual que aclarar la posibilidad de la comprensión en general del ser, comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos estar» (231: tr. 272). ¿De qué manera hay que pensar lo aquí mentado con ese «viene a ser igual»?

La meta hacia la cual Ser y tiempo está en camino, el tiempo en cuanto horizonte trascendental de la pregunta por el ser, no constituye un más allá que yaza apartado, lejos del camino recorrido. Más bien es aquello que soporta ya de siempre la investigación desde su fundamento y está «presupuesto» por el ser-se-de-antemano del estar, que se capta a sí a partir de su advenir. La investigación se mueve

dentro de aquel «círculo hermenéutico» que tiene un sentido positivo, ya que corresponde al modo de ser del estar entendedor (153: tr. 171). Ser y tiempo presupone ya una «idea» de ser, dado que sólo en el horizonte de esta idea puede ser entendida la idea de existenciariedad, así como diferenciaciones entre carácter de propio y de impropio, ser presente y a la mano, etc. (13, 313 s. tr.. 22, 341). ¡Pero, por otra parte, sólo cabe preguntar por el sentido del ser a través de la clarificación del modo del ser del estar, a través de la diferenciación entre el carácter de propio y el de impropio, etc.! El curso de Ser y tiempo no es un progresar lineal que avanzara rectamente hacia la meta lejana, sino un ir y venir, un volver en círculo sobre los propios pasos.

Heidegger apunta por doquier en Ser y tiempo que el curso del pensar se mueve en círculo. Dice, por ejemplo, que el método por el cual procede sólo puede ser definitivamente aclarado más tarde; un desarrollo ya no provisional de la idea de fenomenología, de ontología y de ciencia, así como una nueva determinación del logos son relegadas para más tarde (357, 230, 160: tr. 386, 251, 179). Muchas otras cosas, como discusiones sobre el lenguaje y sobre la conexión entre espacio y tiempo, quedan emplazadas para más adelante (349, 368: tr. 377, 397). El «en cuanto que» del tomar algo en cuanto algo y, con ello, la distinción entre el carácter de estar presente y el de estar a mano se deja para desarrollos posteriores (333, 351, 360, 436 s.: tr. 361, 380, 389, 469); de la cotidianidad se dice que posteriormente se tendrá un entendimiento más profundo de ella (372: tr. 402). Hay en general preguntas que sólo más adelante pueden ser clarificadas, tales como la pregunta por el olvido del mundo en el pensar occidental, por la conexión de ser y verdad o por el «ser» del tiempo (100, 357, 406; tr. 115, 386, 437 s.). El entero análisis existenciarío exige una «renovada

repetición, en el marco de la fundamental discusión del concepto del ser» (333, 436: tr. 361,469).

Pero ¿por qué la ontología fundamental no llega al fundamento sobre el cual se alza ya?, es decir, ¿por qué no llega al sentido del ser, de modo que pudiera cimentar la doctrina metafísica sobre el ser? Mirando retrospectivamente, Heidegger dirá posteriormente que en la elaboración de la tercera sección de Ser y tiempo el pensar no ha logrado salir adelante «con ayuda del lenguaje de la metafísica» (PL 72: tr. Hum. 24). ¿Qué lenguaje habla entonces en general Ser y tiempo? ¿Hasta qué punto es este lenguaje metafísico?

IV FENOMENOLOGIA-FILOSOFIA TRASCENDENTAL-METAFISICA

Heidegger ha dedicado a Husserl su libro *Ser y tiempo*, porque las investigaciones que aporta este libro han sido posibles únicamente «sobre la base establecida por E. Husserl». Con las Investigaciones lógicas de Husserl habría salido a la luz la fenomenología; y también el método de las investigaciones de *Ser y tiempo* sería fenomenológico. Lo que es fenomenología lo aclara Heidegger, al menos de modo provisional, en la Introducción a *Ser y tiempo*. Heidegger no quiere ceñirse a la fenomenología como si se tratara de una «dirección» filosófica «realmente efectiva», sino captar la fenomenología como «posibilidad» (SuZ 38: tr. 49; cf. Sp 92). Surge así la pregunta: ¿qué es fenomenología? ¿Qué es fenomenología en el sentido específico dado por Heidegger? Si la fenomenología de Husserl es, en el estadio del que parte Heidegger, una fenomenología «trascendental», hay que preguntarse entonces no sólo por la fenomenología en general, sino que también habrá que preguntar qué quiere decir «trascendental». ¿Qué es filosofía trascendental en el sentido de Husserl y qué en el sentido de la forma más originaria que tenía en Kant? Y si las investigaciones fenomenológicas de *Ser y tiempo* hablan todavía, según las ve posteriormente Heidegger, un lenguaje «metafísico», restaría entonces por preguntarse hasta qué punto la fenomenología y la filosofía trascendental son «metafísica».

Fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica

Fenomenología significa en primer lugar para Husserl la exigencia de ir a las cosas mismas. Los «fenómenos» deben ser visualizados y descritos imparcialmente, sin presuposiciones metafísicas. Lo dado no debe ser reduccionísticamente desechado al

ser explicado; por ejemplo, los fenómenos lógicos no deben ser «explicados» haciendo de ellos fenómenos psíquicos al darles una interpretación de tipo «psicologista». La fenomenología es la descripción imparcial del fenómeno: es «descriptiva».

Cuando en un fenómeno se pone de relieve aquello que permanece invariable en todas las variaciones de ese fenómeno se capta entonces la esencia, el eidos del fenómeno. Mediante la reducción al eidos: «reducción eidética», la fenomenología descriptiva se convierte en fenomenología eidética, con lo cual deviene «ontología», pues la ontología busca la esencia o el ser de lo ente.

En la reducción «fenomenológica» o «trascendental», el fenómeno es aprehendido en cuanto «fenómeno», o sea como algo tal que es dado a la conciencia *. Todas las posiciones que trasciendan este ser-dado quedan desconectadas, por ejemplo, la posición según la cual lo dado tendría su realidad efectiva en el modo empírico de toparse con ello. Se regresa así a la conciencia trascendental, en cuyos actos viene constituido el ente en cuanto ente. En la reducción trascendental, los contenidos intrínsecos esenciales, puestos de relieve por la reducción eidética, se convierten en hilos conductores del regreso a las correspondientes producciones de la conciencia. El estar dirigido a los objetos, el respecto «intencional» no es, según la convicción de la fenomenología trascendental, nada externamente añadido de alguna manera a los objetos. Más bien es en este respecto como el objeto viene constituido en cuanto objeto, el ente en cuanto ente. No sólo lo ente extrahumano viene a ser así constituido, sino que también lo es el hombre tal como él se entiende en cuanto ente entre otros entes, en cuanto ente en el «mundo». En los últimos trabajos de Husserl, esta constitución trascendental viene concebida como la vida de un Yo

absoluto.

En la época de su actividad docente en Gotinga logró Husserl reunir en torno a la fenomenología descriptiva y eidética (ontológica) una escuela numerosa. Pero cuando dio el paso definitivo hacia la fenomenología trascendental, la mayoría de los «fenomenólogos» y «ontólogos» de la escuela de Gotinga fueron incapaces de ver que ese paso era consecuencia del planteamiento fenomenológico. Husserl, bien conocido entonces como cabeza de una numerosa escuela, se fue quedando cada vez más sólo en su filosofar, encontrando pocos seguidores de sus planteamientos a los que pudiera considerar como discípulos suyos. Además, el planteamiento trascendental conduciría a dificultades. Cuando en el año 1916 fue llamado Husserl a Friburgo, su fenomenología trascendental se encontraba en la crisis de la que debería surgir paulatinamente, en un solitario trabajo intelectual, la obra tardía de Husserl: el regreso al Yo absoluto.

En su escrito de habilitación, Heidegger parecía estar atraído por el camino transitado por Husserl desde las Investigaciones lógicas (1900-1901) a las Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica (1913), así como dispuesto a cumplimentar el paso de la filosofía trascendental neokantiana a la fenomenología trascendental. Sin embargo, los cursos impartidos por Heidegger tras la primera guerra mundial muestran que no siguió el camino hacia el Yo absoluto y trascendental. Heidegger desestima los planteamientos de Ideas, prefiriendo tomar como base para sus ejercicios fenomenológicos las Investigaciones lógicas, que por aquel entonces no eran ya especialmente apreciadas por Husserl (Sp 90). En el citado curso del semestre de invierno de 1919-20 parte Heidegger de la «vida fáctica». ¿Puede aun llamarse en general fenomenológico a este punto de par-

tida? Como, a su modo, hace ya el positivismo de Avenarius y Mach, la fenomenología ve también su tarea en conseguir un «concepto natural del mundo» (SuZ 52: tr. 64). El mundo en que nos movemos ya de siempre —también, pues, cuando filosofamos— debe ser aprehendido filosóficamente, no «explicado» de manera que se reduzca a otra cosa, o sea que desaparezca como el «mundo natural» de donde se había partido. Si se toma así la tarea de la fenomenología, entonces el punto de partida heideggeriano, la «vida fáctica», no es otra cosa que la realización radical del planteamiento fenomenológico.

A partir de este planteamiento, y ya en sus primeros cursos después de la primera guerra mundial, expone Heidegger sus reparos al modo en que Husserl desarrolla la fenomenología. La fenomenología no ha de partir de la «intuición» si esta intuición es pensada como intuición de «Objetos», sino del «entender». La «descripción» no debe ser comprendida como descripción de algo de naturaleza objetiva, de lo ente cósmico, sino que tiene que estar guiada por el entender. El conocimiento esencial de la fenomenología es captado unilateralmente cuando es tomado como conocimiento eidético, cuando esencia es equiparada a género y su captación lograda mediante una universalización de tipo generalizador; en el entender, el concepto de esencia recibe otro sentido que el de «εἶδος». El conocimiento «trascendental» corre el peligro de convertirse en un naturalismo refinado: a partir de un Objeto pensado cósmicamente se regresa a un sujeto, con lo que ya de antemano se echa en falta la vida en su facticidad, la vida en la conexión de significatividad del mundo. En el lugar del Yo trascendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida «fáctica» es vida en un mundo; es en última instancia «histórica», y es «históricamente» como se «entiende» a sí misma. De

esta forma, la historia acontecida se convierte en hilo conductor de la investigación fenomenológica.

La fenomenología es, tanto para Husserl como para el joven Heidegger, ciencia originaria, ciencia de tendencia «radical». Pero el camino al origen va ahora de la vida en su facticidad a la vida en su historicidad. El filosofar fenomenológico es un marchar junto con la vida. Desde luego, si la intuición fenomenológica es interpretada como «percibir» («ver») Objetos cósmicos, y a partir de una tal comprensión del conocer es interpretada la reducción fenomenológica como un regreso a la conciencia constituyente, entonces el marchar juntamente con la vida es algo que en cualquier caso tiene que descarriarse y anularse en la reducción. En cambio, si se parte del «entender», de lo que la filosofía se preocupa a su modo es de que la vida encuentre su origen, no de que se aparte de éste. Sin embargo, filosofar no quiere decir formar una «cosmovisión». El filosofar no se aferra en general a determinadas respuestas: no es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento. Tampoco es la filosofía simplemente ciencia, ya que las ciencias particulares se levantan sobre determinadas presuposiciones, y justamente es la filosofía la que tiene que problematizar estas presuposiciones: la que tiene que «encizañar» así todo trabajo teórico-científico.

Heidegger funda la fenomenología en el «entender» la vida fáctica, en la «hermenéutica de la facticidad». La fenomenología se convierte de esta forma en «fenomenología hermenéutica». Heidegger conocía la denominación «hermenéutica» a partir de sus estudios teológicos, y más tarde la reencuentra en Dilthey que, a su vez, la conocía también por sus estudios teológicos y en especial por su dedicación a Schleiermacher. La hermenéutica es «una ciencia que

trata de las metas, caminos y reglas de las exégesis de trabajos literarios», y es sobre todo la ciencia de la exégesis del libro de los libros: la Biblia. Hermenéutica es en sentido más amplio la «teoría y metodología dirigida a todo género de exégesis, también, por ejemplo, a las obras del arte plástico» (Sp 96 s.). Si se utiliza «hermenéutico» como adjetivo de «fenomenología» se gana entonces un sentido aun más amplio y esencial: no se mienta entonces «como es habitual, la metodología del interpretar, sino a éste mismo» (120). Sin embargo, esta determinación no es aún satisfactoria. En la fenomenología hermenéutica, la hermenéutica no mienta «ni la doctrina del arte de interpretar ni el interpretar mismo, sino más bien el intento de determinar primero la esencia de la exégesis a partir de lo hermenéutico» (97 s.). Este carácter más inicial de lo hermenéutico, primer término desde el que pensar el interpretar, viene indicado por la raíz de la palabra «hermenéutico», es decir, por el verbo griego ερμηνευειν, que significa «dar noticia». Lo hermenéutico, pues, «no sólo» significa el interpretar sino, con prioridad, el traer un mensaje y el dar noticia del ser del ente, pero de un modo tal que el ser mismo llegue a brillar en su apariencia (121 s.). En términos de Ser y tiempo: la fenomenología se convierte en hermenéutica cuando parte del estar, entendedor del ser. El estar es en él mismo hermenéutico porque su propio ser y el sentido del ser en general le son «notificados»; sobre esta base [Grunde] le es dada noticia del ser de todo ente (SuZ 37: tr. 47).

Puesto que la fenomenología hermenéutica intenta llegar a la pregunta por el sentido del ser a partir de la pregunta por el sentido-del-ser que el estar tiene, el «sentido primario» de la hermenéutica será el de una «analítica de la existencialidad de la existencia» (38: tr. 48). En vista de que el sentido del ser de aquello que Husserl entendía como Yo

trascendental es determinado por Heidegger como existencia fáctica, en sí misma hermenéutica, la fenomenología trascendental husserliana se convierte en fenomenología hermenéutica en Heidegger. El «conocimiento trascendental» entendido hermenéuticamente es de consuno pregunta por el sentido del ser del estar y por el sentido del ser; con ello, «ontológicamente», afloramiento del ser. Ciertamente, la transcendencia del estar es una transcendencia señalada, en la medida en que en ella, en la transcendencia sobre lo ente hacia el ser al cual va el ser, le está deparado al estar, en su propia transcendencia, «la posibilidad y necesidad de la individuación más radical». Sin embargo, es el ser mismo el que es designado como «transcendens por antonomasia», igual que en la doctrina escolástica de los trascendentales: «El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinidad esente de un ente» (38: tr. 48). La analítica del ego trascendental, de la existenciariedad de la existencia, queda puesta al servicio de una hermenéutica para la que en última instancia importa la pregunta por el sentido del ser en general, y en este sentido dicha hermenéutica es ontológica.

Heidegger reprocha a Dilthey, Scheler y Husserl (SuZ 46 s.: tr. 58 s.), pero también a Kant y Descartes (24 s.: tr. 34 s.), e incluso a toda la metafísica, la teología y las ciencias (48 ss.: tr. 60 s.) que nunca hayan desplegado propiamente la pregunta por el sentido-del-ser del estar, por la subjetividad del sujeto y del Yo trascendental. Bajo el influjo de la ontología tradicional, el sentido-del-ser del estar es captado positiva o negativamente a partir del ser presente, y de esta forma en absoluto se ha visto la necesidad de volver a preguntar de manera originaria por el sentido del ser. En la fenomenología trascendental de Husserl, el sentido del ser del Yo trascendental no es captado, en

verdad, como ser presente pero, al ser emplazado como lo contrario a la interpretación tradicional del ser, es captado como un no-estar-presente, o sea por modo únicamente negativo, no positivo (47 s.: tr. 59). El ente presente es fundado en su constitución por un Yo trascendental. Puesto que el ser queda determinado como ser presente y el Yo trascendental no es ente ni puede nunca limitarse a estar presente, Husserl no puede llamar ontología a la fenomenología trascendental. La ontología, la pregunta por el ser de lo ente, sólo puede suministrar el hilo conductor de la fenomenología trascendental y constitutiva, subordinándose y preordenándose así a esta última, que es la que pregunta por la constitución del ser de lo ente en el Yo trascendental, que no es ente ni está «presente». Por contra, la fenomenología hermenéutica de Heidegger es ontología; dado que ella pregunta positivamente por el sentido-del-ser del Yo trascendental, tiene que plantear de nuevo también la pregunta por el sentido del ser, no pudiendo tomar ya al ser como ser presente. También para Heidegger quiere decir fenomenología: ir a las cosas mismas, lo que quiere decir: mantener alejadas todas las presuposiciones incomprobadas. Heidegger entiende por fenómeno aquello que se muestra en él mismo, lo manifiesto: el poner de manifiesto el λεγειν en el λογος de fenomenología, el dejar ver a partir de él mismo aquello que se muestra, y tal como se muestra a partir de él mismo. Así pues, fenomenología significa: «dejar ver a partir de él mismo aquello que se muestra, y tal como se muestra a partir de él mismo» (SuZ 34: tr. 44). Aquello que propiamente hay que dejar ver, lo que tiene que venir a mostrarse, no es lo ente que se afana en mostrarse, sino lo oculto y encubierto: el ser de lo ente y el sentido del ser. La fenomenología hermenéutica es ontología en cuanto mostración del ser de lo ente y de su sentido. Fenomenología es la descripción según el método, y

ontología la designación según la cosa, de lo mismo. «Filosofía es ontología universal y fenomenología que parte de la hermenéutica del estar, la que a su vez, como analítica de la existencia, mantiene fijo el extremo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y allí hacia donde es repelida» (SuZ 38, 436: tr. 49, 469). La fenomenología hermenéutica de Ser y tiempo busca en la analítica existencial la ontología fundamental para llegar, a través de la pregunta por el sentido-del-ser del estar, a la pregunta por el sentido del ser, recreando así las bases de la doctrina del ser. El preguntar de Ser y tiempo no llega empero a su meta, de modo que la parte publicada de Ser y tiempo no da sino las líneas fundamentales de una crítica primera y provisional (más indirecta que directa) a la fenomenología de Husserl.

En Heidegger, el lugar del Yo trascendental lo ocupa el estar. El estar mismo no es ningún Yo, distinto de lo ente pero constituyente de todo ente, sino que, en su sentido-del-ser, está determinado positivamente como «existencia fáctica», y distinguido así de cualquier otro ente. La existencia es ser-en-el-mundo y, con más precisión, ser-ya-siempre en el mundo cabe lo ente y con otros. Esta facticidad no puede ser reducida a las producciones constituyentes de un sujeto; la apertura de esta facticidad (del ser yectado) es igual de originaria que el proyecto que abre, que el entender. En cuanto apertura de la facticidad, el «encontrarse» es el que le dice al estar que se encuentra ya siempre en el mundo. No sólo el idealismo especulativo de Fichte, Schelling o Hegel; también Husserl interpreta a su manera este «encontrarse» — que denomina «sensación»— como el escalón más bajo del conocer, con lo que todos ellos lo ordenan así dentro de una conexión impropia. En este nivel, el Yo debe encontrarse delimitado «desde

fuera», sin poder abarcar con la vista los límites de esta delimitación, al ser establecida ésta por él mismo. El Yo atribuiría la excitación de la sensación a un no-yo, sin advertir que en el fondo se trataría de producciones de la subjetividad constructoras del mundo. Esta interpretación idealista de la sensación queda truncada cuando el «encontrarse» es captado como estructura fundamental del ser-en-el-mundo. Pero también queda desde luego corregida la interpretación realista de la sensación: la mostración del «encontrarse» hace notar que también la «teoría pura», también la ciencia se dan en un encontrarse, o sea que están «acordes», y que tampoco ellas aprehenden, pues, las cosas en su «ensimismamiento» puro y neutral, sino dentro del ser-en-el-mundo del encontrarse entendedor, cuyas «producciones constituyentes» están originariamente anudadas con el ser-ya-siempre cabe las cosas.

Estar en el mundo quiere decir estar en un «mundo en torno» y, a fin de cuentas, en un mundo que acontece históricamente. El estar se cura de su ser-en-el-mundo; no sólo ve lo presente, sino que tiene trato con lo a mano; tiembla en la angustia, y en el precursar a la muerte llega a su más extrema posibilidad; se deja afectar por la voz de la conciencia y toma su destino sobre sí: ¡algo totalmente distinto al Yo trascendental! El análisis de Husserl (si se nos permite hacer aquí abstracción de los análisis tardíos) muestra hasta en el estilo de la descripción que el Yo trascendental es un puro ver que parece no tener que morir jamás, y que utiliza su cuerpo a lo sumo cuando tiene que alejarse un par de pasos del escritorio para poder ver una cosa desde diferentes lados y poderla describir así con más precisión. Husserl ha obligado con todo rigor a aquellos que siguen la filosofía fenomenológica a utilizar los ojos, sin aceptar ningún aserto venido de

la tradición, ningún presupuesto, obligándoles a decir únicamente aquello que se da a mostrar en la intuición. Ahora bien, la pregunta acerca de si la equiparación entre pensar y utilizar los ojos, entre pensar y ver representativo y, con ello, entre esencia y eidos («aspecto») sea sólo un simple presupuesto configurado en el acontecer histórico del pensar, la pregunta sobre si el «fenomenólogo» sería acaso posible sobre otro fundamento que no fuera el de esta historia acontecida, todas estas preguntas han sido por primera vez sometidas por Heidegger a decisión en su fenomenología «hermenéutica». ¿No es el análisis intencional solamente un caso especial de la posición unilateralmente «teorética» del pensar occidental? Esta posición teórica, el ver un aspecto, la idea, ¿acaso sólo llega a ser posible cuando el estar es desmundanizado, cuando los rasgos de significatividad del mundo son nivelados y el estar a la mano se trastrueca en el simple estar presente? (SuZ 356 s.: tr. 386). La intención del análisis intencional, ¿no tiene que ser enraizada en la estructura «tendencial», en la tensión de la existencia fáctica? Cuando Husserl capta el análisis intencional como un «hacer presente», ¿no hace referencia entonces a la tarea de fundar la intencionalidad en la plena temporalidad extática del estar, sin orientarla unilateralmente al modo temporal del presente? (363 n.: tr. 392). Al estar, en su completa temporalidad, no se le puede comprender sino en la cumplimentación de la existencia fáctica (cf. SuZ 48: tr. 60), pero no según el «contenido intrínseco». En cuanto cumplimentador del conocer mismo, ya no puede ser llevado a idea, reducida eidéticamente, para volver a recibir luego su facticidad como una incolora realización [Realisierung]. Lo que hay que rechazar de la objeción de Husserl a Heidegger, a saber que la facticidad misma sería un eidos, es el presupuesto subyacente de que toda «esencia» o «ser» sea eidos. Heidegger funda en Ser y tiempo la «intuición de esencia» en el

entender de la existencia fáctica, aunque rehúsa tomar una decisión definitiva sobre la especie de visión propia de la fenomenología mientras no sean ganados —lo cual no ha sido todavía llevado a cabo en la parte publicada de Ser y tiempo— «los conceptos explícitos de ser y estructura de ser, en cuanto únicamente ellos pueden llegar a ser fenómenos en sentido fenomenológico» (SuZ 147: tr. 165).

Una vez que se ha mostrado que el estar es existencia fáctica y que acontece «históricamente», se sigue entonces inevitablemente que la pregunta misma por el ser «está caracterizada por la historicidad» (20: tr. 31). A ello se debe que la investigación ontológico-fenomenológica sólo pueda tocar suelo allí donde de siempre está ya: en la historia acontecida. La investigación tiene que intentar captar el acontecer histórico, por el que está determinada, en su origen mismo, liberando ese origen de todo encubrimiento para poder cuestionarlo de nuevo decisivamente y poderlo así «repetir». Por eso, en el plan de Ser y tiempo establece Heidegger junto a la primera parte, más «sistemática», una segunda parte más «histórica», de-estructiva. En el fondo no se trata, empero, de la yuxtaposición de dos partes, sino de un entrecruzamiento. Por eso, también en la primera parte se avanzan mostraciones de-estructoras; y por eso debe la segunda parte poner de manifiesto una tarea que hay que aprehender «sistemáticamente». En resumidas cuentas, la diferenciación entre sistemática e historia acontecida, «dada la interna historicidad de la conciencia de sí» es «metodológicamente inadecuada», «esencialmente inexacta» (SuZ 401 s.: tr. 433), como dice Heidegger con el conde Yorck. En cuanto que Heidegger capta la investigación fenomenológica como históricamente acontecida, rechaza la posibilidad de lo exigido por Husserl: la posibilidad de un nuevo inicio radical a partir de las cosas. Es indudable

que un nuevo inicio radical es algo que también para Husserl tiene sus límites: determinados hombres pueden en determinadas condiciones estar «ciegos» para determinados fenómenos; la facultad de «ver» es limitada cuando se trata de lo singular, pero justamente por esto es la fenomenología el trabajo de toda una «escuela». Según Heidegger, por contra, la investigación fenomenológica tiene en cada caso un límite interno e irreductible en la historicidad del entender: es la tradición la que adelanta la posición del problema, y sólo a partir de la situación del caso se abre la mirada a los fenómenos.

En el intento de enraizar la «intuición esencial» fenomenológica en el entender encontradizo del estar en cuanto ser-en-el-mundo, Heidegger puede verse apoyado por determinados planteamientos de la fenomenología de Max Scheler. Scheler no ha partido del conocer como ver o representar, sino de la vida emocional, advirtiendo de fenómenos emocionales como el amor, el odio y la vergüenza y haciendo de estos fenómenos no sólo objeto del conocer, sino preguntando de qué modo sea el conocer el que se funde en ellos. Scheler, «recogiendo ante todo estímulos procedentes de San Agustín y de Pascal, ha dirigido el estudio de estos problemas hacia las relaciones de fundamentación entre los actos 'representativos' y los 'interesados'» (SuZ 139; tr. 157). Scheler ha rechazado (116; tr. 132) el punto de partida del Yo aislado; dentro de la fenomenología, ha dado el más fuerte impulso en dirección a la elaboración de la problemática ética y mostrado que lo ente nos sale primariamente al encuentro de forma valorativa (cf. 99; tr. 114). Heidegger se verá con todo obligado a llamar la atención sobre el hecho de que, en estos planteamientos, los fundamentos ontológicos siguen estando «en la oscuridad» (139; tr. 157). En su última obra, Scheler ha tratado de aprehender la significación mundana del hombre y de

concebir la filosofía como el preguntar de una antropología filosófica (cf. K 189 s.: tr. 177). Heidegger estaba de tal modo interesado en el intento de Scheler que, tras la muerte de éste, quiso colaborar en la edición de sus trabajos póstumos, desgraciadamente no realizada en ese momento. No obstante, frente a los planteamientos en solitario de Scheler, en los cuales queda elaboradamente integrada una plenitud de saberes concretos, así como frente a las especulaciones alentadas por las posibilidades de la metafísica tradicional, Heidegger pregunta primero en qué medida la pregunta por el hombre en general pertenezca a la pregunta por el ser y, con ello, a la tentativa de repetición originaria del pensar metafísico. No es casual que el libro de Heidegger sobre Kant, en el que se da un paso adelante en esta pregunta, esté dedicado a la memoria de Scheler.

Todavía en el año 1927 fue posible colaborar y discutir con Husserl. Por aquel entonces, Husserl intentaba exponer para la Enciclopedia Británica lo que era la fenomenología y Heidegger colaboró en este intento, aprovechando la ocasión para caracterizar «la tendencia fundamental de Ser y tiempo dentro del problema trascendental».

Heidegger ve que hay coincidencia entre Husserl y él en la intelección de que la suma total de lo ente topable, el «mundo», no puede ser clarificado en su «constitución trascendental» «mediante un regreso a lo ente que tenga justamente el mismo género del ser». El lugar de lo trascendental no es para Heidegger, empero, «en general algo ente»; más bien es el género del ser de lo constituyente lo que tiene que ser captado positivamente, es decir, como género del ser de la existencia fáctica. Pero esto quiere decir que de nuevo hay que volver a hacerse problema del sentido del ser en general. Puesto que Husserl

no cuestiona de modo nuevo el sentido del ser sino que, de acuerdo con la tradición, lo toma como ser presente, sólo puede caracterizar el género del ser del Yo trascendental negativamente. De este modo llega a la discutible distinción —criticada expresamente por Heidegger— entre el «Yo puro» en cuanto lugar de la constitución trascendental y el yo humano. Aquello que Husserl entiende como «constitución trascendental» es para Heidegger «una posibilidad central de la existencia del sí-mismo fáctico. Este, el hombre concreto en cuanto tal, en cuanto ente, no es nunca un "hecho real mundano", porque el hombre jamás se limita a estar presente, sino que existe». La existencia fáctica es tan psíquica como somática; las consideraciones «unilaterales» de la somatología y de la psicología pura sólo son posibles sobre la «base de la totalidad concreta del hombre». Cuando Husserl convierte a la psicología pura, que hace abstracción de lo somático, en propedéutica fenomenológica, hace caer a la totalidad concreta del hombre en un opaco cartesianismo. La existencia fáctica siempre está, en cuanto fáctica, en un mundo. Por eso, y frente a Husserl, pregunta Heidegger: «¿no pertenece un mundo en general a la esencia del puro ego?». Al igual que el modo de ser de la existencia, también hay que volver a cuestionar el modo de ser de lo ente, en el que la existencia, en cuanto fáctica, está ya siempre: «Por consiguiente el problema del ser está referido universalmente a lo constituyente y a lo constituido». Al inicio del proyecto de artículo redactado por Heidegger se yergue por ello la cuestión del ser, vista por vez primera en Parménides. A partir de la cuestión del ser se problematiza, según un modelo de la antigüedad, el planteamiento moderno y también husserliano relativo a la conciencia. «¿Será casual este retirar la mirada de lo ente para dirigirla a la conciencia, o estará finalmente exigido por la propiedad de aquello continuamente buscado bajo el título de ser en

tanto campo problemático de la filosofía?» Pero en la última redacción de su artículo, Husserl no ha aceptado la orientación a la cuestión del ser ni problematizado a partir de esta cuestión el punto de partida de la modernidad, o sea la conciencia.

La fenomenología hermenéutica pregunta por el sentido-del-ser del estar para poder así problematizar de nuevo el sentido del ser en general. En la parte publicada de *Ser y tiempo* determina Heidegger el sentido del ser del estar; en este punto puede recibir los impulsos del pensar «hermenéutico» de Dilthey, y sobre todo los del pensar «hermenéutico» de la teología. Pero Heidegger quiere desarrollar su hermenéutica tan en contacto con la tradicional doctrina del ser de la metafísica que asigna más bien al ερμηνευειν del estar la tarea de dejarse notificar, con el propio ser y con el ser de lo ente que no es al modo del estar, el sentido del ser mismo (SuZ 37; tr. 48). Cuando la fenomenología se convierte en fenomenología hermenéutica se la vuelve entonces a remitir a la cuestión conductora del pensar occidental: la cuestión del ser. Por eso, el título de «fenomenología hermenéutica» no designa ninguna «dirección» de una «escuela» fenomenológica existente ni, desde luego, una dirección «nueva», sino el intento «de pensar la esencia de la fenomenología de manera más originaria, para de este modo volver a integrarla propiamente en su pertenencia a la filosofía occidental» (Sp. 95). Al ser reintegrada más originariamente la fenomenología en el pensar, la tarea es entonces la controversia con este pensar y no con la fenomenología husserliana, la controversia con el origen y no con lo de él surgido. La conferencia ¿Qué es metafísica?, pronunciada con ocasión del acceso de Heidegger a la cátedra friburguesa como sucesor de Husserl, significa el adiós a la fenomenología, cuyo nombre aparece en los primeros

momentos del período friburgués más bien como homenaje al *genius loci*; más tarde no aparecerá ya más en el título de los cursos y trabajos de Heidegger.

Husserl no ha sido capaz de darse cuenta de la tentativa heideggeriana de poner positivamente de relieve el sentido-del-ser del estar en cuanto «Yo trascendental» y de hacerse así problema del sentido del ser en general. Según la interpretación vulgar y dominante entonces de Ser y tiempo, Husserl ha computado la tentativa de Heidegger como «filosofía existencial», y de ésta ha criticado que no haya entendido la «ascensión de la subjetividad mundana (del hombre) a la subjetividad trascendental»; que no haya entendido, pues, la reducción fenomenológica. Las acotaciones marginales de Husserl a Ser y tiempo y al libro de Heidegger sobre Kant muestran que imputó a éste los cargos de naturalismo y objetivismo, así como el haber tomado —junto con Scheler y Dilthey— una dirección antropológica: «Heidegger traspone y tergiversa la clasificación constitutivamente fenomenológica de todas las regiones de lo ente y de lo universal, de la total región mundo, en lo antropológico...» Es en este «antropologismo» donde vería Husserl en lo sucesivo a su auténtico rival.

Husserl consideró que la tergiversación de la fenomenología en algo antropológico, esa filosofía existencialista «de moda», era junto con los antropologismos de toda laya y el relativismo historicista manifestación de su hundimiento en la crisis de la época moderna; crisis cuya superación se fue convirtiendo progresivamente en el problema capital de su pensar. Quizá se halle aquí el signo trágico de Husserl, pues su superación de la crisis de la época moderna no sirvió al remate sino para repetir nuevamente el camino de la metafísica moderna. Lo propiamente trágico de Husserl no estaría, pues, en la injusticia

cometida con él por causas políticas, ni tampoco en que los discípulos de la última época, a los cuales había ayudado a que irrumpieran en una nueva libertad del pensar, no continuaran este camino de pensamiento. El signo más profundamente trágico de Husserl estribaría más bien en que él, que había hablado en favor de las cosas mismas y contra toda construcción metafísica, repetiría finalmente de nuevo el camino de los sistemas metafísicos de la época moderna, sin ver siquiera que no se había parado a escrutar presupuestos que podían haberlo sido. Cuando Heidegger intenta cuestionar de nuevo aquellas posiciones decisivas de la metafísica que aún seguían determinando también el pensar de Husserl, sirve entonces a la causa [Sache] de la fenomenología de un modo totalmente diferente de aquellos que sencillamente seguían investigando sin enfrentarse con el punto fundamental de partida de Husserl o que tomaban su obra desde el punto de vista histórico, valorándola como la obra de un «clásico» de la filosofía, con lo que se dejaba de hacer lo único que Husserl deseaba sola y exclusivamente: que, partiendo del volverse hacia las cosas, se continuara construyendo sobre los fundamentos por él establecidos

Filosofía Trascendental y Metafísica

En la parte publicada de Ser y tiempo, la «analítica existencialista» no está aún fundada en el fundamento del que procede, o sea, en el sentido del ser propiamente desplegado. Allí queda determinada la manera de ser del estar, pero sigue abierto el problema del modo en que la *fenomenología trascendental* de la hermenéutica dé noticia del sentido del ser, de cómo la filosofía trascendental sea *ontología* y, con ello, repetición de la problemática de la metafísica. ¿Puede ser entendida la filosofía trascendental como *afloración del ser* y, con ello, como *metafísica*? Heidegger no desarrolla ya esta cuestión

en controversia con Husserl, sino con otros pensadores y, en primer lugar, con Kant.

La primera frase del libro sobre Kant dice con toda claridad lo que pretende la meditación sobre Kant: «La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la Crítica de la razón pura de Kant como cimentación de la metafísica para poner a la vista el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental.» Si Kant debe ser interpretado como metafísico, entonces esta interpretación tendrá que distinguirse fundamentalmente de la que de Kant da el neokantismo. La obra de Kant aparece en el neokantismo como teoría del conocimiento; su Crítica es interpretada como una «teoría de la experiencia» o incluso como «teoría de las ciencias positivas» (K 25: tr. 24). Primero se presupone el factum de las ciencias y luego se busca la fundamentación de éstas. El concepto kantiano de ente es aquí captado como simple concepto de naturaleza, que también tiene que ser ampliado mediante un concepto crítico de la historia acontecida o de la cultura. Ahora bien, a partir de qué unidad se desmembren las ciencias de la naturaleza y de la cultura es algo que, en mayor o menor medida, queda sin resolver. Dado que el neokantismo incluye en su intento de fundamentación a las ciencias de la cultura, se está acercando cada vez más al camino de Hegel, sin concatenar empero la fundamentación de las ciencias, como hace Hegel, en una unidad que se despliegue dialécticamente.

Desde el primer momento, Heidegger se niega a tomar la Crítica de la razón pura de Kant como teoría de la experiencia físico-matemática, sino que la entiende como pregunta por la posibilidad interna de la ontología (de la metafísica general en cuanto suministradora de los aprestos necesarios para la metafísica especial).

La crítica de Kant no se limita a la pregunta de un concepto crítico de la naturaleza, ampliable mediante un concepto crítico de la historia acontecida, sino que se remite a la pregunta conductora de la metafísica: $\tau\iota\ \tau\omicron\ \omicron\nu$; ¿qué es lo ente? El Yo trascendental es interpretado en su temporalidad y captado como existencia y ser-en-el-mundo. Así es como debe ser encontrada la rampa de lanzamiento de un pensar que piense el tiempo como horizonte en el que la pregunta «¿qué es lo ente?» pueda ser desplegada originariamente. Sólo en base a un tal despliegue de la problemática «metafísica» puede preguntarse por las ciencias, por ámbitos especiales del ser tales como naturaleza e historia acontecida, y también por el sentido de la doctrina del «a priori». Heidegger echa de menos en el neokantismo esta fundación originaria de la pregunta. Y a ello se debe que en una reseña de Cassirer diga, por ejemplo: «En primer lugar, y por buenos motivos, puede dudarse de que la interpretación de Cassirer y la de la epistemología neokantiana en general, en relación con lo mentado por Kant con el 'giro copernicano', acierte a encontrar el núcleo de la problemática trascendental, en cuanto ontológica, en sus posibilidades esenciales. Pero prescindiendo de esto: ¿es que la Crítica de la razón pura se deja "ampliar" sin más a una 'crítica de la cultura'? ¿Estamos seguros de esto o, por el contrario, es sumamente cuestionable que siquiera se hayan despejado el sitio y fundamentado los cimientos de una interpretación trascendental de la 'naturaleza' que sea la más apropiada para Kant? ¿En qué estado se halla la elaboración ontológica, absolutamente ineludible, de la constitución y género de ser de aquello que de manera bien indeterminada es llamado ora 'conciencia', ora 'Vida', ora 'espíritu', ora 'razón'?» La pregunta ontológico-fundamental de Heidegger por la «subjetividad» del «sujeto» desemboca en una renovación de la cuestión del ser. Pero la renovación a que se llega en

filosofía no es dada por una conciencia «rica» y versada en todas las ciencias, sino que consiste en que irrumpa de nuevo la necesidad (Not) de las cuestiones elementales, que desde la antigüedad siguen indomeñadas. (Recensión de Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*, 2.a parte [1007 s., 1011 s.].)

¿Irrumpe la elemental pregunta por el ser, no domeñada desde la antigüedad, en el pensar de Kant? ¿Puede ser captado el pensar de Kant como metafísica? ¿Puede la metafísica estar fundada en una ontología fundamental? Según Kant, la metafísica pertenece a la «naturaleza» del hombre. La ontología fundamental, en cuanto analítica ontológica de la «naturaleza» del hombre, prepara el fundamento de la metafísica; ella es, pues, aquello exigido en la «posibilitación» de la metafísica. La idea de la ontología fundamental como fundamentación de la metafísica tiene que acreditarse en una interpretación de la Crítica de la razón pura porque una cimentación de la metafísica no es nunca nada que acontezca de la nada, «sino de la fuerza y debilidad de una tradición, que son las que le trazan las posibilidades del planteamiento». Si la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre entonces —como interpreta Heidegger la idea de Kant— «existe fácticamente» con el hombre; es decir, también ella «se ha configurado en una cierta figura». Una cimentación de la metafísica tiene que referirse a la «tradición en ella contenida» y repetir, transformada, la tarea que una vez fue emprendida (K 14: tr. 12).

La metafísica (ontología en el sentido más amplio de la palabra) pregunta por el ser de lo ente. Por una parte pregunta en general por lo ente en cuanto ente o por lo ente en cuanto tal, y es de este modo metafísica general (ontología en el sentido estricto de la palabra, en el sentido de la metafísica escolástica del siglo XVIII). Sin embargo, ella

no pregunta sólo por aquellos rasgos que hay que descubrir en todo ente, en el ente en cuanto tal, sino que pregunta también por el ser que convierte a un ente particular, especial, en aquello que él es. Es, de este modo, metafísica especial. Realmente, si la metafísica no hace sino preguntar desde el inicio por el ente en cuanto ente lo hace de modo tal que determina el ente en total a partir de un ente privilegiado: el ente supremo o divino. Y como en la fe cristiana se entendió a Dios como creador del hombre y del mundo, la metafísica teológica se articuló en las tres partes de la *metaphysica specialis* tradicional (teología natural, psicología, cosmología).

La metafísica pregunta por el ente en cuanto tal y en total. Busca fundar la manifestabilidad de lo ente (la verdad óptica) en el desvelamiento de la constitución del ser de lo ente, en la verdad ontológica. La pregunta por la posibilidad del conocimiento óptico es reconducida a la pregunta por la posibilidad de aquello que posibilita al conocimiento óptico: la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico. El «giro copernicano» de Kant no tiene otro sentido que el de reconducir la pregunta por la posibilidad del conocimiento óptico a la pregunta por la posibilidad de la ontología misma. Así, por primera vez desde Platón y Aristóteles, la ontología y, con ella, la metafísica devienen nuevamente problema en Kant (K 21: tr. 20).

En el «giro copernicano», la cuestión del ser de la metafísica deviene problema dentro de una problemática filosófico-trascendental. Kant llama trascendental a todo conocimiento que no se ocupa en general tanto de lo ente, de los objetos, «como de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que éste deba ser posible a priori». Conocimiento trascendental es conocimiento ontológico (síntesis apriórica en el sentido kantiano). «El conocimiento trascendental no

investiga pues al ente mismo, sino a la posibilidad de la previa comprensión del ser del ente. Esta quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente. Esta se refiere al traspasar de la razón pura (transcendencia) hacia lo ente, de tal modo que, por primera vez, puede ajustarse la experiencia a lo ente como a un objeto posible. Elevar la posibilidad de la ontología a problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta transcendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental» (24 s.: tr. 24). La filosofía trascendental, en cuanto pregunta por la posibilidad de la ontología, es crítica de la razón pura en la medida en que ésta conoce los principios a priori y en que el conocimiento ontológico o síntesis apriórica es un acto de juzgar según estos principios, en la medida en que la razón pura tiene que ser circunscrita en su esencia y delimitada frente a su contraesencia * (23: tr. 23).

En la Crítica de la razón pura, Kant explícita la unidad de esencia de la transcendencia en la medida en que pregunta, sobre un plano siempre nuevo, por la unidad de pensar e intuir. Según interpreta Heidegger, la imaginación trascendental se muestra finalmente como la raíz de la que crecen intuición y pensar. Sin embargo, Kant retrocede ante el paso decisivo de pensar la imaginación trascendental como tiempo originario. Si Kant hubiera dado ese paso, habría cumplimentado entonces aquel movimiento del filosofar «que pone de manifiesto el hundimiento de la base y, por ello, el abismo de la metafísica» (194: tr. 182). Kant llama al pensar puro, al Yo, «estante» y «permanente»; así es como llama también al tiempo. Piensa — igualmente que la metafísica en general— a partir de la asistencia estante y permanente, pero no piensa esta asistencia según su pleno carácter temporal. El tiempo se ve más bien desviado de su camino y arrumbado en el otro

momento de la transcendencia en la intuición. El Yo puro es, «de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, apartado de toda temporalidad y opuesto a todo tiempo» (157: tr. 148).

Sigue afirmándose aquí lo ya sostenido en Ser y tiempo: que el Yo trascendental no es captado por Kant como existencia fáctica, temporal en su esencia y aunque no deba —justamente— ser pensado como «sustancia», es pensado aun «sustancialmente», es decir, como algo permanente, invariable y constante, como algo «ya siempre presente» (SuZ 320 s.: tr. 347 s.). Kant participa así de la omisión fundamental de Descartes, consistente en no interpretar originariamente el sentido del sum en el cogito sum, haciéndolo en cambio a partir de la metafísica tradicional. Participa con ello de la negligencia de la ontología antigua, incapaz de pensar el tiempo en su originariedad (SuZ 23 s.: tr. 34). En el libro sobre Kant, Heidegger intenta poner de relieve lo «no dicho» en el pensar de Kant: mostrar el tiempo como problema, en cuanto perteneciente a la transcendencia de la comprensión del ser (K 182: tr. 171).

Además, en Ser y tiempo reprocha Heidegger a Kant el que éste no se haya planteado la transcendencia de forma suficientemente originaria, es decir, como ser-en-el-mundo, como un ser-ya-siempre cabe las cosas. «Kant no vio el fenómeno del mundo...» (SuZ 321: tr. 348). Y por eso creía que aun tenía que probar primero la realidad del mundo externo, con lo que le fue imposible salir del «planteamiento cartesiano de un sujeto aislado, que se encuentra ahí delante» (204: tr. 224). En el libro sobre Kant, este problema del mundo aparece como pregunta por la unidad del conocimiento ontológico y del óntico, como pregunta por la posibilidad de la verdad empírica mediante la trascendental. La transcendencia, dice Heidegger, mantiene abierto un

horizonte que hace en principio posible una perspectiva sobre lo ente y dirigir la misma al ser de lo ente. Kant capta este horizonte a partir de la «X» del objeto trascendental, que no es un ente, pero que es con todo «algo», a saber horizonte para lo ente y su ser (K 114 s.: tr. 108 s.). El libro sobre Kant no se ocupa ya de saber si Kant ha sido capaz de explicitar de forma suficientemente originaria el «ser horizonte para...» en tanto que mundo.

La incapacidad de Kant para permitir manifestarse al tiempo y al mundo en su originariedad arraiga en el olvido, por parte de la metafísica, del tiempo y del mundo. La importancia de Kant reside en que en su filosofía trascendental se ha hecho de nuevo problema de ambos, del tiempo y del mundo (horizonte), de modo que a su través es la metafísica la que se ha convertido en problema. Esta problematización de la metafísica tiene que ser cumplimentada como una repetición originaria de la metafísica, pudiendo aparecer de este modo como un sobrepasamiento y superación de la metafísica. Por eso dice Kant que el tipo de investigación practicado por él en su crítica de la razón pura contiene «la metafísica de la metafísica» (cf. K 208: tr. 193). Si la ontología es captada como pregunta por el ser de lo ente y por ende como centro de la metafísica, la metafísica de la metafísica será entonces la cimentación de la ontología, la ontología fundamental. A esta ontología fundamental la llama Heidegger en el libro sobre Kant «metafísica del estar».

La metafísica del estar busca la unidad de esencia de la transcendencia en la imaginación y su temporalidad. Esta metafísica pregunta, así, por el hombre pero no al modo de la antropología, que toma al hombre como un ente entre otros (aunque señalado) ni tampoco desde luego al modo del antropologismo, que emplaza a todo ente de-

lante del hombre, lo orienta hacia él y lo explica a partir de él. La metafísica del estar pregunta más bien de qué manera pertenece en general la pregunta «¿qué es el hombre?» al preguntar metafísico. Pregunta por el modo de copertenencia de la pregunta por el hombre y la pregunta por el ser.

En la cuestión del ser se pregunta por el del ente. En la pregunta por el ser del ente yace la pregunta, más originaria, por el ser en cuanto tal: se muestra que el ser es dicho de muchas maneras, por ejemplo, como quiddidad [Was-sein], como hecho de ser [Dass-sein] y como ser verdadero [Wahr-sein]. La unidad de estos modos de articulación del ser solamente puede ser conocida cuando se plantea la pregunta por el ser en cuanto tal. Esta pregunta, empero, es conducida a otra aún más originaria: «¿a partir de dónde es posible concebir algo así como ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y respectos que implica?» (K 203: tr. 189). El acceso a este «dónde» a partir del cual debe ser concebido el ser en cuanto tal es buscado a través de la interpretación de la comprensión del ser por parte del hombre. Esta comprensión del ser no es una propiedad que el hombre tenga. Más bien el hombre es tal sobre la base de la comprensión del ser. El es así el «ahí, con cuyo ser acontece en lo ente la irrupción inaugural» (206: tr. 192). Con esta «irrupción», el ente que es el hombre mismo y el ente que no lo es pueden ser puestos de manifiesto. La metafísica del estar no quiere decir: metafísica sobre el estar, sino «metafísica que acontece necesariamente en cuanto estar»; pregunta por el ser de lo ente y por el ser en cuanto tal, la cual acontece a partir del ahí del ser (208: tr. 194). El ser-ahí [Da-sein] se convierte en fundamento de la metafísica. Puesto que el estar es este fundamento y el desvelamiento de su constitución del ser es ontología, la metafísica

del estar se llama también ontología fundamental. Pero esta ontología fundamental (como analítica existencial) es «sólo el primer grado de la metafísica del estar» (209: tr. 195). Ella pone al descubierto la indigencia del ser del estar, indigencia que yace en el olvido, y la temporalidad de esta indigencia del ser (210: tr. 196), apuntando al sentido propiamente ontológico-fundamental de la pregunta por el tiempo y a la tarea de pensar a partir de la temporalidad del estar ese tiempo, en cuyo horizonte la metafísica ha fijado el ser como «constancia de asistencia» (216 s.: tr. 201).

En su libro sobre Kant alude Heidegger brevemente a las dificultades con que necesariamente topa la metafísica del estar cuando pasa a pensar la temporalidad del sentido del ser: la metafísica que acontece como estar tiene un «destino», y mediante este destino sigue «ligada en el estar mismo al oculto acontecer de la metafísica» (208 s.: tr. 194). La interpretación de la historicidad, tal como ha sido llevada a cabo por Ser y tiempo, debe dar un concepto preliminar del modo de ser de este acontecer (218: tr. 203). Si se tiene en vista este acontecer mismo, entonces sólo cabe pensar que la interpretación ontológico-fundamental de la Crítica de la razón pura penetra agudamente en la problemática de una fundamentación de la metafísica, pero «se detiene ante lo decisivo». De hecho, la interpretación no se dirige en ningún momento a la dialéctica trascendental, que en la obra de Kant sigue a la estética y a la analítica trascendentales. Heidegger se pregunta si no habrá que pensar originariamente esta dialéctica a partir de una esencia de la verdad a la cual pertenezca la no-verdad como contraesencia. ¿Remite la esencia, así pensada, de la verdad a aquel acontecer en que la metafísica acontece? (221 s.: tr. 206).

La meditación sobre Kant, ¿lleva al pensar de Heidegger a dar

el paso decisivo de la temporalidad del estar a aquel tiempo perteneciente al sentido del ser mismo? ¿O acaso el respecto a Kant solidifica aun más el pensar de Heidegger en aquel lenguaje «metafísico» que habla Ser y tiempo y que, según el juicio posterior de Heidegger, ha impedido el susodicho paso? De cualquier modo, el libro sobre Kant muestra lo que ya formulaba la introducción del Ser y tiempo: que la pregunta por el ser se obliga «constantemente a sí misma a la posibilidad de abrir un horizonte todavía más originario y universal del que poder extraer la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir 'ser'?» (SuZ 26: tr. 37). ¿Acaso tiene que ser pensada la verdad, a partir de la cual hay que interpretar la dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura, como el fundamento de donde surge toda metafísica y sólo a partir del cual puede ser cumplimentada la analítica del estar?

V REGRESO AL FUNDAMENTO DE LA- METAFÍSICA

Heidegger pregunta por la unidad del ser en la multiplicidad de su decibilidad y, por mor de esa pregunta, pregunta por el sentido del ser. El modo como la tradición toma el ser (a saber, como asistencia constante o presencialidad) conduce a la omnisustentadora conjetura de que el tiempo pertenezca esencialmente al sentido del ser. A partir de la temporalidad de la existencia fáctica, Heidegger intenta pensar la temporariedad del sentido del ser. Por eso es por lo que capta al Yo trascendental como existencia fáctica y pregunta por el tiempo perteneciente al «yo pienso». Como la elaboración de la problemática de la temporariedad, de la temporariedad del sentido del ser, o sea, como la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* no se llevó a cabo, Heidegger intenta ahora, primero con independencia del problema de la temporariedad, penetrar en la pregunta por el sentido del ser, o sea, por el «horizonte trascendental» de toda comprensión del ser. Así, pregunta: ¿qué es la trascendencia, la trascendencia sobre lo ente, el 'metá' de la metafísica? ¿Qué es metafísica en general? ¿Cómo hay que pensar el horizonte trascendental en cuanto sentido del ser? Para verter «sentido del ser» habla Heidegger en el futuro de «verdad del ser». «'Sentido del ser' y 'verdad del ser' dicen lo mismo» (WiM 18: tr. 55 s.; VWW 26: tr. 82). De este modo, queda por preguntar cómo hay que pensar la esencia de la verdad, la verdad del ser mismo.

Ya en sus primeros trabajos pregunta Heidegger, por el ens *tanquam verum*, aceptando la concepción de la metafísica según la cual el ser verdad es una de las maneras de articulación del ser. Para los griegos, y de modo cambiante para la metafísica en general, verdad es «estado de descubierto». Si lo ente es tomado como ente es tomado entonces en su ser pero, con ello, tal como «es» «en verdad». Ser y

verdad (estado de descubierto) mientan lo mismo; el ser de lo ente es su estado de descubierto, su verdad: *ens et verum convertuntur*.

En la vinculación metafísica de ser y verdad, el ser es pensado como constante asistencia, igual que la verdad es pensada como lo que asiste constantemente al conocimiento o, vista desde el conocer, como adecuación a lo constantemente asistente. Se requería de un impulso decisivo para que Heidegger pudiera alcanzar el camino de volver a hacerse cuestión de lo oculto tras esa acuñación de la «esencia» del ser y la verdad. Este impulso le llegó sobre todo de la teología cristiana. A despecho del pensar metafísico por el que se halla lastrada, y que la hace extraña a sí misma, en esa teología sigue estando operante una comprensión de la verdad que encontramos ya en la fe judaica. En hebreo, la verdad tiene respecto al tiempo y a la historia acontecida. Al grupo etimológico de «verdad» ('emunah) pertenecen términos como apoyar, estar sostenido, jamba, pedagogo, preceptor, firmeza, durabilidad, confianza, fidelidad. «Muéstrame», le suplica Jacob a su hijo José cuando se acerca el tiempo de morir, «tu favor y verdad (fidelidad): no me entierres en Egipto» —no en tierra extraña, sino en la tierra de los padres— (Éxodo 41, 29). De 'emunah viene la fórmula final del rezo: «amén»; cuando la Biblia, en su versión griega, no traduce «amén» por *αληθων*, vierte *γενοιτο*. Verdad es, en la fe judaica y en la cristiana, fidelidad, que es necesario mantener a través de los cambios del acontecer histórico, que debe ser padecido y soportado. La verdad y la fidelidad rememorante, que no echa al olvido la alianza llevada a cabo una vez y que, en una rememoración tal, se sabe deudora de agradecimientos, se pertenecen cautamente.

La filosofía occidental y la teología constituyen la controversia, constantemente renovada, entre el concepto griego, metafísico y el

concepto judeocristiano de verdad. En esta controversia, el concepto no-metafísico de verdad se enreda en la manera conceptual metafísica, como cuando Kierkegaard interpreta, por ejemplo, la verdad esencial como «subjetividad», interpretándola de este modo de una manera conceptual que remite, a través de otras muchas interpretaciones y negaciones, a conceptos griegos.

Heidegger trata de salir de este enredo reelaborando la pregunta por el ser y por la verdad de un modo más originario. En este intento, el ser no es pensado ya como asistencia constante, ni el ser verdad como convertible con el ser así pensado. El ser verdad ya no es en general una de las maneras de articulación de ese ser al que no se interpela por la unidad en la multiplicidad de sus maneras de articulación: se pregunta más bien por la unidad del ser en su decibilidad múltiple, y por lo tanto por el sentido, es decir por la verdad del ser. El sentido o la verdad del ser debe ser sometido a discusión, en cuanto fundamento sobre el cual se alza ya de siempre la pregunta por el ser y por la multiplicidad de sus modos de articulación, y sobre el cual descansa la suposición, de un modo aún no considerado, de que el ser sea asistencia constante. A ello se debe que la pregunta por el ser y la verdad deje de ser solamente ontología para convertirse en ontología fundamental, y que deje de ser simplemente metafísica para hacerse «la metafísica de la metafísica», como Heidegger ha expuesto en una introducción a la edición de 1949 de *¿Qué es metafísica?*, ella es el «regreso al fundamento de la metafísica».

Verdad y libertad

Heidegger busca en *Ser y tiempo* el fundamento de la doctrina del ser planteando la pregunta por el sentido del ser a partir de la comprensión-del-ser del estar. En las secciones publicadas, la pregunta

por el ser y por la verdad no está aún explicitada (SuZ 357: tr. 386), aunque aparece sin embargo de forma provisional como pregunta por la conexión entre estar, apertura y verdad (§ 44). Ser —el estado de descubierto de aquello que lo ente es verdad— y verdad están en una «conexión originaria», «son coincidentes» (SuZ 213: tr. 234), e «igualmente originarios» (230: tr. 251) y son hechos aflorar en el estar que entiende el ser. «Ser —no lo ente— sólo lo "hay" en la medida en que la verdad sea. Y la verdad sólo es en la medida en que y mientras que el estar sea» (230: tr. 251).

Cuando la verdad es entendida a partir de su apertura en el estar el concepto tradicional de verdad se ve reconducido a sus presuposiciones impensadas. Tradicionalmente, la verdad está determinada como concordancia de un juicio con su objeto. Puesto que esta concepción conduce a dificultades, Heidegger pregunta por medio de qué se legitima un conocimiento como verdadero. Este conocimiento sólo se legitima como verdadero cuando viene a ser «descubridor». «El ser verdadero (la verdad) del enunciado tiene que ser entendido como un ser-descubridor» (218: tr. 239). Este ser-descubridor se funda en la apertura del estar; la verdad como concordancia tiene que ser entendida más originariamente a partir del ser-descubridor de la apertura y reconducida a la apertura; el estado de descubierto, que pertenece a la apertura, es custodiado en lo proferido; lo proferido es tomado como lo presente, yendo a ponerse así en un respecto a aquel ente por el cual es el estado de descubierto estado de descubierto; el estado de descubierto se convierte de este modo en concordancia entre cosas presentes (*intellectus* y *res*). Si el estar se capta en cuanto ser-en-el-mundo que está ya siempre cabe lo ente, la interpretación de la verdad (es decir, de la apertura del ser-en-el-mundo) con respecto entre

dos cosas presentes queda entonces ya de antemano rechazada.

La verdad, en cuanto apertura del estar, es en su carácter de propio «verdad de la existencia» (221: tr. 242), y está caracterizada por su estado de yecto y su proyecto, pero asimismo —como señala brevemente Heidegger en *Ser y tiempo* (307 s.: tr. 334 s.)— por la resolución precursante y, con ello, por la historicidad. Puesto que la existencia fáctica es siempre a la vez ser de propio y no ser de propio, por eso el estar, «esencialmente cadente», está según su constitución de ser siempre también en la no-verdad. Lo ente se muestra en su estado de descubierto, pero sigue estando al mismo tiempo desplazado y oculto; se halla en el modo de la apariencia (222: tr. 243). Abierto en su ahí, el estar se mantiene con igual originariedad tanto en la verdad como en la no-verdad (298: tr. 325).

Para la verdad entendida como verdad de la existencia fáctica el ser fáctico, el estado de yecto, es algo insuperable. El estar tiene que presuponer la verdad, dado que la apertura o verdad le pertenece necesariamente al estar. Pero, en esta presuposición, el estar no presupone algo que se pueda probar; es más bien él mismo el que, en esta presuposición, se proyecta sobre su ser fáctico irrefragable. El «escéptico» no puede ser refutado, pues que no es posible demostrarle la necesidad de que estar y verdad sean. Pero, en la medida en que se trate de un escéptico radical, tampoco precisa de refutación porque borra el estar y con ello la verdad en la desesperación del suicidio. «La verdad no puede probarse en su necesidad porque el estar no puede ser puesto a prueba respecto de sí mismo» (229: tr. 250). Verdad y estar son fácticos; no pueden ser fundados en una causa sui o en un sujeto absoluto. La pregunta por el porqué de la verdad no recibe respuesta alguna. «'En sí' no hay manera de ver en absoluto por qué lo

ente deba ser descubierto, por qué tenga que haber verdad y estar» (228: tr. 250). Verdad es ἀληθεια, desocultamiento que hay que arrancar de un ocultamiento en última instancia insuperable (219, 222: tr. 240, 243).

El ser fáctico del estar queda evidenciado, allí donde la parte publicada de *Ser y Tiempo* alcanza su punto culminante, como ser fundamento de una nihilidad. Así pues, es en la esencia de la verdad como apertura de la existencia fáctica, en la esencia de la ἀληθεια, donde se reflexiona cuando la nada de esta nihilidad se convierte en problema. El tratado *De la esencia del fundamento y la conferencia ¿Qué es metafísica?* toman sobre sí la tarea ya planteada en *Ser y Tiempo* (285; tr. 309): preguntar por el sentido ontológico de la anulación de la nihilidad existencial y, en general, por la esencia ontológica de la nada. ¿Qué es metafísica? pregunta por la nada; *De la esencia del fundamento* lo hace por la diferencia ontológica. «La nada es el no de lo ente y de este modo el ser, experimentado desde lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser... Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia no son por cierto idénticos, sino lo mismo, en el sentido de lo coperteneciente en lo esenciante del ser de lo ente» (G 5; tr. 7). El tratado *De la esencia del fundamento* parte del supuesto de que tradicionalmente ser, verdad y fundamento se copertenecen: ser-verdad es captado como ser-en-verdad (G 16; tr. 21); la verdad es interpretada como una concordancia de cosas separadas cuya puesta en conexión lo está sobre el fundamento de... (11 s.; tr. 16). En la verdad hay que distinguir entre el desvelamiento del ser (verdad ontológica) y la manifestabilidad de lo ente (verdad óptica). Verdad ontológica y verdad óptica se copertenecen esencialmente sobre la base [Grund] de su respecto en la

diferencia entre ser y ente, en la diferencia ontológica (15; tr. 20). La diferencia ontológica es mantenida franca por el estar que, al entender el ser, se relaciona con lo ente, diferenciando de este modo ser y ente. A este diferenciar, al trascender de lo ente al ser, lo llama Heidegger la «trascendencia» del estar. La pregunta por el fundamento conduce a la pregunta por la verdad; la pregunta por la verdad, a la pregunta por la diferencia ontológica, y ésta a la pregunta por la trascendencia del estar.

La trascendencia del estar es la trascendencia, de algún modo ya siempre acontecida, sobre todos y cada uno de los entes, una trascendencia sólo a partir de la cual le es posible al estar el volver de un modo más propio a las cosas, al estar-con y a sí mismo, y sólo a partir de la cual puede ser también emplazada la pregunta por una posible relación del estar para con Dios. La trascendencia, la trascendencia sobre lo ente en total, acontece en dirección al mundo, y es por ello ser-en-el-mundo. Mundo no es el todo de lo ente, sino ese todo en que el estar se encuentra ya siempre en el cómo de su manifestabilidad, entendido con una amplitud diversa según el caso, según un entender anticipante-abarcante. «El mundo como totalidad no 'es' ningún ente, sino aquello desde lo cual el estar se da a significar a sí mismo con qué ente se puede relacionar, cómo se puede relacionar y cómo se puede comportar con él» (37; tr. 42). Así, el mundo está conectado con el «por mor de» sí mismo como siendo aquello que es el existir del estar. Sólo la trascendencia sobre lo ente, «formadora de mundo», la trascendencia como ser-en-el-mundo concede-en-verdad el ente, que ingresa en el mundo de modo tal que puede ser puesto de manifiesto como siendo él mismo. Por tanto, la trascendencia es el originario protoacontecer, la prehistoria misma (39; tr. 44), que tiene que ser

concebida como libertad, pues la libertad se las ha frente a un opuesto «por mor de sí mismo» y es, así, un dejar imperar al mundo.

La libertad, en cuanto dejar imperar al mundo, es el origen del fundamento en general; consiste en «fundar» y, específicamente: 1, como instituir (e. d., como proyecto del «por mor de», como entender); 2, como toma de tierra (e. d., como aceptación de lo ente, como «encontrarse») y 3, como fundamentar (articulación, habla). La libertad es, en cuanto fundamento triple y no obstante único, el ser-fundamento, el origen del fundamento, el «fundamento del fundamento». En última instancia, empero, es «yectada»: en su libertad no está el que ella, en general, sea y acontezca como trascendencia. Ella es, en cuanto fundamento del fundamento, la permanente falta de fundamento para su propio ser-fundamento: el abismo que se des-fonda (*Ab-grund*).

Ser, fundamento y verdad tienen que ser concebidos a partir del ser-fundamento abismático de la libertad. El ser se da sólo en el ser-fundamento de la trascendencia; el «fundamento» es originariamente un carácter trascendental de la esencia del ser mismo, y solamente a esto se debe que el principio de razón suficiente [lit.: proposición del fundamento] pueda darse como una proposición relativa a lo ente. La pregunta por la verdad tiene que venir originariamente planteada a partir de la copertenencia de ser y fundamento. La fundamentación «trascendental» —la articulación del mundo, que sólo se da en comunidad con el instituir y la toma de tierra— es la verdad ontológica, la cual, en cuanto desvelamiento del ser y constitución del ser, precede a toda puesta de manifiesto de lo ente (la verdad óptica) (48 s.; tr.53).

¿Accede acaso el tratado *De la esencia del fundamento* a la cuestión que interroga originariamente por el ser y la verdad cuando diferencia entre verdad ontológica y óptica y declara a la verdad

ontológica como posibilitadora de la verdad óptica? ¿O tiene que ser pensada la esencia de la verdad de un modo más originario de lo que acontece en esta diferenciación, y ello en virtud de que la transcendencia no sea fundamento del fundamento más que como abismo, en virtud de que a la esencia del fundamento le pertenezca de tal modo la contraesencia que quizá también a la esencia de la verdad le tenga que pertenecer su contraesencia? A esta pregunta no le da respuesta alguna ese tratado.

El discurso ¿Qué es metafísica? capta la transcendencia, la cumplimentación de la diferencia ontológica, como el centro cordial de la metafísica. El sobrepasamiento más allá (meta) de lo ente es entendido como estar mantenido en la nada. La nada se desvela en la angustia esencial como anulación de todo ente: en la angustia, todo ente se escapa de las manos; pero, de este modo, lo ente puede mostrarse, mediante esta anulación (no aniquilación), en toda la amplitud de su carácter de ser ajeno a sí mismo, en el hecho de ser y de no ser no ser.

La anulación le hurta al estar el carácter de evidente, habitual y disponible que tiene lo ente, con el fin de volver a entregárselo en toda la alienidad, engendradora de «asombro», de su ser. La nada de la anulación hace posible de este modo la manifestabilidad de lo ente en cuanto ente y, con ello, la cumplimentación de la transcendencia, de la trascendencia «metafísica» que excede lo ente para poder volverlo a recibir como algo que viene a ser puesto de manifiesto en su ser.

En la angustia esencial se abandona el estar a la nada, temblando de este modo ante la pregunta: ¿por qué es en general ente y no más bien nada? Esta pregunta se alza al final del discurso sobre ¿Qué es metafísica? como «cuestión fundamental de la metafísica, a la

cual la nada misma fuerza». Heidegger reflexiona sobre esta cuestión en el curso Introducción a la metafísica impartido en el año 1935. Es verdad que ésta es la cuestión fundamental de la metafísica, y que también dentro de ésta se pregunta propiamente por ella (como hace, por ejemplo, Leibniz; cf. WiM 21 s.; N II 446 s.). Sin embargo, cuando la metafísica pregunta de este modo, a donde regresa entonces es a un ente supremo en cuanto fundamento de todo ente. Así, ni piensa al ser en él mismo ni persiste cabe el ser o cabe la verdad del ser, sino que funda todo ente en un ente supremo, sin que el sentido del ser en general llegue a hacerse propiamente problema. En cuanto que Heidegger acepta en la pregunta un «... y no más bien Nada», emplaza en esta pregunta a todo ente, invalidando así el camino hacia un ente supremo e incuestionable. Lo que Heidegger hace es re-fle-xionar la pregunta del porqué sobre la pregunta del sentido o verdad del ser. Esta pregunta es presupuesta como pregunta fundamental de la pregunta metafísica conductora: «¿Qué es lo ente?». (Es verdad que tampoco la Introducción a la metafísica —justo por ser simple introducción— explicita esta pregunta, sino que pasa en seguida a la pregunta previa de si en la metafísica y en nuestros lenguajes, en general, es pensado el ser en toda su riqueza, de si las diferencias metafísicas como «ser y devenir», «ser y parecer», «ser y pensar», «ser y deber ser» no determinan el ser de una forma inadecuada, esto según la ecuación: ser es asistencia constante.)

La pregunta: «¿por qué es en general ente, y no más bien nada?» es la pregunta fundamental de la metafísica porque en ella el centro cordial de la metafísica —la manifestabilidad de lo ente y la transcendencia como mantenimiento en franquía de esta manifestabilidad— no sólo se convierte a su vez en pregunta sino que,

además, esa pregunta está enderezada a la «esencia de la metafísica». De este modo es como viene ante el pensar el fundamento de la metafísica, el sentido o verdad del ser. La metafísica —el ir más allá de lo ente, la transcendencia como prehistoria en la que lo ente se manifiesta como ente— «es el acontecer fundamental del estar», «es el estar mismo». Pero el estar es, como ha mostrado el tratado De la esencia del fundamento, el fundamento más abismal. De ahí es de donde surge para el pensar metafísico su más extremo rigor: «porque la verdad de la metafísica habita en ese fundamento abismal tiene ésta como intermediación más próxima la posibilidad, que acecha constantemente, del error más profundo» (WIM 41; tr. 56).

¿Cómo pertenece el error a la verdad? ¿Cómo pertenece — esta pregunta se encuentra al final del libro sobre Kant— la contraesencia de la apariencia trascendental a la esencia de la verdad? ¿Cómo pertenece en general esa contraesencia a la esencia de la verdad? ¿Quizá de igual modo que pertenece la profundidad abismal al ser-fundamento del estar? El ser-fundamento de la nihilidad, la «culpa» de la existencia resuelta, ¿viene entendida como abismaticidad? Pero entonces, ¿no le obliga esta abismaticidad a la existencia a avanzar un paso más, a abandonarse a este abismo desde el ser-fundamento para, de este modo, experimentar la verdad según su esencia y su contraesencia, o sea para hacer la experiencia de la «esencia» de la verdad?

De la esencia de la verdad

En su conferencia De la esencia de la verdad parte Heidegger de la determinación, tan antigua como usual, de que la verdad sea la concordancia de un enunciado con una cosa. De este modo, la verdad es pensada como la rectitud de una concordancia. Ahora bien, pregunta

Heidegger: ¿de qué modo tiene lugar esta rectitud, la igualación del enunciado o una cosa? El enunciado representa una cosa tal como ella es. Representa, esto es: nos permite efectuar una contraposición. «Lo que se contrapone, en cuanto así emplazado, tiene que medir en toda su amplitud un abierto lugar de encuentro y permanecer sin embargo en sí en esa mensuración, como cosa que es, mostrándose como algo constante. Este aparecer de la cosa en la mensuración de un lugar de encuentro se cumple dentro de un ámbito abierto, cuyo carácter de tal no es creado primero por el representar, sino tan sólo referido y tomado en cada caso como ámbito de referencia» (VWW 11; tr. 67). En el representar —o en otra cumplimentación de la verdad, como el actuar o el obrar— se cumplimenta aquel comportamiento que está en lo abierto y que, por ello, se las ha con algo capaz de estar abierto, con lo «asistente» o «ente». Sólo en el estado de apertura del comportamiento, del habérselas en relación, puede una cosa manifiesta convertirse en norma, en medida de rectitud para una igualación representadora. El estado de apertura tiene primero que indicarse a sí mismo su medida, la dirección justa de la rectitud y, de este modo, dejarse guiar en el estar acorde de una concordancia. Es decir, el estado de abierto tiene que darse libremente en pro de una justa dirección vinculante; tiene que ser libre en favor de lo que, siendo capaz de abrirse, sea algo abierto. Con esto se muestra que «la esencia de la verdad es la libertad» (12; tr. 68).

La conferencia De la esencia de la verdad lleva primero a cumplimentación, una vez más, los pasos ya efectuados en Ser y tiempo y en el tratado De la esencia del fundamento: la verdad es entendida como rectitud de una concordancia y conducida a la resolución de la existencia, concebida ahora como libertad. La

conferencia De la esencia de la verdad da, no obstante, un paso más hacia adelante al interpretar la libertad como un libre darse en favor de aquello capaz de abrirse que sea algo abierto, como «el dejar ser a lo ente» (14; tr. 70); y, así, como un entregarse a lo abierto del desocultamiento y de lo en él desocultado. Esta entrega de sí custodia el desocultamiento en cuanto que es abandono al desocultamiento, un abandono que es exponente de sí mismo, ex-sistente. La libertad no es el fundamento de la posibilidad interna de la verdad como rectitud de una concordancia sino «porque ella recibe su propia esencia a partir de la esencia, más originaria, de la única verdad esencial», o sea de la verdad como desocultamiento (14; tr. 70)20.

Puesto que en el tratado De la esencia del fundamento es comprendida la libertad como fundamento abismal, la entrega de sí de la libertad en la verdad como desocultamiento tiene que reencontrar en la verdad, en el fundar, el abismo, la permanencia de una falta de fundamento en el fundar. El hecho de que lo que permanece sea una falta de fundamento se muestra en la esencia de la verdad como la contra-esencia de la no-verdad. La contra-esencia no es pensada aquí como deformación de la universalidad de una esencia captada en el sentido de la idea platónica. Tampoco la no-verdad es pensada como deformación de la verdad (rectitud). La contra-esencia mienta una inasistencia, un no estar en la esencia, en el esenciar mismo (en la esencia, pensada como verbo), un retenerse y, en este sentido, es la «esencia pre-esenciante» (20; tr. 76). La no-verdad es el retenerse de la verdad: la verdad no se manifiesta como des-ocultamiento sino en cuanto que se retiene-y-retrae de sí misma como ocultamiento. La contra-esencia de la verdad: el ocultamiento, que pertenece al centro y provenir esenciales del desocultamiento, es el «misterio». El misterio no

es un enigma que alguna vez se dejará resolver en el futuro; tampoco es lo pura y simplemente clauso, que realmente no nos importaría nada entonces; no es, por último, un misterio entre otros, sino que es lo uno y único: es el ocultamiento, el primer fundamento posibilitante del desocultamiento de lo ente en total y en cuanto tal.

A la esencia del ocultamiento le pertenece el ocultarse a sí mismo y, de este modo, el hundirse en el olvido. El ocultamiento que se oculta a sí mismo permite al hombre mantenerse cabe lo de curso corriente y disponible, cabe los productos de su hacer. El ocultamiento se anuncia en todo caso o como lo no esclarecido y cuestionable de las cosas que siguen su curso, o como el límite del saber. Si es pensado sólo de este modo, ello quiere decir que, en cuanto acontecimiento fundamental de la verdad, está hundido ya en el olvido.

El hombre, que según su esencia ex-siste en la verdad como des-ocultamiento, insiste, es decir: se aferra a aquello «que ofrece lo ente como algo de suyo y en sí abierto» (VWW 21; tr. 77). Cree poder procurarse a sí mismo la medida para su representar y para su obrar, olvidando que toda medida se funda en el indisponible ocultamiento del desocultamiento. Está así en la errancia que, como anti-esencia, pertenece a la contra-esencia que va a la esencia de la verdad. Puesto que la errancia pertenece a la esencia de la verdad, nadie se libra de ella. El error se ensambla con toda verdad, «extendiéndose desde el más corriente desacierto, equivocación y mal cálculo hasta los desvíos y extravíos en actitudes y decisiones esenciales» (VWW 22; tr. 78). Se muestra en la falta de rectitud del juicio y en la falsedad del conocimiento, pero allí lo hace sólo del «modo más superficial» (22; t. 78). La errancia es el «al mismo tiempo» del salir de la ocultación —salir de la ocultación propio de la verdad de lo ente en cuanto tal— y de la

persistencia de la ocultación, de la ocultación del ente en total, del ocultarse del ocultamiento en el desocultamiento. En la errancia, la apariencia se hace fuerte, conduciendo al hombre a encubrir y desplazar lo ente: a sacarlo de su emplazamiento * (17; tr. 73).

La experiencia decisiva del pensar es, ahora, que no hay más que una única errancia: «la pregunta por el ser del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y que por eso no ha sido aún dominada en su multivocidad», la pregunta que desde Platón se entiende como filosofía y por ende como metafísica (VWW 23; tr. 80). La metafísica insiste en la manifestabilidad de lo ente, a ella concedida-en-verdad, y deja con ello hundirse al ser mismo en el olvido. Cuando el pensar, a partir de la errancia de este preguntar, pregunta por el ser, por el misterio como contra-esencia de la verdad, intenta entonces poner al descubierto la pregunta por el ser partiendo del aferrarse a la franquía (Offenheit), ya concedida-en-verdad, pero falta de fundamento. Hablar de la contra-esencia de la verdad es algo que bien puede parecerle paradójico a la opinión (dóxa) habitual. Para el que «sabe», sin embargo, «la 'contrariedad' [Un-] existente en la inicial contra-esencia [Un-wesens] de la verdad apunta, en cuanto que no-verdad, hacia el ámbito aún no experimentado de la verdad del ser (y no en primer lugar del ente)» (20; tr. 76).

A esta pregunta por la verdad del ser encamina la conferencia De la esencia de la verdad, la cual debe mostrar en su curso que esta pregunta es una cuestión ofrecida en el acontecer histórico como tarea, «que la esencia de la verdad no es la 'generalidad' vacía de una universalidad 'abstracta' sino lo único, que se oculta en este acontecer histórico —dado una sola vez— de la acción de salir de lo oculto el «sentido» de aquello que llamamos el ser, y que desde hace mucho

tiempo estamos habituados a no tener en mientes más que como lo ente en total» (25; t. 81 s.). La pregunta por la esencia de la verdad tiene que tornarse hacia la pregunta por la verdad de la esencia, por la verdad del ser que despliega su esencia según su destino, de manera tal que suscita el error. La pregunta por la verdad, considerada en principio (en De la esencia del fundamento) con independencia del problema de la «temporalidad» (es decir, de la temporariedad del sentido del ser), se desarrolla de suyo a partir de la pregunta por la verdad del ser tal como ella es conforme a tiempo y destino, esto es: «temporaria» (SuZ 19; tr. 29). Ya en el proyecto originario, la conferencia De la esencia de la verdad debía ser complementada por una conferencia Von der Wahrheit des Wesens (De la verdad de la esencia). Pero la elaboración de esta conferencia no pudo llevarse a término (VWW26; t. 82); la pregunta por el ser y la verdad no ha llegado aún a la meta. Primero fue necesario dilucidar la pregunta según su carácter mismo de pregunta en general. Era necesario para esto que el errar, de tipo único, en que ha caído el pensar: el errar de la metafísica, fuera experimentado como errar. El pensar tuvo que emplazarse en la metafísica, entendida como ese acontecer histórico pendiente aún de decisión.

VI METAFÍSICA COMO HISTORIA ACONTECIDA

Cuando el pensar no se limita a conjeturar que el tiempo pertenece al ámbito del sentido o de la verdad del ser, sino que hace más bien la experiencia de la temporariedad de la verdad del ser y del carácter que esta verdad tiene de ser parte de un acontecer histórico, y se compromete en la historia acontecida de esta verdad, el regreso al fundamento de la metafísica se convierte entonces en una vuelta, en sí misma históricamente acontecida, a la busca de un fundamento infundado. La cuestión del ser viene desplegada en la controversia con aquel pensar que acontecido históricamente, determina nuestro pensar: viene desplegada en la controversia con el pensar sobre el ser por parte de la metafísica. La metafísica es experimentada como la verdad en la cual el ente es pensado en cuanto ente y, así, pensando en su ser, mientras que el ser mismo no es experimentado propiamente como ser ni, por tanto, a partir de su verdad. La pregunta por la verdad del ser se convierte en el problema de una meditación que acontece históricamente. A ello se debe que, junto con la conferencia De la esencia de la verdad, y en una primera versión desarrolle Heidegger en 1930/1931 el problema de la Doctrina de Platón sobre la verdad (poseemos una elaboración de este problema en un texto leído más tarde e impreso por primera vez en 1942, cf. PL.). Lo que empezó con Platón —la metafísica como el errar de la pregunta por el ser— llega a su fin con Nietzsche, según la experiencia de Heidegger; y se acaba de tal modo que queda agotado en sus posibilidades esenciales; a ello se debe que, o bien se lo siga empujando hacia adelante, sin más cuestión, o bien tenga que hacerse digno de ser cuestionado de una forma enteramente nueva. De este modo es el pensar de Nietzsche el que, en cuanto acabamiento y final de la metafísica, es sometido ahora

a decisión. Pero, en Platón y con Nietzsche, lo puesto en general en cuestión es la metafísica misma: ella es «problema», es decir, es aquella historia acontecida del ser cuya decisión está aún pendiente

Doctrina de Platón sobre la verdad

Durante la elaboración de Ser y tiempo realizó Heidegger una exégesis de El sofista de Platón; por eso pudo formular con una frase de este diálogo la tarea de preguntar de una forma nueva por el ser. En el estadio del despliegue de la pregunta por la verdad del ser, Heidegger muestra mediante una exégesis del símil de la caverna, tomado de la República de Platón, que lo «no-dicho» en el pensar platónico, a partir de lo cual se determina lo «dicho» por él, constituye un viraje de la esencia de la verdad, un viraje que no se ha limitado tan sólo a dejar su huella en el pensamiento griego ulterior, sino que se hace presente «como realidad efectiva fundamental, dominadora de parte a parte — consolidada después de largo tiempo y, por tanto, todavía firme en sus goznes— de la historia mundial del globo terrestre, historia que rueda en su modernidad más moderna» (PL 50; tr. Hum. 156).

El símil de la caverna de Platón no trata desde luego a primera vista de la verdad, sino de la formación educativa. Muestra de qué modo tiene que alcanzar el hombre los diversos grados de una ascensión si quiere salir del cerco de su estancia habitual, la caverna, e ir a lo abierto de la luz. En los diversos pasos, el hombre tiene que acostumbrarse a fijar en cada caso en una actitud la dirección fundamental de su aspiración y a hacer explícita esa actitud en un comportamiento firme. El hombre tiene que «formarse» pugnando por arrancarle a la carencia de formación su propio estar formado. Que esta pugna es una lucha a vida y muerte era algo que Platón había aprendido de Sócrates, su maestro. Los diversos pasos a que aspira el

hombre en su proceso de formación son en cada caso diferentes según el modo en que muestren lo ente: como sombras de una efigie, como efigie, como reflejo de lo ente, como lo ente mismo. Lo ente se muestra en los diversos pasos de su desocultamiento; pero es lo desoculto lo que es lo verdadero. La formación trata, pues, de hacer libre al hombre para que se vuelva hacia lo desoculto como lo verdadero. La esencia de la formación, entendida como liberación, como camino que va de las cadenas y de la caverna a lo libre, se funda en la esencia de la verdad. Así, es verdad que el símil de la caverna trata de la formación, pero es de la verdad de lo que trata de propio.

Ya en la conferencia De la esencia de la verdad mostraba Heidegger el modo en que la libertad se funda en la verdad como desocultamiento. Lo que busca ahora es concebir el hecho de que justamente después del primer inicio del pensar occidental se haya virado la esencia de la verdad y de que sea la liberación en favor de la libertad: la formación, la que acapare toda la atención. Experimentada originariamente, la verdad es desocultamiento. Un símil de la caverna sólo puede darse allí donde la verdad sea pensada a partir del conflicto entre el salir de la ocultación y el persistir en ella. También Platón piensa la verdad a partir del desocultamiento cuando dilucida la esencia de la verdad en un símil de la caverna. Pero Platón no vuelve su atención al enfrentamiento entre el salir de la ocultación y el persistir en ella, sino al desocultamiento en cuanto simple «desocultamiento», en cuanto simple salida de lo oculto. «Es verdad que el desocultamiento es nombrado en sus diversos grados, pero luego se le tiene en mientes sólo en el modo de hacer accesible lo que aparece en su acción de darse a ver (Aussehen, εἶδος), y de hacer visible aquello que se muestra a sí mismo ἰδεῖν)» (PL 34; tr. 137 s.). La meditación otorga valor a la

idea que, en cuanto acción de darse a ver, deja a la vista, en libertad, lo asistente, y permite de este modo que lo asistente (lo ente como lo que aparece) asista, o sea, que se esencie en su constancia, en lo visible de su consistencia y, en este sentido, en su «ser». La idea, que sin embargo sólo es tal sobre la base (Gruña) del des-ocultamiento, no remite ya a ocultamiento alguno. Cuando la esencia de la verdad es entendida a partir de la idea, la verdad abandona entonces el rasgo fundamental del des-ocultamiento, la referencia a la ocultación.

La idea deja de estar ya al abrigo del desocultamiento; no se limita ya a traer a comparecencia lo desoculto, poniéndose a su servicio. Es el parecer de la idea lo que determina más bien aquello que dentro de este parecer, y únicamente en referencia a él, sea lícito llamar «desocultamiento». Lo desoculto es ahora lo accesible en el parecer de la idea (PL 46; tr. 151). El acceso al desocultamiento es abierto y mantenido en franquía por un percibir que ahora, como respecto para con la idea, es un sentido señalado un «ver». Quehacer obligado de la formación es ahora capacitar a este ver para una exacta adecuación a la idea. Ahora todo depende de la rectitud (ορθότης) en divisar la idea, cambiándose así el punto de gravedad de la esencia de la verdad: la verdad ya no es más desocultamiento en cuanto rasgo fundamental de lo ente mismo, sino rectitud del mirar, o sea, una característica del comportamiento y relación del hombre con lo ente (PL 42; tr. 147). La verdad deja de ser desocultamiento para convertirse en rectitud. La rectitud viene consolidada en el conocer como concordancia del conocer con una cosa (en cuanto ομοιωσις, adaequatio), ya sea en el conocer humano, o —como fue el caso sobre todo en la edad media— en un conocer divino. De este modo es como la verdad puede convertirse en la modernidad en certeza a la que es llevado el pensar; y

cuando finalmente Nietzsche capta la verdad como una forma necesaria de error sigue pensando entonces la verdad a partir de la rectitud convertida en certeza.

Dado que Platón somete la verdad al yugo de la idea, el pensar se convierte en «filosofía», o sea, en un saberse desempeñar, un estar informado que es en sí amistad y predilección por las ideas, que conceden-en-verdad lo desoculto. La filosofía se convierte en aquello que Platón ya había preacuñado, en «metafísica»: un sobrepasamiento del ente umbrátil hacia el ser de lo ente. Dado que la predilección por las ideas y la marcha hacia el ser exigen adecuación exacta a las ideas o al ser, la verdad del ser mismo —el des-ocultamiento— se hunde empero en el olvido, con lo que es la «formación», en cuanto cuidado por la rectitud de la adecuación, la que alcanza relevancia: junto a la filosofía y a la metafísica surge el «humanismo», el cuidado por el hombre. Este humanismo emplaza al hombre —sólo o en comunidad— en una «metafísica armazón fundamental de lo ente» para liberarlo así en pro de sí mismo y de sus posibilidades, y asegurarlo en la certeza de sí mismo. Esta liberación y aseguración puede acontecer de las más diversas maneras: «como acuñación de la conducta 'moral', como redención del alma inmortal, como despliegue de las fuerzas creadoras, como educación de la razón, como cultivo de la personalidad, como despertador del sentido común, como cultivo del cuerpo o como acoplamiento apropiado, parcial o total, de estos 'humanismos'» (PL 49 s.; tr. 155). El pensar gira siempre en torno al hombre, es de éste de lo que en primer término se trata, y todo lo que es queda emplazado por relación a él.

El giro de la esencia de la verdad acontecida en el pensar platónico es presupuesto por la filosofía, la metafísica y el humanismo y,

en este sentido, el presente que nos es absolutamente más propio lo presupone. Cuando Heidegger llama la atención sobre aquello que en Platón se hunde en el olvido y sigue olvidado después: la verdad del ser, lo que le importan son los límites y la oculta proveniencia esencial de este presente. El trabajo dedicado a La doctrina de Platón sobre la verdad no da ninguna idea de Platón, ni expone siquiera los rasgos fundamentales del pensar platónico. Tampoco pone de manifiesto lo correcto o incorrecto de la doctrina platónica de las ideas; aun cuando Platón haya sometido incorrectamente la verdad en general al yugo de las ideas, pudiera ser no obstante que el pensar, en algunos ámbitos delimitados (por ejemplo, en la pregunta por la esencia de lo matemático), pensara con corrección, o sea, a partir de los fenómenos, su orientación hacia la idea, hacia un ser que asistiera continuamente en la medida en que hubiera en general desocultamiento. Heidegger no pone desde luego a la vista la doctrina platónica de las ideas en su conjunto; si hubiera querido intentar algo así, habría tenido entonces que mostrar cómo por ejemplo el último Platón introduce de un modo nuevo «movimiento» y «vida» en el reino de las ideas. La exégesis heideggeriana del símil de la caverna prescinde de todas las cuestiones y se propone solamente una cosa: llamar la atención sobre el giro en la esencia de la verdad que el pensar platónico inicia y que determina el entero pensar occidental. Hasta Ser y tiempo está determinado por este giro, dado que lo primero que se propone es liberar al hombre en vista de su libertad más propia, para poder experimentar luego en su segundo paso lo olvidado en todo pensar hasta hoy: la verdad del ser. La meditación heideggeriana sobre Platón es también y sobre todo una meditación sobre el planteamiento del propio pensar. Por eso puede Heidegger disponer para su trabajo sobre la doctrina de la verdad en Platón de la Carta sobre el humanismo: el intento de liberar el propio

planteamiento pensante de la falsa interpretación metafísica, humanista y «antropológica» para dejar verlo como camino hacia la verdad del ser mismo.

Nietzsche como decisión

En el análisis de la «constitución fundamental de la historicidad» de Ser y tiempo se dice que el resuelto estar se transmite sus posibilidad a partir del ser libre para la propia muerte, llegando así a la «simplicidad de su destino». Se dice también que la repetición auténtica de una posibilidad sida de existencia —«que el estar se elige sus héroes»— se funda en la resolución precursora, y que sólo a partir de la fidelidad al propio destino puede la fidelidad acceder a lo sido como a algo repetible (SuZ 385; tr. 416). A partir de una tal fidelidad, Heidegger elige a Nietzsche como héroe en la repetición de la pregunta sobre el ser como la cuestión de la metafísica. El no «elige» este héroe, si por elegir sigue pensándose una arbitrariedad subjetiva; más bien es Nietzsche el que le sale al encuentro a Heidegger en un determinado trecho del camino de su pensar, y ello en cuanto pensador que transmite lo que hay que pensar.

Heidegger ya ha hecho alusión a Nietzsche en su escrito de habilitación (4), al señalar que, «en su forma de pensar implacablemente cáustica y en su capacidad de exposición plástica», Nietzsche habría desplazado al sujeto como determinante de toda filosofía en favor de la fórmula: «del impulso que filosofa». Heidegger había asistido a los cursos de Rickert sobre Nietzsche. Pero aunque Heidegger se acerca muy pronto a Nietzsche, su relación con él permanece no obstante orientada a la cuestión del valor y está por tanto desorientada. En un pasaje importante del análisis de la historicidad (396 s.), Ser y tiempo hace una alusión a la Segunda de las

Consideraciones intempestivas. Con todo, Nietzsche sólo llegó a ser decisivo para Heidegger en los años inmediatamente siguientes a la aparición de Ser y tiempo. Y de qué modo fue para él decisivo se muestra en la primera alusión pública hecha entonces a Nietzsche: en el discurso rectoral de 1933 sobre la *Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Autoafirmación de la universidad alemana), donde se dice: «Y si nuestro mismo y más propio estar se halla ante una gran transformación, si es verdad lo que dice el último filósofo alemán, que buscaba a Dios apasionadamente, Friedrich Nietzsche, a saber que "Dios ha muerto", si nosotros tenemos que tomar en serio ese abandono del hombre de hoy en medio de lo ente...». La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» habla de la verdad de lo ente en total; dice que el fundamentó, en el que esta verdad había estado fundada, ha perdido la fuerza de fundar. Si se aceptan estas palabras, entonces llega a su término lo que empezó con Platón: la fundación de la verdad de lo ente en un ente más ente, o sea, en un ente supremo. Si, con Nietzsche, se toma en serio el abandono de Dios por parte del hombre de hoy, en medio de lo ente, entonces tampoco se da ya más aquel apoyo en una teología no-metafísica que tenía todavía Ser y tiempo, en la medida en que esta obra contraponía la metafísica a San Agustín, Pascal y Kierkegaard de la misma manera que los ordenaba a ella, y se remitía a Lutero en lo relativo a la renovación de la teología (SuZ 10; tr. 20). Al hacer Nietzsche de manera tan radical la experiencia de la «muerte de Dios», de la impotencia del ente más ente, lleva a la pregunta por el ser como verdad de lo ente y por el sentido del ser a su último extremo, y a ello se debe que su pensar emplace esta cuestión como algo que debe ser sometido a decisión.

Heidegger no pretende dar una «idea de Nietzsche»; prescinde

de la persona de Nietzsche y también de su obra, en la medida en que ésta sea captada como expresión y efecto de la persona o de la época (NI, 474). «El nombre del pensador figura como título en pro de la causa* de su pensar» (I, 9): el nombre de Nietzsche figura como título en pro de la decisión sobre la cuestión del ser. Para esta causa, la cuestión del ser, se exige el rigor más alto del pensar. Nietzsche no vale como pensador» «vivo» cuyos asertos conmueven, pero sin que deban ser tomados como asertos vinculantes. En un respecto tal a Nietzsche —como por ejemplo, se lo representa Jaspers— la decisiva doctrina del eterno retorno no puede, por ejemplo, ser pensada según su contenido intrínseco y como consecuencia del punto de partida metafísico del pensar, pues la apelación a lo existencial incomprensible ha privado de antemano a estos asertos de su obligatoriedad (I, 32). De qué modo haya en la cuestión del ser una «verdad del concepto» que sea vinculante es algo que la controversia con Nietzsche debe poner justamente en claro. Lo que se debe mostrar es que el pensar de Nietzsche, a su manera, «no es menos conforme a la cosa y riguroso que el pensar de Aristóteles» (Hw 230; tr. 206).

Como lo que a Heidegger le importa en su controversia con Nietzsche es la diferencia-decisoria de la pregunta por el ser, tiene necesariamente que renunciar a todo lo que hasta hoy ha ocupado un puesto relevante en el interés por Nietzsche, como pueden ser su fuerza para emocionar y conmover, la penetración en el tratamiento de fenómenos psicológicos y morales, la crítica y propaganda cultural o la lucha entre cosmovisiones con, contra y en torno a Nietzsche. Poco puede aprender Heidegger, de los trabajos hasta entonces existentes sobre Nietzsche, pues se acerca a éste con la formulación de una pregunta totalmente distinta de las habituales. La controversia con

Nietzsche tiene lugar en los años en que este pensador es acaparado temporal y parcialmente por la cosmovisión nacionalsocialismo y en que se abusa del pensar nietzscheano de la forma más grosera. Heidegger se propone rescatar a Nietzsche de esta utilización abusiva, e incluso de toda simple utilización de su pensar (¿y de qué pensador o poeta de nuestro tiempo no sería Nietzsche impulsor o antagonista, si era la gran línea divisora de aguas?). Y lo hace inquiriendo por el modo en que se haya llegado en general a la lucha de cosmovisiones, a la lucha por el dominio de la tierra en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales, como dice Nietzsche. Las opciones decisivas hacia las cuales provoca Nietzsche a nuestro tiempo, ¿son ya realmente lo que hoy importa? ¿O bien es necesario someter a decisión primero el espacio en el que se mueve el estar «en favor de» y «en contra de Nietzsche»? En cuanto que Heidegger, en la controversia con Nietzsche, emplaza la cuestión del ser, piensa además en la cuestión de si, tal como Nietzsche ha enseñado al hombre con el caso de la metafísica, deba éste convertirse en señor de la tierra o deba renunciar a ese mero amaestrar el todo de lo ente renunciando con ello a la lucha, pensada por Nietzsche, por el dominio de la tierra, en beneficio de una opción en pro de otra relación con lo ente en total (cf. NII, 262).

Nietzsche piensa aquello que la tradición metafísica denomina el ser de lo ente como voluntad de poder eternamente retornante. Mediante el curso de pensamientos enderezados a la voluntad de poder traza Nietzsche una «huella» en la «historia acontecida del ser» y por ende «en las regiones aún intransitadas de las posiciones decisivas venideras» (I, 475). Las anotaciones de viaje que marcan este curso de pensamientos no las encuentra Heidegger en las publicaciones dadas por Nietzsche a la imprenta, sino en el legado póstumo: los inéditos

serían la «auténtica filosofía» de Nietzsche, mientras que lo publicado por Nietzsche sigue siendo «siempre lo que más resalta» (I, 17). Hasta los años 1880-1883 no se encuentra Nietzsche a sí mismo; los años siguientes son pues los de la elaboración de la «obra principal», la cual no llegó a tomar forma definitiva. «Durante este período, el más alto del pensar de Nietzsche, es la verdad del ente en cuanto tal y en total la que quiere hacerse palabra en su pensar. Los planes de conjunto se suceden uno tras otro. Los proyectos sucesivos dejan en franquía la textura de aquello que el pensador quiere decir, sea su título conductor 'el eterno retorno', 'la voluntad de poder' o 'la transvaloración de todos los valores'. Allí donde un término conductor cede la guía, aparece como título de la parte con que concluye el todo o como subtítulo del título principal» (II, 259; I, 24 s.). Según Heidegger, el pensar de Nietzsche alcanza su máxima claridad y sosiego en los años 1887-1888, esto es poco antes de su hundimiento; a ello se debe la predilección de Heidegger por los apuntes de esta época (I, 486; II, 44). Heidegger llega incluso a conjeturar que el llamado último «desarrollo» de Nietzsche «deja tras sí todas las vueltas y virajes, ahora superados, del camino de su pensar» (I, 618). Poco antes de su caída en la locura le sobreviene, sin embargo, a Nietzsche un peculiar desasosiego: en los últimos escritos no espera ya a que su obra se ponga lentamente en sazón, sino que intenta exhibirse en la plaza pública y hacer visible su actitud respecto al mundo (I, 17). Pero no son estos últimos escritos: los «gritos» de Nietzsche, los textos sobre los que se apoya Heidegger.

Los escritos póstumos de Nietzsche, su «auténtica filosofía», fueron editados —al menos en parte— en una obra a la que se ha dado el nombre de *La voluntad de poder según un plan de Nietzsche*, aun cuando se tratara sólo de un determinado plan entre otros. En sus

cursos, Heidegger se hace cada día más crítico respecto a esta «obra» que, tal como se nos da, no es obra de Nietzsche, sino una compilación de textos nietzscheanos cuya responsabilidad recae sobre los editores (I, 17 s.; 327 ss.; 412 ss.; II, 42 s.). Mientras realizaba su trabajo sobre Nietzsche, Heidegger fue llamado a participar en la comisión preparativa de la edición histórico-crítica de Nietzsche, y se había propuesto como tarea especial la colaboración en una edición de los escritos póstumos que estuviera a la medida de la causa; no obstante, y como consecuencia de un conflicto con las instancias oficiales de entonces, decidió retirarse de esta comisión. Los trabajos de la nueva edición de la obra póstuma de Nietzsche, interrumpidos por la guerra, no han sido reanudados de forma satisfactoria.

Así, el intento de mostrar el curso del pensamiento de Nietzsche en su unitariedad está sometido a las mayores dificultades. Aquel que se vea tentado a seguir el difícil ensayo de interpretación por parte de Heidegger debe contar además con otra dificultad: la de que el mismo Heidegger está «en camino», de modo que ni sus cursos ni sus estudios sobre Nietzsche se dejan colocar en un mismo plano ni ensamblar en las mismas coordenadas. Por ejemplo, en el discurso rectoral de 1933 —primera alusión pública importante a Nietzsche— nada reivindica Heidegger con más decisión que la «voluntad» de dejar convertirse de suyo a lo esencial, a aquello que importa, «en poder». Aún en los primeros cursos sobre Nietzsche cree Heidegger poder interpretar el «acto creativo» del ultrahombre* como «el aprestarse a estar presto para los dioses, el sí al ser» (I, 254). Finalmente, empero, la controversia de Heidegger con Nietzsche acaba en la experiencia de que precisamente la voluntad y su querer crear, tal como vienen a dominar en la modernidad, impiden tener experiencia de la verdad del

ser y obstruyen con ello el estar abierto a lo esencial, incluso a lo divino. La controversia con Nietzsche, en cuanto que plantea una decisión por lo que respecta a la diferencia-decisoria de la cuestión del ser, supone también una toma de decisión por lo que respecta al pensar de Heidegger, un camino en el que Heidegger se afana en desentrañar determinadas presuposiciones que determinaban su pensar.

Cuando se hace de la controversia con Nietzsche el problema decisivo por lo que respecta a la cuestión del ser, parece como si ésta fuera una temática enteramente ajena que viniera a superponerse por la fuerza al pensar de Nietzsche. De hecho, lo que le importa a Heidegger no es lograr un mejor entendimiento de lo que el propio Nietzsche diga. La cuestión que Heidegger desarrolla concierne más bien a la manera en que Nietzsche se sitúe en la tradición del pensar occidental, esté su pensar determinado por esta tradición y a la vez la determine por su parte, con independencia de que Nietzsche haya estado o no interesado en experimentar o saber propiamente esto. Heidegger emplaza su meditación sobre Nietzsche bajo la presuposición omnideterminante de que en el pensar de Nietzsche se reúne y acaba la tradición occidental según un punto de vista decisivo, y decisivo para nosotros en esta época de transición. Así, la controversia con Nietzsche se convierte en controversia con el pensar occidental hasta ahora vigente en general. Esta controversia tiene que seguir al pensar de Nietzsche «en su fuerza eficiente, no en las debilidades», y ello «para que nosotros mismos, mediante la controversia, lleguemos a estar libres para el supremo desnudo del pensar» (I, 13). No nos debe conducir a error el hecho de que Nietzsche exprese frecuentemente sus objetivos en el insuficiente lenguaje de su época; más bien tenemos que volver a pensar lo dicho por la entera tradición occidental, emplazándolo así originariamente

ante una toma de posición decisiva. Aquél que intenta arrostrar esta tarea no tiene más remedio que limitarse a lo más esencial. «Sin embargo, lo decisivo sigue siendo con todo oír a Nietzsche mismo, preguntar con él, por él y a través de él, y eso quiere decir: preguntar al mismo tiempo contra él, pero en favor de la única causa, la causa común y más íntima de la filosofía occidental» (I, 33).

La causa * del pensar occidental viene captada por Heidegger bajo el nombre de «ser». El pensar occidental, en cuanto «metafísica», lleva a lenguaje al ser como la verdad del ente. También el pensar de Nietzsche es metafísica —no metafísica en cuanto determinada disciplina filosófica, sino metafísica en cuanto verdad sobre lo ente. El pensar de Nietzsche es la metafísica de nuestra época; esta metafísica piensa anticipadamente los rasgos fundamentales de esta época en que se da la lucha por el dominio de la tierra, y toma ella misma parte en esta lucha. La controversia de Heidegger con Nietzsche tiene una meta próxima y una lejana: la meta próxima es la exposición de la unidad interna de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en cuanto posición fundamental de nuestra época; la meta lejana es el despliegue de la cuestión de si el combate supremo a librar sea entonces la lucha metafísica por el dominio de la tierra o si nuestro acontecer histórico pueda encontrar otro inicio que no sea ya metafísico (II, 261 s.).

Se trata pues, en principio, de comprender los pensamientos de Nietzsche en cuanto metafísica unitaria, en cuanto verdad sobre lo ente, pero asimismo de entender la posición metafísica fundamental de Nietzsche como consecuencia del pensar occidental metafísico y, por tanto, como aquel pensar que permite ver los rasgos esenciales de nuestra época. En su primer curso sobre Nietzsche, capta Heidegger la unitariedad de la posición metafísica fundamental de Nietzsche como

unidad entre el pensamiento de la voluntad de poder, el del eterno retorno y el de la transvaloración (I, 25). La idea de la transvaloración se articula después en la de la verdad como apreciación valorativa o justicia, la del nihilismo como historia acontecida de la valoración y transvaloración, la del ultrahombre como cumplimentador de la transvaloración (II, 40; 257 ss.; cf. también la articulación de una posición metafísica fundamental limitada a cuatro aspectos: II, 137). El despliegue de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en su necesidad, es fundamentado por Heidegger a partir de la esencia de la metafísica en general. La metafísica es la verdad de lo ente como tal y en total. Ella pregunta qué es lo ente —Nietzsche entiende la voluntad de poder como entidad de lo ente—. Aquélla lleva al lenguaje el hecho de que lo ente sea en total, y el modo en que lo es —según Nietzsche, lo ente en total se da en el modo del eterno retorno de lo igual—. La metafísica lleva a lo ente a su desocultamiento o verdad —la esencia de la verdad, tal como la piensa Nietzsche, es la justicia—. Esta verdad tiene una historia acontecida, y según Nietzsche este acontecer histórico es el nihilismo. Esta historia acontecida exige una humanidad que decida sobre ella —según Nietzsche, el ultrahombre— (II, 257 ss.). Cada una de las cinco ideas fundamentales de Nietzsche debe ser primero expuesta aquí de por sí, aunque siempre con respecto al todo que la determina.

1. La voluntad de poder es para Nietzsche el carácter fundamental de la vida, es decir del ser. Esta voluntad no quiere el poder como algo distinto de ella, como meta que estuviera fuera de ella; es más bien voluntad como poder. Cuando la voluntad se convierte en voluntad de poder no le es impuesta entonces una nueva meta (el poder), sino que lo entendido comúnmente como voluntad se convierte

esencialmente en otra cosa (I, 52). El querer de voluntad ya no es pensado como deseo o aspiración, sino como mandato que se da poder a sí mismo. La voluntad es, en cuanto mandato, cumplimentación del poder disponer de sí mismo. El poder es conservación y aumento de poder que se confirma y fortalece en sí mismo para poder trascenderse continuamente a sí mismo. En cuanto que al poder le es dado el poder de sobrepasar su propio poder, está constantemente en camino hacia sí mismo y es, así, el ser de lo ente en cuanto devenir (II, 263 ss.).

La voluntad de poder es, dicho en el lenguaje de Ser y tiempo, la «resolución»; mas no encapsulada en el resuelto Yo, sino plantada dentro de lo ente en total (I, 59). Tanto en el querer como en el no querer, la voluntad de poder saca a la luz a lo ente, «y en verdad a una luz que está para empezar encendida por el querer mismo» (I, 63). Tan fuertemente como en el carácter de voluntad y mandato acentúa Heidegger en la voluntad de poder aquel lado según el cual es esta voluntad no-voluntad: la voluntad misma no puede ser querida, pues todo querer es ya siempre voluntad; la voluntad es la resolución acorde (yectada-encontradiza). La voluntad es tanto mandato y «señorío sobre», que apunta más allá de sí mismo, como afecto —raptó ciego de excitación—, pasión —arranque que apunta al dominio de lo ente en su amplitud—, y unidad de afecto y pasión: sentimiento —estado de acorde que es abertura esclarecedora en favor de lo ente y, con ello, también en favor de sí mismo— (I, 59; 64; 71).

Cuando Nietzsche capta aquí la voluntad de poder a partir del mandato, el afecto, la pasión o el sentimiento, ¿no entiende entonces el ser de lo ente (la voluntad de poder) a partir de un determinado ente (del hombre)? Es verdad que Nietzsche gira aquí en un círculo, pero nunca lo hace de modo tal que utilice inmediatamente para su filosofía

los resultados de una determinada ciencia (I, 54 s.). La voluntad de poder no es algo que cupiera captar psicológicamente, como si fuera una facultad del alma, entre otras; el proyectar el ente en su ser, la voluntad de poder, es más bien un proyecto metafísica. Y cuando Nietzsche quiere captar la psicología como «morfología y doctrina del desarrollo de la voluntad de poder» (II, 60 ss., 263 s.), no cimenta «psicológicamente» la metafísica, sino —y esto es propiamente lo que hay que comprender— que toma otra psicología, distinta a la habitual, como metafísica, como verdad sobre lo ente.

Ahora bien, ¿acaso no procede arbitrariamente Nietzsche cuando considera al ser del ente como voluntad de poder? Heidegger señala que los grandes filósofos modernos, de Leibniz a Schelling, han encontrado en la voluntad el «protoser» (I, 44 s.). Y cuando Nietzsche capta el poder en la voluntad de poder como fuerza, como ser-poderoso y ser-que-obra, como ser-que-va-más-allá-de-sí y como venir-a-sí-mismo, se mantiene entonces en la misma vía por la que ya transitaron Aristóteles y los pensadores anteriores a éste: en su metafísica trata Aristóteles de *δυναμεις, ενεργεια* y *εντελεχεια* como determinaciones supremas del ser (I, 78 s.). El intento de determinar el ser del ente como voluntad es tan poco arbitrario que quizá sea incluso algo que se sigue forzosamente. Y es por esta forzosidad por la que tendremos que seguir preguntando si, con Heidegger, intentamos pensar la unidad del pensamiento fundamental de Nietzsche.

2. En la voluntad de poder piensa Nietzsche lo ente en cuanto tal, lo ente en su ser. Cómo sea lo ente en total y cómo el ser de lo ente en cuanto ser es algo que piensa Nietzsche mediante la idea del eterno retorno de lo igual: lo ente en total retorna eternamente en sí mismo; la voluntad de poder, el ser de lo ente como devenir constante, no viene

ya referida a una meta a ella trascendente, aunque tampoco es pensada como devenir que fluye y se derrama sin destino, sino que es llevada al estado de devenir que retorna enteramente y está emplazado sobre sí mismo. El pensamiento del eterno retorno está tan escasamente en simple contradicción con la doctrina de la voluntad de poder que esta doctrina se cumplimenta más bien, por vez primera, en el pensamiento sobre el retorno.

Si la doctrina de la voluntad de poder es la mostración de un «último factum hacia el que descendemos», del mismo modo es el pensamiento del eterno retorno el «pensamiento de pensamientos», el «pensamiento más grave y difícil» (I, 417, 274, 276). Este pensamiento más grave y difícil es presentado por Nietzsche bajo forma de argumentación. Cabe así señalar que Nietzsche piensa el mundo en su carácter global y, de este modo, lo piensa como fuerza. Piensa esta fuerza como finita y delimitada de suerte que, para él, también el todo cósmico sigue siendo finito. El todo cósmico no es con todo un equilibrio de fuerzas, sino un constante devenir. El devenir, el movimiento del mundo finito, transcurre en un tiempo que —a diferencia del espacio— es efectivo e ilimitado. En este tiempo infinito, el movimiento del mundo tiene que refluir en sí, dado que no alcanza ningún estado de equilibrio (si tal estado debiera en general ser alcanzado tendría entonces que haberlo sido ya en el tiempo infinito del pasado). El devenir que refluye en sí es el eterno retorno. Tal retorno podría solamente ser evitado si hubiera sido excluido por una intención y una finalidad anticipantes. Sin embargo, Nietzsche excluye una tal intención y una tal finalidad en cuanto que piensa el mundo como «caos», rechazando así de antemano toda voluntad creadora y ordenadora (I, 341 ss., 369 ss.)²².

La argumentación de Nietzsche, dice Heidegger, no es científica

en el sentido de la ciencia natural, puesto que ésta, en cuanto ciencia, presupone aquello que justamente pone Nietzsche en cuestión: los conceptos de fuerza, finitud, devenir, espacio, tiempo, etc. (I, 371 ss.). Esta «argumentación», en su sentido más estricto, no sólo no es científico-natural, sino que tampoco es en general argumentación alguna. A «la tesis del eterno retorno» no se la hace «aflorar "aquí" a partir y como consecuencia de tesis sobre la esencia del mundo ya asentadas», sino que sólo cabe establecer más bien estas tesis mediante el despliegue de un proyecto metafísico. «Lo que se pretende dar expositivamente como prueba no es sino el desvelamiento de las posiciones que, en el proyecto de lo ente en total sobre el ser, entendido como lo que retorna eternamente a lo igual, están establecidas y además necesariamente establecidas juntamente con ese proyecto.» (J, 377), Este despliegue proyectivo no puede consistir nunca en un cómputo y sondeo proyectivos, sino que más bien es un «salto» en el «enigma» de lo ente en total y así, un «ensayo» con la verdad (J, 289). El pensamiento del eterno retorno está tan poco calculado y dispuesto a partir de tesis previamente aseguradas que tuvo que ser él el que «viniera» a Nietzsche, y ello en un tiempo y lugar bien determinados: en agosto del año 1881, a seis mil pies allende el hombre y el tiempo y ante un monumental bloque de piedra en forma de pirámide, en la Engadina. Este pensamiento llegó —como llegan todos los grandes pensamientos— «inopinadamente, porque estaba preparado y penosamente elaborado por un largo trabajo». Tal pensamiento exigía el viraje decisivo de un pensar que no podía hablar sobre su pensamiento decisivo porque era justamente ese viraje el que debía ser la sede de su despliegue (I, 263).

La verdad del pensamiento del eterno retorno no puede ser

nunca «inmediatamente justificada y probada mediante hechos» en su realidad efectiva, porque en lo ente no cabe en general descifrar el retorno: el pensamiento del eterno retorno comprende el cómo de lo ente en total, y no puede haber hombre que emplace ante sí mismo a lo ente en total y descifre algo en él, como un espectador. «Consecuentemente, lo pensado en ese pensamiento no es nunca algo dado como realidad presente y singular, sino que sólo es, en cada caso, una posibilidad» (I, 392). El pensamiento sobre el retorno solamente puede ser pensado si el salto en lo ente en total se aferra a él como posibilidad. En cuanto pensamiento de una posibilidad, este pensamiento exige ser acogido de un modo libre; no se lo piensa en absoluto cuando quien piensa deduce el eterno retorno de lo ente en total, olvidando de este modo su propia libertad. A ello se debe que caigamos en el error cuando contraponemos el eterno retorno, como si fuera algo necesario, a la libertad, restringiendo la idea de retorno hasta hacerla entrar en el esquema tradicional de opuestos: «necesidad-libertad» (I, 395 ss.). En cuanto pensamiento sobre una posibilidad que quiere ser acogida en libertad, el pensamiento sobre el retorno solicita un «pensar a partir del instante». El retorno y lo eterno en él quieren ser captados en el instante, entendido propiamente como maduración que da tiempo al tiempo; esos pensamientos son sólo para aquél «que no se queda en espectador, sino que él mismo es el instante» (I, 311). El instante, que es donde la eternidad alcanza validez, no es representable como punto temporal, y a ello se debe que tampoco el retorno pueda ser computado cronológicamente: entre uno y otro retorno no yace en general ningún tiempo, si se considera al tiempo como computable y representable: «pasa rápido como un rayo, y ello aunque criaturas vivientes lo midieran por billones de años o ni siquiera pudieran llegar a medirlo» (cf. I, 399 s.). El instante es la decisión de la que todo

depende. Nietzsche piensa la idea de retorno en el sentido de la «crisis» en que la historia acontecida europea vira, convirtiéndose en historia acontecida del nihilismo. El nihilismo es «el acaecimiento propicio por el cual todo el peso de todas las cosas se desvanece», y sólo aquel pensar que «renuncie al fin a enmascarar este acontecimiento y a echar afeites sobre él» podrá encontrar un nuevo centro de gravedad en la idea del eterno retorno (I, 421). El pensamiento sobre el retorno llega solamente a convertirse en pensamiento cuando es pensado como «contrapensamiento» enfrentado al nihilismo, o sea, cuando viene experimentado como decisión sobre el acontecer histórico de Occidente (I, 434, 446).

Nietzsche ha deslindado de todo pensar, en comparaciones penetrantes, el pensar del eterno retorno (en *La gaya ciencia*) como posibilidad con la que un demonio tienta al hombre (cf. 270). Con el pensar de este pensamiento comienza la tragedia (I, 278 ss.), aquel camino trágico por el que el héroe llega a sí mismo solamente a través del ocaso. Este es el camino de Zaratustra, que sólo en la enfermedad más grave aprendió a decir sí a la idea de que todo retorna y de que también lo más despreciable, el sufrimiento, el mal y la destrucción permanecen eternamente en sí mismos (I, 312, 315). Zaratustra deja tras sí al enano que piensa, es verdad, el retorno, pero no como instante (I, 292 ss.). Zaratustra capta el sentido de la canción de los animales: «Todo pasa, todo vuelve; la rueda del ser gira eternamente»; esa es una canción de organillo, siempre con la misma cantinela. Además tiene que soportar a esos animales, que sólo hacen de espectadores de todo, sin pensar a partir de la decisión; también tiene que soportar su cantinela: esa perversión de la idea de retorno. Retorno que sólo puede ser pensado por aquel joven pastor por cuya garganta reptan

una negra serpiente —el sombrero «siempre da igual», el carecer de meta del nihilismo— y que no puede desembarazarse de esa serpiente sino mordiendo su cabeza. La idea del retorno no existe sino como esa mordedura, como esa decisión sobre el acontecer histórico del nihilismo (I, 445).

La exposición heideggeriana de la doctrina del eterno retorno está determinada por la convicción, que guía todos sus pasos, de que en esa doctrina aquello que es enseñado cede ante el cómo es enseñado (I, 332). Es el «cómo» lo decisivo, dado que la idea del eterno retorno no está separada de su deformación sino por la «grieta más pequeña» que, justamente por eso, es también la más difícil de salvar, porque no se ha abierto aún lo suficiente. En su cantinela, tan frecuentemente dada a conocer como doctrina propia de Nietzsche, los animales hacen uso de palabras iguales a las de Zaratustra y, con todo, estas palabras son sólo en verdad «arco iris y apariencia de puentes tendidos entre lo eternamente separado» (I, 307). En general, el «todo es igual» de la doctrina del eterno retorno de lo igual puede mentar dos cosas. Puede querer decir: cada instante es indiferente pues, ciertamente, todo retorna; no hay libertad alguna ni decisión: todo retorna necesariamente. Pero también puede querer decir: todo retorna, en todo momento es válida la decisión suprema: decisión para la eternidad; y de este modo nada es indiferente. La interpretación heideggeriana de la doctrina del retorno tiene que diferenciarse no sólo de una interpretación capaz tan sólo de pensar esa doctrina como el enano del Zaratustra, es decir incapaz de pensarla en absoluto (I, 295), sino también de una interpretación que se vuelva a la doctrina nietzscheana del eterno retorno porque crea haber experimentado que lo que aún puede volver a suceder carece de finalidad, de meta y de

sentido.

A ello se debe que en la doctrina del retorno el «cómo» sea más decisivo que el «qué», porque todavía tiene el hombre que transformarse primeramente en aquel hombre o ultrahombre capaz de pensar esa doctrina (I, 284). Solamente cuando es encontrado el «cómo» se pone de relieve el «qué»; el «qué» transforma, a través del «cómo», al hombre que piensa la idea de retorno. «En este pensamiento, aquello que hay que pensar vuelve, a través de cómo haya que pensarlo, sobre el que piensa y lo urge, haciendo esto sólo para ligarlo a su vez a aquello que tiene que ser pensado» (I, 447). (Las palabras de Heidegger concuerdan aquí directamente con las argumentaciones agustinianas sobre la verdad, del mismo modo que la interpretación heideggeriana de la doctrina del eterno retorno de lo igual vuelve a recordar en general, inmediatamente, a sus argumentaciones primerizas sobre la esperanza cristiana en el instante del retorno de Cristo.) A ello se debe que el pensamiento sobre el retorno vuelva al que piensa y lo ligue a aquello que hay que pensar, dado que este pensamiento es un «pensamiento metafísico», un pensamiento sobre el ente en total (I, 448). En cuanto pensamiento metafísico, entra en contradicción y también por ello en relación con la doctrina platónica de que el ente en total tenga su esencia en las ideas, así como con la concepción bíblica judeo-cristiana del «mundo» como creatura (I, 257). ¿Acaso no se pregunta el mismo Nietzsche si el anillo, que se cierra en el eterno retorno, no será un *circulus vitiosus deus* (I, 230 s.)? ¿No pone Heidegger, con razón, una frase nietzscheana que habla de Dios y el mundo como lema de su curso *El eterno retorno de lo igual* (I, 259-472 s.)? El pensamiento del eterno retorno es, con todo, el contrapensamiento enfrentado al platonismo, el cual coloca la idea, en

cuanto lo ente en sí, por encima del ente y, con ello, del querer humano; así, también esté ese contrapensamiento enfrentado a la fe judeo-cristiana, que deja al ente en las manos de un dios, apartándolo así de la intervención humana. En el retorno no retorna nada que no sea la voluntad de poder misma; y en cuanto que ésta se quiere como lo que retorna eternamente, se asienta sobre sí misma. Ahora bien, si Nietzsche piensa la voluntad de poder como lo constante que se es constante a sí mismo, ¿no piensa entonces, a su manera, todavía en el sentido de la metafísica, la cual toma al ser como constante asistencia?

3. La cuestión consiste en saber de qué modo piensa Nietzsche en general el ser en cuanto verdad de lo ente. Nietzsche piensa lo verdadero a la luz de la verdad pero en él, como en Platón, lo verdadero es aquello que es «de tipo verdadero», el ente constante, tal como sólo al conocimiento pensante se da. Con todo, Nietzsche opone el arte al conocimiento de la verdad, viendo a aquél como un modo distinto de llevar a cumplimiento el carácter de abierto de lo ente y, con ello, de llevar a cumplimiento la «verdad» en un sentido más amplio. Arte y conocimiento son dos maneras, dos modos en que la voluntad de poder, como ser de lo ente, es la verdad de lo ente.

Nietzsche pregunta por el arte en una época en que la filosofía occidental del arte ha acabado en la doctrina hegeliana del fin del arte, y en la que el gran arte, que había establecido de una vez por todas el canon obligado, está de hecho ausente. Bien es verdad que sigue habiendo obras de arte con cierto carácter obligatorio para ciertas capas de la población. Hay todavía ocupación con el arte, pero ésta no se encuentra ya como en Herder y Winckelmann al servicio de una automeditación, de gran estilo, de la existencia [Daseins]; esta ocupación con el arte se va convirtiendo más bien, cada vez más, en

saber especializado (I, 107). También existe el intento de Richard Wagner por exponer otra vez algo «absoluto» en una «obra de arte total». «Pero ahora el absoluto no es experimentado sino como lo puramente carente de determinación, como la total disolución en el puro sentimiento, el desvanecerse que se hunde en la nada» (I, 104). Nietzsche, que en principio estaba apasionadamente interesado en la gran tentativa de Wagner, tuvo pronto que reconocer que a la música wagneriana le faltaba el estilo y que en ella se mezclaban voluptuosidad y vértigo con un pseudocristianismo. Así es como se vio obligado Nietzsche, en favor de la causa del arte, a comenzar su lucha contra Wagner.

Para Nietzsche, el arte es algo elevado y decisivo: el arte es la contracorriente que se enfrenta al nihilismo, dentro de cuya corriente siguen englutidas filosofía, moral y religión. El arte puede ser esta contracorriente por ser la más diáfana figura de la voluntad de poder, por dejar libre una penetrante visión enderezada a la voluntad de poder como ser de lo ente. El arte, entendido aquí desde el artista, es el acontecer fundamental en todo ente, o sea un crear y crearse y, así, voluntad de poder. El artista creador de obras de «bellas artes» es solamente artista en un sentido especial y limitado. En cuanto creador, es el hombre de la voluntad de poder en general el que es artista (I, 82 ss.).

Nietzsche entiende el arte «estéticamente», e.d. desde el artista, desde el hombre y su sentir. Piensa la estética «fisiológicamente», e.d. toma a la sensibilidad y al cuerpo como hilos conductores, designando a la «embriaguez» como estado estético fundamental: el sentimiento de fuerza y plenitud, el sentirse a sí misma de la voluntad de poder. La embriaguez está, en cuanto acorde,

determinada por lo bello, por aquello que «honramos y respetamos como pre-imagen, como modelo [Vor-Bild] de nuestra esencia» (I, 132) B; En tan poca medida es la embriaguez un bullir y borbotar del sentimiento y un hundimiento en la vivencia que el crear, estado fundamental de la embriaguez, viene determinado por el orden, el límite y la panorámica, o sea, por aquello que Nietzsche, utilizando el habitual lenguaje conceptual de la estética, llama la «forma» (I, 139, 95 s.). El gusto por lo ordenado es una condición fundamental de la vida encarnada en un cuerpo vivo. Embriaguez, y belleza, creación y forma se ensamblan en la unidad del «gran estilo», que es una figura de la vida como voluntad de poder (I, 143, 162).

¿Cómo es posible que el arte, pensado en una estética fisiológica de la embriaguez, y con ello de la sensibilidad y el cuerpo vivo, constituya una contracorriente enfrentada al nihilismo? Nihilismo es para Nietzsche el «platonismo», que encuentra lo verdadero en la idea suprasensible, que se muestra ante el conocer solamente cuando se ha liberado de la sensibilidad. El establecimiento de la idea suprasensible como ente verdadero denigra la vida del cuerpo vivo, la debilita y vacía y es, así, nihilismo. La contracorriente que se enfrenta al nihilismo tiene que ser por tanto una inversión del platonismo; la posibilidad de una tal inversión, de una salvación de la vida del cuerpo vivo, la ofrece el arte, mientras sea pensado a partir de la sensibilidad. El arte se coloca en oposición a la «verdad»; y, de hecho, Nietzsche habla de una disensión entre arte y verdad que suscita pavor. La inversión del platonismo, que no debe ser ya mero positivismo sino decisión sobre el nihilismo, está propuesta en la frase: el arte tiene más valor que la verdad (I, 166 s.).

Como el mismo Platón expone en la República, en el

platonismo está el arte subordinado a la verdad, a la idea suprasensible. La verdad tiene pues aquí más valor que el arte. También en el Pedro piensa Platón la relación entre verdad y belleza como disensión: lo bello y la verdad disienten porque el lugar de aquél es lo sensible, mientras que la verdad es una irradiación suprasensible. Y, sin embargo, esta disensión es benéfica, pues lo bello conviene con lo verdadero en ser también capaz de revelar el ser, de mostrarlo justamente en lo sensible (I, 227 s.) M. En la inversión del platonismo, esa benéfica disensión entre verdad y arte se convierte en algo pavoroso. El «mundo aparente» del arte viene puesto por encima del «mundo verdadero» del conocimiento. El mundo verdadero queda «arrumbado» pero, ¿no cae también con él el «mundo aparente»? Eso es lo que dice el mismo Nietzsche (I, 240); pero lo que con esto se muestra es solamente que su inversión del platonismo es propiamente un pensar desorbitado, salido de la órbita del platonismo mismo. Nietzsche no quiere limitarse a dar de lado al mundo suprasensible, sino que exige expresamente una espiritualización siempre mayor. Lo único que quiere es evitar que «se desprecie y difame a lo sensible como a algo herético», y exige que se deje a un lado la «excesiva exaltación de lo suprasensible»; no quiere limitarse a invertir la jerarquía platónica entre lo sensible y lo suprasensible, sino pensarla de manera nueva (I, 242).

Es en lo sensible donde encuentra Nietzsche la efectiva realidad fundamental, la realidad propiamente dicha, a la cual también lo suprasensible pertenece, a saber como apariencia. La realidad es en sí «perspectivista»: todo lo vivo está abierto a otro; tiene un ángulo de visión, según el cual interpreta en función de su propia vida todo aquello que le sale al encuentro. «Este ángulo de visión y el dominio que le compete delimitan ya de antemano aquello que en general le sale o no

al encuentro al ser vivo. El lagarto, por ejemplo, oye el más leve crujido de la hierba, pero no la detonación de una pistola disparada junto a él» (I, 244). A la vida perspectivista le es pertinente la apariencia, y esto en un doble respecto. La apariencia es en primer lugar la consolidación de una de las perspectivas, de entre las muchas que la vida tiene, en lucha unas con otras. La consolidación de una perspectiva aporta lo constante, el «mundo verdadero», el «ser» en sentido platónico. En cuanto consolidación de una de entre las muchas perspectivas de la vida, la apariencia es mero ser-aparente [Anschein]. Lo verdadero, el ser, es en cuanto mero ser aparente error, aunque error necesario, pues consolidación y constancia le son necesarias a la vida, si no quiere ésta disiparse. En segundo lugar, la apariencia pertenece a la vida en cuanto transfiguración y peraltación de ésta, en cuanto «comparecencia» [Aufschein] de nuevas posibilidades, tales como las aportadas por el arte, esa actividad propiamente «metafísica» de la vida. Es verdad que también la apariencia del arte participa del carácter de apariencia, pues es mero ser aparente, en el sentido de que debe fijar una cierta posibilidad determinada de transfiguración de la vida. Y, sin embargo, en cuanto transfiguración y peraltación de la vida, el arte exalta más a ésta que la verdad, que la mera constancia en dirección al ser aparente. Por eso tiene el arte «más valor» que la verdad. En el interior de la realidad única de la vida se separan verdad y arte en cuanto fijación de la apariencia en el mero ser aparente, por un lado, y en cuanto peraltación y transfiguración de la vida en el comparecer de la verdad «que hay que lograr creadoramente».

En el curso *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (La voluntad de poder como conocimiento), muestra Heidegger, con Nietzsche, en qué sentido toma la metafísica occidental, en lo que respecta a la

interpretación del ente en cuanto ente, el hilo conductor del pensar no sensible, del representar y del presentar-ante-los-ojos, asentando así un ser-aparente constante. La razón se convierte en tribunal que juzga sobre lo ente; ello es quien decreta que sólo lo representado como constante asistir puede ser considerado como ente (I, 496, 530 s.). Ahora bien, en modo alguno queda por esto ya decidido que el ente en total sea en su ser un constante asistir: «como aquello que, por de pronto, y también en definitiva, le importa a la humanidad occidental es constancia, perduración y eternidad, ésta ha transferido cuanto a su vida importa al 'mundo', al 'todo'» (I, 545).

Esta imposición de un «mundo verdadero» es reintegrada por Nietzsche a la vida, que establece que la verdad le es útil a la vida, que ella es valiosa y necesaria como condición de consistencia para evitar que la vida se desvanezca. Si el ser en total es «caos», vida del cuerpo vivo, el conocer es entonces, en cuanto sostener-como-verdadero: acto de convicción, la «esquemmatización» del caos según un «estado práctico de necesidad». La praxis de cumplimentación de la vida debe consolidar a ésta en esquemas («categorías») y distinguir así entre ser y devenir, partiendo del estado de necesidad en que la vida se encuentra de no sucumbir a cuanto a ella afluye y de tener un ser en su devenir mismo. En cuanto que le da consistencia al devenir y lo convierte en ser, la verdad es un valor necesario, aun cuando no sea también sino un error necesario, dado que ella no es, como lo es en cambio el arte, un estar acorde con la vida como caos y devenir. En tan escasa medida es Nietzsche enemigo de las ciencias que llega incluso a señalar como necesaria la manera de conocer por ellas aportada (I, 581).

Lo verdadero, esto es: vida a la que se ha dado valor de

constancia, no surge según Nietzsche de una adecuación con una cosa presente y constante en sí, sino del mandato que la vida, en cuanto voluntad de poder, se da a sí misma. El conocer no es ya para Nietzsche representación del ente a su ser como a su «en sí», sino representación; la vida se asienta firmemente, se emplaza en el «emplazamiento» [Gesfell] de una «figura» (I, 576, 607 s.). Así, Nietzsche no interpreta el principio de contradicción, como Aristóteles, en el sentido de una proposición sobre el «ser», el cual no podría ser al mismo tiempo algo asistente e inasistente, sino como un mandato que la vida se da a partir de un estado interno de necesidad (I, 602 s.).

Una vez que Nietzsche ha desechado el «mundo verdadero» del platonismo, logrando arrancar también su pensar de la simple inversión del platonismo; una vez, pues, que cesa toda orientación a un mundo «verdadero», presente «en sí», ¿qué cabe captar entonces de la esencia de la verdad, tomando aquí «verdad» en un sentido más amplio: como verdad del arte y verdad del conocimiento? La voluntad de poder se ordena a sí misma el criterio para todo sostener-como-verdadero, para toda convicción en orden al conocimiento y a las posibilidades de transfiguración de la vida mediante el arte; enraiza arte y verdad en el acto de hacerse poderosa a sí misma y de tener el poder de sobrepasarse a sí misma. Fuera de sí, la voluntad de poder no puede encontrar ni medida ni directriz que pudieran justificar su conocer y el crear de su arte; la voluntad de poder es, pues, de este modo, ella misma justificación y justicia, y esta última es «el fundamento de necesidad y de posibilidad de toda clase de concordia del hombre con el caos, sea ese estado de concordia el del arte, más elevado, o el del conocimiento, igualmente necesario» (I, 647 s.; en el texto impreso, «igualmente necesario» está omitido por error). El mismo Nietzsche no

ha pensado nunca desde luego la esencia de la verdad a partir de la justicia; a pesar de ello, Heidegger cree seguir el curso del pensar nietzscheano cuando, a partir del pensamiento de éste sobre la justicia, interpreta la comprensión de Nietzsche de la esencia de la verdad. La justicia, tal como Nietzsche la piensa, no es en verdad la justicia de quien invoca un derecho ya presente de suyo. Esa justicia es más bien la del «inmoralista» que se prohíbe la invocación, convertida ya en farisaica, de un «mundo verdadero» existente en sí; el inmoralista, en este sentido, se cree «más allá del bien y del mal» (I, 626 ss.). La justicia de la voluntad de poder se ordena a sí misma la medida. De este modo es «constructiva»: implanta la directriz y el derecho en favor de aquello venidero que debe ser verdadero. Pero también es así «eliminadora», «aniquiladora», y sobrepasa los cánones aún vigentes. Ella es, en fin, el «supremo representante de la vida misma»; la vida, que es voluntad de poder y no quiere nada más que a sí misma, se representa a sí misma en la justicia, se expone a sí misma y asienta todo sobre sí; y, de este modo, es en su verdad.

Al pensar Nietzsche la verdad como justicia, ¿no se sitúa aún en la línea de la concepción occidental de la verdad? Es él quien lleva esa concepción de verdad a su más extrema consecuencia. El que la verdad pueda ser pensada como justicia presupone que la esencia originaria de la verdad, su esencia en cuanto des-ocultamiento, ha sido olvidada en los inicios de la filosofía occidental en beneficio de la verdad como adecuación correcta, y que la verdad como rectitud se ha transformado en la modernidad en verdad como certeza, en la cual el pensar representativo se asegura a sí mismo. La verdad como autocerteza se convierte en Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, y cada vez en mayor medida, en aquella justificación que el pensar cumplimenta

ante sí mismo. No es casual que, al iniciarse la época moderna, la pregunta por la certeza de la salvación se convierta en el problema de la justificación (Hw 225 s.; tr. 202 s.). Nietzsche lleva al extremo la esencia metafísica de la verdad, transformada en la modernidad, encubriendo de este modo definitivamente la esencia inicial de la verdad, el ocultamiento. Con todo, recurre todavía a un rasgo característico del desocultamiento —a pesar de su desplazamiento y encubrimiento— cuando interpreta el arte a partir de la comparecencia, transfigurados y peraltadora (II, 318). Igualmente retiene a su manera algo de la concepción heraclíteica de la verdad al intentar desenmascarar la verdad del conocimiento: la acción de dar consistencia, como error e ilusión (I, 504 ss.).

4. Nietzsche ha experimentado la historia acontecida de la transformación de la verdad de lo ente, pero no como algo que se pudiera constatar y exponer mediante informes con la ecuanimidad del historiador, sino como aquella historia acontecida que exige de nosotros una última decisión o nos destruye: como la historia acontecida del nihilismo. El nihilismo es la historia acontecida en la que se hace patente que aquello que determina a todo ente como lo más ente y lo propiamente «verdadero» no es nada. Como dice Nietzsche, el nihilismo es la «devaluación» de los «valores supremos». Según la experiencia de Nietzsche, este nihilismo no domina sólo su propio siglo, sino que es más bien el rasgo fundamental, más aún la legalidad y lógica de todo el acontecer histórico occidental; y también seguirá determinando los siglos venideros. El nihilismo no es algo que se dé solamente cuando se vuelven carentes de valor los valores tradicionales. Nihilismo hay ya cuando en general vienen establecidos valores como lo «en sí» del ente, cuando, en el platonismo, un mundo trascendente y

suprasensible es tomado como medida de lo sensible y de lo aquí existente, viniendo así a devaluarse lo sensible y el aquende: la vida. En la medida en que el cristianismo devalúa el aquende como «valle de lágrimas», como simple paso hacia un más allá, eso es también, en cuanto «platonismo para el pueblo», nihilismo. (Nietzsche entiende el cristianismo como decisión político-mundial que ha marcado el acontecer histórico occidental; aquí no cabe decidir si la experiencia nietzscheana llega en general a incidir en lo cristiano de la fe neotestamentaria, a la que hay que distinguir muy claramente del «cristianismo»; (cf. Hw 202 s.; tr. 182). Dado que el nombre «Dios» es también el nombre de lo metafísico-supra-sensible, Nietzsche puede formular la consecuencia del nihilismo mediante las palabras: «Dios ha muerto» (N II, 33 s.; Hw 193 ss.; tr. 174 ss.).

El acto decisivo exigido por Nietzsche, cara al nihilismo, es la «transvaloración de los valores». Esa transvaloración no coloca, sin más, nuevos valores en el lugar de los antiguos. Es más, lo injusto del pensar platónico-cristiano no está, según Nietzsche, en su posición de valores, sino en trasladar tales valores a un ámbito de lo «en sí», dejando así, en su impotencia para ser potente, de concebir los valores como posiciones de valor por parte de la voluntad de poder (N II, 82, 89, 117, 121). Aun cuando los valores antiguos se reemplacen por los nuevos, aun cuando se sustituya a Dios por la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura o la civilización, sigue sin romperse en modo alguno la estructura fundamental platónico-cristiana, «en virtud de la cual es una finalidad que tiende a lo suprasensible la que domina la vida sensible terrena» (Hw 203, 208; tr. 183, 188). Un tiempo de transición se lanza a caminar siguiendo las diferentes formas de «nihilismo incompleto», rechazando

así lo serio de la decisión, tal como Nietzsche la exige: esa decisión de pensar de forma diferente el emplazamiento en que son establecidos los valores y de reconducir los valores a la voluntad de poder, que es quien los establece.

¿De qué modo llega Nietzsche a entender en general la historia acontecida de la verdad de lo ente en total partiendo de la valoración y transvaloración, o sea, a entender «moralmente» la metafísica? Platón piensa el ser de lo ente como □□□□, encontrando el carácter fundamental de la idea: la idea de las ideas, en el $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$, en el hacer que las cosas sean tenidas por buenas. «La esencia de la idea consiste en el 'hacer bueno algo', es decir, en el posibilitar lo ente en cuanto tal, en hacer posible que lo ente tenga su asistencia en lo desoculto» (N II, 225 s.). Si el ser es entendido como idea, alcanza entonces el carácter del posibilitar y del condicionar. Pero deja entonces desde luego de ser pensado como «valor», sea a partir de su impotencia para hacerse voluntad de poder establecedora de valores, sea a partir del poder para tener poder. El ser como □□□□ viene pensado aquí más bien a partir de la □□□□□ imperante, que aporta el desocultamiento, permitiendo así que lo ente en la □□□□ sea un ente. Mediante la interpretación del ser como idea, el centro de gravedad se desplaza, empero, en la esencia de la verdad, desde el desocultamiento a la cumplimentación de este desocultamiento: al pensar, que busca adecuarse a la idea. La verdad se convierte en rectitud del pensar, que contempla la idea; el pensar —ya sea el pensar divino o, finalmente, en la modernidad, el pensar humano— se convierte en el lugar en el que se decide sobre la verdad. De este modo, lo que es previo a la idea se convierte en «a priori», en aquello que pertenece al pensar entendido como acto de representar el ente en cuanto ente. La idea se convierte en condición de

posibilidad de la experiencia misma, así como también de los objetos de la experiencia: es aquella condición que hace posible que el hombre pueda representarse el ente en cuanto ente (y esto quiere decir ahora: objetos en cuanto objetos) (Kant). En el representar y disponer de los objetos, asentándolos, impera, como esencia del representar, el querer; y cuando el representar se da incondicionadamente poder a sí mismo, se desvela como voluntad de poder. El ser de lo ente, la idea que hace a las cosas buenas para algo, la condición de posibilidad de experiencia de objetos, se convierte en valor: el valor es el punto de vista establecido por la voluntad de poder para que esta voluntad pueda poner sus miras sobre una cosa cualquiera, para que pueda calcular y apreciar, darse poder a sí misma y sobrepasar su poder. Valor en el sentido propio de la palabra no se da sino en la época de la voluntad de poder (II, 48, 98), y es en la «transvaloración de los valores» donde por primera vez el valor es captado como valor; es decir, a partir de la voluntad de poder como poder para poder (II, 282). Cuando Nietzsche determina lo ente, es decir: la verdad de lo ente, como valor, pone de manifiesto aquello que se viene mostrando en la metafísica desde sus inicios: que el ser, en cuanto lo posibilitante de lo ente, tiene que venir a ponerse a disposición del representar (II, 222, 226 s.). Pero, por otra parte, Nietzsche vierte en el pensar metafísico todo aquello que no se acomoda a la determinación del ser en cuanto valor: la equivalencia de $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ y valor aplana puntos decisivos del acontecer histórico de la metafísica; «en ese pensamiento se pasa por alto lo que haya entre Platón y Nietzsche, o sea, todo el acontecer histórico de la metafísica» (II, 226); esa equivalencia no deja hablar en su verdad a las primeras posiciones metafísicas fundamentales (II, 111). El problema de si el ser de lo ente pueda ser en general pensado como valor y, en definitiva, como voluntad de poder establecedora de valores, y de si sea lícito

interpretar toda la historia acontecida a partir de la voluntad de poder es un problema decisivo respecto a la historia acontecida de la verdad y, con ello, respecto a la verdad del lugar que el pensar ocupe en esta historia (II, 115).

5. Esa historia acontecida de la verdad es cumplimentada en cada caso por un determinado tipo de humanidad. Para Nietzsche, el hombre que decide respecto a ese acontecer histórico es el ultrahombre. Este sobrepasa al hombre hasta hoy existente: se opone a este tipo de hombre que, en cuanto animal rationale, tenía su esencia en la rationalitas, en el «pensar» como «razón». Si ya desde el comienzo de la metafísica es la razón el hilo conductor de la interpretación del ente en cuanto ente, sólo en la modernidad se convierte, empero, por vez primera en tribunal de todo ente. En la modernidad, el acto de estar constantemente asistente en todo lo asistente: el subjectum, deja ya de ser una cosa de suyo proyacente, a la que el pensar tenga que adecuarse, para convertirse en el pensar mismo, en la «subjetividad». Con el nombre de «sujeto» se distingue en la modernidad al hombre, y sólo a él. No se puede negar ciertamente el hecho de que el ente extrahumano tenga el ser de suyo; no obstante, el hombre viene establecido como fundamento garante de la verdad, de la apertura del ente en cuanto ente. El ser de lo ente es ahora la representacionalidad; lo ente es Objeto para un sujeto: es lo obstatante [Gegenstand]. La verdad es la certeza en que el pensar se sustenta al atravesar la duda y asegurarse la verdad «metódicamente». Heidegger llama la atención insistentemente sobre el hecho de que el hombre en la antigüedad no podía jugar aún el papel que más tarde recibirá en la modernidad. En la conocida sentencia del sofista griego Protágoras no es establecido el hombre como medida de todas las cosas, sino que lo

presupuesto es aquí más bien el ser como acto de asistir en el desocultamiento; el hombre sería pues sólo la medida, según la cual lo de suyo asistente y desoculto viene limitado en cada caso al asistente más próximo sin que lo más lejano quede excluido, sin que el hombre se arrogue decisión alguna respecto a la asistencia o ausencia de eso más lejano (II, 140, 172).

La certeza, en la que se determina y a la que se destina la verdad en la época moderna, es coadyuvada en su preparación por la orientación que la fe cristiana da a la cura del hombre respecto a la certeza de su salvación; y en la medida en que Lutero orienta la fe a la justificación, contribuye también con ello a fundar la época moderna (II, 421 s.; Hw, 226; tr. 203). La época moderna se entiende, sin embargo, como la historia acontecida de la liberación de ataduras medievales, empujando de este modo cada vez con más fuerza a la fe cristiana hasta expulsarla del ámbito de decisiones del acontecer histórico mundial. Pero incluso aunque la certeza cristiana de salvación pueda haber coadyuvado a preparar la certeza que la modernidad tiene de sí misma, esta última no podría venir entendida como tiempo de «secularización» más que parándose a pensar en la clase de mundo, en la clase de saeculum que viene aquí «secularizado» (N II, 146, 321).

La subjetividad que, en cuanto ego cogito, se convierte en la modernidad en fundamentum inconcussum veritatis, es pensada en sus comienzos, y también todavía en Kant, como estando ella misma condicionada por otro ente, por el ente divino. En Leibniz se ve claramente que el pensar, en cuanto presentar-se-ante-sí y asentar-se-como-disponible-respecto-a-sí-, es precisamente en la misma medida tanto representación (perceptio) como tendencia y querer (appetitus), y que el representar y tender se copertenen en una unidad cuyo rasgo

fundamental es la fuerza (vis), pensada como ser de lo ente, como realidad efectiva de lo efectivo (II, 429 ss.). Hegel lleva a acabamiento la subjetividad sapiente-volente al entenderla como lo incondicionado: lo que condiciona la verdad de cada ente deja ya de ser pensado como estando ello mismo condicionado (II, 298 ss.). La polémica entablada por Nietzsche contra Descartes puede engañarnos sobre el hecho de que es Nietzsche quien concluye el camino iniciado con Descartes. Nietzsche agota las últimas posibilidades de la subjetividad, que tiene su acabamiento en lo incondicionado, al invertirla y tomar como hilo conductor primero de la interpretación de lo ente no ya a la rationalitas o razón, sino a la animalitas del animal rationale: al cuerpo vivo; en la animalitas de la «bestia rubia», la exaltación de los instintos es lo más alto, mientras que la razón, en cuanto estabilización y fijación del devenir es, aunque necesaria, lo más bajo (II, 190 s., 300 ss.).

Al ser invertida y, con ello, llevada a acabamiento la subjetividad incondicionada, ésta exige para su propia cumplimentación al ultrahombre. El ser de lo ente deja ya de ser la idea, entendida como lo mirado que necesita de la mirada del hombre; ahora, el ser del ente es la idea en cuanto «figura» de un tipo de humanidad (cf. VA 123; Hw 288; tr. 258 s.; Sobre la cuestión del ser 15: tr. 28). El hombre —hasta ese momento, el animal no fijado— es fijamente emplazado ahora por Nietzsche en la figura, el «tipo» del ultrahombre. En éste, la voluntad de poder no quiere otra cosa que a sí misma; por tanto, no hay que caracterizar al ultrahombre desde una determinada meta a la que tienda su querer, pues todas estas metas van ya a la zaga de la voluntad que se quiere a sí misma. Dado que el ultrahombre tiene que forjarse como el tipo que él ya es, la idea de «crianza» se hace ahora necesaria, porque el ser es pensado como figura de un tipo de humanidad (II, 309).

En la voluntad de poder, el ultrahombre supera la impotencia que respecto al poder tiene el hombre hasta hoy existente y lleva a cumplimiento la voluntad de poder como ser del ente. ¿No se pone con ello en el emplazamiento ocupado por Dios? Quien piense, sin embargo, que en el «ultrahombre» el hombre sustituye a Dios piensa en verdad la esencia de Dios de forma poco divina. El hombre, incapaz de alcanzar el ámbito esencial de Dios, de lo único que es capaz es de ponerse como punto de referencia respecto a un emplazamiento [Stelle] que corresponda al lugar [Ort] de Dios. Esto es lo que hace el ultrahombre, que se piensa a sí mismo como cumplimentador de la voluntad de poder entendida como ser de lo ente (Hw 235 s.; tr. 211). De este modo parece que el ultrahombre ha venido a reemplazar a Dios y a los dioses; ¿no dice el mismo Nietzsche: «todos los dioses están muertos; lo que ahora queremos es que viva el ultra-hombre»? Y, sin embargo, en su discurso rectoral de 1933 habla Heidegger de Nietzsche como del último filósofo alemán que busca apasionadamente a Dios. Es posible que, según el sentir nietzscheano, Dios esté muerto porque el hombre existente hasta hoy lo haya profanado y que, si lo ha pensado de forma mezquina, ello se siga debiendo únicamente a su propia mezquindad. Es posible que a ese Dios hasta ahora vigente se le haya quitado el poder «porque era un "yerro" del hombre que se niega a sí mismo y a la vida» (N I, 321 s.). Si esto fuera así, entonces el sí que el ultrahombre da al ser podría convertirse en la acción de prepararles la acogida a los dioses (I, 254). Es en este sentido como debe entenderse el lema nietzscheano puesto por Heidegger a su primer curso sobre Nietzsche: «¡Casi dos mil años y ni un solo Dios nuevo!»; en este sentido, Heidegger interpreta el presunto ateísmo nietzscheano como un silencio sobre Dios por parte de aquél que sabe, y la doctrina sobre la muerte de Dios como grito en busca de Dios. El Dios buscado por

Nietzsche —se limita a sugerir Heidegger— es el Dios de la voluntad de poder que se quiere eternamente a sí misma, vida y muerte a la vez: el dios Dionisos (NI, 468).

Al preguntar por la unidad de aquello que Nietzsche piensa con sus cinco palabras básicas: «voluntad de poder», «eterno retorno», «justicia», «nihilismo» y «ultrahombre», se está ya cuestionando la unitariedad de esa unidad. ¿Puede aún ser medido el pensar de Nietzsche por sistemas surgidos antes que él, o bien es la obra «aforística» de Nietzsche negación de todo sistema? ¿No será que este «o bien-o bien» es insuficiente, dado que se mueve en una alternativa insatisfactoria, o sea solamente en lo ya manido? (I, 485; II, 460). La unidad de esas palabras básicas reside en el hecho de que, en cuanto palabras metafísicas, dan la palabra a una sola cosa: a la verdad de lo ente en total, tal como es proferida en un determinado lugar del acontecer histórico de la verdad. Esas palabras sueltas dicen esta palabra, en cuanto que ellas, al hablar en cada caso de un modo que acontece históricamente, llevan la historia acontecida de la metafísica a sus últimas consecuencias. A esto se debe que la unidad de estas palabras básicas no pueda ser pensada —lo haya visto o no el propio Nietzsche— sino a partir del acto decisivo por el que la metafísica es vista como la historia acontecida de la verdad sobre lo ente.

En ningún caso es lícito querer obtener por la fuerza la unitariedad del pensar de Nietzsche, relegando una de sus concepciones fundamentales en beneficio de otra. No es pertinente, por ejemplo, excluir la concepción del eterno retorno en beneficio de la de la voluntad de poder, como hace Baumler, o no tomar en serio esa concepción en cuanto problema atendido a la cosa, como en Jaspers (I, 29 ss.). Pensar la copertenencia de estas dos concepciones es la tarea

primordial y más difícil, impuesta a quien quiera seguir pensando tras las huellas del pensar nietzscheano.

Si Nietzsche ha pensado la idea del eterno retorno antes que la de la voluntad de poder, ello se debe a que la idea de retorno «es anterior por lo que hace a la cosa, e.d. tiene más poder de anticipación» (II, 10). La idea del eterno retorno de lo igual hace surgir a la luz el proyecto conductor de la metafísica occidental: ser es asistencia constante; llevado al extremo: lo que es, es eternamente idéntico consigo mismo y, así, constante. La idea de que el ser sea asistencia constante, llevada al extremo, exige la idea de la voluntad de poder. Si el ser es pensado como una cosa constante y asistente y que por ende, siempre está en el presente, queda entonces a disposición del pensar, que le corresponde. Es más, es posible que la única razón de que el ser venga en general pensado como asistencia constante se encuentre en el hecho de que el pensar, entendido como acto de representación de algo constante sea ya en todo caso, aun cuando en principio quede esto todavía oculto, el hilo conductor del proyecto del ser: el ser es pensado como la asistencia constante para ponerlo a disposición del pensar. Si el hombre se yergue sobre la voluntad de disponer, el ser de lo ente se convierte entonces —en el pensar de la modernidad— en representacionalidad de objetos; la voluntad tiene finalmente que desvelarse como lo esencial del representar entendido como presentarse-ante-sí y asentar-se-como-disponible-respecto-a-sí. Cuando Nietzsche piensa el ser —el subjectum, que está constantemente asistente en todo ente, siendo así el fundamento de todas las cosas— como subjetividad que tiene su acabamiento en lo incondicionado, cuando piensa a ésta como voluntad de poder, no hace sino sacar las últimas consecuencias del punto de partida metafísico del pensar, de

acuerdo con la transformación sufrida por éste en la modernidad. Esta subjetividad se convierte en aquello que de manera consecuente para con su carácter de modernidad ella es, a saber en aquello que está constantemente asistente y subyacente como fundamento, en cuanto que se quiere como aquello que eternamente retorna y que, de este modo, se da consistencia a sí mismo en este carácter de ser continuamente asistente. La idea del eterno retorno y la de la voluntad de poder piensan, cada una a su manera, lo mismo.

De tal manera piensan ambas ideas lo mismo que apenas si se encuentra un punto de apoyo para diferenciarlas. En su primer curso, Heidegger designa a la doctrina de la voluntad de poder como un enunciado sobre el ser, sobre el carácter fundamental de lo ente, pero designa la idea de retorno como respuesta a la pregunta por el «sentido», por el carácter de este ser mismo (I, 26 s.). Más tarde tomará la doctrina de la voluntad de poder como respuesta a la pregunta por la constitución, por la quiddidad de lo ente y por el ente en cuanto tal, y tomará la idea de retorno como respuesta a la pregunta por el hecho-de-ser y por el modo de ser de lo ente en total (I, 463 s.; II, 14 ss.). En el pensar platónico, el hecho-de-ser es algo que pertenece necesariamente a la quiddidad de lo ente, al constante asistir de la idea. Aristóteles y, de otra forma, la concepción judeo-cristiana de la creación permiten que la problemática del hecho-de-ser se destaque con más fuerza, de modo que finalmente aparezca la quiddidad como lo posible y lo posibilitante, y el hecho-de-ser como lo efectivo y lo que ejerce efectos. Cuando Nietzsche piensa la voluntad de poder, la quiddidad del ente, como lo posibilitante, como la condición para que lo ente en total sea a la manera del eterno retorno, esa voluntad de poder es entonces, «en esa capacidad de condicionar, al mismo tiempo el hecho [dass]

propio y único del ser vivo; y ello significa, aquí de lo ente en total» (N II, 16 s.). De este modo, Nietzsche puede -hablar de la voluntad de poder como de un «factum» último. La diferencia entre quiddidad y hecho-de-ser, que en su proveniencia esencial queda impensada, desaparece en la inversión de la metafísica intentada por Nietzsche.

Al pensar de esta manera la mismidad de la voluntad de poder y del retorno, Nietzsche está precipitando a la metafísica en la irrelevancia de su contraesencia, poniendo de relieve de la manera más crasa el hecho de que la voluntad y su querer disponer imperan ya de siempre —al menos ocultamente— allí donde el ser es tomado a la manera de asistir constante como algo que se entiende de suyo, sin seguir pensando ulteriormente sobre la manera en que este asistir asiste. En cuanto que Nietzsche piensa la constancia del asistir —la esencia del ser, pensado metafísicamente— a partir de la voluntad de poder que en el eterno retorno de lo igual sólo se quiere a sí misma, piensa esa esencia del ser «en el irremediable acabamiento de su repliegue en sí misma» (II, 11). La asistencia en el asistir constante del ser ya no puede seguir siendo problema alguno allí donde la voluntad, al querer el eterno retorno, logra para sí esta asistencia. Si la asistencia no puede seguir siendo problema, entonces toda pista conducente a la pregunta por Ser y tiempo, y con ello a la pregunta por la verdad del ser, queda excluida. Nietzsche no piensa la verdad como verdad del ser, sino como aquella verdad que el ser (la voluntad de poder aunada con el eterno retorno) le trae a lo ente. Nietzsche piensa así la verdad, de forma consecuente y adecuada a la metafísica y a la época moderna, como la justicia en la que la voluntad de poder se ordena a sí misma sus apreciaciones de valor. También piensa el nihilismo, la historia acontecida de la verdad, sólo a partir de la irrelevante contraesencia de

la verdad; es decir, a partir de la valoración y transvaloración y, con ello, a partir de la igualdad: ser es valor. El ultrahombre, cumplimentador de ese acontecer histórico, no es en verdad sino el último hombre de la metafísica: el animal rationale que torna a poner de relieve su animalitas y brutalitas.

Y, sin embargo, ¿no es el propio Nietzsche el que entiende su pensar como inversión del platonismo, es decir, del pensar metafísico? Es verdad que, en la transvaloración de los valores, el pensar de Nietzsche se enfrenta al platonismo en lo que respecta al desprecio de éste para con lo que deviene, para con lo sensible, en beneficio de algo que escapa a lo sensible. No obstante, no es sino desde el interior del platonismo desde donde Nietzsche piensa contra él, llevando al extremo el error del platonismo (el cual considera algo evidente de suyo el hecho de que el ser, en cuanto asistencia constante, esté disponible para el pensar) sin darse cuenta de aquello que en el pensar platónico hay de originario. La inversión nietzscheana del platonismo no consigue otra cosa que llevar a éste a un «endurecimiento y una irrelevancia ciegos»: lo único que aún queda aquí es una superficie de voluntad de poder, que se da a sí misma poder y consistencia (II, 22s.). Nietzsche quiere salvar del muerto «ser» al «devenir» y, con ello, a la «vida»; pero de esta forma, al pretender fundamentar la prepotencia de ese devenir no hace sino someterlo enteramente al ser, entendido como constante asistir que, de ese modo, reposa en sí mismo (II, 18 s.). La opinión de que Nietzsche retoma en su pensar «ser» y «devenir» tal como éstos habrían sido pensados por Parménides y Heráclito en el pensar inicial occidental conduce enteramente a errar; es verdad que Nietzsche piensa el ser y el devenir, pero lo hace dentro del planteamiento de la metafísica; la predilección nietzscheana por la época trágica de los

griegos es predilección por las supuestas «personalidades» de esa época, y no en pro de la causa [Sache] de ese tiempo (I, 464 ss.; II, 12; Hw 296 ss.; tr. 266 s.). En su inversión del platonismo lleva Nietzsche a éste a su conclusión, es decir, lleva a conclusión a la metafísica, recluida en su irrelevante contraesencia y, de ese modo, excluida de todo auténtico inicio.

Al llevar al extremo el platonismo, invirtiéndolo, Nietzsche agota las últimas posibilidades del pensar platónico-metafísico. De este modo, es el último metafísico, el último pensador que puede llevar a cabo un proyecto originariamente metafísico y que, en la llamada «resurrección» de la metafísica, no se limita a utilizar componentes de ese pensar para amañar una cosmovisión (N II, 201). Pero como último de los metafísicos, Nietzsche es el último pensador que piensa de antemano el rasgo fundamental de la época actual y venidera. «Aun cuando su nombre deje de ser conocido, dominará empero aquello que su pensar se vio precisado a pensar» (I, 479). La época de Nietzsche, la consumación de la modernidad, es la época del extremo olvido del ser o de su verdad, y de la decisión de interpelar al ente en total: la época de la «consumación de la falta de sentido». Lo ente aparece como lo factible, mientras que lo factible, entendido en un sentido más estricto, es asignado al mundo de las vivencias. «Carácter factual» y «vivencia» se confirman mutuamente; es en ellos donde aparece la voluntad que, como voluntad de poder, no quiere otra cosa que a ella misma (N II, 20 ss.; cf. Beiträge). Puede ser que el entusiasmo por la voluntad desfigure todavía el hecho de que esta voluntad de poder no es sino desnuda voluntad de voluntad; es posible que Ernst Jünger haya interpretado esa voluntad de voluntad de manera más convincente que el propio Nietzsche, al entenderla, en base a la óptica metafísica nietzscheana,

como «movilización total», tal como acontece en el «trabajador» (VA 81; Hw 258; tr. 231; N II, 21; Sobre la cuestión del ser). Pero en lo esencial, Nietzsche ha pensado de antemano nuestro tiempo en tal medida que no sólo ofrece a Heidegger la posibilidad de entender a éste a partir de Nietzsche sino también, a la inversa, de entender las palabras fundamentales de este tiempo a partir de las consignas, entonces vigentes, de «movilización total», «guerra total» e indistinción entre guerra y paz. En la guerra de propaganda puede encontrar Heidegger, por ejemplo, la acreditación de que la verdad es hoy realmente como la entendió Nietzsche: la «justicia» de la voluntad de poder que se ordena a sí misma sus verdades como ilusiones necesarias (N I, 538, 627; II, 198; WhD, 31 s.; tr. 83). Más aún, Heidegger cree que es lícito conjeturar que el «ultrahombre» existe aquí o allá, aun cuando sea públicamente invisible: este ultrahombre no es el hombre engrandecido por encima de lo normal, sino que es aquel hombre que quiere que lo existente sea «eterno» y permanente en sí, renunciando a la «mascarada» del atavío moral de los sentimientos y a la diferencia entre el bien y el mal (WhD 26; tr. 61 s.; N II, 332).

Nietzsche es el pensador que, por ser el último de los metafísicos, piensa de antemano los rasgos fundamentales de nuestra época. Pero lo que le interesa a Heidegger no es tanto quién sea Nietzsche, sino sobre todo «en qué se convertirá» (I, 473). Si Nietzsche lleva a la metafísica al extremo de su contraesencia, ¿no puede entonces convertirse su pensar en opción decisiva respecto al problema de si, en general, no es posible continuar pensando según el planteamiento de la metafísica? A todo pensador metafísico se le plantea esa opción decisiva respecto al ser, entendido como verdad de lo ente. Ahora bien, Nietzsche podría emplazarnos ante la decisión,

única en su género, de saber si nosotros, tal como lo hace la metafísica, deberemos seguir planteándonos solamente la pregunta por el ser del ente, o si deberemos tomar esa pregunta como simple pregunta conductora, desplegándola en la pregunta fundamental, en la pregunta del ser mismo y su verdad (N I, 26, 80, 454 ss.; II, 260). Sin pretenderlo, o incluso sin saberlo siquiera, a Nietzsche se le plantea la opción suprema, consistente en decidir «entre la prepotencia de lo ente y la dominación del ser» (I, 476). Dejar que la posición metafísica fundamental de Nietzsche se manifieste no es sino el «objetivo inmediato» de la meditación sobre Nietzsche; el objetivo más lejano, al que está subordinado el inmediato, estriba en la pregunta de qué sea en general una posición metafísica fundamental, de qué sea la metafísica y de qué sea aquello a partir de lo cual encuentra ésta su esencia (II, 261 s.). El objetivo más lejano es la elaboración de la «pregunta fundamental» por la verdad del ser mismo.

En sus trabajos sobre Nietzsche no da Heidegger sino unas pocas indicaciones sobre esta pregunta por la verdad del ser mismo, quedando así encubierto en ellos el punto de partida de su controversia con Nietzsche. Sin embargo, a Heidegger no le interesa considerar la metafísica nietzscheana como algo cerrado en sí mismo, sino que ésta debe manifestarse más bien como el final de la metafísica y, con ello, como la necesidad que obliga a plantear de nuevo la cuestión conductora de la metafísica, la cuestión del ser. Pero Heidegger se limita a hacer alusión a las preguntas en las que se despliega la sola pregunta por la verdad del ser: la pregunta por la copertenencia, por la identidad del ser y de hombre; la pregunta por la diferencia entre ser y ente, la pregunta por el fundamento en que se funda esta diferenciación; la pregunta por la significación múltiple del ser (II, 203

ss.; 240 ss.; 246 ss.). El propio Nietzsche no tiene relación con estas preguntas. En cuanto que piensa nuestra época, Nietzsche es para Heidegger el pensador más cercano; pero, en lo referente a la pregunta por la verdad del ser, es sin embargo el más lejano, es decir, el pensador que desfigura radicalmente esa pregunta. Basta una breve comparación entre las cuestiones planteadas por Nietzsche y las planteadas por Heidegger. Si Nietzsche piensa la voluntad de poder como último factum, Heidegger pregunta por la verdad de la voluntad de poder y de toda determinación del ser; de lo que se trata es de si lo ente en total sea siempre en el fondo voluntad de poder o de si ello se limite a mostrarse a la luz de esa voluntad sólo en una determinada época, al final de la modernidad. Si Nietzsche piensa la voluntad de poder como eterno retorno de lo igual, Heidegger pregunta por el horizonte temporal en el que son pensadas determinaciones tales como «asistencia continua» y «eterno retorno». Mientras que Nietzsche pregunta por la verdad del arte a, fin de percibir la voluntad de poder como ser del ente, Heidegger pregunta en cambio por el origen de la obra de arte para llegar, por medio de la determinación metafísica de la verdad como apertura del ente, a la pregunta por aquella sola verdad desde la cual pueda en cada caso mostrarse una apertura de lo ente, etc.

Al ser el pensador más próximo y a la vez el más lejano, Nietzsche queda emplazado ante la cuestión decisiva: el que la modernidad haya llegado a su consumación, ¿es algo que se entiende de suyo o, por el contrario, en cuanto consumación de la metafísica y por ende en cuanto período final es la necesidad [Not] de torsión de la metafísica? La modernidad, bien como consolidada en sí misma y así duradera, bien como enfrentada a una súbita catástrofe, ¿es algo carente de problema, algo de lo que no merece la pena seguir

haciéndose problema, o es más bien la contraposición antagónica de un inicio diferente y que gana su carácter inicial a partir de la insistencia en la verdad del ser? (I, 470, 480; II, 27 ss.). Es realizando la travesía del pensar nietzscheano como el «problema» de la metafísica se convierte en aquella historia acontecida que espera aún una decisión sobre ella.

Metafísica en cuanto historia acontecida, del ser

Cuando el pensar de Nietzsche se convierte en opción decisiva de la metafísica, ésta se convierte entonces en esa historia acontecida que, ya en sus comienzos, en el pensar de Platón, olvida el fundamento en que se levanta —la verdad del ser mismo— y que, por ello, se ve forzada a tender, inexorablemente, a su consumación y finalización en la metafísica de la voluntad de poder. Si la metafísica es experimentada de tal modo, deja entonces de ser en general la historia acontecida de la verdad para convertirse en aquel acontecer en el que el pensar piensa al ser como verdad del ente pero dejando impensada, de acuerdo con el entero punto de partida adoptado, la verdad del ser mismo.

La metafísica piensa al ente en su ser. Interroga al ente, considerado en sus ámbitos diversos, sobre la base del ser de aquél. Piensa lo ente en general de acuerdo con los rasgos fundamentales de su ser, diferenciando, por ejemplo, entre quiddidad y hecho de ser. En la doctrina de los trascendentales, expone el ser según los diversos aspectos que se ofrecen como ser: por ejemplo, ser-verdad. Emplaza al hombre en la historia acontecida, la cual tiene al ser por verdad del ente. Piensa lo ente en total según su ser, piensa ese ser como □□□□ a la manera platónica o, a la manera de la modernidad, como el carácter de representacionalidad de los objetos y, finalmente, como voluntad de poder. La metafísica es, así, doctrina del ser del ente,

ontología. Como rasgo fundamental del ser acepta la ontología, viéndolo como algo que se entiende de suyo, la asistencia constante. En el seno del ser constantemente asistente y también, por ello, disponible, lo ente puede ser fundado. Pero para poder ser constantemente asistente, incluso el ser mismo está necesitado de fundación. La metafísica busca entonces aquel ente que colme de manera especial la exigencia de asistir constantemente, encontrándolo en lo divino asentado en sí mismo, en el θεῖον. Consecuentemente, la metafísica no es sólo fundación de lo ente en el ser, ontología, sino también fundación del ser en un ente supremo, el θεῖον; es decir: teología. Porque funda en general, ella es -logía. Es así onto-teo-logía (N II, 344 ss.; ID 35 ss.). Pero una vez que la voluntad de poder ha pugnado por ganarse a sí misma como ser del ente, no se deja ya fundar por otro ente, sino que es ella misma la que se procura el fundamento, en cuanto que ella se quiere como retornando eternamente, o sea, como lo constante de lo asistente y lo ausente, como aquello que se asienta en sí mismo. La voluntad de poder se funda en sí misma, disponiendo de este modo de sí como del fundamento último de todo cuanto es. El que Nietzsche siga dando aún a la voluntad de poder, que se quiere como eterna, el nombre de un dios, el nombre de Dionisos, es algo que responde meramente al rasgo fundamental ontoteológico del pensar metafísico.

La metafísica funda el ente en el ser y el ser en un ente supremo; lo ente viene determinado en su ser, pero el ser no es interpelado propiamente en su verdad, sino pensado a partir del ente más ente, el cual viene determinado por su parte según la verdad del ser, en la cual no se para ya mientes. Ser y ente no están mantenidos uno fuera del otro de tal modo que el ser, en su verdad, pudiera

convertirse en problema. Según su verdad, el ser es tomado, como si ello se entendiera de suyo, como constante asistir. El proyecto del ser en la constancia del asistir —proyecto que queda sin problematizar— es el «trasfondo» del que surgen las diversas posiciones metafísicas fundamentales, sin que este proyecto resulte propiamente interpelado, sino «remitiéndose a él sin darse cuenta, como si dijéramos, de su existencia» (N II, 8). Como la metafísica no admite que el proyecto de comprensión del ser como constante asistencia se convierta en problema, tampoco puede pensar una diferenciación ontológica como la existencia entre hecho-de-ser y quiddidad según su proveniencia esencial y, con ello, según sus límites. Heidegger intenta mostrar que la diferencia entre hecho-de-ser y quiddidad se produce cuando el ser es constante asistir y se pone así de relieve en el carácter de cada caso del asistir: en el hecho-de-ser, y en el darse a ver, siempre igual, de aquello que asiste: en la quiddidad (II, 399 ss.). Pero si la proposición: «ser quiere decir constante asistir» se convierte en algo cuestionable, habrá entonces que preguntarse también con qué amplitud quepa aplicar dentro de la esfera de lo ente la diferenciación entre hecho-de-ser y quiddidad. El punto de partida del pensar heideggeriano está en su concepción de que el alcance de esta diferenciación tiene sus límites, de que ésta no es aplicable, por ejemplo, a la existencia fáctica, al hombre históricamente acontecido.

En la doctrina de los trascendentales, y según la presuposición fundamental de la metafísica, ésta tiene que pensar el ser-verdad como convertible con un ser que asiste constantemente; como apertura de un asistir constante y, con ello, de lo disponible. La historia-acontecida de la verdad queda inmovilizada al haber conseguido ganar una «intelección fundamental» y una «doctrina fundamental». El hombre

alcanza comprensión de sí mismo desde el momento en que elige aferrarse a esa intelección fundamental de carácter último. La verdad se pone así a disposición del hombre o, si no lo hace así, se pone al menos a disposición de un dios pensado de manera bien determinada. En la República de Platón se dice que el dios no ha creado sino solamente una idea para las cosas, en cada caso, que no ha creado sino el constante ser único, porque no quería ser creador de algo individual y dado solamente de vez en vez, sino de un ente de tipo verdadero, e.d.: constantemente asistente en su ser (N I, 213 s.). La cuestión es si a nosotros nos es lícito pensar así con respecto a Dios.

El pensar metafísico cree que puede volver a reconducir a todo ente a su emplazamiento sobre un fundamento último. Pero si el hombre piensa de este modo se pone entonces fuera de su propia esencia, a la que le pertenece el advenir histórico, que no está a nuestra disposición; de este modo, la naturaleza inagotable, que brota de su propio seno y regresa de nuevo a su plenitud, se convierte entonces en objeto del representar y en mera provisión constante, en existencias en plaza [bestellenden Bestand]; el hombre se convierte entonces, tal como manifiesta Nietzsche, en «asesino de Dios»: lo divino queda despojado de su divinidad cuando es emplazado ante el hombre y puesto en relación con él como constantemente asistente y, de este modo, como disponible. La metafísica desplaza-y-desquicia al ente y su ser, en la medida en que piensa a éstos. Su grandeza reside en su intento de pensar el ente en su ser y de abrir el pensar ontológico sobre un algo divino que se alza sobre sí mismo. Su equivocación está en que no hace cuestión del ser según su verdad, sino que toma más bien al ser, y de una manera en la que no vuelve ya a parar mientes, como constante asistir, con lo que el ser recibe carácter de disponible;

el pensamiento fundante se convierte en libre disponer de los fundamentos o razones [Gründe] y del fundamento último.

Este hecho- de poder elegir lo ente, disponiendo de ello, se ha convertido hoy en «lucha por el dominio de la tierra». Lucha por el dominio de la tierra quiere decir: lucha por tener a disposición la tierra como conjunto de entes disponibles, y por descubrir el tipo de humanidad que tenga el poder de tomar sobre sí esa disposición. Hace ochenta años que Nietzsche escribió la frase: «Se aproxima el tiempo en que el dominio de la tierra será disputado; y la disputa tendrá lugar en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales» (N. II, 260 ss.; 333). De hecho, el tiempo de la lucha ha llegado pero, ¿se combate en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales? En parte, se combate explícitamente en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales; mas es posible que, en nombre de éstas, se luche con mayor ardor allí donde, aunque no se hable ya de filosofía y menos aún de metafísica, la tendencia metafísica a emplazar y asegurar un fundamento último de lo ente es llevada a su extremo, y donde, sin meditación alguna sobre el carácter de aquello que viene a darse, es puesto un ser constantemente asistente, un principio supremo como meta por encima del acontecer histórico, enseñoreándose de este acontecer a partir de tal meta.

Quienes llevan a cabo esta lucha tienen que hacer la experiencia de que esas metas, ideo-lógicamente asentadas como algo de carácter permanente, pronto se hacen vanas y sucumben por falta de credibilidad. La experiencia de esa conversión de algo en nada, o sea, el darse de bruces con el nihilismo, lleva luego a clamar una y otra vez por el establecimiento de otra meta a la que prestar nuevamente «adhesión cobrando nuevos ánimos para aceptar el «ser». Heidegger piensa empero que quizá el nihilismo ofrezca aún otra oportunidad. Es

posible que una experiencia esencial del nihilismo nos fuerce a pensar la nada no sólo como antítesis de la elevación de un determinado ente, ni tampoco sólo como conversión en nada de esta o aquella meta, sino como algo perteneciente al ser mismo. De ese modo, la nada sería experienciada como el «velo del ser», según la expresión de Heidegger (N II, 353 s.), como aquel velo que nos muestra en cada caso el ser en el hecho de privarnos de él, y que imposibilita por tanto la ávida elección de un ser constantemente asistente y disponible como fundamento de todo ente. Si la nada, propia del hombre en virtud del carácter de éste de «estar a la muerte», fuera pensada como perteneciente al ser, entonces se mostraría el ser mismo en su verdad como la historia, acontecida en cada caso y que no está a nuestra disposición. Sería a partir de esa historia acontecida como habría entonces que pensar en qué medida se determina-y-des-tina el ser, en cada caso, a ser verdad sobre lo ente y en qué medida, como ser del ente (como «valor», según Nietzsche), podría imponerse poderosamente o convertirse en nada. En la medida en que fuera pensado a partir de la historia de la verdad del ser y por tanto «según la historia acontecida del ser», el problema del nihilismo vendría a situarse en una dimensión enteramente nueva.

Nietzsche experimenta el nihilismo, al que intenta superar, como lógica del acontecer histórico occidental. En esa experiencia, Nietzsche piensa lo ente en cuanto ente y, por ende, en su ser. Piensa el ser como valor, hace la experiencia de la desvaloración del valor supremo y exige la transvaloración. Nietzsche continúa experimentando la nada, a partir de la cual se determina la experiencia del nihilismo, solamente como nada del ser, como nada de la entidad de lo ente. No experimenta la nada propia, la nada como perteneciente al ser mismo y su verdad. La experiencia nietzscheana del nihilismo y la superación que Nietzsche

hace de éste atañen solamente al nihilismo impropio; por su parte, siguen estancados en el nihilismo de propio. Este nihilismo es esa historia acontecida en la que nada hay del ser mismo, de la verdad del ser. Nietzsche comparte este nihilismo de propio con la metafísica en general. La entera metafísica es nihilismo, puesto que no piensa la verdad del ser: la metafísica de Platón no es menos nihilista que la de Nietzsche, sólo que en la de aquél queda oculta la esencia del nihilismo, la cual hace su aparición en Nietzsche (N II, 343).

En la metafísica, lo ente emerge en cuanto ente, se abre a su ser, aun cuando falte la verdad del ser mismo. El ser se esencia como des-ocultamiento de lo ente y, sin embargo, el desocultamiento de ese desocultamiento, la «esencia» del ser mismo (la manera en que éste se esencia), no llega al pensar. El ser mismo permanece fuera de juego. El ser retira su verdad al pensar: se retira como ser mismo al quedar a la vista como ser de lo ente, y sólo así (N II, 353 ss.). La metafísica tiene su lugar y su morada permanente en la verdad del ser, en virtud de que esa verdad permanece fuera de juego en la metafísica y es olvidada en beneficio del ser, entendido como mera verdad de lo ente; más aún, en virtud de que ese permanecer fuera de juego es también omitido y de que el olvido mismo se hunde en el olvido. La metafísica no experimenta lo más propio de su esencia: no experimenta el permanecer fuera de juego de la verdad del ser como su morada permanente y su lugar en la historia acontecida de la verdad. En la medida en que Nietzsche intenta superar la metafísica como nihilismo sin experimentar empero lo más propio de la metafísica y del nihilismo, precipita finalmente al pensar en lo impropio de la metafísica: como en la inversión de la metafísica han sido agotadas las últimas posibilidades, la metafísica viene a acabar en su contraesencia en el nihilismo de propio, entendido como acto de

olvidar la verdad del ser mismo.

Este acabamiento de la metafísica en el nihilismo como contraesencia suya puede impulsar a que la irrelevante contraesencia de la metafísica haga la experiencia de que ella misma es contraesencia, no-esencia, permanencia fuera de la verdad del ser, sin omitir ya ese permanecer fuera de la verdad del ser mismo. El permanecer fuera, el ocultar, la «nada», vienen a ser pensados como pertenecientes a la verdad del ser; la verdad del ser viene a ser experimentada como una historia acontecida en la que esta verdad vuelve a ocultarse y custodiarse. El esenciar de la metafísica (pensándolo verbalmente) viene a ser experimentado como la historia acontecida de ese ocultar y custodiar pero, con ello, como «historia acontecida del misterio de la promesa del ser mismo» (N II, 370). El nihilismo es el estado de necesidad que obliga a tomar la decisión de si esa promesa vaya a ser escuchada en cuanto prometer. El estado de necesidad que obliga a tomar esta decisión no es solamente un estado humano de necesidad, sino el estado de necesidad del ser mismo, al cual le hace falta el hombre para poder encontrar su verdad. Pero, de este modo, este estado de necesidad es el «peligro» de no llegar a ser para el hombre el estado de necesidad que él es, y de que el hombre se instale más bien en un estado carente en apariencia de necesidad, olvidando al ser mismo en beneficio del dominio sobre lo ente (II, 391).

Sólo cuando, en este peligro, la «esencia» de la metafísica —la historia acontecida del permanecer fuera de la verdad del ser mismo— se experimenta de propio, sin omitirla ya, el pensar se logra en lo libre de la verdad del ser (II, 397). A ello se debe que un pensar «acontecido según la historia del ser» tome sobre sí la tarea de volver a emplazar a la metafísica en su esencia, su lugar y límites, pensándola de propio

como «historia acontecida del ser». La metafísica tiene su lugar en la historia acontecida del ser en virtud de que ella toma al ser como algo que se entiende de suyo en el sentido de asistir constante, pero no experiencia la verdad del ser mismo, que es lo primero a partir de lo cual hay que pensar el ser como asistir. Dado que la metafísica sigue omitiendo el hecho de su permanencia fuera de la verdad del ser, a ello se debe que sólo como lo que está olvidado pueda acarrear consigo su lugar y morada permanente en la historia acontecida del ser. Tampoco los pensadores metafísicos, singularmente tomados, meditan sobre el hecho de que, cuando determinan al ser, constantemente asistente, como idea o como representacionalidad de objetos o como voluntad de poder, el lugar que ocupan se halla en la localidad de la metafísica. Solamente un pensar que, a partir de la experiencia de la verdad del ser mismo, experimente la metafísica como una determinada historia acontecida del ser podrá localizar el lugar de la metafísica y los lugares de los pensadores metafísicos, singularmente tomados.

A este pensar que «acontece según la historia del ser» no le es lícito limitarse a dar cumplimiento posterior a aquello que fue pensado en la metafísica. Tiene más bien que intentar penetrar en lo impensado del pensar metafísico, sin limitarse a tomar los diversos emplazamientos metafísicos fundamentales como un preguntar, diverso en cada caso, de la pregunta conductora metafísica, sino volviendo a emplazar en la historia acontecida de la verdad esos proyectos metafísicos mediante un preguntar de la pregunta fundamental. La pregunta conductora: la pregunta por el ser como la verdad del ente, y la pregunta fundamental: la pregunta por la verdad del ser mismo, tienen que ser claramente diferenciadas. A la pregunta por el ser del ente responde Nietzsche, por ejemplo, que el ser es vida y que vida es voluntad de poder. Su

contestación a la pregunta conductora del pensar occidental entrega la voluntad de poder como la verdad sobre lo ente.

Pero Nietzsche no despliega la pregunta conductora en dirección a la pregunta fundamental, en la cual se pregunta por lo que ese ser mismo sea en su verdad. ¿Se distingue ese ser por su carácter de asistencia constante, de modo que esté puesto en obra sólo como impotencia del poder? ¿O bien no sé distingue en modo alguno este ser por una constante asistencia, sino que pertenece más bien a la experiencia de lo ente a la luz de la voluntad de poder, entendida como ser de lo ente en su acontecer histórico enteramente determinado y delimitado? ¿Tiene el ser el carácter de la historicidad acontecida? Como todo pensador metafísico, también Nietzsche entrega su verdad como algo convertible con un ser constantemente asistente y, con ello, como la última y en el fondo única verdad. Si bien la doctrina de la voluntad de poder es para él un «ensayo» con respecto a la verdad, la voluntad de poder no es asentada empero en ese ensayo como la interpretación, consecuentemente moderna, del ser del ente, esto es: puesta en su lugar en el acontecer histórico, sino que es asentada como intelección de un último «factum». Nietzsche ve naturalmente que la voluntad de poder no siempre ha sido conocida y reconocida como el último factum, pero interpreta el comportamiento del hombre platónico y cristiano, que pone a un dios por encima de sí, como una impotencia del poder que, en el fondo, no viene a ser otra cosa que embozada voluntad de poder. La intelección metafísica del ser constante, entendido como la verdad de lo ente, pretende ser en cada caso asentada aportación de un fundamento último, de un fundamento que todo lo funde; pretende ser intelección-fundamental y doctrina-fundamental. El pensar que parte de la base de una intelección-

fundamental es incapaz de ver el camino, ese camino entendido como aquél que «es» la verdad del ser mismo (N II, 335).

La meditación sobre la metafísica, meditación acontecida según la historia del ser, no quiere «refutar» a los pensadores metafísicos, pues, en esa meditación, el preguntar por lo que lo ente en su ser sea propiamente queda provisionalmente desconectado en favor de la pregunta de si el modo metafísico, existente hasta hoy, 'de preguntar por el ser del ente no habrá olvidado el fundamento sobre el que se asienta: la verdad del ser mismo. El pensar acontecido según la historia del ser vuelve a tomar a la metafísica en su esencia oculta, en la historia acontecida de la verdad del ser mismo, siendo así «recuerdo interiorizante en la metafísica» (N II, 481 ss.); pero, en cuanto recuerdo interiorizante, es una «torsión» de la esencia de la metafísica, enderezada a la verdad del ser mismo.

VII TORSIÓN DE LA METAFÍSICA

Al intentar pensar la verdad del ser mismo mediante un regreso al fundamento de la metafísica experiencia Heidegger a ésta como una historia acontecida cuyo fundamento permanece oculto, desquiciado-y-desplazado. El regreso al fundamento de la metafísica se convierte así en la necesidad de su torsión. Torsión de la metafísica quiere decir: que el pensar aparte de sí ese planteamiento metafísico en el que el ser es tomado —como algo entendido de suyo— según el modo del asistir constante, sin que se pregunte por la verdad del ser. Para poder torcer el planteamiento metafísico, el pensar tiene que volverse hacia lo impensado de aquello que la metafísica ha pensado: el carácter temporal de la asistencia y, con ello, hacia la temporariedad del sentido, o verdad del ser. Mediante esa vuelta, el pensar da con la «esencia» de la metafísica, esencia que hay que pensar «verbalmente» como la historia acontecida del permanecer fuera del ser y del olvido de ésta. Este permanecer y este olvido tienen que ser experimentados en su sentido positivo como pertenecientes a la verdad del ser, que es desocultamiento, coesenciar del desocultar y ocultar. En cuanto que vuelta en dirección a la «esencia» de la metafísica, la torsión de ésta es, con ello, un retorcer o un darle vueltas, mediante lo impensado (lo que permanece oculto), a aquello que la metafísica ha pensado (el desocultamiento, tal como le ha sido concedido-en-verdad a la metafísica); es un volver a emplazar el ser como verdad sobre lo ente en la historia acontecida de la verdad del ser mismo. Así, en la torsión de la metafísica, «la verdad permanente de la aparentemente rechazada metafísica retorna por vez primera y de propio como la esencia, ahora apropiada, de ésta (Sobre la cuestión del ser, 35; tr. 61). Torsión de la metafísica es torsión hacia lo inicial, hacia aquello que

soporta el pensar de la metafísica pero sin venir a lenguaje en ella (N II, 481).

La transición al pensar del ser mismo o a la verdad del ser —del eseyer, como escribió Heidegger por un tiempo, a fin de diferenciar al ser mismo del ser como mera verdad de lo ente— acontece en el camino de una meditación sobre lo impensado de la metafísica. «El pensar de transición da cuenta del proyecto fundante de la verdad del eseyer como meditación acontecida históricamente», se dice en los *Beiträgen zur Philosophie* (Contribuciones a la filosofía). Este trabajo lleva el escueto título de *Beiträge* porque, en cuanto intento de experimentar la verdad del ser, es una «transición»; no un camino fuera de la metafísica, sino el regreso a su fundamento y, con ello, la torsión de la metafísica hacia aquello inicial que en la metafísica vino a ser olvidado, desplazado-y-desquiciado, y que ahora debe ser restituído en «otro inicio»: en la transición a la fundación de la verdad del ser mismo. «Aquello que llega a ser dicho es preguntado y pensado en el mutuo 'darse juego' del inicio primero y del otro inicio, o sea a partir de la 'resonancia' del eseyer en la penuria [Not] del abandono del ser y en favor del "salto" en el eseyer, enderezado a la 'fundación' de su verdad como preparación de los 'venideros', de aquellos a los que vendrá 'el último Dios'.» El inicio primero del pensar occidental, inicio que acaba desembocando en la metafísica, requiere ser fundado en su inicialidad olvidada para que llegue de este modo a dar juego al otro inicio. Pero también la monadología leibniziana, el planteamiento trascendental kantiano, la pregunta schellingiana por la libertad y la fenomenología hegeliana son un «dar juego» cuando son repensados en un pensar que parte del estar-ahí, entendido como el ahí, como lugar de la verdad del ser. Es precisa y justamente el pensar 'maquinador', que en su

progreso ha llegado al más extremo olvido del ser, el que puede hacer que el olvido del ser se convierta en trance apremiante [Not], urgiendo a una decisión y permitiendo así que el eseyer llegue a «resonar». No cabe desde luego alcanzar la experiencia de la verdad del ser mediante un progreso continuo por el cual se pasara del pensar hasta ahora vigente a los fundamentos de este pensar, sino que ello se logra solamente de un «salto», o sea saltando a lo abismático, a lo «sin fondo» del acontecer de esa verdad. Así pues, el problema está aquí en el modo en que quepa hablar en general de una «fundación» de la verdad del ser y en el modo en que algo vinculante y divino pueda quizá interpelar al hombre desde esta verdad. Cuando la meditación del pensar de transición, efectuada como acontecer histórico, logre hacer la experiencia de la verdad del ser como historia en cada caso acontecida y siempre disponible, tal verdad podrá recibir entonces el apelativo de «acaecimiento propicio». El trabajo que lleva por título general Contribuciones a la filosofía tiene como epígrafe esencial el título: Del acaecimiento propicio.

Acaecimiento propicio quiere decir: eseyer, entendido como acontecer —siempre y en cada caso indisponible— de una verdad a la que, para sí *, le hace falta el pensar del hombre y que, de esta manera, es «idéntica» a él y deja ver en cada caso del acontecer histórico al ente en su ser, abriendo así en un desgarrar la «diferencia» entre ser y ente: el «fundamento» que permite a la metafísica pensar el ser. Siguiendo a Heidegger en su intento por encontrar la transición a la verdad del ser, se explicitará aquí ese intento al hilo de los términos lógico-metafísicos fundamentales: identidad, diferencia y fundamento. Tomo para ello como punto de partida conferencias y cursos » ulteriores pero ya publicados, aun cuando éstos den expresión a cosas pensadas

con anterioridad y luego dirigidas a un público más amplio, por cuya razón son expresadas con frecuencia de forma meramente alusiva, dejando aparte el hecho de que en estos cursos y conferencias apunte Heidegger ocasionalmente precisiones que pertenecen a pasos del pensar que sólo posteriormente serán tratados, como cuando entiende por ejemplo la técnica a partir de la «estructura de emplazamiento». En una segunda sección se planteará la pregunta por el modo en que, en virtud de la torsión de la metafísica, se separa Heidegger igualmente de presupuestos metafísicos de su propio pensar, encontrando así el camino que lleva a lo inicial y propio: no el camino a respuestas últimas que den cuenta de todo, sino el camino a ese preguntar precursor bajo cuya forma acontece el pensar que parte del acaecimiento propicio: «Un proyecto de esencia del eseyer como acaecimiento propicio tiene que ser arriesgado, porque nosotros no conocemos lo que nuestra propia historia acontecida nos encarga» (Beitrag).

Identidad, diferencia, fundamento

Al tomar a un ente como ente lo tomamos en la identidad en que está consigo mismo. El principio de identidad: A es A, tiene valor de ley del pensar, y sin apelación a su exigencia no habría ciencia. «Si a la ciencia no le estuviera en cada caso garantizada de antemano la mismidad de su objeto», ella no podría ser lo que es (ID 17). Que el principio de identidad sea una ley del pensar se debe a que es una ley del ser; y así, en cuanto ley del pensar y del ser, decide del modo en que, en el ámbito de su validez, le es lícito a un ente aparecer como ente: o sea, aparecer como lo idéntico consigo mismo. En la medida en que lo idéntico debe aparecer como idéntico, como aquello que se unifica consigo mismo, la identidad exige siempre la unificación; de este modo, es «unidad». Identidad o unidad es algo que pertenece a todo

ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser mismo.

Al cumplimentar la unificación en la cual es tomado el ente como él mismo, lo que hago es tomar al ente en cuanto ente, por ejemplo al hombre en cuanto hombre y, de este modo, estoy tomando a lo ente en su ser o en su verdad. El «en cuanto que» del giro «ente en cuanto ente» remite al ser o a la verdad de lo ente, pero exige al mismo tiempo un pensar. Si lo ente no fuera «pensado» (en un sentido muy amplio de esta palabra) como lo que él es no podría ponerse de relieve como el ente que es, no podría llegar a su ser o a su verdad. La identidad de lo ente consigo mismo remite a otra «identidad»: a la copertenencia de ser y pensar, de ser y hombre. Un ente puede aparecer en la identidad que consigo mismo tiene cuando es pensado en su ser, cuando acontece por tanto la identidad de ser y pensar. En el segundo sentido de la palabra, la identidad no es ya un rasgo fundamental del ser; es más bien el ser el que es un rasgo fundamental de esta identidad: el ser pertenece, junto con el pensar, a esa identidad (ID 19). Este otro sentido de la palabra «identidad» no es arbitrario, sino que está sugerido por la cosa misma y, por lo demás, es bien conocido; así, por ejemplo, habla Schelling de una identidad en la duplicidad, entendiéndola como el sujeto-objeto que sólo en la autoconciencia viene a darse originariamente.

Al pensar lo ente como convertible con lo verdadero, la metafísica ha dado expresión a la copertenencia de ser y pensar; al ser en sí verdadero, lo ente tiene referencia al pensar. También Heidegger parte de la presunción de que «en conformidad con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia humana es algo que le pertenece por entero al ser mismo». Lo que hace Heidegger es convertir en problema la copertenencia del ser y del pensar (o sea, del

hombre) en la manera en que la metafísica la considera (WiM 13, WhD 73 s.; tr. 79 s.). Es verdad que, si se atiende al punto de partida de las argumentaciones metafísicas, el hombre es entonces, señala Heidegger, un ente entre otros entes; pero en su esencia, el hombre lo es solamente cuando está abierto, como estar o como pensante, al ser, o sea cuando «entiende» al ser y «corresponde» a él. En su esencia, el hombre pertenece al ser; está transferido a él. Pero el ser no es un «ser en sí» capaz de responder de sí mismo [lit.: para sí estable], desligado de toda referencia al hombre, como si fuera lo omniabarcante al que también el hombre se limitara a estar ordenado. Por el contrario —tanto en cuanto asistencia como en cuanto ausencia y rechazo de sí— el ser nada es salvo referencia al estar [Dasein] o al pensar: a la esencia del hombre. Ser se esencia y perdura-verdaderamente sólo en la medida en que como apelación, vocación y exhorto le va, le importa al hombre y utiliza el escuchar de éste: un escuchar que al ser le hace falta. Dado que el ser, en cuanto asistencia, es lo abierto de un despejamiento (es la verdad del ente), a él le hace falta el pensar del hombre como acto de estar abierto al ser y como acto de mantener lo abierto del ser. El ser se obsequia al hombre [se hace propio de él]. Es más: ser y hombre no son algo que tuvieran primero consistencia para sí y luego necesitaran ser puestos «dialécticamente» en un cierto respecto, sino que ellos son única y solamente en la transferencia, en la apropiación que va del uno al otro: son en cuanto copertenencia (ID 21 s.; Sobre la cuestión del ser, 27 s.; 49 s.).

En el pensar tradicional, «metafísico», el acto de copertenencia de ser y pensar es pensado de una manera determinada, sin que tal manera haya llegado a convertirse en problema. Lo ente es tomado en cuanto ente y, con ello, en su unidad consigo mismo: en su ser y en su

verdad. En este caso, el ser es pensado —como algo que se entiende de suyo— en cuanto asistencia constante carente de negación; y la unidad (identidad), como el ser-idéntico constantemente igual consigo. El ser como asistencia constante y, con ello, como fundamento de lo ente deviene disponible para el pensar, convirtiéndose finalmente en la representacionalidad de objetos, e incluso alcanza el carácter de lo asentado como mera existencia-en-plaza [Bestandes], el carácter de lo factible, en el sentido de una técnica universal. Al mismo tiempo el hombre, animal rationale, es objeto de consumo para el representar y el asentarse disponible, para el «trabajo», entendido como aquello que determina su figura. Dado que el ser cae en las manos del hombre como «factible», a éste le parece que aquello que le sale al encuentro no sigue siendo sino él mismo —como ha dicho Werner Heisenberg— (VA 34 s.). Pero la técnica, suscitada aquí por esta apariencia, no es algo simplemente hecho por el hombre. Mediante la historia acontecida en la que ha caído el ser se provoca a éste para que ocupe su plaza como factible, y se provoca al hombre para que emplace al ser como factible. Ser y hombre transfieren mutuamente su carácter propio en ese acaecimiento propicio que deja aparecer al «mundo» como mundo «técnico» (ID, 25 ss.; Sobre la cuestión del ser, 27; tr. 49). Sin embargo, el pensar técnico y, en general, el pensar metafísico no entienden la técnica y la metafísica como acaecimiento propicio, como un determinado sino de la verdad del ente. Ellos no piensan la conjunción de ser y hombre como un pertenecerse mutuo, dado que no se hacen problema de la manera en que ser y hombre transfieren mutuamente su carácter propio (PL, 65; tr. Hum., 18).

Cuando la manera en que metafísica y técnica aportan la verdad al ser es interpelada «según la historia acontecida del ser»,

metafísica y técnica «dan» entonces «juego» de tal modo que nos acercan a la experiencia de aquello que es llamado «acaecimiento propicio», y se convierten en el «juego previo», en el prelude de éste (ID, 28 s.). La experiencia del acaecimiento propicio es «lo subitáneo del tornar, sin transición, a hospedarse» en aquel pertenecer que otorga de modo históricamente acontecido, y siempre según el caso, este hecho de que hombre y ser sean el uno para el otro, y que otorga también, con ello, la constelación metafísica y técnica de ambos. Esta experiencia es el «salto» en un abismo, es decir, en lo abismal de la historia acontecida de la verdad del ser mismo (ID, 24, 32). Este salto salta fuera del hombre, en la medida en que éste sea pensado como animal rationale por el pensamiento que dispone sobre las razones últimas; salta fuera del ser, en la medida en que éste sea tomado — como si ello se entendiera de suyo— en el sentido de constante asistir y, por ende, en el de razón-o-fundamento disponible (ID, 24). En este salto se pregunta, no sólo por el horizonte del tiempo, que es de donde se determina la asistencia, sino que la ecuación de que ser sea constante asistir viene a ser experimentada, con sus diversas modificaciones, como acaecimiento propicio. De ese modo se hace visible la posibilidad de torcer tanto la metafísica como la técnica universal en un acaecer más inicial de la verdad (ID, 29). Esta torsión encuentra su prelude (ID, 31) en el pensar occidental inicial: en la proposición de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser, y en el modo en que Heráclito retiene firmemente la unidad de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. En el regreso a este momento inicial, las determinaciones metafísicas del ser y del pensar deben llegar a quebrantarse (E, 88 ss.; tr. 154). Lo que esta torsión hace es recorrer en sentido inverso el camino del pensar occidental, el camino que va de Parménides a Nietzsche y a la técnica (cf. WhD).

Para un pensar que experimenta la historia acontecida del ser como estado de necesidad que obliga a una decisión, y que se integra así en la historia acontecida de la verdad del ser, la mismidad de ser y pensar es algo que se muestra como acaecimiento propicio. La verdad del ser «es», es decir: se esencia, para una experiencia hoy posible, como ese acaecimiento propicio en el que el ser de lo ente y el pensar como apertura a este ser se transfieren mutuamente, y en cada caso de un modo históricamente acontecido, sus caracteres propios. La verdad del ser es la historia acontecida de esa transferencia. Esa verdad concede-en-verdad la mismidad de ser y pensar, y con ello la verdad sobre lo ente, pero sólo de modo tal que ello resulte indisponible y acontecido históricamente, dado que la verdad «es», en cuanto desocultamiento, siempre y solamente en base al ocultamiento, es decir «litigio» entre salida y persistencia en lo oculto. El pensar es algo «que hace falta» para que el ser pueda ser la verdad de lo ente; pero el ser no le está disponible al pensar como algo representable y asentable a disposición, como algo desde luego factible; pues si el ser desoculta lo ente, ello lo hace únicamente sobre la base de un ocultamiento que permanece. Si el pensar guarda-en-verdad este ocultamiento como el misterio de la verdad del ente, lo más que puede hacer entonces es integrarse en la historia acontecida de esa verdad, pero nunca poner a ésta a disposición suya. Para poder guardar-en-verdad el ocultamiento, el pensar tiene que «hacer un giro» y abandonar la esencia que hasta ahora ha tenido, consistente en el representar y poner a disposición. Al pensar no le está ya permitido asentar para sí el ser de lo ente poniéndolo a su disposición, sino que tiene que experimentar la constelación de ser y de apertura al ser a partir del acaecimiento propicio (ID, 32). Si el ser es experimentado a partir del acaecimiento propicio de su verdad, no puede ser ya tomado —como algo que se

entiende de suyo— en el sentido de constante asistir y, con ello, de fundamento disponible, dado que es asistencia solamente en conjunción con la ausencia, y ello dentro de la historia acontecida de su verdad. El modo en que el ser sea el ser del ente es algo que se convierte en cuestión cuando es la diferencia entre ser y ente la que se hace problema.

Si diferenciamos entre un ente y otro ente, lo que sacamos a la luz es la Diferencia [Differenz] entre el uno y el otro. Ahora bien, solamente podremos establecer diferencias entre los entes si captamos en cada caso a uno y otro como lo ente, y si diferenciamos lo ente haciendo de algún modo referencia al ser. La Diferencia ontológica es anterior a la Diferencia óptica, en cuanto que ésta es diferenciación entre un ente y otro; la diferenciación entre lo ente y su ser es aquella en la que, en general y por vez primera, se pone de relieve un ente en cuanto ente. La diferenciación entre el ente y su ser es lo que constituye la esencia de la metafísica, el meta de ella: el ir más allá del ente, en dirección al ser. Pero la metafísica invierte la diferenciación inicial entre ser y ente cuando establece la diferencia entre la quiddidad y el hecho de que se es: el mundo verdadero de la quiddidad consistente viene a ser diferenciado del mundo aparente, del hecho de que algo sea fugaz y perecedero. De este modo se destruye la unidad del ser-ente (N II, 488, 399 ss.). Incluso cuando la quiddidad vuelve a ser tomada como lo posibilitante y condicionante de la realidad efectiva del hecho de ser sigue sin experimentarse al ser-ente en su unidad: el pensar que da consistencia, el pensar de la representación y del asentar que pone a disposición es una conexión de lo posible, a la cual hay que añadir aún la experiencia de lo real efectivo-fáctico. Cuando Heidegger convierte en problema la «Diferencia ontológica» (cosa que hace por primera vez

en De la esencia del fundamento), lo que intenta es volver a llevar a la Diferencia metafísica entre ser (quididad) y ente (hecho-de-ser) a una diferenciación más inicial (N II, 209 s.).

La Diferencia, considerada como Diferencia, es la cosa del pensar, dado que el ser es la cosa del pensar. Ser es ser del ente, el ente es lo ente del ser; ser y ente aparecen en cada caso, y a su manera, a partir de la Diferencia (ID, 43, 59 ss.). Ser y ente son lo Mismo; sólo en la diferenciación entre ser y ente está unido de propio lo Mismo (el ser del ente, el ente en su ser) en la unidad con él mismo. Ser no es algo distinto de lo ente; si fuera algo distinto sería, una vez más, ente, y la Diferencia ontológica quedaría invertida en mera Diferencia óptica. Ser es ser del ente; él se esencia en la manera de transitar a lo ente; el ser es —como dice la tradición— el transcendens sin más, ese acto de sobrevenir que desoculta a lo ente como ente. El ente es lo ente del ser; él no es sin el ser sino que, en cuanto ente, es siempre un llegar a lo desoculto del ser, un albergarse en él: llegada y asistencia (ID 62). Ser, en cuanto sobrevenir que sale de lo oculto que alberga, y ente, en cuanto llegada que se alberga, se esen-cian a partir de la diferencia. Esta diferencia no emplaza a ambos uno al lado del otro, sino que abre al ente en su ser, lo une en la mismidad consigo mismo y di-ferencia-y-decide esta mismidad. «La diferencia entre ser y ente es, en cuanto decisión[Unter~schied] de sobrevenir y llegar, la di-ferencia decisiva [Austrag] de ambos, que se oculta y sale de lo oculto que da albergue (ID 63).

En el pensar metafísico, la Diferencia ha sido di-ferenciada y-de-cidida de un modo bien determinado: la diferencia entre ser y ente es pensada a partir del sobrepasamiento de lo asistente (ente) en dirección al asistir constante (ser). De este modo, el ser se convierte en el

fundamento en que se funda lo ente. Este ser, que no «es» desde luego sino en cuanto fundamento del ente, tiene que estar por su parte, para poder ser el ser que asiste constantemente, fundado en aquel ente que colma de manera especial la exigencia de asistencia constante. Este ente fundamentante es lo más ente del ente, lo divino. De este modo, el ser funda a lo ente y el ente más ente fundamenta al ser. La di-ferencia decisiva de la Diferencia es el «dar vueltas del ser y del ente, el uno en torno al otro» (ID 68), es di-ferencia decisiva fundante. Esta di-ferencia decisiva fundante es distinta en Aristóteles y en Nietzsche, distinta en Hegel y en el mundo técnico; sin embargo, el fundar determina, al ser lo «omnímodo» de la metafísica, el carácter de ésta, definiéndola como ontoteología.

Heidegger piensa la di-ferencia metafísica decisiva de la Diferencia de una manera absolutamente distinta a la pensada hasta entonces en la metafísica misma, a saber: en cuanto di-ferencia decisiva, en cuanto esencia, históricamente determinada, de la diferencia decisiva. Con ello, lo que emplaza como cuestión es esta di-ferencia decisiva. Dando un paso atrás en lo impensado de la metafísica, Heidegger pregunta por la proveniencia esencial de la Diferencia. De este modo, la di-ferencia metafísica —decisiva de la Diferencia— se convierte en simple «lugar previo», en las «afueras» de la esencia de la Diferencia (ID 46, 61, 65 s.). En sus primeros orígenes, el pensar occidental inicial parece mostrar aún una huella de la proveniencia esencial de la Diferencia, del «pliegue» (cf. las interpretaciones heideggerianas de Parménides en VA 140 ss.; WhD 130 ss.; tr. 208 s.), aunque ya en el pensar premetafísico quepa ver anunciado el rasgo fundamental ontoteológico de la metafísica, como sugiere Heidegger al apuntar al fragmento 32 de Heráclito (ID 67).

En qué medida «se entronque» la Diferencia en la esencia de la identidad (ID 10) es algo que Heidegger se limita a dejar indicado: «En la di-ferencia decisiva impera el despejamiento de lo enclaustrador que se encubre, cuyo imperar oculta el estar separados y remitidos uno al otro el sobrevenir y el llegar» (ID). Lo que impera en la di-ferencia decisiva es la verdad del ser mismo como des-oculta-miento, o sea, el acaecimiento propicio. La diferencia entre ser y ente «es inicialmente lo esenciante del ser mismo, cuyo inicio es el acaecimiento-propicio» (N II, 489). La di-ferencia decisiva de la Diferencia abre la mismidad de ser y pensar y la diferenciación de ser y ente, de modo tal que el ente en cuanto ente pueda llegar a lo desoculto de su ser, o sea, que pueda venir ante el pensar. Sola y primeramente la copertenencia de ser y pensar deja que lo ente sea un ente, sin que ello signifique que esté a disposición del pensar, sino que el ente se alberga en un ser a cuya verdad le pertenece tanto el ocultarse como el desocultar y el estar desoculto. Si la di-ferencia decisiva de la Diferencia debe poder entroncarse con la identidad en cuanto acaecimiento propicio, al ser no le es ya lícito ser tomado entonces exclusivamente —como algo que se entiende de suyo— en cuanto asistir constante, con lo que, en cuanto fundamento disponible, sería mero ser que hace salir a lo ente de lo oculto, ni tampoco es lícito que la di-ferencia decisiva sea ya captada irreflexivamente como un fundar y un fundamentar. La pregunta por identidad y diferencia obliga con ello a pensar de nuevo a fondo la pregunta por el fundamento.

La proposición del fundamento [o principio de razón suficiente] dice: nada hay sin fundamento. Una cosa se funda en otra, todo tiene su fundamento. Al respecto, hay diversos modos de fundar, por ejemplo, el fundamento como causa —digamos, el choque como causa

del movimiento de una bola— y el fundamento que hace que un conocimiento sea verdad. El principio del fundamento exige precisamente que los diversos modos del fundar no se mantengan separados entre sí. El «litigio, tan traído y llevado últimamente, relativo al carácter y alcance de validez del principio de causalidad» no es una refutación de la proposición del fundamento; este litigio tiene más bien por «fundamento y suelo» el que todos los contendientes estén bajo la exigencia de la proposición del fundamento (SvG, 99). La proposición del fundamento dice la manera en que el ente en cuanto ente se muestra al pensar, siendo esta proposición relativa a todo ente la proposición fundamental del pensar. Este principio es, en cuanto proposición fundamental, el fundamento de toda proposición, dado que una proposición no tiene validez sino fundamentada en la legitimidad de la conexión de sujeto y predicado. Como el principio del fundamento dice el modo en que el ente es en cuanto ente y, por ende, el modo en que lo es para nuestro pensar, lo que ese principio enuncia se refiere al ser del ente, y presupone que el ser lo es a modo de fundamento, que el ser tiene carácter de fundamento. No podemos limitarnos a oír este principio con la entonación familiar: Nada es sin fundamento; tenemos que oírlo también con la otra entonación: Nada es sin fundamento. De este modo, el principio del fundamento atribuye al «es», al ser, un carácter fundante (SvG, 90 ss., 204 s.). Ya Dilthey ha hecho observarse que la metafísica había alcanzado su conclusión con el establecimiento por parte de Leibniz de la proposición del fundamento. Partiendo de la experiencia de la historia acontecida y de la libertad, Dilthey ha protestado contra la exigencia omnilateralmente necesaria de conexión de este principio. En el apartado 15 de *El origen de la tragedia*, el joven Nietzsche se ha pronunciado, por mor de una cosmovisión «trágica», contra la «sublime locura metafísica» que habla en este principio. En

nombre de la vida históricamente acontecida o de la vida trágica se rechazan el «emplazamiento metafísico del conocer», el «socratismo» y el «platonismo» de la proposición del fundamento. Cuando Heidegger lleva al lenguaje el principio del fundamento como proposición que dice algo acerca del ser y de su sentido, lo que hace es convertir a la metafísica en problema partiendo de la metafísica misma.

Un pensar que pregunta por la proposición del fundamento como proposición acerca del ser tiene que prestar atención a la manera en que ha sido pensado el ser en el pensar inicial griego: como asistir, demorar y perdurar, proyacer en lo desoculto. A éste ser le pertenece el *λογος*; que es, al mismo tiempo, decir en cuanto que dejar-proyacer y pro-puesta, base previa (*Vorlage*) sobre la cual yace lo proyacente: «fundamento». La copertenencia de ser y fundamento viene así a lenguaje sin haber sido, empero, experienciada como tal (SvG, 177 ss.). El modo en que *φυσις* y *λογος*, ser y fundamento se pertenecen mutuamente no se convierte en problema; el ser oculta la verdad de sí mismo, permitiendo que predomine la presuposición, en la que el pensar no repara ya, de que ser sea asistir constante y, en este sentido, el fundamento del ente. El fundamento viene a comparecencia «en figura de *αρχη*, *αιτια*, de rationes, de causae: de principios, causas y fundamentos racionales». «Al retirarse, el ser deja como legado esas figuras del fundamento, figuras que permanecen desconocidas sin embargo por lo que hace a su origen» (SvG, 183 s.). Cuando Platón piensa el ser como idea, consolidando así su carácter de asistencia constante (aunque el pensar de Platón no se agote en esta consolidación), está llevando a lenguaje la copertenencia de ser y fundamento porque capta el rasgo fundamental del ser, la idea de las ideas, como *αγαθον*, es decir: como un hacer al ser bueno para ser en

sí «causal», «fundante». El causar, condicionar y posibilitar viene a solidificarse luego como carácter del ser al entrar en juego, en la teología cristiana, la voluntad de Dios como causa condicionante de todo, y al ser concebida en el pensar romano la *ενεργεια* —la salida a la luz en lo abierto— a partir del producir efectos y del hacer cosas. De este modo, la *ενεργεια* se convierte en actualitas, que es esencialmente causalitas (N II, 410 ss.).

Si el ser es pensado como constante asistir y, por ende, como «fundamento» del ente, es entonces algo que está a disposición del pensar, ya se entienda a éste como voluntad pensante de Dios o como representar y querer humanos, cosa que sucede tan pronto como el ente es asentado y puesto a disposición del hombre. El fundamento de lo dispuesto por el pensamiento es el fundamento que hay que asentar para poner algo a disposición. El fundamento que hay que asentar como aquello que pone a disposición algo tiene que ser al mismo tiempo fundamento-o-razón suficiente: suficiente en efecto para que un ente pueda, en cuanto objeto-obstante [*Gegenstand*], venir a emplazarse en su estante [*Stand*] de manera segura. La estabilidad [*Stdnidigkeit*] del objeto tiene que venir asegurada por la estable completud [*Vollstandigkeit*] de los fundamentos asentados para poner algo a disposición, o sea, por la perfectio de las condiciones de posibilidad del objeto (SvG, 64). Es Leibniz quien pone punto final al «tiempo de incubación» de la proposición del fundamento al dar formulación a este principio, con lo que está dando propiamente voz a lo ya de siempre resonante en el pensar. Es él quien da la forma propia de la modernidad a esta apelación al fundamento al pensarlo como fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner algo a disposición. Kant corresponde, a su manera, al recurso a la proposición del

fundamento; y ello, no tanto porque luche con Wolff y Baumgarten por lo que hace a la proposición del fundamento, o con Hume por lo que hace a la causa y el efecto, cuanto por el hecho de que, para que pueda haber naturaleza y libertad, siente en sus Críticas las condiciones de posibilidad a priori como fundamentos-razones suficientes, asentados en orden a la disposición. Ratio no es solamente el nombre para el fundamento mismo, sino también para el asentamiento de fundamentos, para la razón. El pensar moderno establece la representación de algo en cuanto algo, dando con ello por sentado que lo representado tiene un fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner algo a disposición. Ese pensar cuenta con este fundamento (la ratio), con lo cual es razón como pensar contante (ratio en el otro sentido de la palabra). En el doble sentido de ratio se oculta la mismidad del ser como fundamento y del pensar como asentar —poniendo algo a disposición— del fundamento (SvG, 174, 127).

Al buscar el pensar un ajuste último de cuentas, lo viene a encontrar en el dios que es fundamento de sí mismo, que es causa sui. Cuando este dios pierde su poder vinculante está «muerto», según la fórmula de Nietzsche; sin embargo, el «mundo» y, dentro de él, el hombre queda entonces como campo de un único recurso: el recurso a fundamentos-o-razones suficientes, asentados para poner algo a disposición. Ajustarle las cuentas a lo ente echando mano de fundamentos es cosa que la ciencia, cuya trama cubre hoy la vida entera, ha llevado a cumplimentación. Schopenhauer llamaba ya al porqué, que es aquello a lo que el principio del fundamento interpela, madre de las ciencias a; Heidegger dice, asimismo, que ciencia e investigación se fundaron sobre este principio (SvG, 49 s., 201). La técnica descansa sobre la base de la ciencia y la investigación. A la

perfección científica de la puesta a punto de los fundamentos asentados y dispuestos le corresponde la perfección de la técnica. Esta perfección ha liberado a la energía atómica, y por ello nuestra época, tanto en Oriente como en Occidente, es llamada era atómica; y ésta se determina partir de las energías naturales que se asientan y disponen. Y ello, quizá, con razón: «pues el resto, lo que queda todavía y aún se denomina cultura, sea teatro, arte, cine o radio, o también literatura y filosofía e incluso fe y religión, todo esto hace agua por todas partes bajo el peso de lo que la impronta de la era atómica asigna a la época» (SvG, 58). Si las energías están liberadas, hay que asegurarse de su correcta utilización. El trabajo destinado a emplazar de forma segura la vida, que tiene que asegurarse a sí mismo constantemente, está precisado de información. Mediante la información relativa a lo que es preciso y a la forma de cubrirlo, el hombre no se limita a informarse, sino que viene también a ser «formado». El lenguaje entra en la trama de la técnica, convirtiéndose en instrumento de la información. De este modo es como resultan posibles cerebros electrónicos y ordenadores, pero también la transmisión de información de las revistas ilustradas (SvG, 58). Incluso un fenómeno como el «arte abstracto» tiene su legítima función en el ámbito de la construcción científico-técnica del mundo (SvG, 41, 66). A la exigencia planteada por el principio del fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner las cosas a disposición, se le ha dado cumplida respuesta en todos los ámbitos de la vida actual. Leibniz, que formuló el principio del fundamento, no se ha limitado a determinar hasta lo más íntimo la metafísica del idealismo alemán y con ello la dialéctica que importa hoy en la política mundial, ni se ha limitado a ser uno de los creadores del pensar matemático moderno, a ser el padre de la logística y de la cibernética, sino que es también el inventor del seguro de vida (SvG, 202). El principio del

fundamento deja ver la impronta más íntima de la época moderna, determinando tanto más nuestro tiempo cuanto más se entiende su imperar como algo que va de suyo y cuanto más desapercibido pasa. «Tal es hoy la situación» (SvG, 197).

Al dar Leibniz formulación al principio del fundamento, parecía que el ser alcanzaba su propia verdad. Pero lo que sucedió fue algo distinto: la verdad del ser se retiró de forma aún más decidida, dado que no se despertó la cuestión de si era lícito que ser y fundamento fueran pensados de consuno como lo habían sido anteriormente, es decir, como constante asistir y como fundamento asentable para poner algo a disposición. Cuanto más fuerte es la determinación-y-destino que el principio del fundamento ejerce sobre el pensar y hacer humanos, tanto menos posible parece que se presten oídos a esa pregunta. Y, sin embargo, quizá sea ahora cuando quepa prestar oídos a tal pregunta, habida cuenta de que lo que históricamente acontece es el hecho, aparentemente contradictorio, de que el desencadenamiento de la exigencia de que los fundamentos de lo ente sean asentados-y-puestos a disposición, la violencia universal imperante en la producción y asentamiento de disposiciones, no ha hecho en todo caso sino privar al hombre del suelo y del fundamento en que crecer; de todo aquello que tenga sentido de hogar. Si nosotros, hombres, somos de especie tal que «aquello que nos pertenece sólo hace su aparición cuando se echa en falta lo perdido», podríamos entonces aprender a distinguir la esencia del ser al cumplirse la retirada más extrema de éste (SvG, 60, 101). A ello se debe que Heidegger oponga a la explicación, cálculo e investigación técnico-científico-metafísica una meditación que no asegura al ente a partir de sus fundamentos, cayendo así al nivel óntico, sino que pregunta por el ser y su sentido dejando que el modo de

copertenencia de ser y fundamento llegue a hacerse problema. Esta meditación exige un hombre transformado; no el hombre que —como animal rationale, ser vivo que se asegura de sí— quiera «vivir de los átomos» (tal como se dice en un libro de divulgación con prólogo del premio Nobel Otto Hahn y epílogo del entonces ministro de Defensa de la República Federal Alemana, cf. SvG, 198), sino el hombre que, en cuanto, mortal, es apropiado al ser y a su verdad por su estar-a-la-muerte.

La meditación pregunta si el modo en que ser y fundamento reciben su esencia mutuamente es algo último que no dé lugar a seguir interrogando. La igualdad: ser es constante asistir y, de este modo, fundamento, ¿tiene ella misma fundamento? El ser fundante, al ser justamente fundamento, no puede por su parte seguir teniendo fundamento. En cuanto fundamento, al ser le falta fundamento; como fundamento, «es» como carente de fundamento: es abismo (SvG, 93). ¿Le es lícito al ser-fundamento ser pensado por su parte a partir del ser constantemente asistente? La palabra fundamento-fondo [Grund] quiere decir —en expresiones como «fondo del mar», «fondo del corazón»— «aquello hacia lo cual nosotros descendemos y regresamos, en cuanto que el fundamento-fondo es aquello sobre lo que algo reposa, en donde algo yace, de lo que algo se sigue» (SvG, 162). El fondo puede ser también «fondo de crecimiento», tierra fecunda que con el tiempo se convierte en lo que es. Un fundamento-fondo tal podría ser lo mentado por Heidegger cuando piensa al ser según la verdad y, con ello, según su ahí (Da) como fundamento-fondo abismático. Si al ser se le piensa como fundamento-fondo abismático, las determinaciones metafísicas de ser y fundamento-fondo son entonces abandonadas. Al ser, entendido como fundamento-fondo abismático, le pertenece la nada; con ello, deja

de ser el asistir constante y carente de negación que «funda» todo asistir y que vale, según su esencia, como algo «explicado» cuando es a su vez fundamentado en lo más constante de lo asistente (SvG, 119, 185). El ser al que pertenece la nada es «en esencia finito» (WiM, 40; tr. 54); en su verdad, es al mismo tiempo acontecer —en cada caso abismático, indisponible— del desocultar (fundar) y del ocultar (retirada de un fundamento asentable y disponible). El ser, que es experimentado a partir de su verdad, no puede estar ya emplazado de forma segura como constante asistir y fundamento disponible. De este modo, la elección metafísico-técnica, basada en el fundamento, queda rota en su centro esencial: bien puede la técnica producir y emplazar con seguridad variedad de entes; de lo que ella no puede empero disponer es del hecho de que ella misma sea un sino de la verdad sobre lo ente.

Heidegger puede invocar la tradición mística cuando piensa la abismaticidad, el «sin por qué» del ser. En relación con los versos de Ángelus Silesius, pero también con los de Goethe, distingue Heidegger entre fundamento como «porqué» y fundamento como «porque». El fundamento que responde a la pregunta, propia de la investigación: «¿por qué?», es el fundamento-o-razón suficiente asentable y disponible, en copertenencia con el ser constantemente asistente. Frente a ese fundamento, entendido como porqué, se alza el fundamento entendido como porque-morosidad, el fundamento abismático contra el que choca la pregunta por el porqué, el fundar y el profundizar. La rosa es —según Ángelus Silesius—, porque y mientras es; ella es sin porqué (SvG, 68 ss.). «El porque-morosidad, que devalúa toda fundamentación y todo porqué, da nombre al simple y llano proyacer sin porqué, aquello en donde todo yace y sobre lo que todo descansa» (SvG, 208). En el porque-morosidad sigue oyendo

Heidegger todavía el antiguo demorarse, el morar y perdurar (con lo que se separa de la tradición mística, en la medida en que ésta, si bien experiencia la abismaticidad del ser, apenas si lo hace en esta abismaticidad de la temporaciosidad de la verdad del ser y del carácter que esta verdad tiene de ser parte de un acontecer histórico).

El fundamento, pensado en su otra esencia como «sin porqué», como «porque-morosidad» y «demorarse», abre una «primera puerta» a la pregunta por el sentido del ser (SvG, 205 s.). El sentido o la verdad del ser podría ser experimentado como el «sin porqué», el «porque-morosidad» y el «demorarse» de ese juego abismático en el que al hombre se le entraña con su esencia: el estar como ser mortal. De este juego ha hablado Heráclito en el inicio del pensar occidental, cuando llama al Aion un niño que juega. «El 'porque-morosidad' se sumerge en el juego. El juego es sin 'porqué'. El juego se demora-porque juega. Lo que queda es solamente juego: lo más elevado y lo más profundo. Pero este 'solamente' es todo: lo uno, lo único» (SvG, 188). Cuando el ser es pensado como ese juego, es entonces pensado como «él mismo» (PL 76; tr. Hum. 27) como indeducible de todo ente consistente, como lo ya no fundamentable. El ser es pensado en su verdad como el acaecimiento propicio en el que «nada» acontece (N II, 485), dado que el acaecimiento propicio no es mero atributo de un algo ni se deja explicar a partir de un ente que asienta-firmemente-y-pone-algo-a-disposición, ni tampoco es él mismo propiamente sustantivable como «el» acaecimiento propicio. El «sin porqué» de la verdad del ser es eso: porque es; este porque-morosidad es un demorar: una eclosión cuyo carácter es temporaciosidad y sino, una eclosión de la verdad en cada momento, subitánea; y sin embargo, no es un «devenir», en la medida en que devenir sea pensado solamente como oposición al ser

constante.

Heidegger pone en cuestión el modo en que ser y fundamento se pertenecen en la metafísica, a saber, como constante asistir y fundamento asentable y disponible; lo que él piensa es otra esencia de ser y fundamento, y lleva así al lenguaje la verdad del ser mismo. Si esta verdad es experimentada como acaecimiento propicio, las palabras «ser» y «fundamento» no pueden dar ya satisfacción de esta experiencia y son devueltas a la metafísica; en el futuro, dejan de ser palabras «fundamentales» o centrales para convertirse en meros términos conductores del propio pensar de Heidegger, palabras que abren una «puerta previa», pero que no pueden decir lo que hay que decir propiamente. El que, una vez localizadas, sean estas palabras devueltas por Heidegger a la metafísica, no quiere decir que se trate en este caso de un mero cambio de palabras, sino de un viraje del preguntar y del pensar, y también —y ello no es menos importante— de un viraje en el planteamiento de la pregunta por identidad, Diferencia * y fundamento.

Dentro de la esfera de Ser y tiempo, identidad y Diferencia están superpuestas en muchas capas, de modo que es una Diferencia o, en su caso, una identidad la que puja sobre la otra. La revelabilidad del ente (verdad óptica) puede ser proseguida en dirección al desvelamiento —tomado en sentido propio— del ser del ente (verdad ontológica); y este desvelamiento puede ser proseguido en dirección a la pregunta (ontológico-fundamental) por el sentido del ser (cf. G, 12 ss.; t. 18 s.). La mismidad de ser y pensar (identidad) es pues diversa en cada caso. Según comunicó a Max Müller, Heidegger, en la primera elaboración de la tercera sección de la primera parte de Ser y tiempo, habría querido diferenciar las Diferencias del siguiente modo:

«a) Diferencia "trascendental" u ontológica, en sentido estricto: diferencia del ente con respecto a su entidad;

b) Diferencia "conforme a trascendencia" u ontológica, en el sentido amplio: diferencia del ente y su entidad con respecto al ser mismo;

c) Diferencia "trascendente" o teológica, en su sentido riguroso: diferencia del dios con respecto a lo ente, a la entidad y al ser.»

La pregunta por identidad y Diferencia da la impresión de que una identidad o, en su caso, una Diferencia pudiera estar fundada en la siguiente, entendida como condición de su posibilidad. No sólo habría que fundar (ontológico-metafísicamente) al ente en su ser, en la entidad del ente, sino que habría que fundar a su vez a esta entidad (de manera ontológico-fundamental) en la pregunta por el «ser» o «esencia» del ser, por el ser mismo o sentido del ser. Además, habría que referir este ser mismo (teológicamente), una vez más a un «trascendente» último, a aquello que trasciende y funda. De este modo es como puede surgir la cuestión de si esté en manos de la filosofía el declarar a Dios como este trascendente último' o si, como mera filosofía, tenga que atenerse al estar [Dasein].

En tanto que, dentro de la esfera de Ser y tiempo, el pensar es de este modo entendido como un fundar, le ocurre algo notable. Lo que él intenta es consolidar la identidad, la Diferencia y determinaciones trascendentales como «ser en cuanto ser-fundamento», en una trascendencia determinada como existencia fáctica y, con ello, de tipo temporal y acontecida históricamente. Sin embargo, el pensar habla «del» ser, de «la» Diferencia o «del» fundamento como si ser, Diferencia o fundamento no fueran siquiera rozados por la

temporaciosidad. Más' aún, la fundación de determinaciones trascendentales dentro de la trascendencia es entendida como intento por ganar una «idea» del ser. Consecuentemente, es la trascendencia misma la entendida igualmente como idea de las ideas, como el *αγαθον* platónico (SuZ, 437; tr. 470; G, 52 ss., 40 ss.; tr. 56, 44 s.). Si la trascendencia, lo propiamente esenciante en el estar y en el horizonte trascendental del sentido del ser, es *αγαθον*, estar y sentido del ser son entonces «fundamento» de acuerdo con la esencia del *αγαθον*, que funda a las cosas y las hace buenas para algo. En Ser y tiempo, las palabras «fundamento» y «sentido» son tomadas como sinónimos: el ser es el fundamento soporte de lo ente, o sea, su sentido y verdad, «porque 'fundamento' es algo que sólo resulta accesible como sentido, aun cuando él mismo sea el abismo de la carencia de sentido». Pero el sentido del ser, en cuanto fundamento suyo, no es ninguna cosa cuyo sentido se nos hurte, sino que es el sentido o esencia del ser, el ser mismo «en la medida en que entra en la comprensibilidad del estar» (SuZ 35, 152; tr. 46, 170). Ni el sentido del ser ni el estar —que es lo mismo que aquél— son, exactamente tomados, solamente fundamento (como el ser), sino «fundamento del fundamento» (G 53; tr. 57). Es verdad que este fundamento es abismático, y que lo primero que habría que hacer es esclarecer la experiencia del fundamento del fundamento como algo abismático. En cualquier caso, el pensar que quiere mostrar la temporaciosidad del sentido del ser se enreda en conceptos como idea o *αγαθον*, pues éstos son conceptos entroncados en un pensar que ha olvidado la temporalidad del sentido del ser en beneficio de la presuposición de que ser sea asistir constante y, en este sentido, fundamento. Que el pensar de Ser y tiempo se pueda enredar en estos conceptos se debe a que también él —en cuanto on-tología

fundamental— parte de la base de un querer-fundar. Como este querer-fundar desplaza-y-desquicia la temporaciosidad y abismaticidad de la verdad del ser, Heidegger ha abandonado de nuevo el tema de los tipos de Diferencia y de la fundación de la una en la otra que quería llevar a cabo en la tercera sección del Ser y tiempo; pues estos tipos no estaban «experimentados, sino sólo asentados especulativamente», o sea, que «ellos mismos» eran «aún 'ontoteológicos'». No sólo se aventura tal modo de hablar a hacer un enunciado" sobre Dios «que, justamente por ello, no está directamente basado en la experiencia del 'pensar esencial'», sino que ya el entero planteamiento del problema es erróneo.

La intelección decisiva, que conduce fuera del querer-fundar, es: no se da «el» ser del ente en total y, por ello, tampoco «la» Diferencia, o «la» identidad. El ser se da a partir de una verdad que es acaecimiento propicio; el ser se da en cuanto que se retiene; de este modo, él no es «el» ser, no es constante asistir ni tampoco, por ende, fundamento asentable y disponible. Que ya la pregunta por la «esencia» (por la idea) del ser sea errónea se debe a que parte del hecho de que nosotros tengamos un «concepto» del ser —en el sentido de que podríamos concebir y abarcar «al» ser— mientras que el ente se muestra en cada caso históricamente a la luz de su ser. De la misma manera se equivoca el pensar que emplaza aún en el ser la pregunta por la esencia, en la medida en que no se ve libre aún de la presuposición de que la esencia sea omnimodo asistir constante. Cuando la pregunta por la esencia es formulada en la modernidad como pregunta por las condiciones de posibilidad de la realidad efectiva de lo real efectivo (ya sea en el sentido trascendental de Kant o de modo absoluto, como en Hegel), se ve entonces hasta qué punto es la

esencia fundamento asentable y disponible, de modo que, en virtud de la pregunta por la esencia, todo lo no asentable y disponible queda difuminado. Cuando lo que se plantea es la pregunta por la «esencia del fundamento», lo que acontece es algo paradójico, a saber: que el ser, pensado como ser fundamental, viene a ser representado a partir de su esencia o de su ser fundamental con el fin de que el fundamento deje de ser fundamento y la esencia deje de ser esencia en el sentido tradicional. El «ser» (la idea) del ser, el fundamento del fundamento, viene a ser pensado como abismo, rompiéndose así el querer-fundar y dándose a ver la imposibilidad de seguir preguntando por un porqué, por la posibilidad de la verdad del ser, dado que todo preguntar por posibilidades se está moviendo ya dentro de esa verdad (La superación de la metafísica). Sólo cuando el fundar es escrutado como forma del pensar metafísico se hace libre el camino que lleva a la experiencia de la verdad del ser como historia acontecida, indisponible en cada caso.

Sólo de forma paulatina se ha desembarazado el pensar de Heidegger del querer-fundar; la experiencia del estado de yecto del proyecto fundante tuvo que ser profundizada para que se hiciera experiencia de la abismaticidad de la verdad del ser. El salto se convirtió en «acorde conductor» del pensar cuando se logró reconocer que de la pregunta conductora (el ser en cuanto entidad del ente) a la pregunta fundamental (el ser mismo o verdad del ser) «no se da nunca un proceso inmediato, unívoco, que una vez más aplicara (al eseyer) la pregunta conductora», sino solamente «un salto, e.d. la necesidad de otro inicio» (Beiträge). La pregunta metafísica conductora, la pregunta por el ser del ente, no puede ser aplicada a sí misma, dado que ella misma es ya errónea, es decir, ha olvidado el «fundamento abismático» sobre el que se asienta: la verdad del ser; y a ello se debe que tome el

ser como asistir constante y fundamento asentable y disponible. El «regreso al fundamento de la metafísica» se convierte en salto. Este es «el riesgo de una primera avanzada en el ámbito de la historia acontecida del ser». «Lo más arriesgado en la marcha del pensar inicial» tiene la «apariencia de lo más temerario» y, sin embargo, es acorde con aquel temor que pertenece a la insistencia en soportar la verdad del ser, verdad que, igualmente, se rehúsa siempre al decir. Mediante el salto, el pensar se inserta en el acontecer —indisponible en cada caso— de la verdad del ser; y solamente así son llevados el estado de yecto y la abismaticidad del estar-ahí a su verdad, en virtud de un pensar que hace el salto a su acorde conductor. «El salto (el proyecto yectado) es la cumplimentación del proyecto de la verdad del eseyer, en el sentido de la inserción en lo abierto, de suerte que aquél que yecta el proyecto se experiencia como yectado, es decir, acaece propiciamente a través del eseyer (Beiträge).

En el curso sobre el principio del fundamento, y partiendo de un pensar que encuentra en el salto su acorde conductor, reprocha Heidegger a su anterior tratado De la esencia del fundamento una «falsa fundamentalidad» (SvG, 85), en el sentido de que ese tratado intentaba fundar aun el ser fundamental en su «esencia», sobrepasando lo metafísicamente pensado mediante algo pensado de rango superior. De ese modo, dicho tratado desoye lo impensado, que es lo que porta todo lo pensado en el principio del fundamento. Ese tratado no estaba aún lo suficientemente meditado como para «experimentar el final del poder del muy poderoso principio del fundamento» (SvG 48). Este final del poder es la acción por la cual ser y fundamento se copertenecen como aquel acaecimiento propicio a partir del cual ser y fundamento se hacen mutua donación de su esencia. Eso es lo que intenta

experienciar Heidegger cuando deja de representarse el fundamento en base a su esencia, prestando atención en cambio al final del poder como lo impensado en lo pensado del principio del fundamento. Con ello no se ha dejado caer simplemente la pregunta por la esencia del fundamento, sino que es más bien ahora cuando por vez primera logra entrar en el «ámbito que le compete» (SvG 92). La esencia viene a ser ahora pensada verbalmente; el pensar, pensado «según la historia acontecida del ser», presta propiamente atención al hecho de que no se da «el» ser, «la» Diferencia, «el» fundamento, sino ser, Diferencia y fundamento en acuñaciones epocales (SvG 176; ID 63 ss.). La esencia, pensada verbalmente, es experimentada como conectada estrechamente al acontecer lingüístico, como el imperar de una palabra o de una proposición. Las palabras y proposiciones fundamentales han acontecido históricamente porque los estados de cosas de que hablan han acontecido históricamente, son «camino» (SvG 153 ss., 159 ss., 94).

El principio del fundamento rige, en su enunciación, a todo ente; habla del ser del ente, pero sin llevar nunca directamente a lenguaje el imperar, en cada caso, de este ser. A ello se debe que la experiencia de este imperar no tenga apoyo alguno en lo pensado y dicho directamente (SvG 95). Esta experiencia es el salto a lo hasta ahora olvidado que, en cuanto impensado, porta de manera oculta todo lo pensado. Lo ya pensado hace una «seña» en dirección a eso impensado, en la medida en que en él es pensado en todo caso el ser de lo ente, aun cuando no sea pensado el imperar del ser, la verdad del ser (SvG 129). El pensar que cumplimenta el salto es un localizar que interpela a lo impensado en lo pensado, experimentando así la tradición en el sentido de un transmitirse en lo que permanece impensado (SvG 83 ss., 92 ss.). El

pensar que, al «ser puesto en su lugar», deja que se transmita lo impensado de lo hasta ahora pensado, viene a ser traspuesto por lo impensado al hacerlo pasar éste del lugar del pensar hasta ahora vigente a otro lugar (SvG 94 s., 106). En este lugar, lo hasta ahora impensado, la verdad del ser, viene al lenguaje. Se precisa de un «salto» de lo hasta ahora pensado a lo impensado de eso pensado, hasta que lo pensado previamente en la verdad del ser se haya «transformado»: hasta que haya virado, a partir de esa verdad, hacia otro decir (SvG 159).

El viraje del pensar

Si el pensar no debe limitarse a interrogar al ente por lo que hace a su ser, sino al ser mismo por lo que hace a su verdad, tiene que efectuar entonces un viraje; es decir, no le es lícito plantear la pregunta por el ente en cuanto tal y en total, como el pensar metafísico lo hace, o sea de modo tal que la pregunta por la verdad del ser mismo ya no pueda desde luego surgir. El viraje que el pensar requiere es una pugna, siempre proseguida, por revisar de tal modo el propio punto de partida que el pensar se vea libre para hacer la experiencia de la verdad del ser mismo. En lo sucesivo se mostrará el modo en que acontece ese viraje en el pensar del Heidegger y en que éste revisa una y otra vez el propio punto de partida del camino de su pensar.

Al iniciar su camino del pensar, Heidegger, que parte del problema de la lógica y del lenguaje, plantea la pregunta por la unidad, según el modo en que el ser la conserva en la multiplicidad de sus formas de articulación. Para poder explicitar esta pregunta, Heidegger se remonta a la doctrina occidental del ser, la metafísica. Orientada a las más elevadas cimas alcanzadas por la metafísica griega, medieval y moderna, la posición de Heidegger se enfrenta a la «amplitud

superficial» y la «achatada actitud vital» de los modernos, con el fin de hacer valer nuevamente una estructura de la vida espiritual que se extienda hasta lo trascendente. No se trata de delectar la realidad efectiva, sino de abrir una «brecha en la verdadera realidad efectiva y en la verdad realmente efectiva» (Die Kategorien- und Bedeutungslehre. des Duns Scotus, 240, 236).

En la pregunta por la realidad efectiva verdadera y la verdad realmente efectiva del ente, en el carácter de abierto del ser y en el carácter de abierto del ser en el ente, es donde ha encontrado Heidegger el único pensamiento que él tiene que pensar. Sin embargo, en sus primeros trabajos no ha desplegado todavía este pensamiento en dirección a la pregunta determinante de su camino del pensar; es decir, Heidegger plantea la pregunta metafísica por la realidad efectiva y la verdad, o por el ser y la verdad, pero no desarrolla aún la pregunta por la verdad del ser mismo. Por consiguiente, no es extraño que Heidegger hable todavía el lenguaje de la metafísica, o que asuma en buena medida los conceptos de su tiempo. «Existencia» y «estar» significan aun para Heidegger «realidad efectiva» en sentido metafísico. El concepto de «acorde» [Stimmung], por ejemplo, es tomado todavía en su devaluado sentido ordinario de «sentimiento», y el fenómeno fundamental del estar acorde [Gestimmtheit] no ha sido reconocido aún en su significado, como se aprecia cuando afirma Heidegger en su disertación (53) que «también en filosofía» hay que considerar «como posible un investigar libre de sentimientos [Stimmungen] y juicios de valor». Es este lenguaje, que Heidegger evitará más tarde como charca de poco fondo, el que va a dar todavía lugar a conceptos conductores como valor, valor cultural, valor vital, concepción del mundo, sólida vivencia personal, sujeto, etc.

De esta forma, y con toda consecuencia, Heidegger interpreta su propio filosofar dentro del sentido de la metafísica, o sea como una doctrina de las categorías. «Doctrina de las categorías» quiere decir apelación al ente en cuanto ente, determinación del ente en su ser y desmembración del ser en la multiplicidad de sus modos. En la metafísica de la modernidad, esta apelación al ente en cuanto ente se somete expresamente al tribunal de la razón. La metafísica se hace «crítica»: vuelve a la pregunta por la razón como posibilidad de poner de relieve el ente en cuanto ente; y en cuanto dilucidación y circunscripción de la razón científica, la metafísica es «lógica» o «doctrina de la ciencia». Heidegger se atiene a este viraje crítico. Al principio de su conferencia de habilitación *Der Zeitbegriff* in der *Geschichtswissenschaft* (El concepto de tiempo en la ciencia de la historia) explica Heidegger que, en el afán metafísico despertado en la filosofía, se pronuncia la voluntad de poder de la filosofía aunque, en la ciencia y filosofía modernas, la conciencia crítica está demasiado viva como para que la filosofía aspire al dominio de la cultura «con exigencias de poder sin fundamentación y mal fundadas»; son, pues, las cuestiones epistemológicas y lógicas las prioritarias. Heidegger ha mostrado más tarde que una metafísica que sea doctrina de las categorías y que, como metafísica «crítica», sea lógica y doctrina de la ciencia, sigue la senda de la metafísica, sin que la esencia de la metafísica haya llegado a hacerse problema en ella (K 65 ss.; tr. 63; N. I, 527ss.;NII, 71 ss.).

Aunque en sus primeros trabajos intente captar Heidegger la historia acontecida a partir del pensamiento valorativo, más tarde ha desentrañado igualmente el presupuesto de ese planteamiento, a saber: que el pensamiento valorativo es el pensamiento específicamente

moderno y que, en él, el ser como condición de posibilidad de lo ente se ha convertido en la escala de medida con que también la historia acontecida debe ser dominada. Nietzsche es el «filósofo de los valores» propiamente consecuente consigo mismo. Es verdad que, frente al avance de la «psicología» y de la «biología» científico-naturales como presunta y única «filosofía propiamente dicha», la filosofía de los valores neokantiana conservaba y transmitía «aún un rastro de genuino saber por lo que hace a la esencia de la filosofía y del preguntar filosófico». Sólo que esa actitud, «tradicional» en el buen sentido del término, no dejaba de dar validez a la «filosofía de los valores» al pensar a fondo el pensamiento valorativo en su esencia metafísica, es decir, al tomar al nihilismo realmente en serio. «Se creía que era posible oponerse al nihilismo mediante un regreso a la filosofía kantiana, pero con ello no se hizo sino esquivar al nihilismo, renunciando a mirar en el abismo por él cubierto» (N II, 48, 98, 99).

Ni las diversas corrientes contemporáneas del pensamiento ni las aceptadas tradicionalmente resultan decisivas para el camino del pensar de Heidegger; lo decisivo es la pregunta que, partiendo de ellas, sea capaz de hacerse oír fuera de ellas: ¿cómo hay que pensar la unidad a partir de la cual sea capaz de articularse la multiplicidad de significados del ser? Esta pregunta sufrió un giro en su cimentación misma cuando, en el pensar heideggeriano la experiencia de la historia acontecida se liberó del planteamiento metafísico del pensar que desplazaba a la historia acontecida de su originariedad y cuando, finalmente, la historia acontecida fue experienciada como trasfondo olvidado del pensar metafísico: si la metafísica piensa el ser a partir de la asistencia constante pero, con ello, a partir de la presencialidad, está pensando entonces el ser a partir de un horizonte al que pertenecen

tiempo e historia acontecida. Cuando lo emplazado es la pregunta por ser y tiempo, no se está preguntando ya solamente, en una ontología universal o doctrina de las categorías, por el ser del ente y la multiplicidad de modos de significado del ser, sino que también se pregunta, al principio de una «forma ontológico-fundamental», por el sentido del ser, por el fundamento de las maneras múltiples de decir el ser, así como por el «cómo», por la temporariedad de este fundamento.

Durante diez años ha venido entendiendo Heidegger metódicamente ontología y ontología fundamental como «fenomenología». Seguramente a la temporariedad del sentido del ser y de su cumplimentación en el estar se ha debido en buena parte que a la «visión fenomenológica» se, haya añadido la «destrucción». La destrucción debe eliminar aquello que en la tradición de nuestro pensar desvía de la experiencia del sentido del ser y de su temporariedad. «Pero esta destrucción, al igual que la 'fenomenología' y que todo preguntar trascendental-hermenéutico, no ha sido aun pensada según la historia acontecida del ser» (N II, 415). La investigación fenomenológica aparece como aquello que remite a un término último y encubierto; la destrucción, como actuación enérgica sobre este término último y encubierto, como demolición de la tradición que desvía de la experiencia del ser, pero no como un insertarse en la historia acontecida de la verdad del ser. Investigación fenomenológica y destrucción pasan por alto la experiencia de la temporariedad del sentido del ser, que es a donde sin embargo debieran conducir.

Es verdad que la mirada fenomenológica intenta poner a la vista los fenómenos e incluso aquello que hace que todos los fenómenos lo sean: el ser mismo; sin embargo, como todo pensar «metafísico», de

origen griego, no es libre de inquirir sobre la procedencia esencial del aparecer y del ser, sobre la verdad del ser mismo (Sp 134 s.). A ello se debe que Heidegger abandone la fenomenología, aun cuando ello lo haga solamente con el fin de poder llevar al lenguaje la esencia oculta de lo fenomenológico, la experiencia de la verdad del ser. La esencia de lo fenomenológico debe ser pensada a partir de un *λογος*, de un decir en el que aquello que aparece y viene a proya-cer, es decir, el fenómeno, sea llevado a parecer, a esclarecida mostración de sí mismo, sin dejar por ello impensada, en cuanto des-oculta-miento, la esencia, siempre ya presupuesta, de la verdad del ser (VA 213) »

Dentro ya de la esfera de Ser y tiempo ha intentado Heidegger llevar al lenguaje la esencia de lo fenomenológico, comprendiendo a la fenomenología como fenomenología «hermenéutica» y fundando el dejar ver fenomenológico en el entender de la existencia fáctica. Heidegger ha separado claramente la fenomenología hermenéutica de toda hermenéutica propia simplemente de las ciencias del espíritu; en sentido heideggeriano, hermenéutica quiere decir que el estar deja que se manifieste el sentido del ser en su cumplimentación hermenéutica, en el entendimiento del ser, y que es a partir de este sentido como él entiende tanto la existencia [Dasein] del ente que es él mismo como la del ente que no es él mismo (SuZ 37: tr. 48). Sin embargo, seguía dando la impresión de que el entender de la fenomenología hermenéutica podría sin duda dar cuenta de los fenómenos de ámbitos del ser de la historia acontecida, pero no de fenómenos de los ámbitos en los que sale al encuentro lo no histórico, o sea, la naturaleza, que permanece igual a sí misma, lo «ideal» de lo matemático o los arquetipos del arte, enraizados en el alma profunda, tan indomeñada como lo natural.

Dado que en la parte publicada de Ser y tiempo no llegó a estar claro el modo en que había que pensar el «respecto hermenéutico», o sea la referencia de la existencia al sentido del ser, la fenomenología hermenéutica fue tomada como un enraizamiento en el hombre del entender del ser, como una absolutización antropológico-histórica del ser del hombre, que es finito y acontece históricamente. Ser y tiempo apareció como una teoría hermenéutica que representaba el entender del ser sobre la base de su esencia (la temporalidad y el círculo hermenéutico), asegurándolo así críticamente como fundamentum inconcussum veritatis. El intento del estar, que entiende al ser, por representar su propia esencia y emplazarla con seguridad como fundamento del preguntar ulterior, y el giro «crítico» del entender que regresa a sí mismo impiden, según la ulterior experiencia de Heidegger, que el estar se inserte en la historia acontecida de la verdad y deje que se manifieste así la verdad abismática del ser. Ya la fórmula del «respecto» hermenéutico es incapaz de decir aquello que debe ser propiamente dicho: que la esencia del hombre llega a hacerle falta al acontecer de la verdad del ser, o sea, a la diferencia que decide del acaecimiento propicio. Por eso ha abandonado Heidegger hasta el título de «hermenéutica», aunque sólo para dar la palabra a la esencia de lo hermenéutico tal como debe ser pensada, en la pregunta por el lenguaje al que, como protonoticia y documento originario, le hace falta el hombre como «vía de mensajes» que aporte («hermenéuticamente») la embajada relativa al acaecimiento propicio de la verdad del ser (Sp, 150 s., 125 ss., 153 ss.).

Hasta qué punto esté Ser y tiempo en peligro de asentar el entender del hombre en el modo de la metafísica moderna, o sea, como fundamento de la verdad que asegura críticamente, es algo que se

muestra en el hecho de que el sentido «primario» de la hermenéutica se encuentre en la analítica del estar: en cuanto ente, el estar se distingue de todo ente por su entendimiento del ser; el estar es el ente «ejemplar», lo primero que hay que tener a la vista en caso de que la pregunta por el ser haya de ser desplegada; sin embargo, la acción de «asegurar» a este ente ejemplar no es en ningún caso más que el «punto de partida» de la «analítica propiamente dicha» que, como analítica del estar, aclara el proyecto del sentido del ser (SuZ 37 s., 235; tr. 49, 258). Como dice la tradición, el estar es el «alma» que, en cierto modo, «es» todos los entes, dado que los entiende en el ser propio de ellos (SuZ 14; tr. 23 s.). Además, el estar va siempre más allá de sí, o sea, es «transcendencia». Sin embargo, Heidegger no piensa la transcendencia a partir de la conciencia, según el modo específico de la modernidad, convirtiendo así al ser en objetualidad para la conciencia y, por ende, en representatividad de objetos. Por el contrario, la transcendencia del estar es pensada como el abrir y el mantener abierto aquello «transcendens sin más» que es el ser. En este otro sentido, distinto al moderno, la fenomenología hermenéutica es conocimiento trascendental (SuZ, 38; tr. 49).

La determinación del ser como transcendens resume el modo en que hasta ahora iluminó al hombre la esencia del ser. Esta determinación del ser, introductoria y retrospectiva, no es empero sino el punto de partida de un pensar previo, enderezado a la verdad del ser (PL 83; tr. Hum, 3). Este pensar previo acontece primero por el hecho de que la transcendencia, entendida a partir del estar, se hace problema, o sea que la transcendencia del estar es pensada en su «cómo» en el sentido de existencia. El pensamiento metafísico de la transcendencia se ha aguzado gracias a la teología cristiana, gracias a

que Zuinglio, por ejemplo, determina el trascender del hombre como un «levantar los ojos a Dios y a su palabra» y a que Kierkegaard determina la existencia como una relación que, en la medida en que se relacione consigo misma, se relaciona con Dios (SuZ 49, 12; tr. 61, 22). Sin embargo, la finitud y temporalidad de la existencia sigue estando pensada aquí a partir de la referencia y oposición a Dios. Por el contrario, lo primero que hace Heidegger es poner entre paréntesis una posible relación del hombre para con Dios, determinando a la existencia, a partir de sí misma, como finita y temporal, de modo tal que ésta se convierte en existencia fáctica.

¿Es suficiente el concepto de existencia para saber si el estar debe ser pensado como «ahí» y, con ello, como lugar de la verdad del ser? Según Heidegger lo expone en su meditación sobre la metafísica en cuanto historia acontecida del ser (N II, 399 ss.), el concepto de existencia pertenece a la metafísica moderna y, por ende, a la metafísica en general. Lo que presupone el hecho de que el concepto de existencia haya podido jugar tan importante papel en los últimos ciento cincuenta años es que la verdad del ser fue olvidada, que el ser, al acentuar el hecho-de-ser frente a la quiddidad, se determinó como $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, que la $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ se convirtió en actualitas y que ésta se convirtió, en la modernidad, en la realidad efectiva de la subjetividad. Dentro de la subjetividad absoluta, cuyo ser es querer, Schelling estableció una diferencia entre aquello que es solamente «fundamento de la existencia» en el sentido de asiento y base, y aquello que es lo «propio», la existencia. A partir de un apasionado sentimiento cristiano, aunque de tinte específicamente subjetivista, enderezado a la salvación del alma, angostó Kierkegaard este concepto de existencia metafísico-especulativo, reduciéndola a lo antropológico: sólo el hombre «existe»;

y su existir es la fe, el atenerse a la realidad efectiva de lo efectivamente real.

Al emplear Heidegger —«por un tiempo», como subrayará más tarde— en *Ser y tiempo* el concepto de existencia estaba dando con ello un paso decisivo en su camino del pensar, o sea, estaba pensando el entender del ser como finito y temporal. Sin embargo, este paso no era más que un paso en el camino del preguntar por la verdad del ser (N II, 473 ss.). La existencia no ha sido nunca para Heidegger algo último o entendido de suyo, y por eso no pudo admitir nunca que fuera legítimo designar a su pensar como «filosofía de la existencia». Para Heidegger, una filosofía de la existencia —a menos desde luego que no sea otra cosa que un aborto del periodismo filosófico— no puede ser sino un vástago del subjetivismo moderno. Es verdad que la obra primeriza de Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen* (Psicología de las concepciones del mundo) le ha dado un impulso significativo al joven Heidegger. Sin embargo, en el camino seguido posteriormente por Jaspers, éste, en vez de abordar el problema relativo a una cimentación de la metafísica, ha hecho en su *Philosophie* de 1932 justamente aquello que Heidegger quería evitar: presuponer simplemente la posición metafísico-moderna. Jaspers legitima el pensar de la ciencia, enderezado a lograr una imagen del mundo como orientación universal, disocia de ello el «esclarecimiento» de la existencia, que sería de otra naturaleza, y sigue buscando la referencia «metafísica» a otro fundamento, a la «transcendencia». Con una filosofía tal no tiene ya Heidegger nada que ver, como ha dicho explícitamente además, por ejemplo en una carta a Jean Wahl, motivada por haber unido éste en 1937 a Jaspers y a Heidegger bajo el rótulo de «filósofos de la existencia», inspirados por Kierkegaard. Dado que Jaspers manifestó

claramente en igual ocasión que su pensar y el de Heidegger no tenían, en lo esencial, nada en común, bien podría haberse evitado la insulsa charla sobre la filosofía de la existencia como expresión de nuestro tiempo.

El concepto de existencia se ha convertido en un concepto de moda. Es verdad que no podemos olvidar que ha sido la invocación a «existir» lo que ha convocado al hombre a volver sobre sí mismo. No obstante, no es posible rechazar la pregunta de si esta invocación no sea algo perteneciente a ese subjetivismo que determina la fase final de la metafísica. ¿Acaso no se mueve uno irreflexivamente en este subjetivismo cuando se figura uno que hay que familiarizarse con ese grito por la existencia al hablar de filosofía «existencial» y de filosofía de la existencia, de teología existencial, de teoría literaria existencial o existencialista, etc.? La filosofía existencial ha experimentado su más alta cúspide en el existencialismo francés. El principal representante de este existencialismo, J. P. Sartre, sufrió un estímulo decisivo gracias a las primeras publicaciones de Heidegger. ¿Acaso no denomina *Ser y tiempo* al hombre «estar» porque parte de la base de que la determinación esencial del hombre no puede cumplimentarse «indicando una quiddidad propia de las cosas», y porque encuentra la «esencia» del hombre en la existencia y no en una esencia? (SuZ 12, 42; tr. 22, 54). ¿No se convierte acaso el hombre, en cuanto existencia, en lo que en cada caso es él en cuanto esencia? Sartre creía poder entender a Heidegger en este sentido, pero con ello estaba perdiendo de vista la propia tendencia heideggeriana. A ello se debe el que Heidegger haya trazado una línea divisoria bien definida entre el existencialismo y su propio pensar: *Ser y tiempo* no pone a la existencia por encima de la esencia, sino que intenta llegar al estar, entendido

como el ahí, como ámbito de la verdad del ser; y solamente en este ámbito puede ser aclarado el derecho a enunciar metafísicamente la primacía de la existencia sobre la esencia o el derecho a invertir antimetafísicamente ese enunciado. Sobre todo, la esencia del hombre no es para Heidegger esa libertad que se arranca de lo «ente» compacto y se emplaza sobre sí, sino la libertad como di-ferencia que decide de lo libre o abierto, de la verdad, que es a donde lo ente requiere llegar a situarse. El «proyecto» de la existencia no es «pro-jet» en el sentido del poner representativo ni tampoco obra de la subjetividad, sino que, en cuanto yectado y en cada caso acontecido históricamente, es un insertarse en el acontecer de la verdad del ser (PL 68 ss., 79 s.; tr. Hum. 20 ss., 30 s.).

Si Heidegger puede diferenciarse con tanta decisión de los filósofos de la existencia y de los existencialistas, ello se debe únicamente a que él ha planteado de antemano su pregunta de otra manera, y a que ha asumido la metafísica como problema para, a partir de su origen, hacer que ella y su punto de partida en el subjetivismo experimenten una torsión. La realización de tal torsión le ha supuesto a Heidegger un largo camino. Es verdad que ya en *Ser y tiempo* es pensado el estar a partir de la pregunta por el sentido del ser, de modo que Heidegger ha podido interpretar más tarde el estar como el ahí del ser, la existencia como un extático mantenerse dentro de la verdad del ser y la resolución de la existencia como resuelto estar abierto a esa verdad (WiM 14 s., PL 74 ss.; tr. Hum 25 ss., *Gelassenheit*, 61). Pero en *Ser y tiempo* no es todavía la existencia aquello que ella debe propiamente ser; de lo contrario, el paso de la temporalidad del estar a la temporariedad del sentido del ser se habría logrado, y *Ser y tiempo* no habría fracasado. Es verdad que la resolución, por ejemplo, no ha

sido pensada desde luego en *Ser y tiempo* como representar y querer de lo constante, pero ha seguido siendo pensada como un querer, es decir, como querer-tener-conciencia en la cual el estar se elige a sí mismo y toma sobre sí su nihilidad o «culpa». El querer de la metafísica, el recurso a un fundamento consistente, está ya roto; y, sin embargo, la torsión de este querer se lleva todavía a cabo, al principio, mediante decisiones extremas en favor de este querer. En la «temeridad» de la «angustia», en la que el estar intenta afirmar su poder aun en la carencia de salida y en la impotencia, la «elección» de sí mismo se convierte en afirmación de sí ante la nada. Ante la prepotencia del destino, el pensar debe «desplegar su obstinación suprema» como lo hizo Prometeo, al cual denomina Heidegger por ello el «primer filósofo», al referirse a él en su discurso rectoral de 1933. También en la impotencia sigue siendo el querer voluntad de poder. Si el intento de mantenerse en su esencia es «afirmación de sí», el saber de lo esencial es entonces un querer (E 16; tr. 59; Hw 55; tr. 56). Heidegger tiene que aceptar primero el modo moderno de pensar, que concibe el saber (el estar humano) como un querer, antes de llegar a poder meditar sobre el hecho de que esta esencia del saber y del estar no puede dejar que la verdad del ser sea en aquello que su esencia (verbalmente pensada) tiene de más propio. Una vez cumplimentada esa meditación, el saber tiene entonces que estar presto, mediante un no-querer, a un pensar que no sea ni voluntad ni solamente lo meramente opuesto al pensar como voluntad; tiene que estar presto a un no-querer que gane más bien su esencia en virtud de que ésta sea apelada, invocada por la verdad del ser (*Gelassenheit* 31 ss.). Cuando la esencia del pensar y del estar es pensada de este modo, aquello que ya en *Ser y tiempo* había sido experimentado es llevado entonces de un modo más propio al lenguaje, pues es aquello hacia lo que *Ser y tiempo* se encaminaba; en

Ser y tiempo el querer-tener-conciencia * es pensado como entender una invocación (SuZ 288; tr. 313).

Se trata en todo caso de no perder de vista el camino transitado por Heidegger; igual de falso es afirmar que entre su primer y último pensar se da una mismidad carente de diferencia o decir que su diversidad es sólo externa, o tomar puntos aislados del pensar heideggeriano, haciéndolos jugar entre sí. El que quiera hacer tal cosa puede ver sin duda, fácilmente, una aparente contradicción entre las formulaciones primeras y últimas de Heidegger: por ejemplo, en Ser y tiempo el carácter de existencia singularizada, en cada caso mía y propia, es distinguido de la impropiedad del «se». De ahí debe seguirse que la plena «cura» pertenece al estar, entendido como el ahí del ser. En ningún caso debe decirse que el carácter de propio viene determinado porque un singular se remita a sí mismo o porque el «estar» se sienta movido por aquello —o descansa en aquello— que se denomina su «existencia». Más bien se debe mostrar que el carácter de propio viene determinado según la medida en que la verdad de lo ente sea asumida sólo a partir de lo tradicional, o tomada a partir de la verdad, que acontece, del ser, y sea apropiada originariamente. El carácter de propio se determina a partir del hacerse apropiado a la verdad del ser, de modo que es algo perfectamente secundario el que el individuo singular se remita a sí mismo y se sienta o no movido por su «existencia». A ello se debe el hecho de que Heidegger dijera más tarde que los pensadores esenciales no tenían «ninguna elección» (como había dicho Nietzsche de sí mismo) (N I, 37) y que la singularización y la decisión por uno mismo no hacen sino impedir la apropiación en la verdad del ser (N II, 482); la verdad del ser es una comarca en la que no hay «nada de qué responsabilizarse», en la que

todo está dentro del mejor orden; y si no ha habido «nadie» que haya encontrado allí la palabra, ello se debe sencillamente a que esta comarca se responsabiliza y responde de sí misma, sin estar empero a disposición del hombre, a pesar de que a ella le haga falta la esencia de éste (Gelassenheit, 49). Tomadas al pie de la letra, estas formulaciones están en contradicción con las de Ser y tiempo, y sin embargo se atienen a la vía que va hacia la verdad del ser, vía adoptada por Ser y tiempo.

En esta vía vira la «existencia» para hacerse «ex-sistencia». La existencia, que intenta captar en la resolución el sentido del ser como un fundamento último, experimenta su impotencia y «culpa». Ella es, así, quien le «guarda el puesto a la nada»; o sea, mantiene libre el puesto para lo enteramente otro, para la nada del ente, para el ser mismo, indisponible, que no se deja asentar como un ente. Pero la nada es, al principio, la esencia «no desplegada» del ser (WiM 46; tr. 56). Cuando el ser es experimentado en su completa verdad, la nada tiene que ser pensada como recusación (Hw, 104; tr. 99); como abismo en la verdad del ser. Cuando la existencia da cobijo a la recusación y ocultación como centro, como corazón y misterio de la verdad, viene a convertirse en ex-sistencia, en el insistente soportar esa verdad. El «guardián del puesto de la nada» se convierte en «pastor del ser»; o sea, la verdad del ser es el cobijo que cobija a todas las cosas en la verdad, que deja que lo ente sea un ente y que el hombre sea hombre; a ese cobijo le «hace falta» el hombre, como pastor que toma a su cuidado [Sorge] el cobijo sin ponerlo empero a disposición suya; le hace falta aquél a quien confiarse, sin convertirse en posesión suya (Hw 321; tr. 287; PL 75, 115; tr. Hum. 27, 62).

Si la existencia se convierte en ex-sistencia, el centro de

gravedad en la mismidad de ser y pensar se desplaza de la existencia a la verdad, que acontece como algo en cada caso indisponible. A ello se debe que lo anteriormente pensado vuelva a ser ahora pensado en otro sentido; por ejemplo, que el estado de acorde del estar deje de ser entendido a partir de las cambiantes tonalidades afectivas del hombre (SuZ 134; tr. 151 ss.) para serlo a partir de la «voz del ser», voz que determina una y otra vez al pensar mediante su apelación en favor de la di-ferencia decisiva de su verdad sobre lo ente, haciendo acorde así al pensar con la forma propia de su época (¿Qué es eso de la filosofía?, 33 s.; tr. 62 s.). Estado de acorde no es ya el existenciaro de una analítica existenciaro, sino un modo del imperar de la verdad del ser, y también del apuntar al lugar de la ex-sistencia por parte de esta verdad. La importancia que de entre las tonalidades afectivas o acordes recibe la angustia no está fundamentada ya «sistemáticamente» por el hecho de que sea ella y sólo ella la que experimente la nada (WiM 31, 37; tr. 47, 52), sino que está fundamentada en la historia acontecida del ser; o sea, la angustia que es del tipo de la esencia soporta el sino del ser que es el nihilismo y dice sí —está acorde— en los horrores del abismo (WiM 12). Si Dios está muerto —se dice en el discurso rectoral de 1933—, tiene que dar un viraje «el perseverar, inicialmente admirativo, de los griegos ante el ente para convertirse en un estar expuesto sin protección alguna a lo oculto e incierto, es decir, a lo digno de ser preguntado». El pensar llega a un nuevo estado de acorde. En cada época ha estado acorde: el pensar griego persiste en su asombro ante el ente, la metafísica moderna procede de la duda a la certeza (¿Qué es eso de la filosofía? 37 ss.; tr. 65 ss.). El final de la metafísica es experimentado en la angustia; la nada experimentada en la angustia se muestra como velo del ser; la angustia vira entonces hasta convertirse en el pavor-y-pudor del acorde de un «pensar en el origen» que ha

llegado al hogar (EH 124; tr. tr. 145). El pavor ha dejado de ser simple modificación del miedo (cf. SuZ 142; tr. 160), para convertirse en algo que corresponde al αἰδώς griego, que es esencialmente «pavor-y-pudor» ante los dioses. El pavor va de consuno con la serenidad, que también dentro de la violencia universal del dominio técnico de lo ente puede dejar que el ente sea un ente, partiendo de la apertura a la verdad del ser.

Cuando la existencia se convierte en ex-sistencia, lo anteriormente pensado viene a ser pensado de otra manera; mas no sólo esto, sino que también viene a ganarse de forma nueva aquello que, en el nivel de Ser y tiempo, seguía siendo un problema insuficientemente expli-citado. Ser y tiempo intenta, por ejemplo, avanzar a través de una explicitación de la temporalidad e historicidad del estar, hacia la temporalidad del sentido del ser, e intenta, a partir de un ente conocido: el hombre en cuanto estar, pensar en algo impensado y desconocido. Pero este intento fracasó. Ahora que el sentido o verdad del ser es experimentado como acaecimiento propicio acontecido súbita y continuamente, también el estar alcanza, a partir de esa experiencia, una esencia experimentada más originariamente; o sea, el estar se convierte en «sede, por un instante» de la verdad del ser. Las preguntas, otrora abiertas, sobre la conexión entre momento y situación, espacio y tiempo, verdad y mundo, son puestas ahora bajo una luz nueva.

Cuando la existencia es pensada como ex-sistencia, el sentido «primario» del intento de llevar al lenguaje el sentido o verdad del ser no puede ser ya análisis existenciaro; tampoco los rasgos esenciales de la verdad del ser pueden captarse ya como «existenciaros» ni ser denominados a partir de aquello que, frente a la verdad del ser, tendría

que ser llamado secundario aun cuando fuera en general posible un ajuste entre lo Mismo de la verdad del ser y la ex-sistencia.

Dado que el concepto de existencia ha dejado de jugar su papel determinante, también el concepto de trascendencia cae; ese concepto es devuelto a la metafísica y, ante todo, a la metafísica moderna (SvG 132 ss.; VA 74). La pregunta que se plantea ahora reza: ¿cómo pudo convertirse en la época moderna la trascendencia (el ascender más allá de lo ente para llegar al ser) en descendencia, en descenso de la subjetividad hacia sí misma? (Sobre la cuestión del ser 18; tr. 31). También el concepto de «horizonte trascendental» (SuZ 39; tr. 50) queda ahora relegado. De acuerdo con la interpretación de Heidegger (Gelassenheit 38 ss., 50 s.), el ascenso más allá de los objetos es pensado en lo trascendental del horizonte trascendental, en el horizonte del ámbito de visión que comprende en sí a las perspectivas (el horizonte del ente como idea o, en su caso, como condición de posibilidad y que surja así aquello que se da a ver, el aspecto. Pero el horizonte trascendental no es sino el lado de la verdad del ser tornado hacia nosotros, o sea, el lado aparentemente puesto a nuestra disposición. La ocultación, que pertenece al des-ocultamiento del ser, se le aparece al conocimiento trascendental, en todo caso, como una nada vacía (la X de la cosa en sí). Cuando esta ocultación es pensada como el corazón de la verdad, la verdad del ser no puede ya ser captada- como horizonte trascendental. Ni tampoco, desde luego, como «sentido del ser», dado que el sentido es pensado «primariamente» a partir del proyecto y del entender, o sea, a partir del poder de la subjetividad (SuZ 151 s.; tr. 170). Es verdad que «sentido del ser» y «verdad del ser» dicen lo Mismo; pero no lo dicen sin diferir, sino como cuando Parménides y Kant decían la misma identidad de pensar y ser.

La palabra sentido, como término filosófico, pertenece a la filosofía moderna de la subjetividad, a los ámbitos de la hermenéutica diltheyana, del neokantismo y neohegelianismo. A ello se debe que el término filosófico «sentido» no pueda dar nombre a la verdad como des-ocultamiento, aun cuando bien pueda ser que el significado radical de la palabra apunte a aquello que Heidegger piensa como perteneciente al «sentido del ser»: camino, curso y dirección.

Ser y tiempo pretende ayudar a emplazar un fundamento último para la doctrina del ser; de este modo, esa obra no es sólo analítica existencialista, sino también ontología fundamental. Pero al respecto queda inaclorado el modo en que analítica existencialista y ontología fundamental se copertenezcan. Como se dice en la página 13 [23 de la tr. esp.] de aquella obra: ¿tiene la ontología fundamental que ser buscada en la analítica existencialista, dado que ésta funda toda ontología y hasta la pregunta por el sentido del ser? O bien, como se dice en esa misma página: ¿se ve esta analítica «supeditada» a la «elaboración precedente» de la pregunta por el sentido del ser? La analítica, hasta donde ha sido publicada, no ayuda sino a emplazar el «suelo» para ganar la respuesta a la pregunta por el sentido del ser (SuZ 17; tr. 27). Ahora bien, ¿sigue siendo esta respuesta ontología fundamental o incluso analítica existencialista, o ya no lo es? En el libro sobre Kant se dice que la ontología fundamental establece la finitud de la comprensión del ser como fundamento de la metafísica, siendo así el «primer estadio» de una metafísica del estar (209; tr. 195). Más tarde dice sin embargo Heidegger que el proceder de Ser y tiempo se denomina ontología fundamental porque trata de llegar al sentido del ser, o sea, a la verdad del ser entendida como fundamento de la metafísica (WiM 21; PL 109 s.; tr. Hum. 57).

Antes de que demos cuenta del estar y del sentido del ser remitiendo el uno al otro como siendo uno y otro fundamento, tendremos que preguntar por el modo en que haya que pensar el estar: si como el ente «hombre» o como el lugar de la verdad del ser, tal como acontece en el hombre. Al final de *Ser y tiempo* se repite la tesis de que la ontología fenomenológica surge de la existencia y vuelve a caer en ella; pero esta tesis —se dice— no debería ser considerada como dogma, «sino como formulación del problema fundamental todavía "encubierto": ¿se deja fundamentar la ontología ontológicamente, o está necesitada para ello de un fundamento óntico, y qué ente tiene que asumir la función de fundamentarla?» (SuZ 436; tr. 469). Ahora bien, *Ser y tiempo* no deja ninguna duda respecto al hecho de que es el estar el que tiene que asumir el papel de la fundación, puesto que él se ve «distinguido» de los otros entes por la comprensión del ser. A ello se debe que el estar esté dissociado, en cuanto «existencia», de todo ente. Pero la mostración de esta señalada característica se ve también convertida en problema al final de *Ser y tiempo*: «Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del estar existente y el ser de lo ente que no tiene la forma del estar (la realidad, por ejemplo) es solamente el punto de partida de la problemática ontológica, pero no es nada cabe lo cual pueda reposar la filosofía» (SuZ 436 s.; tr. 470 s.).

El hombre se distingue, ciertamente, de todos los demás entes en que tiene comprensión del ser; sin embargo, este modo de hablar sobre la «característica señalada» del hombre sigue siendo equívoco, pues suscita la impresión de que la comprensión del ser sea posesión del ente «hombre». Al fin y al cabo, no es solamente el hombre el que está en el ser como en aquello que es la verdad sobre él, sino que, a su manera, también el resto de lo ente lo está. Si se pregunta por el ser y

la verdad del ser, entonces todo ente tiene que ser incluido, de propio, en la pregunta. Es en este sentido por lo que Heidegger pregunta por qué hay, en general, ente y no más bien nada. Si todo ente está incluido de propio en la pregunta entonces la ontología fundamental, que trata de asegurar a la existencia como fundamento de la doctrina del ser, se convierte en «metafísica». Sin embargo, en esta pregunta que es la «pregunta fundamental» de la metafísica (WiM 42; tr. 56), el pensar no se limita a trascender, «metafísicamente», al ente en su ser, sino que es más bien el porqué de todo ser y, por ende, es el sentido del ser lo puesto igualmente en cuestión.

En sus primeros trabajos había adoptado Heidegger el título «metafísica» de una manera positiva. El espíritu de la investigación fenomenológica le iba a estimular después a rechazar la metafísica y sus «construcciones». Todavía en *Ser y tiempo* escribe Heidegger entre comillas el título «metafísica», volviéndose irónicamente contra los afanes contemporáneos por afirmar nuevamente la «metafísica» (2, 21, 22; tr. 11, 32). Pero el intento de fundar nuevamente la doctrina del ser tenía necesariamente que convertirse en controversia con la metafísica. Pero Heidegger no se limitó a hacer una nueva afirmación de la metafísica, sino que —en su discurso inaugural friburgués— se pregunta por su esencia. No interpretó a Kant —siguiendo las nuevas orientaciones de entonces en la interpretación kantiana— a partir de los contenidos metafísicos de su pensar, entendiendo a Kant como metafísico, sino que lo que quiso fue, en controversia con él, explicitar el problema de la metafísica. La pregunta metafísica por el ser fue reconducida a la pregunta más originaria: ¿a partir de dónde podía ser planteada en general la pregunta del ser? (K 203; tr. 189). Este «a partir de dónde», el fundamento para la metafísica, es el estar. Pero el estar

no es sencillamente el hombre, sino el ahí del carácter de abierto de lo ente, tal como acontece en el hombre. Como todo ente, el hombre no es lo que es sino «sobre el fundamento de la existencia [Dasein] en él». La metafísica, tomada como problema, es en cuanto metafísica que hay que volver a fundar «metafísica del estar»; no sólo «metafísica sobre el estar» sino metafísica acontecida destinalmente «como estar». Heidegger la llama también, con un término kantiano, la «metafísica de la metafísica» (K 207 s.; tr. 193 s.). Si la metafísica funda al ente en el ser, la metafísica de la metafísica pregunta en qué se funda el ser en cuanto ser. Ella diferencia —es verdad que en una diferenciación provisional, mentada pedagógicamente— entre la pregunta metafísica por el ser del ente en cuanto pregunta conductora, y la pregunta fundamental por la verdad del ser mismo. A la pregunta fundamental no se la conecta previamente, sin más, con la pregunta conductora, sino que ésta se transforma cuando se pone en cuestión la pregunta fundamental: lo que deviene ahora problema es qué es lo que signifiquen en la pregunta por el ente en cuanto tal y en total ese «en cuanto tal» y ese «en total»..

El fundamento interpelado de la metafísica, ¿es ahora el estar o es, empero, la verdad del ser? Heidegger pensaba la comprensión del ser como el fundamento del ser "hombre, pensando este fundamento como abismático y tomándolo, de este modo, como punto de partida para la profundización del ser (N I, 577 s.). El ser es en su verdad «fundamento», pero un fundamento al que le falta el fondo: un fundamento abismo. El fundamento como abismo es al mismo tiempo «contrafundamento» que cubre y ciega su propio fondo; y solamente como abismo y contrafundamento es «protofundamento» (Beiträge). Durante un tiempo habló Heidegger, igualmente, de la «finitud» de la

comprensión del ser y de la del ser mismo (K 197 ss.; tr. 184 s.; WiM 40; tr. 54). El concepto de finitud tiene, sin embargo, sus peligros: induce al pensar a que busque una infinitud como «presuposición» necesaria de la finitud y, con ello, a que tome en cada caso infinitud y finitud como si fueran un ente (K 222; tr. 206). «Este hablar sobre la "finitud" del ser sigue siendo una denominación defensiva y al mismo tiempo insuficiente respecto a su abismaticidad» (Repeticiones al curso sobre Nietzsche Der Wille zur Machi als Er-kenntnis [La voluntad de poder en cuanto conocimiento]). Cuando el pensar guarde-en-verdad la abismaticidad de la verdad del ser (el ocultar que hay en ella) podrá entonces volver a admitir positivamente un hablar de lo infinito; pues infinitud no mienta lo meramente otro de lo finito, sino la conjunción íntima, ya no infranqueable, de lo finito (Hölderlins Erde una Himmel 25). Al ser pensados el estar y el ser mismo como abismáticos dejan de poder estar enfrentados como fundamentos distintos, existentes cada uno de por sí: el uno no es sin el otro. Es verdad que el regreso al «fundamento» de la metafísica parece llegar a la «pregunta decisiva» de si, según su verdad, haya que fundar al ser —tal como se muestra en la diferenciación entre ser y ente— en la naturaleza del hombre, es decir, en la trascendencia y existencia del estar, o si es la naturaleza del hombre la fundada en la diferenciación entre ser y ente. Sin embargo, la mera limitación a una tal pregunta no lograría captar lo propiamente interpelable, a saber qué sea en general el fundar y qué el fundamento (N II, 243). La voluntad de fundar es incapaz de captar la mismidad abismática y destinal de ser y estar, lo mismo si, en la metafísica de la subjetividad, esa voluntad emplaza al ser como subjectum último o si, en la metafísica moderna de la subjetividad, lo emplazado es la trascendencia del sujeto finito o del sujeto absoluto. La meditación sobre la esencia del fundamento lleva al pensar a abandonar la

voluntad de fundar y a intentar experimentar en un «salto» la mismidad de ser y pensar según el «cómo» que hoy le compete.

No se ha debido a circunstancias externas, del tipo que fueren, el que Ser y tiempo no haya sido terminado, sino a que ya el planteamiento de esa obra entrañaba de suyo la necesidad de su fracaso; por una parte, es verdad que el pensar de Ser y tiempo estaba en camino a la verdad del ser, pero por otra, y de un modo metafísico, buscaba la verdad del ser de una forma que nunca podría ser experimentada, o sea, como el fundamento último, como el fundamento que aportara el asentamiento de la doctrina del ser. Aun cuando Ser y tiempo se atenga a la pregunta por lo que signifique el hecho de que, ya desde el pensar griego, al ser se le haya entendido a partir de la asistencia y, con ello, desde la presencialidad, la obra no se queda en este problema ni llega a apurar el hecho de que sea historia acontecida el que el ser se haya mostrado al pensar como asistencia. Ser y tiempo va dando más bien un rodeo: asegura en primer lugar la existencia, que entiende el ser, y representa a la historicidad como «esencia» de esa existencia. De este modo, no sólo ha sido malentendido Ser y tiempo de una forma subjetivista y antropológica, sino que fue la obra misma la que, por proceder del pensar dirigente entonces, corrió «contra su voluntad» el peligro de «convertirse meramente de nuevo en consolidación de la subjetividad» (N II, 184 s.). Como Ser y tiempo seguía sin separarse suficientemente del pensar metafísico y representativo y de la tendencia moderna a poner el punto de partida en la subjetividad como fundamento que hay que empezar por asegurar, fue incapaz de volver a encontrar, desandando el rodeo dado, su pregunta por el ser y la asistencia, por el ser y el tiempo. La transición del análisis del estar a la temporalidad, enderezada al despliegue de la

temporociosidad del sentido del ser mismo, no se logró. Y en el intento de pensar la unidad de los éxtasis de la temporalidad para ganar así la base de partida desde la que mostrar la temporociosidad del sentido del ser, había fracasado Heidegger. A ello se debe que en De la esencia del fundamento tratara Heidegger de poner de manifiesto, al principio con independencia del problema de la «temporariedad», el «horizonte trascendental» del sentido del ser. Pero al establecer la verdad óptica sobre la base de la verdad ontológica, la obra se quedó estancada en esa voluntad de poder, incapaz de captar la unidad del pensar sistemático y del acontecido históricamente, con lo que resultó imposible la experiencia de la temporariedad e historicidad acontecida de la verdad del ser. «La crisis» —se dice en los *Eeitrden*— «no se dejaba dominar por el simple hecho de seguir pensando en una dirección problemática ya impuesta, sino que había que atreverse a dar el salto, un salto que se da de muchas maneras, a la esencia del eseyer mismo, lo cual exigía al mismo tiempo una inserción más originaria en la historia acontecida». La pregunta por la esencia de la verdad, que tenía que ser planteada, tuvo que transformarse empero en la pregunta por la verdad de la esencia, por el desocultamiento del ser. Dado que el ser se esencia para nosotros a partir del errar de la metafísica, «olvidada del ser», era necesario plantear la pregunta por la esencia de la metafísica. Por su parte, esta pregunta tuvo que virar hasta convertirse en la pregunta por el modo en que el pensar deba emplazarse en la esencia —entendida verbalmente— de la metafísica, la pregunta por el modo en que lo impensado de la metafísica pueda ser rescatado por un pensar que sigue la historia acontecida del ser. El pensar tuvo que abandonar el engaño relativo a una metafísica de la metafísica en beneficio de un pensar «de transición», que sigue la historia acontecida del ser.

La transición llevada a cabo por el pensar que sigue la historia acontecida del ser es el tornar a hospedarse en la verdad del ser. Sin embargo, transición y tornar a hospedarse no consisten en la conversión de una cosa en otra, como si se permutara el fundamento «existencia» por el fundamento «ser» B. En la transición viene experimentada de forma distinta la mismidad del ser mismo y del estar, porque es el pensar el que torna a entrar en lo impensado de lo ya pensado: tornando, el pensar se vuelve contra sí mismo, descubriendo lo «infundado» de la «fundación» de sí mismo (N I, 24). En este sentido, Ser y tiempo cumplimenta ya una torna *: el análisis del entendimiento del ser, 'basado en la temporalidad, sobre el que está fundado la doctrina del ser, debe ser fundado, por su parte, en lo infundado del sentido temporacioso del ser. Cuando se dice que ya en Ser y tiempo hay una torna (cf. PL 72; tr. Hum. 24), no cabe pasar por alto el hecho de que la torna, real y efectivamente cumplimentada, nunca ha llegado a cumplimentación en esa obra; ni tampoco era desde luego susceptible de cumplimentación, dado el planteamiento de Ser y tiempo: es decir, como la fundante transición «sistemática» de la existencia al sentido del ser. Solamente es posible salir del círculo en que están encerrados el entendimiento del ser propio de la existencia y el sentido del ser cuando el pensar abandona la voluntad de fundar de la metafísica y el modo en que ésta aporta los fundamentos, es decir, cuando experimenta el fundamento en su otra esencia: como abismo (N. I, 654). El pensar sólo puede tornarse en caso de que la verdad del ser, que se había tornado en un desvío de su esencia originaria, deje experimentar esa desviada torna y remita con ello a su originariedad.

La torna, entendida como tornar a hospedarse el ser en su verdad, presupone la torna entendida como torna que desvía al ser de

su verdad. Cuando el ser se determinó «como ser» (como constante asistencia) ocultó su verdad, es decir, quedó a la vista solamente como carácter de abierto del ente, pero no como ocultar y enclaustrar (Hw 310; tr. 277 s.). Los griegos, que fundaron la metafísica —y ello significa: la verdad occidental sobre lo ente— quedaron cautivados por el ser, entendido como carácter de abierto de lo ente; y por ello se vieron obligados a olvidar, con una determinada necesidad, la verdad del ser: a saber, que el ser es ante todo el yacer abierto y el ocultar. Así, no hay que pensar este olvido en el sentido de que los griegos hubieran llegado a caer en lo ente extrahumano, en el «mundo», olvidando al respecto lo propiamente humano, la existencia temporaciosa y, con ello, también el sentido del ser. Este orden de pensamientos (cf. SuZ 25; tr. 35 s.) —insinuado por la exhortación cristiana a la «interioridad» y conforme a la representación ordinaria que del pensar «objetivo» de los griegos se tiene— no es esencial para el camino del pensar de Heidegger. Solamente es esencial la indicación de que el ser del ente irrumpió en el pensar griego con una potencia tal que fue tomado como lo constante y, en este sentido, como lo que yace ante los ojos. La «presencia» constante del ser —más tarde habla Heidegger solamente, en referencia al pensar griego, de «asistencia» o de «asistir»— no es ni lo externo ni lo «mundano» que yace ante los ojos. Esa presencia puede darse en verdad de forma plena justamente en lo «más espiritual», como en las simetrías matemáticas o en el arquetipo siempre igual a sí mismo. Cuando puede venir a recordación el pensar de que el retirarse y el retenerse pertenecen al ser es cuando el desvanecerse del ser se muestra en el nihilismo. Y también es desde el respecto del retirarse y del ocultarse como el ser puede ser experimentado en su verdad. La torna se hace así posible como «torna del olvido del ser al acaecer de verdad [Wahrnis] de su esencia» (VA 182). Ciertamente, la «torna» es

también el lazo en el que se traza ese círculo en donde estar y sentido del ser están conjuntamente enlazados. Pero del mismo modo que el esquiador torna y vira para continuar en su camino y evitar precipitarse al abismo o extraviarse en la montaña, también el pensar de Heidegger, de cara al abismo del nihilismo, vuelve hacia sí a fin de atenerse al camino que lleva a la verdad del ser. La torna es una torsión del desvío tornadizo; según el análisis existencial, una torsión del tornar del estar que lo desvía de su carácter de propio (SuZ 184; tr. 204); según la historia acontecida del ser, una torsión del desvío tornadizo del ser respecto a su verdad. Solamente en cuanto torsión del desvío ya acontecido es la torna un tornar a hospedarse en la verdad del ser.

Cuando el ser torna a hospedarse en su verdad, el «olvido del ser» parece entonces definitivamente eliminado. Pero en realidad la experiencia decisiva es: olvidar la verdad del ser no es algo que en cualquier momento pudiera quedar definitivamente rescindido, sino algo que pertenece más bien positivamente a la diferencia decisiva de la verdad del ser; se trata, en efecto, del saber relativo al errar como posibilidad de la historia acontecida; se trata de un silencio sapiente, de un silencio incluso elocuente respecto a la abismaticidad y ocultamiento que hay en el des-ocultamiento originario. En cuanto preservación-en-verdad de la permanente abismaticidad, la torna no aporta ninguna fundación última. De este modo, tampoco se trata de la torna sin más, sino de la torna que nos está encomendada. Cuando la torna toma positivamente el olvido de la verdad del ser como guarda del misterio de esta verdad, sigue siendo la metafísica la que marca su lugar, pues ésta es, precisamente en su olvido del ser, la «historia acontecida del misterio de la promesa del ser mismo» (N II, 370). Esta expresión: «misterio» de la metafísica, tiene que ser bien entendida, es

decir, no hay que entenderla como si Heidegger creyera, de una vez por todas, poder mostrar y descubrir qué sea lo impensado y oculto en la metafísica. Cuando Feuerbach llama a la filosofía especulativa el secreto * de la teología, y a la antropología el secreto de la filosofía especulativa, cree estar al cabo de la calle de lo que definitivamente sean teología y filosofía especulativa. Cuando Marx llama a la Fenomenología del Espíritu el secreto de la filosofía hegeliana, cree saber cuál sea la esencia de ésta y de toda filosofía; en su opinión, es el trabajo aquello cuya esencia viene pensada en la Fenomenología del Espíritu 34. Ni Feuerbach ni Marx saben qué es un misterio en sentido propio, dado que un misterio sólo lo es en realidad cuando es misterio permanente, nunca desvelado enteramente, sino concesor una y otra vez de una apertura. Heidegger piensa la verdad del ser como ese misterio permanente. Cuando la llama «acaecimiento propicio» no está poniendo entonces de relieve en ella una esencia constante, su ser-fundamento último. Más bien está intentando llevar a palabra la experiencia de esta verdad que nos es posible hoy a nosotros; la experiencia de la verdad, históricamente acontecida en sí misma, no puede saltar fuera de la «esencia» históricamente acontecida de la verdad ni puede pretender ser ella misma algo ahistórico.

Un pensar que cumplimenta la torna y guarda así el misterio en la verdad del ser no puede seguir siendo entendido a partir de la metafísica fundante: el fundar metafísico llega solamente al ser como verdad de lo ente y, como onto-teología, se disocia del camino que lleva a la verdad del ser. Es evidente que un pensar que parte de la verdad del ser no puede seguir siendo ya «ontología»: para el último Heidegger, la ontología no es sino un rasgo de la metafísica ontoteológica. Sobre todo, ese pensar no puede entenderse ya como

«ontología fundamental». «Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental continuará obstaculizando, al denominarse así, su propio camino, oscureciéndolo» (WiM 21). El título de ontología fundamental da la impresión de que el pensar de la verdad del ser siguiera siendo una especie de ontología que no trataría solamente, desde luego, de la fundación del ente en el ser, sino de la fundación del ser en el «ser» del ser. Igualmente ocurre con el título «metafísica de la metafísica» (Hw 242; tr. 218), restituido en consecuencia por Heidegger a la metafísica moderna (N II, 244, 370). La pregunta de por qué haya en general ente, que había sido aceptada como pregunta fundamental de la metafísica, se da a ver ahora como mera pregunta de transición: debidamente pensada, esta pregunta puede ayudar a experimentar el acontecer abismático-fundante de la verdad, pero en cuanto pregunta es fallida dado que, al interrogar por un fundamento-porqué, da de lado en su preguntar mismo a la verdad abismática del ser. Así, en esa esfera tiene que resultar toda respuesta demasiado corta de miras (N II, 374; cf. también SuZ 202; tr. 223). Al aceptar aquella pregunta, al utilizar títulos como ontología fundamental, metafísica de la metafísica o regreso al fundamento de la metafísica, al distinguir entre pregunta fundamental y pregunta conductora, Heidegger guarda una conexión con la metafísica. Claramente despertó también la impresión de haber logrado la institución «fundamental», en sentido propio, de la verdad en una nueva fundación de la metafísica, al emprender el regreso del ser como verdad de lo ente al «ser» o esencia del ser mismo. Pero una meditación sobre la esencia del fundamento mostró que un pensar que quiera ser más fundante que la metafísica entra desde luego en el camino de ésta, siendo de este modo una ilusión.

Heidegger se atuvo en un principio al título de filosofía (cf. «Beiträge zur Philosophie» [Contribuciones a la filosofía]) para luego dejarlo igualmente atrás al meditar sobre lo dicho en él; esto es: la filosofía surgió cuando la familiaridad con el ser imperante, el $\phi\upsilon\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omicron\phi\omicron\nu$ se había ya perdido, debiendo ser entonces recuperada dentro de un pensar metafísico-humanístico (¿Qué es eso de la Filosofía? [20 ss.; tr. 54 s.; PL 47 ss.; tr. 152 s.]). Una filosofía de la filosofía (cf. ¿Qué es eso de la Filosofía? 17 ss.; tr. 51 s.; Hw 92; tr. 87 s.) no puede seducir ya a un pensar que se ha percatado del engaño de la «metafísica de la metafísica»: en la filosofía de la filosofía es una determinada especie de conocimiento la que se interroga a sí misma; la filosofía se entiende como exposición conceptual de una visión sobre el mundo y la vida, o sea, como «expresión» de la vida acontecida históricamente, fundándose con ello en esta vida y en sus posibilidades «cosmovisionales». Y si Heidegger no puede seguir designando a su pensar como filosofía menos puede, desde luego, designarlo ya como ciencia. Al principio ha tratado Heidegger de echar los cimientos de la ciencia mediante una «ciencia del ser en cuanto tal, con sus posibilidades e inflexiones» (SuZ 230; tr. 251), haciendo existir así a la ciencia a partir de la metafísica (WiM 40 s.; tr. 55). La tendencia del conocimiento científico a establecer su plenitud en una mera cosa «actualmente presente» fue rescindida, y el conocer ligado a la plena temporalidad y al querer-tener-conciencia por parte del estar (SuZ 363; tr. 392). La tarea de la filosofía sería —se dice en uno de los primeros cursos— la de arrojar «teas incendiarias» al trabajo científico. Ser y tiempo encontró el movimiento propio de las ciencias en la puesta a prueba de los conceptos fundamentales y en las crisis de cimentación (SuZ 9 tr. 19). Más tarde ha puesto Heidegger de relieve en el trabajo científico la tendencia a asumir sin pruebas los cimientos asentados. De

esta manera se vio precisado a oponer el querer-tener-conciencia, pensado como «meditación» conforme a la historia acontecida del ser, a la «carencia de meditación» de las ciencias (Hw 69 ss.; tr. 68 ss.; VA 45 ss.), dejando caer de su propio pensar, por «inadecuado», el «punto de vista que guía a la ciencia y a la investigación» (PL 110; tr. Hum. 57).

Da igual la actitud que quiera adoptarse respecto a los rótulos de metafísica, filosofía o ciencia; lo decisivo es que la pregunta por la verdad del ser no sea entendida, a la manera tradicional, como pregunta metafísica. Si se dice que Heidegger piensa el ser como acaecimiento propicio o, expresado con menos radicalidad, que piensa el ser como tiempo, como historia acontecida, se emplaza entonces a esa determinación: «ser como acaecimiento propicio», en el plano sobre el que descansa la presuposición metafísica de lo que sea asistir constante, con lo que se malentiende entonces todo. El puesto ocupado por la determinación metafísica del ser no es llenado por Heidegger con otra determinación de ese tipo. Lo que él pregunta es más bien a partir de dónde pueda venir entendido en general el ser en cuanto ser; su pregunta se dirige a aquello que el «en cuanto que» oculta en la expresión «ser en cuanto ser»: la verdad del ser mismo.

Aun cuando la igualdad: ser es constante asistir, se haga problemática y, por tanto, se pregunte propiamente por la verdad del ser mismo, con ello no se niega que, dentro de ámbitos delimitados de lo ente, el ser del ente pueda ser desde luego constante asistir. Por ejemplo, la condición de simetría de una ecuación matemática tiene el carácter de constante asistencia: es ella la que hace posible que nosotros podamos volver siempre sobre la simetría de la igualdad. (También el problema del «derecho natural», el problema de los modelos o «arquetipos», el problema de una «metafísica general» están

conectados, por ejemplo, con la cuestión enteramente legítima de saber si, dentro de ámbitos delimitados, el ser es o no constante asistir.) Lo único que debe ser rescindido es la hipostasiación que hace de lo constantemente asistente el único ser. La tesis de que el ser del ente no sea constante asistir sino omnímoda temporalidad, en el sentido de lo perecedero, se evidenciaría como falsa apelando al ser que es susceptible de demostración: por ejemplo, al ser de las objetualidades matemáticas. Heidegger no ha propuesto jamás una tesis semejante, sino que se ha limitado a negar que el ser del ente tenga omnímodamente el carácter de asistencia constante, preguntándose a partir de dónde se determine en general el ser del ente. La captación de aquello que, según se dice, no es aún otra cosa que lo meramente «presente», como ocurre por ejemplo de manera puramente formal en la matemática, es desde luego una «tarea legítima»; al conocimiento no le está, sin embargo, permitido extraviarse en esta tarea pretendiendo equiparar el conocer en general con el modo de conocimiento propio de las ciencias exactas (SuZ 153; tr. 171).

Tampoco debe desde luego limitarse el pensar a ponerse en mera oposición con el modo de conocer de las ciencias exactas, ni a orientarse predominantemente a las ciencias no exactas o a experiencias no científicas de tipo histórico-hermenéutico. Cuando Heidegger habla de una «historia acontecida» del ser o de la verdad del ser como «acaecimiento propicio» hay que distinguir muy claramente entre lo aquí denominado como «historia acontecida» y «acaecimiento propicio» y lo que en otro sentido es denominado historia, o sea, la historia entendida como ese ámbito de lo ente que se distingue por ejemplo de la naturaleza. Qué sean en su ser naturaleza e historia es algo que sólo cabe pensar con suficiencia a partir de la experiencia de

la verdad del ser mismo. La experiencia de esta verdad tiene desde luego que acreditar su verdad en la pregunta por el ser de los diversos ámbitos del ente; de lo contrario, un pensar que partiera de la verdad del ser mismo seguiría siendo abstracto, en el sentido mentado por Hegel cuando criticaba por abstracta la filosofía de la identidad de Schelling.

Heidegger habla al principio de la verdad del ser como si se tratara del «ser mismo». Distingue luego entre este ser mismo como «eseyer» y el ser como mera entidad de lo ente. Así es como puede hablar hacia 1936 de «eseyer como acaecimiento propicio». Ahora bien, una vez que la verdad del ser ha sido llevada a lenguaje como acaecimiento propicio pierde el nombre de ser: la palabra «ser» es devuelta a la metafísica, que piensa bajo «ser» el ser del ente, tomándolo inadvertidamente como lo constante (N II, 336, 354 s., 389 s.). El ser, pensado ahora como ser del ente, ya no puede ser pensado más que «a partir» del acaecimiento propicio de la verdad como lo propiamente esenciante en el ser, pero no «a partir» del acaecimiento propicio como ultra-ser o ente supremo. Con ello se pierde también la apariencia de que el «acaecimiento propicio» fuera una determinación trascendental del ser en el sentido de la metafísica (E 14; tr. 56; Sp 260 n.). Ahora bien, si en el pensar ulterior de Heidegger no es ya «ser» sino «verdad» la palabra fundamental, si la pregunta que viene a ser explicitada concierne a la arquitectura de la verdad más originaria, ¿no está dejando entonces Heidegger que la cuestión del ser vuelva a presentarse como si fuera una cuestión previa a la pregunta última? Pero Heidegger no sólo no hace que vuelva esta pregunta, sino que más bien la lleva por vez primera al ámbito en el que puede ser diferenciada-y-decida. La verdad como desocultamiento no es algo

distinto al ser, y menos aún algo «por encima» del ser, sino más bien el ser mismo, lo esenciante en el ser (el asistir como des-ocultamiento).

Con la pregunta por el ser y el tiempo llegó Heidegger a su camino hacia la verdad del ser. A ello se debe que Ser y tiempo, pensado como paso en el camino del pensar de Heidegger, no sea ni un «ideal» ni un «programa», «sino el inicio, que se prepara a sí mismo, de la esenciación del eseyer mismo»; no el inicio de algo excogitado por nosotros, sino algo «que, en el supuesto de que estemos maduros para ello, nos fuerza a un pensar que no da doctrinas ni incita a un actuar de tipo 'moral' ni asegura la 'existencia', sino que funda 'tan sólo' la verdad como espacio de juego del tiempo en el que lo ente pueda volver a ser ente, es decir pueda convertirse en custodia del eseyer». «El 'tiempo' debería ser experienciable como el 'extático' espacio de juego de la verdad del eseyer. El transporte-y-éxtasis hacia lo despejado debería fundar el despejamiento mismo como lo abierto en donde el eseyer se reúne en su esencia. Una esencia tal no puede ser probada como se hace con una cosa que está presente, sino que su esenciación tiene que ser esperada como un impulso. Lo que es primero, lo que se alarga en el tiempo, es lo que permanece: de lo que se trata es de ser capaces de esperar en ese despejamiento hasta que advengan las señas. Pues el pensar no está ya bajo el favor del "sistema", sino que es algo históricamente acontecido, en el único sentido de que el eseyer mismo, como acaecimiento-propicio, es lo primero que porta toda historia acontecida y que, por ello, nunca puede ser sometido a cálculo. En el puesto de la sistemática y de la deducción entra el histórico estar presto a la verdad del ser. Y ello requiere en primer lugar que la verdad misma, partiendo de su esencia, que apenas resuena, cree ya los rasgos-fundamentales de su estancia (el estar-ahí) en los cuales, siendo

edificador y vigilante, el sujeto que es el hombre tiene que transformarse. De lo que se trata en la cuestión del ser no es sino de la cumplimentación de eso que prepara nuestra historia acontecida. Todos los 'contenidos', 'opiniones' y 'caminos', y en particular los del primer intento de Ser y tiempo, son contingentes y pueden desaparecer» (Beiträge).

Heidegger ha tratado de diferenciar-y-decidir la cuestión del ser, al pensar la metafísica como doctrina crítica de las categorías o lógica, la fenomenología como fenomenología hermenéutica y, luego, la metafísica como metafísica del estar, aceptando la fenomenología y la metafísica como posibilidades de un camino, pero que, al hacerse camino, fueron transformadas y reintegradas en un preguntar más originario. Al final, Heidegger ha renunciado en general a conectar con posibilidades y caminos filosóficos ya existentes; lo que habría que corregir es el malentendido de que no se trate ahora sino de pensar aquello que ya de siempre ha venido siendo pensado bajo los rótulos familiares (PL 110; tr. Hum. 58) Heidegger dejó su propio camino «en lo innominado» (Sp 121) para impedir que la propia pregunta quedara desplazada en virtud de un planteamiento alicorto, y para poder volver a buscar, en «otro inicio», lo más inicial del pensar occidental.

VIII EL OTRO INICIO

Con la retorsión del planteamiento metafísico del pensar intenta Heidegger volver a buscar el fundamento sobre el que se yergue la metafísica, pero que ésta ha olvidado. Este fundamento es experimentado como «morosidad» y «demorarse» abismáticos y, con ello, como lo inicial que perdura y a partir de lo cual es el pensar como es. Dado que la inicialidad de ese algo inicial ha sido olvidada y cegada, es «otro inicio» el que tiene que volver a ponerla primero al descubierto. En ese otro inicio, el pensar no se limita a conjeturar que la temporaciosidad y el ser parte del acontecer histórico pertenecen a la verdad del ser, sino que la experiencia de la verdad del ser consiste más bien en un insertarse, de manera históricamente acontecida, en esa verdad. Con esto surge la cuestión de saber de qué lugar de la historia acontecida proceda esta experiencia, de saber en dónde tenga ella su proveniencia esencial y en dónde, dentro de la tradición occidental, haya sido mejor preservada la verdad del ser.

El joven Heidegger parte de la doctrina metafísica, ante todo aristotélica, sobre el ser, dirigiendo a ella, bajo el impulso recibido de la teología cristiana, la pregunta de si no será la temporaciosidad de la verdad del ser y el carácter que esta verdad tiene de ser parte de un acontecer histórico el fundamento olvidado por ella. El intento de «una interpretación de la antropología agustiniana —es decir greco-cristiana—, atendiendo a los fundamentos básicos alcanzados en la ontología de Aristóteles», pudo ser un camino que llevaría a los análisis de Ser y tiempo (SUz 199 n.; tr. 219). Heidegger trata de someter a decisión el problema de la metafísica al poner de relieve los rasgos formales de los motivos teológicos que Kierkegaard había hecho entrar nuevamente en vigor, al apropiarse de la comprensión histórica de la

vida en Dilthey y, luego, mediante la controversia con la nueva fundación kantiana de la metafísica. Pero cuando es Nietzsche el que fuerza a tomar una opción decisiva, es la experiencia de la tradición la que sufre un giro en su cimentación.

Desde entonces, no es ya Kant quien puede poner de manifiesto el problema de la metafísica; es verdad que Kant se distingue por su atemiento a la finitud del Yo trascendental, pero no piensa ulteriormente la transcendencia en su cómo, que es lo que a su manera hace empero el idealismo posterior. Kant no tiene conciencia de lo específicamente moderno de su metafísica. Cuando en la metafísica moderna es la imaginación la que se convierte en fundamento posibilitante del conocimiento, entonces el hombre «fantasea» y su poder de representación informa-y-pone-en-imagen al ser en el ente, en lo «objetual»; pero esta φαντασία no acae ya, como en el pensar griego, dentro del desocultamiento originario, del devenir a comparecencia de aquello que asiste desde sí (Hw 98; tr. 93). La metafísica moderna desplaza-y-desquicia la verdad del ser; el pensar de Kant es sólo un paso en el curso de esta metafísica, que emplaza a tomar una decisión precisamente allí donde ella —en Nietzsche— da el paso hacia su consecuencia extrema.

Según la experiencia posterior de Heidegger, también Dilthey nada en la corriente de una «metafísica» de la que no se hace cuestión decisiva. Es Dilthey quien lleva al pensar histórico moderno a tomar conciencia sobre sí mismo. Pero éste es un pensar que, según el modo metafísico-moderno, trata de establecer lo verdadero como lo constante y cierto; de este modo queda cubierta la verdad como origen que en cada caso irrumpe indisponible, y con ello resulta ese pensar precisamente aquello que no quiere ser ya: metafísica como verdad que

lo es meramente del ente. Con ello le falta al pensar histórico la historicidad genuina, llegando a endurecerse hasta convertirse en lo contrario de la historia acontecida: los métodos históricos, objetivantes, mantienen a distancia la exigencia que habla en lo tradicionalmente transmitido, destruyendo así la tradición genuina. A ello se debe que el dominio de la barbarie de un pensar ajeno a lo históricamente acontecido, y que se limita a proclamar sus pretensiones respecto a la verdad, coincide con la matización y refinamiento extremos de los métodos históricos. La historia tropieza finalmente con su propia desorientación, el historicismo, cuando cae en la cuenta de que todo conocimiento histórico tiene por su parte un lugar histórico. Y como esta manera de ver relativiza la consolidación y constatación segura de lo histórico, lo que hace es dificultar sensiblemente esas pretensiones (cf. VA 80). En 1917, Spengler creyó que con La decadencia de Occidente había descubierto por vez primera el hecho de que cada cultura y cada época tienen su propia concepción del mundo, cosa que parecía una revelación, pero que no lo fue más que «para la multitud de los no familiarizados con el pensar realmente efectivo y con la riqueza de la historia acontecida de éste» (N I, 360). Lo que dejan ante todo en la sombra «descubrimientos» de ese tipo es la pregunta decisiva: en caso de que todo pensar esté en una situación determinada, ¿no habrá que preguntarse entonces sobre la conveniencia de pensar esa situación como el ahí del estar-ahí y, con ello, como el lugar de la verdad del ser? El ente, tal como lo busca la investigación, no debe ser emplazado — como algo que se entiende de suyo— bajo la medida de lo constante y lo constatable, sino que es más bien la pregunta por la verdad del ser la que de modo nuevo tiene que ser explicitada. Pero a esta pregunta le es ajeno tanto el historicismo como ese pensar «metafísico» que parte de lo ente y que, sobre la base de la constancia del ser, vuelve a

entender lo ente como algo constatable (N I, 365, 380). Dado que Dilthey se inserta en el punto de partida histórico-antropológico, que es el final de la metafísica, sin haber tomado una decisión sobre ésta, tampoco puede contribuir decisivamente su pensar a la pregunta por la verdad del ser como «fundamento», como lo inicial de nuestra historia acontecida (Hw, 92; tr. 88).

Mas, ¿por qué tampoco Kierkegaard y la teología cristiana por él renovada dan ya el impulso esencial? La posición antitética de Kierkegaard respecto a Hegel es tal que vive del adversario y asume su modo de concebir. Y como de esta manera sigue perteneciendo Kierkegaard a la «metafísica», no tiene por ello «la más mínima relación» con la pregunta por la esencia del ser (WHD, 129; tr. 205). Kierkegaard adopta el modo metafísico de concebir sin ponerlo en cuestión a partir de su fundamento; sólo que, dentro de ese modo de conceptualización, dice algo enteramente distinto de la metafísica; él no es en modo alguno un pensador, sino un «escritor religioso» (Hw, 230; tr. 207). Lo que hace Kierkegaard respecto a Hegel es parecido a lo que ya Pascal hizo respecto a Descartes; Pascal declaró inútiles los esfuerzos de Descartes y buscó lo esencial del hombre en una dimensión enteramente diversa, sin poner en cuestión, a partir del propio fundamento de la metafísica, la dimensión abierta por ésta y por su transformación cartesiana (N II, 187). Tanto Kierkegaard como Pascal apuntaron a una posibilidad del hombre occidental en la que ahora Heidegger ve cumplirse un destino: se acepta la fundación metafísica de nuestra historia acontecida pero, en virtud de una decisión «religiosa», se salta luego desde esta historia acontecida a una posición antitética que no experimenta esa historia acontecida según su inicialidad y que permanece, así, determinada por la contraesencia de

aquella. Heidegger advierte que sus adversarios son lo mismo un cristianismo vivido de este modo que un «liberalismo» que convierte a la cultura y civilización en sustitutos de Dios, o que la «concepción total del mundo» en la que el hombre se encierra en sí y en su voluntad (por ejemplo, mediante las invocaciones fascistas a un «pueblo» que ha dejado ya de existir de verdad como «comunidad»). Dado que es Nietzsche quien emplaza de forma extrema la actitud metafísico-antropológica, prohibiéndose tanto una solución de medias tintas como la huida a una actitud antitética de tipo religioso, es él y no Kierkegaard el que emplaza a tomar una opción decisiva. Cuando Nietzsche da justa expresión a la lógica del pensar metafísico mediante la fórmula «Dios ha muerto», queda entonces claro que una fe que, aun solo antitéticamente, persiste en medio de la experiencia metafísica de la verdad, solamente puede llegar a un dios-apariencia. Seguir creyendo en lo sucesivo, dentro de una fe tal, en el Dios cristiano y tener a su mundo por normativo es algo equiparable a «aquel proceso por el que la apariencia de una estrella apagada hace milenios sigue dando luz, aun cuando no se tenga otra cosa con ese brillo que mera «apariencia» (N II, 33). Debido a su amalgama con la metafísica, que conoce solamente la verdad sobre lo ente y no la verdad del ser, la fe cristiana ha desplazado-y-desquiciado la exigencia interpelante de la que vive. Más aún, ella misma ha fomentado la contraesencia de la metafísica: la certeza de sí fue preparada por la concentración en la certeza de la salvación, y el subjetivismo de la modernidad conformado por la doctrina de la justificación; fue la literaria actividad religiosa de Kierkegaard la que redujo el concepto de existencia a lo antropológico, etc. Los enunciados de la teología cristiana han dejado de ser estudiados por Heidegger según su forma, en base a sus implicaciones ontológicas, o sea ontológico-fundamentales —como lo habían sido aún

en Ser y tiempo— siendo interrogados ahora en base a su condicionamiento metafísico.

Más aún, la entera tradición judeo-cristiana no es ya para Heidegger la exigencia originaria interpelante, sino que viene a ser ahora percibida en su forma desviada y perversa, por lo que Heidegger se mantiene a distancia de ella. Así, de los profetas de la fe judeo-cristiana se dice que no pronunciaron (al contrario de Hölderlin) la palabra que funda de antemano lo sagrado, sino que «en seguida anuncian al dios que da cuenta de la seguridad de la salvación en la bienaventuranza supraterrrenal» (EH, 108; tr. 130)³⁹. Los creyentes de la religión cristiano-judaica —subraya ahora Heidegger— hicieron la presuposición del dios único porque quisieron sustraerse a la historia acontecida e indisponible en cada caso. A ello se debe que el mono-teísmo de esta religión haya podido encontrarse con la ontoteología metafísica, de motivación semejante. Según Nietzsche, el dios de la teología así surgida constituiría el «desatino» de una humanidad que se ajusta al dios según sus propias necesidades mezquinas de seguridad (N I, 321 s.). El «pecado» y el «arrepentimiento» entendidos como referencia a la voluntad eterna, es decir constantemente asistente, del dios redentor, de un dios del más allá, serían justamente igual de «metafísicos» que la nietzscheana voluntad del eterno retorno, sólo que ellos serían un querer debido a impotencia, no "a poder (WhD, 44; tr. 102 s.). Aunque la voluntad propia sea abandonada en beneficio de la voluntad divina se sigue estando bajo la concepción de una voluntad que quiere su propia constancia y que no deja de ese modo que surja la historia acontecida, el acaecimiento propicio (cf. *Gelassenheit*, 35 s., 60). Según Heidegger, al ser la creencia en la creación una explicación «moralista» y antropomórfica del «mundo», estaría cerca de la

representación platónica relativa a la actividad de un demiurgo (N I, 350). Cuando el mundo se explica a partir de la acción de un creador, el ente resulta entonces, según su ser, algo bien conocido en todo caso, a saber: lo «creado». Así es imposible que pueda volver a surgir la pregunta por el sentido del ser: la creencia omniexplicativa en la creación impide el preguntar pensante (N II, 131s., 58s.;E,5s.; tr.45).

Heidegger está orientado al preguntar pensante. Sin embargo, el pensar de Ser y tiempo se deja impulsar por el pensar, históricamente acontecido, de la fe cristiana. Es verdad que las experiencias de la fe, por ejemplo la experiencia de estar en pecado, quedan excluidas de todo posible saber filosófico, pero a la fe le sigue siendo posible dar respuesta a las preguntas a las que remite el pensar; Ser y tiempo debe prescribir también a la teología sus preguntas (SuZ, 180,306 n.; tr. 199,333). Pero en la época de los cursos sobre Nietzsche, el pensar y la fe están situados tan lejos entre sí que apenas si es posible que haya todavía algún respecto entre ellos. Heidegger invoca (WiM, 20) las palabras del apóstol San Pablo: Dios ha dejado que la sabiduría del mundo— que es lo que los griegos buscaban— se convierta en necesidad (I Cor., 1,20)⁴⁰. En 1953, y en el curso de un diálogo sobre el pensar y la fe, sobre filosofía y teología, decía Heidegger que la filosofía se limita a dar impulso a un pensar tal que el hombre sea capaz de llegar a él por sí mismo y que, allí donde el hombre es interpelado por la revelación, deja de existir el pensar. «La experiencia cristiana es algo de índole tan absolutamente distinta que no tiene necesidad ninguna de entrar en competencia con la filosofía. Cuando la teología persiste en ver a la filosofía como necesidad, el carácter misterioso de la revelación es guardado mucho mejor. A ello se debe que los caminos de ambas se separen cuando se trata de la decisión última». En el primer curso sobre

Nietzsche, y al hilo de una observación sobre la República de Platón, se dice: «La libre autofundación del estar, históricamente acontecido, se sitúa bajo la jurisdicción del saber, no de la fe, en la medida en que se entienda por ella un anuncio divino de la verdad que recibe su autoridad por vía de revelación» (N I, 194). Heidegger no busca ciertamente un saber que asiente su emplazamiento en base a sí mismo; él no quiere ser un sabio, sino solamente mostrar y señalar (VA, 7). Heidegger emprende un preguntar abierto a la exigencia interpelante de lo divino. ¿No tendrá entonces que pensar este preguntar, igualmente, sobre la posibilidad cristiana de la fe en cuanto posibilidad? Pero, ¿pregunta acaso Heidegger, en el fondo, de manera tal que la respuesta de la fe cristiana sea para él una posible respuesta? ¿Es cierto que la respuesta cristiana suprime la historia acontecida como diálogo y movimiento generador de continua interrogación? En Ser y tiempo habla Heidegger todavía de un «preguntar creyente», remitiéndose a Lutero (SuZ, 10; tr. 20); en el citado diálogo de 1953 defiende Heidegger el punto de vista de que Lutero no se ha hecho cuestión de la «exigencia interpelante», y de que es en la Epístola a los Romanos donde él ha oído de antemano la palabra de Dios. ¿Acaso no pertenece a la «fe», con la que un pensar en el sentido del último Heidegger puede entrar en relación, el preguntar y la interrogación continua, que permanece abierta a la historia acontecida? El mensaje cristiano, ¿puede ser todavía una posible exigencia interpelante para este pensar? Es indudable que puede serlo, puesto que lo es. La falta, la ausencia de lo divino —tal como la piensa Heidegger— «no es nada más que la asistencia, que hay que empezar justamente por apropiarse, de la plenitud oculta de aquello que ha sido y que, así reunido, esencia lo divino en el helenismo, en el judaísmo profético y en las prédicas de Jesús. Este "ya-no" es en sí un "aún-no" del velado advenimiento de su esencia inagotable» (VA, 183; cf.

también Sp, 96). Pero la cuestión decisiva es: de qué modo, mediante qué comprensión previa es entendida aquí la fe cristiana, cuyo preguntar delimita el espacio en el que la exigencia interpelante de lo divino pueda ser oída.

Para Heidegger, la experiencia determinante consiste en esto: lo divino de lo judaico, cristiano o griego es lo sido, y sólo pasando a través de la experiencia de que «Dios ha muerto» puede ello llegar de nuevo a advenir (N II, 29). Pero ¿qué preguntar surgido del pensar, qué preguntar inicial remite al hombre a ese advenir? Lo inicial del pensar no se encuentra en la metafísica, pues ésta ha caído en su propia contraesencia; el dios de su ontoteología no es ya el «Dios divino» (ID, 51, 70 s.). Para Heidegger, lo inicial no es tampoco el acontecer de la verdad mostrado en la fe bíblico-judaica, dado que a lo bíblico-judaico se lo remite, sin meditación ulterior, a su carácter de originariedad. Incluso lo cristiano ha dejado de ser ahora lo inicial para Heidegger, porque éste parte de la experiencia (y ello constituye la «teología» de su «filosofía»), de que la teología cristiana no ha guardado-en-verdad lo sagrado a ella confiado. Heidegger supone que el pensar griego premetafísico, en cambio, podría haber retenido al menos una huella que condujera a lo inicial, al fundamento abismático del acontecer histórico de Occidente, es decir a la verdad del ser mismo. Heidegger advierte que ese pensar inicial de los griegos se mueve en la cercanía de la exigencia interpelante de lo sagrado, según ha sido puesta en obra en los templos griegos. El arte, que pone en obra la verdad, podría haber retenido en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que filosofía y ciencia. Aquello que ha tomado forma en las obras arquitectónicas y escultóricas griegas lo ha dejado la tragedia griega venir a darse en la palabra. Pero, de seguir la experiencia de

Heidegger, aquel Decir ha vuelto a ser tomado para nuestro tiempo, y de un modo transformado, por Hölderlin. Así es como el Decir poético de Hölderlin se convierte en impulso decisivo del pensar de Heidegger. Al hecho de que Hölderlin accediera a su Decir más propio se debe el viraje del «saber acerca de la verdad de lo griego, de lo cristiano y del Oriente en general» (EH, 86n.;tr. 111).

El primer inicio del pensar

Ser y tiempo hace ya referencias significativas a Parménides y Heráclito, a su preguntar por el ser (14, 212; tr. 24, 233), a su percepción del ser (25 s., 171; tr. 36/190), de la verdad (219, 222 s.; tr. 240, 243) y del mundo (100; tr. 115). No obstante, esta obra está aún pensada desde la controversia con la cuestión platónico-aristotélica del ser y con la doctrina aristotélica sobre el logos. La manera en que la fe cristiana experiencia la historia acontecida fue un impulso esencial para esta controversia. Sólo cuando fue explicitada la pregunta de saber hasta qué punto la verdad del ser es lo olvidado del pensar platónico, cuando las palabras nietzscheanas sobre la muerte de Dios permitieron ver la tradición occidental con luz nueva, sólo entonces llegó a ser decisiva para Heidegger la controversia con el más primigenio pensar griego. En el semestre de verano de 1932 impartió Heidegger un curso sobre el «inicio de la filosofía». En la Introducción a la metafísica, impartida en 1935, se dice que lo más grande de algo grande es siempre el inicio, y que ello es también válido para el pensar occidental; quien acoge la cuestión del ser propia de este pensar tiene que «volver al inicio» (12, 75; tr. 54, 137). En este curso vuelve Heidegger al pensar de Parménides y de Heráclito con el fin de poder recusar la diferenciación metafísica entre ser y apariencia, ser y devenir y ser y pensar, y de poder, con ello, recusar ese angostamiento del ser a

constante asistencia. La doctrina platónica de la verdad no es interrogada sino en base a aquello que en ella está sumergido en el olvido; el pensar de Aristóteles es atendido en base a una «resonancia del gran inicio de la filosofía griega y del primer inicio de la filosofía occidental» (Acerca del concepto y esencia de la *Physis*, 288; tr. [entrega final], 46).

En trabajos posteriores, sólo en parte publicados, Heidegger ha intentado, partiendo de la necesidad de «otro inicio», recobrar el primer inicio del pensar occidental en su inicialidad. Según la experiencia heideggeriana de la cosa del pensar, lo inicial de este inicio tiene que ser la verdad como des-ocultamiento. Al hablar de la verdad como *αληθεια*, de la verdad como des-ocultamiento, ¿no está apuntando ya la lengua griega a lo inicial buscado? (PL, 32; tr. 135; VA, 259). Es cierto que la verdad pierde luego su respecto al ocultamiento, dado que el ocultar se oculta a sí mismo y que el olvidar de este ocultar viene por su parte olvidado (VA, 263 s.). Pero lo que Heidegger nos invita a pensar es que la referencia del desocultamiento a la ocultación no ha sido quizá llevada de propio a lenguaje en la lengua griega, y que ello no se ha debido sino «a que es esta lengua misma la que procede de esta referencia». No sólo la palabra *αληθεια*, sino también palabras tales como *λανθανω* y *αιδωσ* son pensadas a partir del respecto recíproco entre el salir de lo oculto y el ocultar (VA, 261, 228).

Los griegos experimentan el ser de lo ente como asistir, como aquello por lo cual llega todo asistente a lo desoculto. El ser se determina al desocultamiento del ente, pero deja con ello que el respecto del desocultamiento a la ocultación caiga en el olvido. Así es como se las ha en sí con su verdad (que consiste en ser a la vez un salir de lo oculto y un ocultar). Este habérselas en sí: la «retención

epocal» del ser, es lo que determina que Occidente se convierta en la época del acontecer histórico mundial que es la errancia del olvido del ser: una elaboración que configura la verdad sobre lo ente y un olvido de la esencia de esta verdad. La errancia pertenece a la esencia epocal de la historia acontecida, historia en la cual es siempre olvidada una esencia en beneficio de la otra. A ello se debe que la errancia no pueda nunca ser dada sencillamente de lado. En el fondo es ella quien hace por vez primera posible la historia acontecida como relación de sino a sino y, con ello, la interlocución entre el uno y el otro pensar históricamente acontecido (Hw, 310 ss.; tr. 278). Cuando hoy la errancia de la metafísica llega al extremo (Hw, 343; tr. 307), y con ello toca a su fin el sino de la verdad, que insertaba en su esencia el acontecer histórico occidental, una «escatología del ser» tiene entonces que intentar, mediante la interlocución con la aurora occidental, arrancar a esa aurora lo inicial, capaz quizá de desencadenar «otro sino del ser» (Hw, 301 s., 309; tr. 270, 277). A ello se debe que Heidegger pregunte si, en la primera sentencia conservada del pensar occidental, en la sentencia de Anaximandro, no se mostrará eso inicial, si no se mostrará allí al menos una huella que lleve a la verdad del ser.

Heidegger deja abierta la cuestión de si Anaximandro —como quiere hacer creer la tradición— haya utilizado ya la palabra *τα εοντα*; en todo caso, sólo en Parménides se convierte *εον* en palabra fundamental del pensar (Hw, 323 ss.; tr. 289 s.). Sea como fuere, y por lo que hace a la cosa, Anaximandro piensa el ser del ente; pero «ser» significa para los griegos —como Heidegger intenta explicar al hilo de un pasaje de Hornero— asistir en el desocultamiento. Como dice Anaximandro en su sentencia, lo que asiste está inserto en cada caso en la inserción que hay entre una doble ausencia, el surgir y el perecer.

Cuando lo en cada caso asistente persiste en su asistir, rechaza entonces su morada «transitoria»: se obstina en el amor propio de su voluntad de persistencia, aferrándose al carácter de consistencia de esa duradera consistencia en el existir. Está lejos de este amor propio aquel insertarse en el que un ente deja espacio y morada al otro; este insertarse acontece según el rasgo fundamental del insistir, el $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ el «hacer falta», en el cual al ser (asistir), como des-ocultamiento, le hace falta lo ente (asistente) y lo inserta en el «ser en cada caso» que es su asistir. Al pensar «lo que hace falta» como rasgo fundamental del ser, Anaximandro está diciendo algo sobre la verdad del ser mismo. Pero ni en él ni tampoco en parte alguna del pensar griego se halla el intento de explicitar el hacerse presente y el no hacerse presente de lo asistente en base a su proveniencia esencial, al espacio de juego temporal de la verdad del ser.

Lo que Anaximandro experiencia como «lo que hace falta»: el ser según su esencia y su verdad, es pensado por Heráclito como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Esta es el «no hundirse en ningún caso», el brotar e imperar, un salirse de lo oculto que sigue albergado en el ocultarse. El ocultarse no es un mero cerrarse, sino un albergar que siempre de nuevo le preserva al acto de salir de lo oculto las posibilidades esenciales del brotar (VA, 271). La $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es el desocultamiento que hace salir de lo oculto a aquello que está asistiendo en el asistir pero que, al hacer esto, alberga la salida de lo oculto dentro del misterio del ocultamiento. Hombres y dioses pertenecen a este des-ocultamiento de particular manera: no sólo están expuestos por él a la luz, sino que son ellos quienes «con la sencillez de lo poco aparente, contribuyen a su manera a este despeje y lo preservan y transmiten en el durar-en-verdad propio de éste» (VA, 279).

Heráclito piensa el des-ocultamiento como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, pero también como $\pi\upsilon\rho$: fuego; $\phi\rho\nu\nu\iota\mu\omicron\nu$: lo que medita sensatamente; $\alpha\rho\mu\omicron\nu\eta$: la inserción; $\phi\iota\lambda\iota\alpha$: la inclinación recíproca; $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ y $\epsilon\rho\iota\varsigma$: controversia y combate, en el que dioses y hombres luchan por su esencia; $\epsilon\nu$: el uno que une todo (VA, 272 ss.). Heráclito piensa el des-ocultamiento en su mismidad con el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (VA, 220 s.). El $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ es un colocar y un recoger-leer; el colocar es un co-locar, un traer-conjuntamente-al-proyacer y, un dejar-proyacer, o sea un recoger como reunir y albergar. Del mismo modo que el rayo reúne súbitamente a todo lo asistente a la luz del asistir, así reúne el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ todo en uno (VA, 222).

No es límite tomar este $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ como hipóstasis de un rasgo determinado de la esencia del hombre; tampoco lo es empero que el $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del hombre sea pensado como mera correspondencia que copia a un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ existente en sí. El pensar tiene más bien que encontrar el camino hacia aquel «centro simple» a partir del cual el $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del hombre y el $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ganan su provenir esencial (VA, 225). Es en este centro donde acaece propiciamente la cosa del pensar occidental, el ser del ente; es decir: la verdad del ser. Esta verdad se hace apropiada, en cuanto $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, al $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del hombre al asignarse éste de propio ese $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$. Cuando el ser fue proferido en su verdad como $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, ¿no habría tenido que ser experimentado el lenguaje como un modo de guardar-en-verdad y de albergar la verdad del ser? El lenguaje no habría sido entendido entonces solamente desde el aspecto de la emisión verbal y de la significación, sino como «dicho o leyenda», como «local que recoge y liga», como «lo que reúne lo asistente dejándolo proyacer en su asistir» (VA, 212, 228). Bien puede ser que los griegos hayan habitado en esta esencia del lenguaje, pero no la han

pensado. Es verdad que la esencia del lenguaje y, por ende, de lo lógico brilló como un rayo a la luz del ser mismo cuando Heráclito pensó la palabra λογος como palabra sobre el ser. «Pero el rayo se extinguió súbitamente. Nadie captó su destello ni la cercanía de aquello que iluminó. A este rayo lo vemos por vez primera cuando nos emplazamos en la tormenta del ser...» (VA, 229).

Es en esta tormenta donde la esencia metafísica del ser y, con ello, también la esencia del hombre tendrían que alcanzar dignidad de problema, donde el nombre «ser» tendría que convertirse en «palabra precursora» (VA, 213, 229). Pero estas preguntas por la «esencia» del hombre y, desde luego, por la «esencia» del ser, ¿no son algo marginal y secundario comparado con el estado de necesidad del mundo de hoy? Heidegger recuerda una frase de Heráclito: «más hace falta extinguir la desmesura que un incendio». ¿Es eso lo más necesario: que nos ocupemos inmediatamente de los incendios que devastan la tierra y que amenazan con devastaciones aún mayores? ¿O lo es que tratemos de extinguir la desmesura que se arroga la dominación sobre todo ente, pero que toma mal sus medidas por no conocer ni al ser mismo y su verdad ni al «acaecimiento de verdad» **, que da origen a esa verdad? (VA, 226).

Heráclito ha concebido el «audaz pensamiento» de que la ocultación pertenezca al desocultamiento del ser; Parménides ha dejado impensado lo pensado de este pensamiento, aunque lo haya experimentado (VA, 255). Parménides dice la esencia originaria del pensar y del ser, a saber: que pensar es un dejar proyacer (λεγειν) y un tomar-en-consideración (νοειν); ser es asistir, venir a darse en el ocultamiento y así proyacer, descansar en un demorarse al que le pertenece la subitaneidad oculta de la ausencia, siempre posible, en el

ocultamiento (WhD, 142 ss.; tr. 225 ss.). El hombre es, con su esencia, el «pensar», algo que le hace falta al ser; es en este hacer falta donde acontece la mismidad de pensar y ser. En la Introducción a la metafísica, Heidegger piensa el acontecer de esa mismidad como contratorsión en ella; al imperar del ser le hace falta el hombre para su apertura; en ella, también el hombre, en el acto de violencia con el que se atreve a llevar a vencimiento al ser, queda quebrantado ante la prepotencia de éste (123 s., 129, 133; tr. 197, 204, 209 s.). Más tarde, la palabra enigmática en la que Parménides dice que ser y pensar es lo «Mismo» se le convierte a Heidegger en el camino por el que el pensar no va «más allá de lo pensado por Parménides, sino que se limita a regresar a aquello que 'hay que pensar' de modo más inicial» (VA, 249). En esa palabra enigmática: «lo Mismo», el despliegue de la verdad del ser está, si no dicho, sí al menos silenciado: por su parte, el pensar lleva en todo tiempo consigo al ser como la verdad del ente, en la medida en que éste «le hace falta» para hacer la diferencia decisiva de ese pliegue en el que ser y ente puedan venir a ser diferenciados, o sea: parecer el ser (asistir) por vez primera y aparecer el ente (asistente).

¿Pero desde dónde —se pregunta Heidegger— es llamado el pensar a dejar que lo ente proyazga en su ser y a tomarlo en consideración? Lo que llama es la verdad como ocultamiento: esa diosa del proemio del poema de Parménides que llama e invoca. «Escuchando su Decir, Parménides dice aquello que él ha pensado. Sin embargo, deja en lo no dicho aquello en lo que descansa la esencia de la αληθεια. E impensado queda también el sentido de divinidad de la diosa Αληθεια» (VA, 247 s.). ¿Pero cabe volver a parar mientes, en general, en la llamada que ha invocado a ponerse en camino no sólo al pensar de

Parménides sino al del entero Occidente, cuando esa llamada es la llamada de una diosa? ¿No es acaso lo divino aquello a lo que no es posible seguir preguntando? En cualquier caso es la llamada lo que, según Heidegger, hay propiamente que pensar; en ningún caso se trata de algo que haya que dar de lado en la historia acontecida como cosa incomprensible y opaca, como eso que suele ser denominado «destino». «En cuanto destinación, la llamada es en tan escasa medida algo incomprensible y ajeno al pensar que, más bien, es lo que precisamente permanece como aquello que hay que pensar y que, en cuanto tal, está a la espera de un pensar que le corresponda» (WhD, 103; tr. 159). Pero Parménides sólo nombra en una frase subordinada a la *Μοιρα*, a ese otorgar a cada uno su parte, a esa destinación que lleva al ser y al pensar a su esencia (VA, 251 s.). Parménides no vuelve a parar mientes en la esencia del ser. Al convertirse en lo más digno de ser pensado del pensar, el ser oculta su verdad y, sin embargo, es posible que Parménides haya experimentado este ocultar cuando habla de que la verdad se entrega a la charla cotidiana de los mortales, capacitada solamente para nombrar el ente acostumbrado (VA, 255).

Los griegos piensan el ser como asistir, como venir a darse en el desocultamiento. Con todo, la referencia del desocultamiento a la ocultación y del asistir a la ausencia no es experimentado en el pensar griego arcaico más temprano sino como aquello en lo que el pensamiento no repara ya más, siendo olvidado enseguida por el pensar griego posterior. El desocultamiento es tomado por simple salida de lo oculto. De ese modo, el ser puede ser pensado como constante asistir. Con ello la consistencia del ser está asegurada y la nada viene a ser excluida del ser. El devenir es expulsado al ámbito de lo que no es propiamente ente, pero con ello se expulsa también a la apariencia, a la

comparecencia de cada caso. El desocultamiento no es ya esa comparecencia que a la vez se retira y recoge en el ocultamiento, sino puro y constante iluminar: la idea. Es verdad que la doctrina de las ideas fue sólo posible porque la verdad había sido pensada como desocultamiento, pero esa doctrina de las ideas impidió ver a la ocultación como esencial rasgo decisivo del desocultamiento. De este modo, el edificio del des-ocultamiento se vino abajo (Hw, 341 s.; tr. 305; VA, 252; NI, 212; E, 145 s.; tr. 224 s.).

Heidegger trata de recuperar la esencia inicial de la verdad. Y conjetura que a lo inicial buscado se le ha dado, ante todo, la palabra al inicio del pensar (Hw, 336; tr. 300). Con ello da por supuesto que la llamada bajo la cual se dio el pensar griego más temprano y la llamada del pensar occidental ulterior son lo Mismo (WhD, 105; tr. 161). Lo que hay que decir de todo lo grande es válido también para lo grande del pensar occidental: «Todo lo grande no puede empero sino iniciarse de un modo grande. Más aún, su inicio es siempre lo más grande» (E, 12; tr. 54). Ciertamente, el pensar griego más temprano no es el inicial por el hecho de haber sido históricamente el primero, sino por haber echado más bien el fundamento del acontecer de la verdad en Occidente. Este fundamento es —en cuanto fundamento abismático, en cuanto «porque» [pero también «demorarse»]— lo inicial que hace duradero y que da a todo su determinación.

A ello se debe que el regreso al pensar griego más temprano no sea ninguna vuelta al pasado, ni tampoco una especie de renacimiento de la antigüedad, sino el regreso al fundamento de nuestro mundo, a la «fundación» de ese «fundamento» y, de ese modo, a otro inicio. Dialogando con el pensar griego y con su lenguaje es como nuestro pensar echa «raíces en el fundamento de nuestro estar, que acontece

históricamente»; nuestro pensar vuelve a buscar aquello que es permanentemente inicial, pero que pronto fue cegado (VA, 47).

Qué hayan pensado los más tempranos pensadores griegos es cosa desde luego difícil de constatar, pues nosotros no nos vemos en absoluto interpelados por estos pensadores a partir de aquello que les es más propio; los testimonios que de su pensar nos han sido transmitidos son solamente textos incompletos, fragmentos aislados para siempre de su contexto original y que no nos han sido transmitidos sino en contextos más tardíos, correspondientes a otro pensar: en su mayoría, por mediación de la doxografía de la escuela aristotélica. Ya de antemano nos ha sido transmitido el temprano pensar griego en el contexto del pensar posterior, y por ende ha sido interpretado también a partir de este pensar, sea como «prearistotélico» (Hegel), como «preplatónico» (Nietzsche) o como «presocrático» (Diels). Finalmente se lo llega incluso a poner en relación con la ciencia y la física modernas, siendo de este modo entendido como una especie primitiva de filosofía de la naturaleza o, en oposición a esa manera de ver, es interpretado como «teología racional». En cualquier caso, el inicio del pensar griego es entendido a partir de un pensar que, de seguir la experiencia de Heidegger, no ha guardado-en-verdad la inicialidad de ese inicio, sino que la ha desplazado-y-desquiciado.

El pensar que quiera dar de nuevo la palabra a los textos fragmentarios del pensar griego más temprano tendrá que localizar la transmisión y actual interpretación de estos (cf. VA, 231 ss., 257 ss.). Sin embargo, esta localización no se limita a poner a prueba los presupuestos ajenos, sino que también los propios «quedan sometidos a debate: emplazados en el suelo natal de la localización» (WhD, 110; tr. 171). No hay una interpretación absolutamente válida y carente de

presupuestos: la historia acontecida no nos da nunca una respuesta si la interpelamos desde algo carente de presupuestos y de pensamiento; tenemos que aportar siempre las preguntas decisivas para poder dar así de nuevo, sólo y en cada caso desde el lugar en que estamos, la palabra a lo antes pensado.

La presuposición aportada por Heidegger consiste en la conjetura de que en el pensar griego más temprano se muestra al menos un rastro que apunta a lo que permanece cubierto en el pensar metafísico: a la verdad del ser como des-ocultamiento. Heidegger cree poder mostrar ese rastro. Ciertamente no se trata aquí de la simple mostración de una cosa presente, ni de dar solamente la interpretación «históricamente correcta», sino de arrebatarse al pensar griego inicial, en pugna con él, lo aquí en causa, que es lo más inicial del pensar. La interpretación de Heidegger deviene así «interlocución». Pero la interlocución nunca lo es tal si es solamente uno el que se dirige al otro o si se limita a repetir lo que el otro ha hablado; la interlocución es por vez primera locución entre dos, diálogo, cuando el uno remite al otro a algo impensado sin ponerlo, empero, ahí delante como si se tratara de otra opinión, sino tratando de probar que es eso lo impensado de lo pensado por el otro: que es aquello que está en causa, aquello que partiendo de la cosa hay que pensar. Heidegger busca lo griego de los griegos, pero no por mor de los griegos «ni tampoco en aras de una interlocución más clara, sino únicamente con vistas a lo que en semejante interlocución podría ser llevado a locución en caso de que, partiendo de sí mismo, llegara al lenguaje» (Hw, 310; tr. 277). Es por medio de la interlocución como debe el pensar encontrarse a sí mismo, es decir: dejar que sea nuevamente inicial lo inicial del pensar occidental, haya sido ello experimentado en el pensar griego más

temprano o no. Cuando Heidegger remite a Anaximandro, Heráclito o Parménides, no pretende contribuir con ello en modo alguno a la investigación histórica, destinada a asentar lo objetivamente documentable; lo que Heidegger más bien desea es apuntar a un acaecimiento propicio: al acaecimiento propicio de otro inicio (VA, 261).

Heidegger deja abierto el problema de si lo inicial del pensar, considerado según la cosa, haya llegado en general a un campo de representación históricamente documentable por ejemplo en Heráclito (VA, 279). El denuedo con que Heidegger se concentra en la experiencia de la cosa pasa a formar parte de su interpretación como «violencia» que arroja tras sí todo lo habitual y arrebatada al otro, en pugna con él, aquello que éste hubiera debido propiamente pensar (E, 134; tr. 211). Esta sobrecarga* de orientación en la tarea de pensar el inicio del pensar occidental a partir de otro inicio se revela en formulaciones como: es «presumible» que el χρεῶν de Anaximandro dé nombre a una huella de aquello que sigue habiendo que pensar en la palabra Brauch [es decir: «aquello que hace falta»] (Hw, 340; tr. 302); la tarea de albergar al ser en la esencia del lenguaje es algo «preparado» en Heráclito cuando la palabra λογος se convierte en éste en el nombre del ser (VA, 228). Es verdad que un pensar corre tanto más el peligro de «pasar de largo, en la errancia, de lo una vez pensado» cuanto más se limite a volcarse en la cosa; con todo, al estar volcado en la cosa, ese pensar podría —a pesar de lo dudoso de sus distintas interpretaciones— llegar a pensar lo Mismo que el pensar antiguo (Hw, 341; tr. 306); no lo igual, sino aquello Diverso en sí y sin embargo lo Mismo: la cosa históricamente acontecida. Dado que sin la errancia no hay relación alguna de sino a sino ni, por ende, historia acontecida, lo que hay que concebir propiamente entonces es precisamente este

pasar de largo en su errancia (Hw, 311; tr. 278). La interpretación kantiana —en muchas cosas errónea— de la doctrina de las ideas de Platón pertenece al despliegue, cuya fuerza es capaz de hacerse historia acontecida, de esa doctrina. El temprano pensar griego al que se vuelve Heidegger sigue siendo, en pro de la interlocución, algo «digno de ser incesantemente pensado» justamente por preservar en sí «la posibilidad de un viraje del sino», haciendo así que el pensar finito y limitado, el pensar mortal, se encuentre a sí mismo en cada caso por medio de la interlocución (VA, 259).

Rompiendo con la interpretación habitual del pensar griego más temprano, Heidegger ha dirigido a éste una nueva pregunta, transformando de ese modo el diálogo sobre este pensar. ¿Recibe Heidegger una respuesta a su pregunta? Mediante su pregunta, ¿es llevado al lenguaje el pensar griego más temprano de forma tal que todos los fragmentos transmitidos se hagan elocuentes y que, en su elocuencia, permitan oír aquello que Heidegger experimenta como lo inicial del pensar, como aquello que todo lo porta? ¿O acaso cubre la interpretación de Heidegger lo que las palabras y frases griegas dicen de suyo? La palabra αληθεια, ¿mienta dentro del decir griego el desocultamiento, como piensa Heidegger? Claro está que esa palabra es una forma privativa. Pero, ¿no se limita a pertenecer de modo indirecto a lo opuesto a ληθη, dado que la palabra αληθει viene exclusivamente determinada a partir de la voz media ληθεσθαι o λανθανεσθαι, mientras que la palabra αληθει no está sin embargo en los testimonios griegos antiguos en relación con esta voz media, sino con ληθειν, o sea, con «ocultar», «disimular»? La αληθεια (referida al ocultar y disimular), ¿no concierne originalmente a la relación del que sabe con el que no sabe, estando por ello referida en Hornero a los verba dicendi, sin llegar a ser

el des-ocultamiento, que presupone que cada decir es algo que va hacia el otro y viene de las cosas?. El ápeiron de Anaximandro, ¿es aquello que hace falta, aquello que inserta este mundo uno en su asistir, o es más bien la posibilidad de infinitos mundos? ¿Es compatible la interpretación heideggeriana del fragmento de Anaximandro que nos ha sido transmitido, la llamada «sentencia» de Anaximandro, con las demás cosas transmitidas sobre el pensar de éste? El intento de Anaximandro por establecer numéricamente la estructura del mundo, ¿no remite ya a la tesis pitagórica de que la esencia de las cosas es el número, tesis que Heidegger trata de expulsar del pensar inicial? ¿Sigue todavía Heidegger la orientación del pensar parmenídeo cuando indica que el exhorto de este pensar es el des-ocultamiento, al que copertenece los caminos del ser, la nada y la apariencia? ¿No está determinado acaso lo que mueve este pensar más bien por el hecho de pensar el ser como lo carente de negación y por ende como lo constante, de excluir el camino que lleva a la nada y de desvalorizar la vía de la apariencia? Aun admitiendo que la pregunta dirigida por Heidegger a los pensadores griegos más antiguos no dé la palabra a lo dicho por estos pensadores desde aquello que les es más propio, sigue habiendo que preguntar si la búsqueda heideggeriana de la verdad del ser no está conforme a derecho por lo que respecta a la cosa misma. Dejando aparte el problema de si Heidegger interpreta «correctamente» a los primeros pensadores griegos, hay que preguntarse aún por el modo en que, en su interlocución con ellos, dé Heidegger la palabra a aquello que está en causa en su propio pensar. No es lícito desde luego desgajar esta interlocución del contexto problemático a que pertenece. Cuando lo que se hace es poner inmediatamente en cuestión si los resultados de la interpretación son correctos o falsos se está traicionando con ello la orientación peculiar de esa interlocución, que

está enderezada al otro inicio. Sólo después de que esa interlocución se haya logrado cabrá preguntar, más aún, habrá que preguntar si el temprano pensar griego señala hacia aquello que, según sospecha Heidegger, es lo inicial del pensar occidental.

Sólo cuando se cree posible probar que en el temprano pensar griego no es pensado aquello que en él buscaba Heidegger: la verdad del ser como des-ocultamiento, es cuando se llega a la pregunta auténtica: ¿dónde tiene entonces un pensar como el intentado por Heidegger su inicio, su provenir históricamente acontecido? ¿Es en general justa la tesis de que el inicio tendría que ser siempre lo más grande de algo grande y contener en sí todo lo posterior? ¿No es ya un nuevo inicio la pregunta socrática por lo bueno frente al pensar griego más temprano? O bien, ¿no está esa pregunta pensada más originariamente en la meditación heraclítea sobre el ηθος? (PL, 104 ss.; tr. 54 s.). Y el pensar, ¿no lleva también a cabo un nuevo inicio cuando la comprensión de la historia, debida a la fe judeocristiana, lo impulsa? Es cierto que la experiencia cristiana del λογος por ejemplo, está separada de la heraclítea por «un mundo», pero la «representación» neotestamentaria del λογος no es desde luego simplemente la de Filón (E, 103; tr. 171). En la especulación cristiana sobre el logos podría más bien haber llegado a hacerse palabra aquello que Heidegger introduce en la doctrina heraclítea sobre el logos: el ser en su verdad como sino y, por ende, como lenguaje.

Es esencial para la relación de Heidegger con los tempranos pensadores griegos el hecho de que él los entienda a partir de la proximidad de éstos a los poetas: la Introducción o la metafísica recurre al decir poético de Sófocles para entender el pensar de Parménides; más tarde comentará el «hace falta...» de Parménides recordando el

decir poético de Hölderlin (E, 110 ss.; t. 181 ss.; WhD, 116 ss.; tr. 181 ss.). Según la experiencia de Heidegger, el pensar griego temprano y el poetizar convienen en el hecho de que ambos son «poéticos» en su esencia: ambos instituyen y preservan la verdad del ser, verdad cuyo sino acontece históricamente (Hw, 303, 63 s.; tr. 271, 60 s.). Ciertamente, Heidegger aproxima pensar y poetizar sólo para poder distinguir claramente entre el decir mítico del poeta y el preguntar propio del pensar: «La filosofía no ha surgido del mito. Ella surge en el pensar solamente a partir del pensar» (Hw, 325; tr. 290). Pero Heidegger impugna la tesis habitual de que el mito (aquello que dicen los poetas) haya sido destruido por el logos (lo aportado por los filósofos). Según la concepción heideggeriana, la índole de la oposición entre pensar y poetizar no puede ser reducida a esa fórmula; no fue el logos quien destruyó al mito, sino el hecho de que el dios se retirara y de que, de ese modo, cayera el mito de su esencia originaria; cuando el logos se revolvió por vez primera contra el mito ya habían perdido ambos su esencia inicial (WhD, 7; tr. 16). Según la experiencia heideggeriana, tanto el pensar inicial como el poetizar inicial están abiertos, cada uno a su modo, a la verdad originaria. Lo que aún queda por preguntar es el modo en que esta verdad muestre su esencia inicial en el arte y en la poesía.

La iniciación del arte

El origen de la obra de arte no entrega ninguna «filosofía del arte». «La meditación sobre qué sea el arte está enteramente determinada sólo a partir de la pregunta por el ser, y no queda decidida más que a partir de esta pregunta» (Urs. Ed. Reklam, p. 99. Adición de 1956 [no trad.]). La meditación pregunta por el modo en que haya que pensar la verdad sobre lo ente (el ser) en la esencia de ésta, por el

modo en que haya que pensar la verdad del ser mismo. «¿Qué es la verdad misma para que acaezca, llegados sus tiempos, como arte?» (Hw, 28, 46; tr. 31, 47 s.). En la meditación sobre el arte viene a ser experimentada la verdad como acaecimiento propio. Con esta nueva experiencia de la verdad vira también la experiencia de la estructura, para pensar la conjunción de mundo y tierra. En este concepto de «tierra» se oculta el paso decisivo que Heidegger dio en su camino del pensar cuando meditó sobre el arte.

Ser y tiempo está encaminada a rescindir el olvido del mundo por parte de la ontología occidental. Esta obra piensa el estar como ser-en-el-mundo, sin lograr empero dar el paso que permita que el sentido del ser, el horizonte trascendental para la determinación del ser en cuanto ser, se despliegue como mundo. Es posible que el mundo no esté pensado aún de manera tan originaria que su mismidad con el sentido del ser pueda salir a la luz. Nosotros experimentamos lo insuficiente del concepto de mundo de Ser y tiempo al preguntarnos a partir de qué ámbitos fenoménicos explicita Heidegger ese concepto de mundo.

Heidegger parte de la estructura ontológica del ente «del mundo en torno», de los πράγματα, del «útil», sin pretender de ningún modo identificar la conexión óptica de las cosas de uso, del útil, con el mundo; pero Heidegger cree que, para una primera categorización del fenómeno del mundo, la estructura del útil tiene la ventaja de «servir de transmisión al análisis de ese fenómeno y de preparar el problema trascendental del mundo» (G, 36 n.; tr. 40 n.). Y, sin embargo, ¿no encubre igualmente al mundo en su esencia originaria el ente del mundo-entorno? Cuando el mundo es visto a partir del útil se muestra entonces como «mundo-entorno», como conexión de referencia y

significatividad de lo que está a la mano. De este modo queda alejada de la concepción de que el mundo sea el todo de lo presente. La conexión de referencia se fija en la praxis del estar, entendido como último «por mor de». En la medida en que el útil lo es de forma correcta, es decir, en la medida en que es «servicial», queda absorbido por el proyecto, que la voluntad proyecta en el último «por mor de». El trato con el útil debe funcionar sin fricciones. Es verdad que puede haber también entes inservibles; lo que está a la mano puede alguna vez no estarlo e incluso obstaculizar el «cuidarse de». El útil deja entonces de estar absorbido por la conexión de referencia del mundo entorno; pero es precisamente entonces, en la falta de mundo, donde se anuncia el mundo (SuZ, 73 ss.; tr. 86 s.). Un análisis que parte del útil no puede ciertamente tomar como positivo el hecho de que algo no esté absorbido en la conexión de significatividad. Pero de esa manera encubre un momento esencial de la estructura del mundo: el acto de dejar estar oculto, ese albergar que impide la mera absorción del ente en respectos de significatividad. El «por mor de», que es el fundamento del mundo como mundo-entorno, es pensado unilateralmente a partir del entender que proyecta la significación, mientras que el estado de yecto y el encontrarse de este entender pasan a un segundo plano, quedando de tras-fondo (Suz, 86, 356; tr. 101, 385). Así, el mundo no se muestra en el mundo entorno, en su esencia originaria, y por ende tampoco puede, por ejemplo, dejar que salga al encuentro la naturaleza originariamente experimentada: en el mundo como mundo-entorno se convierte el bosque en recinto forestal, la montaña en cantera, el río en fuerza hidráulica, el viento en «viento en las velas». Bosque, montaña, río y viento no son experimentados como aquello que se retira en todo caso a una alteridad y extrañeza inagotables (Suz, 70; tr. 84). Tampoco lo ente de otro tipo, por ejemplo el anillo que se lleva en el dedo, puede

ser dilucidado en su ser por el análisis del útil y de su mundaneidad (SuZ, 389; tr. 419).

La retirada, que pertenece al «hacer mundo» del mundo, es experimentada en la angustia y en la voluntad-de-tomar-conciencia, que echa sobre sí su «culpa». En la experiencia de la nada es el mundo en cuanto mundo lo que se muestra a la angustia. Lo ultramundano se precipita en una «completa insignificancia», tomando el carácter de «desligado y falto de referencia», de lo «vacío que no se compadece con nada». Lo invocado en la voz de la conciencia es el estar, que está falto de hogar, el ser-en-el-mundo como «un no estar en casa», «el desnudo 'hecho de que' se es en la nada del mundo» (SuZ, 187, 343, 276 s.; tr. 207, 371, 301 s.). El análisis de la angustia y de la conciencia muestra enseguida el motivo metafísico: asentar el ser y su sentido como fundamento último; rasgo moderno es incluso el que se hable del «desnudo hecho de» estar en la nada, pues el pensar moderno, un pensar que echa mano a las cosas, quiere su objeto «desnudo» y sin velos. Sin embargo, el motivo metafísico está combinado aquí con el motivo antimetafísico consistente en dejar que el ser mismo sea una nada indisponible. A ello hay que añadir un motivo originado en el pensar escatológico cristiano: la historia acontecida y su hacerse mundo están orientados a algo último, que es «nada» frente a todo lo mundanamente constatable.

Pero, ¿de qué modo puede ser pensada esa experiencia de mundo en cuanto mundo, que parte de la nada y de la plena insignificancia, en conjunción con el análisis del mundo como mundo-entorno o como conexión de significatividad? Es verdad que el análisis de las estructuras fundamentales del estar, realizado en base a la temporalidad de éstas, aporta de nuevo un giro decisivo enderezado al

concepto de mundo; qué sea mundo es algo que se dilucida a partir de los esquemas horizontales pertenecientes a los éxtasis temporales de la existencia: a partir del «por mor» del advenimiento, del «antes de qué» y «en dónde» del carácter de sido, y del «para qué» del tiempo presente (SuZ, 365; tr. 394). Pero dado que lo que «hace mundo» propiamente en el mundo se retira como una nada, lo que entonces se hace valer en el uso del concepto de mundo es la tendencia, propia del estado de caída, a entender lo mundano a partir de lo intramundano: en el concepto de historia mundial (389, 381; tr. 419, 412) y en el concepto del tiempo del mundo (422; tr. 454 s.), el acento recae sobre lo intramundano. Claro está que De la esencia del fundamento intentará después volver a ganar el carácter originario del concepto de mundo.

Como aquello que hace propiamente mundo en el mundo se retira como una nada, y la nada no ha sido todavía desplegada como esencia del ser, lo esencial del mundo queda emplazado como lo otro que está junto al mundo entendido como mundo-entorno o conexión de significatividad. Lo que hace mundo en el mundo y, con ello, la instantaneidad de la voluntad de tener conciencia moral se quedan vacíos, dado que hay que rechazar su llenado por el simple entorno mundano. El instante es *kairós*, afilado como el filo de un cuchillo; más aún, este filo es tan afilado que no hay sitio en él para ningún «contenido». Ya en la «hermenéutica de la facticidad», la atención al sentido de cumplimentación descartaba una apreciación positiva del sentido del contenido. En *Ser y tiempo*, el instante —como ha dicho Platón y Kierkegaard ha acogido calurosamente— es un *ατομόν*. El instante es una nada. Ciertamente, *Ser y tiempo* remite a la «situación»; pero la unidad de instante y situación sólo puede ser pensada como caída del carácter de propio del instante en el impropio estar urgido por aquello

que sale al encuentro en una situación. El instante «es» sólo cuando el estar se retrae de la situación para, en una «retenida lejanía», estar ahí a fin de habérselas con aquello que en la situación sale al encuentro (SuZ, 328, 333; tr. 355, 360). El estar no es pensado aún como la estación-del-instante en favor de la verdad.

Es desde luego notable el hecho de que, en *Ser y tiempo*, el presente sea devorado por el advenir («que va siendo sido»), sin recibir así ninguna determinación positiva. Mientras que el éxtasis temporal del advenir está abundantemente determinado por la existencia, el proyecto, el precursar hacia la muerte y la resolución, y el éxtasis del carácter de sido lo está por la facticidad, el estado de yecto, la culpa y la repetición, el presente es algo que permanece vacío (como ocurre también en una determinada experiencia cristiana y sobre todo gnóstica del tiempo). Incluso la intención, secretamente actuante, de dejar vacío el instante lleva al análisis a enredarse en contradicciones. En el análisis fundamental vienen a ser mostrados el encontrarse, el entender y el hablar como estructuras fundamentales del estar. Tales estructuras pueden venir a darse lo mismo de modo propio, como el «encontrarse» (en el sentido de angustia), que de modo impropio (el «encontrarse», en el sentido de temor). En el curso del análisis (SuZ, 231; tr. 253), el encontrarse (facticidad), el entender (existencia) y el caer quedan de pronto señalados como los momentos constitutivos del estar. La caída que, como modificación posible del encontrarse, del entender y del habla no está desde luego en igual plano que esos momentos estructurales, pasa ahora a primer término, suplantando al habla o, al menos, dándola de lado. Ello se debe empero a que en *Ser y tiempo* el instante, que permanece vacío, no admite ningún habla propia, esto es: ninguna articulación propia. De este modo, finalmente, en el capítulo en

que se analizan las estructuras fundamentales del estar sobre la base de la temporalidad no es el habla lo coordinado al presente —como habría correspondido al planteamiento inicial—, sino la caída; o sea, el presente no entra en juego más que en su carácter de impropio. Además, como lo que la voz de la conciencia le da al estar es el desnudo «hecho de ser» en la nada, no hay diálogo alguno entre un estar y otro respecto a lo propiamente esencial. El ser-con del uno con el otro, de una época con otra, no puede ser pensado positivamente en Ser y tiempo porque el estar no es aun lo en cada caso propio de la estación-del-instante, dado que la nada es todavía un desnudo hecho de ser, pero no el velo del ser mismo, experimentado en cada caso de forma distinta.

En Ser y Tiempo la verdad es, sin más, el estado de descubierto de lo ente. El descubrir del ente que viene a ser descubierto y a hacerse así «verdadero» acontece originariamente dentro de los respectos de significatividad del mundo-en torno. La verdad como estado de descubierto de lo ente y el hecho de ser descubridor, que caracteriza al estar, se fundan empero en una verdad más originaria: en la apertura del estar. Cuando esta apertura se abre en la resolución, lo que hace propiamente mundo se ilumina como siendo nada para todo lo susceptible de descubrimiento y para toda significatividad. En Ser y tiempo, el mundo es primero la arquitectura de la verdad como mundo-entorno, pero luego, y más originariamente, la nada de todo lo mundano entorno. ¿Cómo vira entonces la experiencia de la verdad y de su arquitectura cuando el pensar medita sobre el modo en que la verdad, llegados sus tiempos, acaece como arte?

El origen de la obra de arte es la verdad tal como ésta acontece originariamente, es decir tal como acontece en ese surgir que en cada

caso irrumpe en la antigua Grecia, en la Edad Media, al comienzo de la Modernidad, y en el que vira la verdad sobre lo ente en total. El arte se distingue de otros modos de dejar que acontezca la verdad en que él «pone en obra» la verdad. El arte produce un determinado ente que antes no era aun y que luego nunca más llegará a ser. Este ente emplaza al ente en general de tal modo en lo abierto que «aclara y despeja primero el carácter de abierto de lo abierto, que es donde él viene a darse» (Hw, 50; tr. 52). La obra abre la verdad y la custodia en el propio carácter de abierto. Verdad es el abierto emplazamiento que la obra de arte abre en lo ente en total, aquel despejamiento en que ente extrahumano y ente humano pueden ser por vez primera como el ente que ellos son. Pero ese despejamiento acontece en cada caso sólo sobre el fundamento de la ocultación. El arte emplaza al ente en su carácter de abierto al volverlo al mismo tiempo a emplazar en la inagotabilidad en que se cierra lo ente. El arte muestra el modo en que el ente, que asiste en el des-ocultamiento, entraña un «antagonismo del asistir»: al estar desoculto, está al mismo tiempo oculto. En el des-ocultamiento impera la ocultación, entendida tanto a modo de contra-esencia, del rehusarse de la verdad, como también a modo de anti-esencia, del desplazar-y-desquiciar en donde un ente desplaza a otro y lo ente en general al ser. En el seno de lo familiar y de la órbita común hiende el arte el espacio para dar lugar a lo desorbitado y descomunal, haciendo así que fracasen ante la ocultación toda aclaración y toda salida de lo oculto. La verdad, tal como llegados sus tiempos acaece en cuanto arte, es el des-ocultamiento: la nada le pertenece como nada imperante, como ocultación y «velo», como su centro cordial y su misterio.

El modo en que haya que pensar la arquitectura de esta verdad

es algo que se muestra, por ejemplo, en un templo griego (Hw, 30 ss.; tr. 34 ss.). El templo se alza en medio de un valle de hendidas rocas. Pone sitio a la figura del dios y, al albergarlo en lo oculto, hace realzar al dios mediante el abierto peristilo del recinto, delimitado así como sagrado. Si el dios asiste, en su resplandor se despeja entonces «mundo»: el templo inserta y reúne «la unidad de esas sendas y respectos en los que nacimiento y muerte, desgracia y bendición, victoria y oprobio, perduración y caída» cobran para el ser humano la figura de su sino. El templo abre un mundo «n el que por vez primera piedra y animal, hombre y dios son capaces de ser lo que son y como son. El templo instaura mundo pero, al instaurar mundo, restaura la tierra: es él quien la da a ver como eclosión que torna a buscar en sí abrigo. El templo descansa sobre el fondo rocoso y, en este descansar, hace que de la roca resalte «lo oscuro de su tosco sostener y que, sin embargo, a nada se ve urgido». La obra arquitectónica resiste a la tempestad, mostrando así por vez primera la violencia de ésta. El ente entra en lo abierto del mundo, pero sólo puede entrar en él y mostrarse como lo que es al hacer eclosión a partir de aquello que, al hacer eclosión, torna a buscar en sí abrigo y que, por ende, nunca «hace eclosión» en lo abierto del mundo. La obra de arte mantiene a la tierra en lo abierto del mundo, pero deja con ello que la tierra sea tierra: aquello que hace eclosión y que torna a buscar en sí y en su inagotabilidad abrigo.

La arquitectura de la verdad como des-ocultamiento es la conjunción de mundo y tierra: mundo es lo tectónico de lo abierto, del despejamiento; tierra, lo tectónico de lo que se enclaustra, de la ocultación en el sentido de dar albergue. El mundo no es nunca sin la tierra: él no es simplemente el despejamiento, sino el despejamiento que proviene de la ocultación. La tierra no es tierra sin el mundo: no es

algo sencillamente enclaustrado, sino lo que se enclaustra y oculta, lo que se mantiene en la apertura y alberga a ésta dentro de sí. El mundo se funda en la tierra y ésta se remonta a través del mundo. El hecho de que tierra y mundo se junten y opongan es «litigio», aunque sólo hay litigio en la medida en que la verdad acontece como litigio primordial de despejamiento y ocultación. La obra de arte excita tal litigio y deja que éste, a partir del propio reposo en sí, cobre su movimiento (Hw, 37 s., 44; tr. 38 s., 44).

Este reposo en sí de la obra de arte que aúna en sí el movimiento de la verdad y, por ende, la operaciosidad de la obra deben ser entendidos solamente a partir de sí mismos, y no como mera adición de aquello que en la obra de arte parece cosa sabida: lo «material» de ella. ¿Sabemos nosotros en el fondo —y con esta pregunta comienza Heidegger su tratado— qué es ese material, eso que en la obra es del orden de la cosa y del útil, y qué es en el fondo una cosa y un útil? Un cuadro de Van Gogh deja que hagamos por vez primera la experiencia de lo que un par de botas es. Es solamente en base a la verdad originaria —tal como acontece, por ejemplo, en el arte— como nosotros podemos alcanzar un saber del ser cosa y del ser útil. La experiencia científica de las cosas no es la especie de verdad sobre la que todas las demás experiencias de la verdad tengan que ser construidas, como si se explicara, por ejemplo, lo bello en el sentido de adición de un valor estético a un «material» ya conocido y perteneciente al orden de la cosa y del útil. La experiencia científica de las cosas es más bien una abstracción que aparta la vista de la originariedad con la que acontece la verdad (por ejemplo, en el arte). Tampoco la praxis, que se mueve en una conexión de utilitariedad y, con ello, en el mundo en el sentido de mundo-entorno, alcanza la esencia originaria de la

verdad y de su arquitectónica. En la conexión de utilitariedad, aquello de lo que está hecho el útil aparece como mera «materia». Esta materia es utilizada, desapareciendo en su servicialidad: la piedra desaparece cuando se crea a partir de ella el hacha de sílex, la madera desaparece en la construcción. Por el contrario, la obra de arte no desaparece en servicialidad, cualquiera que sea ésta, ni hace eclosión —como el útil— en los respectos de significatividad; la obra de arte se alza y reposa más bien en sí misma. Es en ella donde emerge de propio «el hecho de que en general haya tal obra en lugar de no haberla» (Hw, 53; tr. 54). La obra eyecta constantemente ante sí y en torno a sí aquello que de acaecimiento propicio hay en el hecho de que ella sea y de que sea así. De este modo deja que la verdad sea experimentada como el desocultamiento que descansa en su hecho de ser y en su modo de ser, ambos abismáticos. Pero con ello la obra de arte muestra también que las cosas no hacen eclosión en su servicialidad de útiles ni tampoco, por ende, en su mundaneidad entorno, cruzándose en todo caso en el camino aun cuando hayan dejado de prestar servicio. La verdad de las cosas no se funda sólo en la significatividad, en el sentido proyectado y por medio del cual la voluntad de un «por mor» último hace que sea utilizable todo aquello que es, también y en igual medida, en el recogerse en sí y en el darse albergue en la propia insondabilidad.

Dado que en *Ser y tiempo* había sido entendido el mundo a partir de la conexión de significatividad del mundo entorno, el aspecto de ocultación de la estructura de la verdad es denominado en el escrito sobre la obra de arte mediante un término antitético a la palabra mundo, es decir mediante, la palabra «tierra».

Pero *Ser y tiempo* no se limita a dejar ver el mundo como mundo-entorno. El análisis de la angustia y del querer-tomar-conciencia

muestra más bien que aquello que propiamente hace mundo en el mundo es la nada: la nada con respecto a todo lo susceptible de descubrimiento y significación. Ahora bien, cuando la verdad es pensada como des-ocultamiento y su arquitectura como lucha de mundo y tierra, la nada deja de ser —como en *Ser y tiempo*— una vacía y «desnuda» nada, para convertirse en lo que se retira y se oculta, en el sentido de aquello que custodia y da albergue a la inagotabilidad. Ahora, la instantaneidad en el sentido de un estar suelto en la nada deja ya de ser simplemente vista como «liberación de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele subrepticamente acogerse» (WiM, 42; tr. 56). La verdad, que descansa —como en su misterio— en la nada de todo fundamento óntico, puede convertirse en el espacio de aquello que es enteramente otro respecto al hombre, aun cuando le haga falta el hombre: puede convertirse en el espacio de lo sagrado (cf. PL, 85 s., 102 s., 114; tr. Hum., 36, 51 s., 61). Y es que el hombre no se limita a buscar el yacer abierto de las cosas; no pregunta por la mera verdad, sino por ella en cuanto salvación y perdición, pregunta si el ente descansa en su verdad o se disuelve en una vacía nihilidad. Pregunta por lo sagrado, en el sentido de aquello que en su verdad concede la salvación y, por ende, pregunta por lo divino. Cuando lo sagrado se muestra en el ámbito de una verdad que no está a disposición del hombre, se sigue de ahí que aquello de lo que el hombre busca estar seguro no tiene carácter de ídolo, sino que es lo divino. Pero lo sagrado no se muestra nunca directamente al hombre finito e históricamente acontecido ni, por ende, se muestra como la nada «desnuda», sino que lo hace de modo tal que lo sagrado se reúne, en cada caso según la historia acontecida, en la figura de un dios. El hombre no tiene un «entendimiento» mediante el cual se igualara al dios (ontoteológicamente pensado) y mediante el cual fuera capaz de

resolver igualmente el misterio de la verdad. El es más bien el «mortal», que sigue estando encomendado al hecho de que la verdad se otorgue una y otra vez como lo sagrado y se reúna, como aquello que porta la salvación, en la comparecencia del dios. También la fatídica tardanza del dios es una manera en que el mundo (partiendo de su pertenencia a la tierra) «hace mundo» (Hw, 34; tr. 36 s.).

Heidegger resume así una vez más, al final de su ensayo, lo que el arte es: «un devenir y acontecer de la verdad» (Hw, 59 ss.; tr. 59 ss.). El arte deja que la verdad sobre lo ente acontezca como desocultamiento originario, instaura mundo y restaura tierra, y así es origen que funda historia acontecida. El arte es «poético» en su esencia, es decir, instituyente *. El instituir es donación y plétora: lo instituido no puede ser nunca descifrado a partir de lo presente y disponible; la verdad acontece a partir de la nada respecto a lo presente y habitual. Instituir es fundar: emergencia del enclaustrado fundamento de aquello en que el estar está ya de antemano yectado en cuanto históricamente acontecido. (Cuando el instituir es denominado «creador», no hay que pensar tal cosa como resultado genial del sujeto autocrático, sino como un tomar de la fuente, como un proyectar de lo que está ya yectado hacia ese proyecto.) Instituir es, finalmente, un iniciar: tiene el carácter no mediato de aquello que llamamos un inicio y aun cuando este algo no mediato tenga que ser largamente preparado, ha rebasado ya todo lo venidero y contiene ya en sí mismo, oculto, el final. La esencia, poética e instituyente, del arte ¿no se muestra ante todo en ese arte que, en un sentido más estricto, es denominado «poesía»? ¿Se nos da un decir poético que aporte lo ente en total en su verdad?

Hölderlin y el otro inicio

Según la experiencia de Heidegger, los poetas trágicos griegos

han custodiado en su Decir lo esencial de aquello que el arte arquitectónico y plástico de los griegos ha puesto en obra en los templos. Pero si es la poesía griega la que deja que la verdad acontezca en su originariedad, ¿no será entonces necesario que dé impulso al preguntar heideggeriano por la verdad? Y, sin embargo, aquello que un día existió en las tragedias griegas —la proximidad de lo divino en el decir poético— (Sp, 219), ha dejado hoy de existir. Si la verdad y lo sagrado, el ámbito del aparecer de lo divino, son del orden del tiempo, «acaecimiento propicio», entonces lo divino ya sido no puede quedar simplemente afirmado como algo divino que estuviera en el presente. Los dioses, que han huido, tuvieron sus tiempos, dice Hölderlin en su poema Germanien. Una vez extinguido su día, se derrumban también sus templos e imágenes:

Cual de fúnebres llamas sólo entonces asciende

Un humo dorado a lo alto: leyenda,

Que a los dubitantes nos nimba las sienas de vago arbol

Y ya nadie sabe qué le va a pasar.

No es posible volver a invocar el día de los dioses, ya sido, mas sí esperar un día distinto, el día de una nueva revelación de lo divino. Hölderlin abraza la esperanza de que sea Germania el país de ese otro día de los dioses. Tendrían que ser entonces semidioses —de ello habla el Himno al Rin de Hölderlin— los que tomaran sobre sí el «entre» entre dioses y hombre; y los poetas tendrían que instituir ese «entre».

En el semestre de invierno de 1934-35, Heidegger impartió un curso sobre los himnos Germanien y Der Rhein de Hölderlin, convertido para Heidegger en el poeta que, en el tiempo de los dioses huidos, guarda la esperanza de que lo divino se vuelva de nuevo hacia

nosotros. El Decir poético de Hölderlin se convirtió en el punto de apoyo de un pensar que intenta hacer la experiencia de la verdad del ser. Kierkegaard se había referido a esa verdad, en cuanto que había dejado ver al hombre en su esencia temporaria y finita, o sea, como «existencia». Nietzsche, al llevar a la metafísica a acabamiento, había emplazado al pensar ante la decisión de si éste debía olvidar definitivamente la verdad del ser o preguntar de nuevo por ella. Kierkegaard-Nietzsche-Hölderlin: son ellos quienes han tomado sobre sí la penuria de nuestra época y sufrido más profundamente el desarraigo, de modo que no es por azar que fueran tempranamente arrebatados de la claridad del día (Beiträge). Lo que ellos han experimentado al destruirse es aquello que Heidegger trata de explicitar mediante el pensar. Por lo que hace al tiempo, Hölderlin vino antes que Kierkegaard y Nietzsche pero, de seguir la experiencia de Heidegger, es Hölderlin quien se prolonga con mayor amplitud en el advenir, porque deja ver la verdad como lo sagrado, como elemento de lo divino, ¡y ello en un tiempo que, según la fórmula de Nietzsche, ha hecho morir a Dios!

Para que la palabra de Hölderlin pueda llegar a ser escuchada, la emergente carencia de dios de la modernidad tiene que ser experimentada en su proveniencia. Esta carencia del dios no es la simple pérdida del dios antiguo, pues este dios sigue siendo aún invocado bajo los más irreconciliables aspectos (como ley moral, felicidad de la mayoría, etc.). «La carencia de dios, experimentada de modo históricamente acontecido y según el ser, brota de la huida, conforme a destino, de la penuria de carecer de penuria, debida al abandono del ser del ente (es decir, al poder de la voluntad de voluntad). La era mundial de la voluntad de voluntad carece de penuria porque el ser sigue sin poder ser experimentado en cuanto dispensación

del destino del acaecimiento propicio en su verdad, con lo que tampoco es posible hacer la experiencia de la torsión hacia el inicio y de la fundación esencial del hombre, cosa solamente determinable a partir de la verdad del ser.» La carencia de penuria es en verdad la penuria suprema: impide que lo divino pueda hablar al hombre, dado que no permite el advenimiento de ese otro inicio en el que la verdad del ser se muestra como des-ocultamiento, o sea, como el espacio en que juega el tiempo de lo sagrado. «La carencia de dios ciega el espacio de tiempo de la aparición de un ámbito en que se den los dioses, dioses que aún quedan indecisos. Esta carencia de dios no tiene su origen en una mera incredulidad humana o en una incapacidad moral. Esta carencia de dios es historia acontecida, acaecida en la historia acontecida del eseyer mismo.» El pensar, que experimenta el rehusarse de la verdad del ser como acaecer propicio de esta verdad, se ve remitido a la palabra de Hölderlin. «Ahora bien, en la medida en que el pensar según la historia acontecida del ser se vio arrojado a la carencia de dios tras su primera tentativa, una tentativa que aun no se había suficientemente entendido a sí misma (Ser y tiempo), fue el dar nombre a lo divinal y a lo concerniente a los dioses lo que tuvo que convertirse en sino —como pudo decirse después— a fin de establecer un apoyo, históricamente acontecido, en el que la controversia establecida a nivel pensante custodiara la inicialidad de su preguntar y de ese apoyo mismo, que nunca se convierte en medio para un fin porque se esclarece en su propia historia poéticamente acontecida...». El pensar de Ser y tiempo, sometido toscamente a los malentendidos y abusos de las interpretaciones antropológicas, existencialistas y teológicas era aun incapaz de guardarse del empuje de la metafísica; y por eso intentó hacerse inteligible dentro del ámbito de la metafísica misma. En el «instante en que fueron arrojadas las últimas interpretaciones torcidas

por la metafísica, es decir, en el instante de la primera y extrema problematicidad del eseyer mismo y de su verdad (De la esencia de la verdad, 1929-30), la palabra de Hölderlin —rebajado al principio a cosa conocida, como si fuera un poeta más— se convirtió en sino» (Das Ereignis).

¿Debemos esperar, en efecto, a que Hölderlin dé comienzo con su palabra a una nueva era y a que esa palabra produzca un viaje respecto a la carencia de dios? El dar nombre a lo divino: la theologia, ¿será en el fondo cosa de poetas? En su discurso de 1936: Hölderlin y la esencia de la poesía, dice Heidegger que Hölderlin nos emplaza ante la decisión de si en el porvenir deberá sernos o no la poesía algo esencial. Hölderlin, poeta del poeta, instituye una esencia de la poesía que anticipa el tiempo histórico venidero, y que, en este sentido, acontece históricamente (EH, 44; tr. 66). La poesía parece «juego»: la «más inocente de las ocupaciones». Pero, tomada esencialmente, la poesía es lenguaje; y no un tipo arbitrario de lenguaje, sino el «protolenguaje» de un pueblo históricamente acontecido, o sea, aquello que en el fondo posibilita por vez primera que haya lenguaje (40; tr. 63). En el lenguaje, el hombre da testimonio de su pertenencia a lo ente en total, de tal modo que sólo en este testimonio logra abrirse el mundo como el carácter de abierto en cada caso del ente; y es en la esfera de este carácter de abierto donde hay posibilidad de decisión, o sea, historia acontecida (34 s.; tr. 57 s.). El lenguaje acontece como «diálogo», como un unificarse en lo Uno y lo Mismo, revelable en la palabra. Los poetas tienen que instituir ese Uno y Mismo, lo «permanente». Son ellos los que, por esta institución, fundan el estar humano sobre su «fundamento». El estar, el ser-en-el-mundo o «habitar» del hombre, tiene que ser fundado poéticamente porque él

mismo es poético, porque él mismo es un estar que se va fundando una y otra vez como historia acontecida. La poesía, que parece un simple juego, es la que se hace cargo de este fundar, con todo su peligro (41 s.; tr. 64 s.). Ella es la institución —conforme a palabra— del ser, la institución que lleva al ente a su ser o a su verdad y a las cosas a su esencia, y que, de esta manera, deja que mundo e historia acontecida sean. Pero el mundo sólo se abre cuando los dioses emplazan a los mortales bajo su interpelación y cuando el poeta, en respuesta a esta interpelación, nombra a los dioses (37; tr. 60). El poeta está sujeto a las «señas» de los dioses y se yergue entre estas señas y los dichos-leyendas en los que un pueblo cobra en todo caso memoria de su pertenencia a lo ente en total. El poeta es arrojado a este «entre» a fin de que él consiga denodadamente la verdad para su pueblo, a quien representa (42 ss.; tr. 65 ss.). Pero el tiempo del que Hölderlin es poeta es el «tiempo de los dioses huidos y del dios venidero» (44; tr. 67).

La «poetización más pura de la esencia de la poesía» la encuentra Heidegger en el poema Como cuando en día de fiesta... (47 ss.; tr. 70 ss.). Este poema dice que el poeta lo es cuando responde a la naturaleza. «Naturaleza» es la palabra precursora de aquello que es «más antiguo que los tiempos». Este algo, lo que siempre fue ya una vez, lo inicial, es la verdad como des-ocultamiento, que obsequia a todo cuanto es la salvación, la integridad del seguir morando y que, de este modo, es lo sagrado, esto es lo que salvaguarda y da la salvación (61; tr. 84). La palabra de Hölderlin da valor a lo sagrado que, sin embargo, no puede ser nombrado inmediatamente por el poeta, de la misma manera que tampoco lo sagrado puede obsequiarse inmediatamente a él. Lo sagrado se prende-y-resume [fasst sich ... zu-sammen] en un rayo de luz, el dios; y así es como alcanza al hombre. Solamente

cuando el dios se «encomienda» al hombre, es cuando el poeta puede nombrar lo sagrado. Y al contrario, el dios está obligado al nombrar poético para poder ligar en sí lo sagrado. Lo sagrado está «sobre los dioses», mas no como recinto aislado más allá de los dioses, sino como aquello en lo cual queden ser por vez primera dioses y mortales aquello que son (66 s., 58; tr. 88 s., 81). Al poeta de aquella poetización cuya esencia poetiza Hölderlin no le está nunca permitido perderse en la posesión del dios único, dado que su estado esencial no se funda en la «recepción del dios», sino en el «estar cercado por lo sagrado», que está sobre los dioses (67; tr. 89). Que Hölderlin pertenezca a otro inicio debe ser precisamente a que experiencia el poetizar como a lo sagrado: es lo sagrado lo que funda ese otro inicio (73 s.; tr. 95).

La verdad, experienciada como lo sagrado, aporta el «fundamento» del estar humano históricamente venidero, lo permanentemente inicial de otra historia acontecida. Si, a partir del ámbito de lo sagrado, el hombre es interpelado por lo divino, la verdad guarda entonces para él un nuevo ser hogareño, el suelo natal como «proximidad» del ser mismo (PL, 84 s.; tr. Hum., 35 s.), como localidad de la verdad. Pero, como dice Hölderlin en el poema Retorno a la patria (EH, 9 ss.; tr. 30 s.), solamente aquél que busca lo hogareño desde la intemperie es transferido a lo hogareño del suelo natal. El regreso hölderliniano desde la intemperie a lo hogareño tiene lugar de tal modo que, aunque lo sagrado aparezca en el mensajero portador del saludo, el dios en cambio, que liga todas las cosas al reunirías en él, permanece lejano; pero como el dios que falta envía su saludo a través de la cercanía de los mensajeros celestiales, su falta no es una mera carencia. A ello se debe que a los «compatriotas» de Hölderlin no les esté permitido que traten de hacerse ellos mismos un dios «con

astucias», ni tampoco que se acomoden solamente a la invocación de un dios habitual. La cura del poeta vale solamente para una cosa: «permanecer, sin miedo a la apariencia de carencia de dios, en la cercanía de la falta del dios», hasta que, desde la cercanía del dios que falta, «sea concedida la palabra inicial que da nombre al Excelso» (27; tr. 48 s.).

De qué modo acontezca el regreso al hogar de Hölderlin y de qué modo haya que pensar el «llegar» en el hecho mismo de llegar al hogar es algo que Heidegger intenta mostrar en el curso Hölderlins Hymnen (Himnos de Hölderlin) del semestre de verano de 1942. Heidegger toma al respecto como punto de partida los himnos porque a su entender Hiperión y Empédocles no pertenecen aún al peregrinaje de Hölderlin, no constituyen aún el regreso al hogar (EH, 121; tr. 142). En el curso citado, Heidegger se vuelve hacia el himno que da nombre al Ister. El no quiere, desde luego, hacer la exégesis de este himno, sino solamente dar «indicaciones»; indicios, señales de atención, puntos en los que apoyar la meditación. La meditación valora no sólo la comente, sino también aquello que distingue al Ister de otros ríos: para Hölderlin, el Ister (nombre griego del Danubio) es propiamente la corriente natal, y también para Heidegger es el valle alto del Danubio, cabe Beuron —cantado por Hölderlin— la tierra de proveniencia, el suelo natal.

El himno al Ister mienta al inicio un «ahora» y un «aquí»: «¡Ven ahora, fuego!», «Aquí es empero donde nosotros queremos edificar». Los invocantes que invocan aquí al «ahora» están ellos mismos vocados por el fuego venidero, vocados a la «vocación poética»; ellos vienen del Indo, de donde viene Baco, cuyos sacerdotes son los poetas. Este «ahora» al que los invocados invocan no es algo históricamente

datable. En todo caso, se trataría de un dato en el sentido de algo dado, de donación. Se trataría de algo destinalmente enviado, de algo sobre lo cual se ha decidido ya en lo sido: acaecimiento propicio. El «aquí» nombrado es el aquí que apunta a un allí: los invocantes vienen de allí, del Indo y el Alfeo, y quieren edificar aquí, a la orilla del Ister, que «bellamente habita». La corriente es en cada caso la localidad que impera durante la residencia del hombre en la tierra. Al hombre se le da en propiedad la localidad como lo suyo propio; pero este dar en propiedad precisa de apropiación: la localidad debe lograrse peregrinando.

El peregrinaje intenta ganar la tierra como «fundamento» del ser hogareño. Para Hölderlin, la tierra no es algo creado por un Hacedor ni «valle de lágrimas» como mera travesía hacia el más allá, ni tampoco el «aquende» que gana carácter de tal al renegar del más allá; con ello seguiría siendo un espacio tendido entre el aquende sensible y el más allá suprasensible, en el seno de una diferenciación metafísica. La tierra es para Hölderlin «diosa». La corriente, que hace roturable la tierra, deja a ésta convertirse en suelo natal, habita y deja habitar. La corriente muestra así la esencia de la localidad y del peregrinaje. Es la localidad del peregrinaje y el peregrinaje de la localidad. «La corriente es la localidad del peregrinaje porque determina el "allí" y el "ahí" a que arriba el devenir hogareño, pero también el lugar de donde éste, en cuanto tal, tiene su punto de partida.» La corriente misma ha entrañado un lugar: ella es su propia localidad. A ello se debe que se diga del Ister: «Habita bellamente...» «Ahora bien, la corriente es, con igual rango esencial, el peregrinaje de la localidad. La esencia del lugar en que el devenir hogareño encuentra su punto de partida y de llegada es de tal modo que peregrina. La esencia de este peregrinar es la corriente.» Pero el

lugar no es la mera sucesión y casual yuxtaposición del allí y del aquí.. «El lugar anterior queda preservado en el posterior, y éste ha determinado ya de antemano a aquél.»

La unidad de localidad y peregrinaje parece ser la unidad de espacio y tiempo: el lugar es un emplazamiento en el espacio; el peregrinar, una sucesión de pasos en el tiempo. Aquello que espacio y tiempo sean es algo que parece bien conocido metafísica y científicamente. Sin embargo, es posible que metafísica y ciencia piensen el espacio y el tiempo a partir de aquello que está en el espacio y en el tiempo. Sólo que entonces no llegan nunca a la esencia de espacio y tiempo, y por ello: «no puede ser comprendida la unidad de localidad y peregrinaje a partir de "espacio" y "tiempo", dado que el espacio que nos es familiar y el tiempo que nos es habitual son ellos mismos descendientes desuna región que deja por vez primera surgir a partir de sí mismo toda apertura, porque ella es lo esclarecedor (lo que, esclareciendo, apropia en el acaecer)».

La corriente es la unidad de localidad y peregrinaje o sea, aquello que, esclareciendo, apropia en el acaecer: aquello a partir de lo cual encuentra su esencia todo lo que es. Las corrientes, según las poetiza Hölderlin, no son accidentes de la naturaleza ni elementos constitutivos del paisaje, pero tampoco hombres o dioses, ni desde luego «símbolos» de la vida humana. En el poema *Stimme des Vol-kes* (Voz del pueblo), las corrientes siguen su camino sin cuidarse de la sabiduría del hombre, anunciándose así en su curso aquello que en *Anmerkungen zum Oedipus* (Anotaciones al Edipo) es denominado lo «desorbitado», es decir, «cómo el dios y el hombre se aparean y cómo, ilimitadamente, el poder de la naturaleza [lo sagrado] y lo más íntimo del hombre devienen, en la cólera desgarradora, uno». En la travesía del hombre

por lo que le es ajeno, por la independencia, es la corriente la que hace que el hombre se enraice en lo natal, desvelando así el fundamento esencial de la historicidad del hombre, entendiendo por tal, desde luego, no «al hombre en general» o «a la humanidad universal», sino al hombre occidental.

Hacerse suelo natal en la travesía por lo ajeno entraña la historicidad de la historia acontecida, o sea, la verdad fundamental de la historia acontecida. Es de este hacerse suelo natal de lo único que Hölderlin se cura. Por mor de ello se hace Hölderlin interlocutor de poetas ajenos: ¡las traducciones de Píndaro y Sófocles acontecen a la vez que los himnos de Hölderlin! Lo ajeno a que se vuelve Hölderlin no es algo arbitrario, sino lo inicial, ya sido, de lo propio: los griegos. Los griegos no son tomados, empero, como «antigüedad clásica», como medida y modelo de la humanidad acabada; tampoco se esfuerza Hölderlin en conseguir un renacimiento ni quiere volver «románticamente» a los griegos. Hölderlin deja más bien que los griegos sigan siendo lo ajeno, en su carácter esencial de oposición a lo propio: lo que él busca es llegar, mediante la «diferenciación que logra una inserción», de lo extraño a lo propio.

El primer estásimo de la Antígona de Sófocles no sigue resonando por azar en los himnos de Hölderlin: ese estásimo habla de la esencia del hombre; los himnos que Hölderlin dedica al río hablan de localidad y peregrinaje, del hacerse del suelo natal; hablan, en una palabra, de la historia acontecida y con ello de la esencia del hombre. «La historicidad acontecida caracteriza a aquella humanidad cuyos poetas son Sófocles y Hölderlin, pues en Grecia ha acaecido propiciamente algo inicial, y únicamente lo inicial funda el acontecer histórico. La resonancia en los himnos de Hölderlin del primer estásimo

de la Antígona de Sófocles es una necesidad acontecida históricamente, una necesidad poética en el seno de la historia acontecida en la que se decide el ser natal y el estar a la intemperie de la humanidad occidental.» Para percibir mejor los himnos de Hölderlin, Heidegger dilucida el primer estásimo de la Antígona. «En tanto recordemos —llevemos a nuestro interior— este poema de Sófocles seremos capaces de penetrar, pensando, en el corazón de los himnos de Hölderlin en su figura inicial.»

El canto (cf. también E, 112 ss.; tr. 183 s.) comienza nombrando la palabra fundamental de la Antígona e incluso de toda la tragedia griega en general «y, con ello, la palabra fundamental de los griegos»: τὸ δεινόν, lo inquietante. A lo inquietante —lo sin suelo natal—, al estar a la intemperie —desarraigado de su suelo— se le cierran las puertas de su propia esencia; no alcanza a estar determinado en el suelo natal, pero justamente queda determinado así por él. De entre las cosas inquietantes, lo más inquietante es el hombre. Este viaja, fuera de sí, por todas partes; y llega a mucho, pero queda al final sin salida: llega a la nada, incapaz de defenderse de la muerte, que esquivo; y por dar impulso a todo ente, queda expulsado del ser. En medio de lo ente es él la «catástrofe única»: el vuelco que lo trastorna y desvía del ser y de la propia esencia, «de modo que lo arraigado en el suelo natal se le convierte en la vacía errancia que él llena con sus maquinaciones». No es lícito desvalorar, como si fuera un «pecado», ese carácter catastrófico ínsito en la esencia del hombre: no hay en absoluto pecados entre los griegos, sino sólo en el cristianismo, junto con la fe. Tampoco es lícito entender uno de los lados de lo catastrófico, el desvío o trastorno, como algo meramente nulo. «En el instante, históricamente acontecido, en que uno de los lados del contravirar del ser queda

desvalorado como lo menor e inferior, los griegos se salen de la vía de su esencia y el ocaso se decide. Señal de este viraje es la filosofía de Platón.» Tampoco basta pensar lo negativo positivamente, alojándolo en el absoluto, como intentan Hegel, Schelling y Nietzsche, los cuales quedan así justamente determinados por la desvaloración platónico-cristiana de lo negativo. A lo más, eso negativo puede ser denominado lo maligno, que habría entonces que pensar como un rasgo dentro del ser mismo.

El contraviraje de aquello que es lo más inquietante es aportado por Sófocles con las palabras: «elevado es a la cumbre de su sede, de la sede empero está privado». El hombre puede residir en lo ente, tiene en lo ente su sede, porque el ser se le abre y lo acepta como apertura suya. Esta sede es la polis. No es desde luego lícito pensar lo que la polis es a partir de lo que hoy se entiende como lo «político». Hoy, cuando el estar —la existencia humana ha llegado a cumplimiento, lo político es una cosa entre otras. También la «primacía de lo político» y la «totalidad de lo político» (exigidas por el nacional-socialismo en el tiempo en que Heidegger impartía su curso) mientan algo enteramente distinto a la esencia de la polis: la exigencia de primacía de lo político corresponde a la conciencia moderna que, mediante la planificación, quiere adueñarse de la historia acontecida; a la afirmación de la totalidad de lo político le pertenece el no hacerse problema de lo político. Por el contrario, la polis es la sede de la verdad dispensada como destino, o sea, el ámbito de lo digno de ser cuestionado y, con ello, de lo conforme o no a destino. Esta sede tiene en sí, empero, el rasgo fundamental de urgir a la exaltación y, con ello, de quebrantarse en la caída. El ente abre frente al hombre el juego de su apariencia; éste se peralta, extraviado, en la sede de su esencia y queda por ello

privado de sede. Al ser lo más inquietante —lo más desarraigado del suelo natal— queda a la intemperie, sin suelo.

Los últimos versos del canto llaman la atención sobre esa cosa inquietante que es el lar, es decir: según la experiencia griega, la «sede familiar de lo hogareño», el «ser mismo en cuya luz y fulgor, ardor y calor todo ente se ha reunido ya». Bien es verdad, sin embargo, que en la tragedia es Creonte el repudiado y no la «inofensiva» Antígona. ¿O lo es también Antígona? En contra del consejo de Ismene, Antígona acoge en su esencia «aquello contra lo cual es vano esforzarse», lo dispensado y destinado, el sino mismo. A través de Antígona —como ella dice en el diálogo preliminar con su hermana— es un peligroso y difícil consejo el que aconseja «acoger en la propia esencia lo inquietante, que aparece aquí y ahora». ¿No concierne pues el repudio a Antígona, dado que toma sobre sí lo inquietante? Los versos finales del coro son, también ellos, inquietantes, puesto que dan una seña, encaminada a diferenciar entre un estar a la intemperie y un ser inquietante propios e impropios. La entera tragedia no es otra cosa que esta diferenciación: «La intemperie puede estar alentada por la mera desmesura para con lo ente, para forzar en cada caso, y partiendo de aquél, a buscar una salida y una sede. Esta desmesura para con lo ente y en el seno de lo ente no es, empero, lo que es sino a partir del olvido del lar, es decir del ser. Pero el estar a la intemperie puede también romper este olvido mediante la «conmemoración» del ser y a partir de la pertenencia al lar.»

En el diálogo con Creonte que sigue al estásimo, la propia Antígona dice a quién pertenece; ella sabe que ha recibido la salutación del «ser», del «lar», fundamento de todo lo hogareño:

Pues no al presente ni tampoco ayer, sino constantemente y en

cada caso se esencia esto. Y nadie sabe a partir de dónde ha aparecido tal cosa.

Lo que determina y da destino a Antígona no es ni la consanguinidad con su hermano ni los muertos, sino aquello que obliga por vez primera a dar realce a los muertos y primacía a la sangre. «Lo determinante, lo que determina y destina a Antígona a su ser, está por encima de los dioses, sean superiores o inferiores. Pero ello es al mismo tiempo algo tal, que hace a su través acorde al hombre como hombre. Menos aun se trata de un estatuto humano, que nada puede frente a la sentencia de los dioses y que, por ello, cae con mayor razón al suelo bajo el empuje de aquello que impera incluso sobre los dioses. En ningún tiempo cabe encontrar asentado como ley en parte alguna aquello que determina y destina; y, sin embargo, ha aparecido ya antes que cosa alguna, sin que nadie pueda nombrar un ente del que hubiera surgido. La esencia de Antígona pertenece, pues, a lo desoculto.» De ese modo, Antígona es lo más inquietante en sentido propio. No es por una condena, debida a que Antígona se hubiera hurtado a lo inquietante, por lo que ella se ve excluida del lar, sino por haber tomado sobre sí el ser sin hogar, el estar a la intemperie, como obligación de llegar a establecer lo hogareño en el seno del ser. Antígona acoge en su esencia la muerte y, con ello, la nada porque se sabe perteneciente al ser, no por andar urdiendo cosas en lo ente. Estableciendo lo hogareño en el seno del ser, ella está sin hogar, a la intemperie en lo ente. «Antígona misma es el poema del llegar a establecer lo hogareño en el estar sin hogar, a la intemperie.» Este llegar a establecer lo hogareño en el ser sin hogar, en la intemperie, es lo más digno de ser poetizado, porque es lo propiamente poético: la historia acontecida como «riesgo» de diferenciar entre propio o impropio ser sin hogar —

estar a la intemperie—, y entendida como decisión a favor del llegar a establecer lo hogareño.

El estásimo de Sófocles y los himnos fluviales de Hölderlin poetizan lo Mismo: el establecimiento de lo hogareño. Pero no poetizan algo igual, dado que griegos y alemanes tienen un diverso acontecer histórico, es decir, tienen que llegar a ser hogareños de manera diversa. Hölderlin ha pugnado por captar la diferencia entre la poesía griega y la alemana. La carta a Bohlendorf, en la que Hölderlin habla de esta diferencia, no trata de simples reglas estéticas, sino de la poesía, determinada —destinada— por aquello que debe lograrse en poema: el llegar a establecer lo hogareño. Algo tal alcanza solamente lo hogareño, como Hölderlin sabe, a través de la intemperie, de lo sin hogar. «Como se trata de un llegar a hacerse hogareño, la ley del ser hogareño estriba en que el hombre, acontecido históricamente, no esté familiarizado en lo hogareño al principio de su historia acontecida; al contrario, tiene que convertirse en un extraño sin hogar para, al salir a lo extraño, aprender de éste la apropiación de lo que le es propio, de modo que sólo en el retorno a partir de lo extraño se enraice en lo hogareño.» Hölderlin ha nombrado propiamente esta ley en el fragmento: «pues en casa no está el espíritu al inicio...» (cf. EH, 85 ss.; tr. 110 ss.). Si para los griegos es lo propio el fuego del cielo y lo extraño la claridad del estar expuesto, para los alemanes sucede lo contrario. A ello se debe que el poeta alemán tenga que ir al sur en busca del fuego del cielo, pues sólo así puede apropiarse de lo propio: la claridad del estar expuesto. Si los alemanes pudieran aprender a usar libremente de lo propio quizá podrían entonces en lo que les es extraño, en el fuego del cielo, sobrepasar a los griegos alguna vez. Heidegger dice, aludiendo al poema de Hölderlin *Der Gang aufs Land* (Paseo por el campo) y sus

correspondientes esbozos, que es posible que «para los dioses haya sido instituida y edificada una 'casa de hospedaje', e institución con la cual los templos griegos no puedan ya rivalizar» (Hölderlins Hymnen).

En el himno al Ister se dice que éste, el río del país natal, ha invitado como huésped a Hércules. Ya Píndaro dice en la Tercera Oda olímpica (fragmentariamente traducida por Hölderlin) que Hércules ha llevado a Olimpia la hoja de olivo «desde las umbrías fuentes del Ister». Sin embargo, Hölderlin no reúne a Hércules y al Ister porque Píndaro así lo haya hecho, sino que piensa un respecto diferente entre ambos, un respecto «que no le era necesario al poeta griego y, por ende, tampoco posible». «La presencia del huésped en el lugar natal dice que es también justamente en la localidad natal donde sigue esenciando el peregrinaje, donde permanece dando determinación y destino, aun cuando mudado.» Él huésped, es decir, el poeta griego del fuego celeste, es la presencia en lo hogareño de lo sin hogar. El huésped convierte el pensar hogareño en conmemoración constante del peregrinaje hacia lo extraño (la «colonia»). Sólo hay apropiación de lo propio como controversia e interlocución del huésped con lo extraño. Ser localidad, ser el lugar esencial de lo hogareño, es peregrinaje hacia aquello que no le es directamente donado a la propia esencia, sino que tiene que ser conquistado por el peregrinaje. Pero éste es al mismo tiempo y necesariamente localidad: referencia, que piensa precursoramente, a lo hogareño...

El Ister fluye hacia el este, pero da siempre la impresión de venir del este; casi parece «correr hacia atrás». La corriente se demora tan cerca del origen que sólo con dificultad lo abandona: «no porque sólo en lo hogareño persista obstinadamente, aferrándose a ello, sino porque ya en sus fuentes ha invitado como huésped a lo sin hogar, a

aquello que está a la intemperie. Y es lo sin hogar lo que urge al río a correr a lo hogareño. El Ister es esa corriente en la cual, y ya desde la fuente, se concede hospedaje y presencia a lo extraño; ese río en cuyo discurrir habla constantemente la interlocución entre lo propio y lo extraño. La corriente hogareña, el alto Danubio, es denominada con el nombre extraño, ajeno al hogar: «Ister» fue para los griegos el nombre del bajo Danubio. El Ister es de esencia enteramente distinta al Rin. Este salta y grita jubilosamente; en el himno al Rin, Hölderlin no se arredra ante la expresión: «rabia furiosa del semidiós». El Rin vuelto en su origen hacia el este, gira en seguida y desaparece en la lejanía. Por el contrario, el Ister —allí donde es preciso ser joven— pende «asaz tolerante y sufrido» de las montañas; está «contristado». Mas su tristeza es tristeza sagrada: es el saber de la necesidad de demorarse en el origen.

El Ister llena de sentido la ley de la historicidad: está en una localidad y un peregrinaje; al seguir fluyendo permanece en el origen; invita a que lo extraño venga a él como huésped y se hace hogareño a partir de lo sin hogar, a la intemperie. Así es como funda el Ister el habitar poético del hombre. Pero, con ello, su esencia es la esencia de aquel poeta que tiene que poetizar al poeta e instituir poéticamente el habitar poético del hombre. La corriente no es un «símbolo» del poeta, sino que éste y la corriente del suelo natal se aúnan en el fundamento de su esencia: ser «héroes o semidioses». La décima estrofa del Himno al Rin —eje interno alrededor del cual gira toda la trama de esta poesía— comienza con las palabras: «semidioses pienso ahora...»; ahora, es decir: cuando canto al espíritu de la corriente, cuando lo sagrado es mi palabra (Como cuando en día de fiesta), cuando llega el fuego (Himno al Ister). Lo sagrado venidero es lo que, al ser lo

propiamente poético, hace habitar. Es a partir de es.to sagrado como la corriente y el poeta son lo que son: ambos están encomendados a lo sagrado, que está sobre los dioses; comunican al hombre lo sagrado y divino y son de este modo —al estar entre dioses y hombres— semidioses.

Son las corrientes y los poetas —según la palabra del himno al Ister— los que, como semidioses, hacen originariamente roturable la tierra: preparan el suelo para el lar de la casa de la historia acontecida, abren el espacio de tiempo dentro del cual son posibles pertenencia al lar y suelo natal. Al correr «al lenguaje», al ser un «signo», las corrientes hacen la tierra roturable. El lenguaje —el mostrarse de aquello que se muestra a partir de sí mismo— es la esencia del signo. Signos son la corriente, el poeta, el semidiós. «Hace falta» el signo para entrañar en el ánimo el sol y la luna y el sucederse del día y la noche, para que los celestes sientan el calor de su proximidad. Según la octava estrofa del Himno al Rin, tiene que ser otro justamente el que, a pesar de que deba tolerar y sufrir el estar en desigualdad con los dioses, haciéndose cargo sienta y padezca por ellos, ya que los celestes nada sienten por sí mismos. Es este otro el que hace participe al hombre de la participación en lo celeste, y el que, alzándose entre dioses y hombres, comparte con ellos lo sagrado, sin partirlo o fraccionarlo. «Tal compartir acontece por el hecho de que este otro muestra la sagrado al nombrarlo, y porque él mismo es el signo que hace falta a los celestes. Pues el "sentir" y el "entrañar en el ánimo" es el modo de ser hombre. El hombre es hombre al sentirse en cada caso animado de una manera u otra: en ese sentirse animado es donde el todo de lo ente en cuanto tal se muestra y revela. Es el signo empero el que porta todas las cosas y las entraña originariamente en el ánimo, de suerte que, al nombrar lo

sagrado, el signo hace que se muestre lo celeste, lo sagrado como fuego encendido por el poeta» (cf. también WhD, 6 ss.; tr. 15 ss.).

Cuando la verdad se muestra como lo sagrado, acontece entonces el regreso al suelo natal. Pero éste no es aun el permanecer en el origen, el habitar en lo propio. El himno al Ister dice del permanecer en la continuidad del fluir, del ser hogareño que invita como huésped a lo extraño: «de ello habría mucho que decir». El poema Andenken (Conmemoración) (EH, 76; tr. 100) dice algunas de esas cosas. El poema muestra el modo en que el poeta que regresa al suelo natal piensa en la partida, que una vez aconteció, dejando que en la conmemoración intervenga lo ya sido al hacer que se despliegue como aquello que ha de venir. Es de instituir de propio la permanencia en lo hogareño de lo que se cura ahora el poeta. Es en el instituir donde viene a ser instituido el origen en su propio fundamento esencial, a fin de que regrese en su brotar y correr como la fuente a su propio fundamento, custodiando así, como lo inicial que permanece, un permanecer. Aquello que viene en tanto que se retira, aquello que ha sido y que sigue siendo lo que ha de venir, aquello que tiene que ser consolidado en su permanecer mediante un instituir poético: todo esto es lo sagrado. En la lejanía de su cercanía se funda la fiesta, el suelo firme al que los dioses están invitados y en el que acontece aquello verdadero en que los hombres pueden apoyarse. La fiesta, dispensada y destinada por lo sagrado, es el origen de la historia acontecida. El poeta funda el acontecer histórico porque, al nombrar lo sagrado, instituye lo permanente, aquello sobre lo cual habita en cada caso como sobre su «fundamento» una humanidad acontecida históricamente (EH, 137 ss.; tr. 155 ss.; cf. también VA, 187 ss.).

La verdad, entendida como acaecimiento propicio y como

demora de la comparecencia de lo sagrado, y el signo como centro mediador que lleva al hombre y al dios, a la tierra y al mundo (el «cielo») a la intimidad de su reciprocidad, son lo inicial permanente de nuestra historia acontecida. Sin embargo, esto inicial no ha sido fundado mediante el pensar. Lo inicial ha quedado «en reserva», pero de este modo se apresta a venir y, a través de su venida, conduce nuestra historia acontecida a otro inicio. Hölderlin, para quien no existe camino «pavimentado» que lleve a la iglesia, permanece en camino, sigue peregrinando; y su último canto, venido de la cercanía al campanario de la iglesia que «florece en dulce azul con su metálico tejado», está a la espera de que este venir constituya el retorno de la «bienaventurada Grecia». En 1959 y 1960, y en la conferencia Hölderlins Erde und Himmel (Tierra y Cielo, de Hölderlin), hizo Heidegger la exégesis del esbozo tardío del poema Griechenland (Grecia), que habla de lo anterior. Mas ahora, cuando el extravío de los alemanes ha llevado al hundimiento, no es posible hablar ya de lo «alemán» como de aquello propio mostrado por Hölderlin. Heidegger abriga la esperanza de que Hölderlin sea capaz de hacer ver en todo hundimiento y en todo peligro la inicialidad de lo occidental. El acontecer histórico occidental podría así, partiendo de aquello que para él es inicial, abrirse a «otros pocos grandes inicios» que han acontecido en esta tierra y dejado por vez primera que la tierra sea «tierra», la región de un posible establecimiento de suelo natal (Holderlins Erde und Himmel, 27, 36).

Es en este otro inicio donde lo griego muestra su inicialidad. Lo propiamente griego ha dejado ya de ser la metafísica según fue instituida por Platón y Aristóteles y que acuñó después, durante dos mil años, a Occidente. También ha dejado ya de determinarse lo griego a

partir de la figura de Sócrates, tomada en consideración, por ejemplo, por Kierkegaard, pero que le ha impedido apreciar el alba griega. Lo propiamente griego es ahora lo anterior a Platón y Aristóteles, aquello que quizá quedó aún preservado gracias al pensar griego más temprano: aquello que, en todo caso, habla desde los templos y las tragedias: la experiencia de la verdad indisponible y que acontece en cada caso, la experiencia del des-ocultamiento que, al ser lo sagrado, se reúne súbitamente en todo tiempo en la interpelación del dios. La filosofía griega ha negado esa experiencia de la verdad del dios en beneficio de una verdad presuntamente más verdadera y de un dios más divino. Pero Heidegger niega esa negación: según su experiencia, en la poesía y el arte griegos se ha venido a poner en obra y llegado a hacerse palabra algo cuya originariedad no ha sido retenida en la filosofía, según la fundaron los griegos. Ya Hegel, en su filosofía primeriza, hizo que a través de las tragedias griegas se mostrara algo que su pensar posterior no dejó ver ya con igual agudeza: el antagonismo ínsito en lo divino. En El origen de la tragedia, escrito aun bajo la capucha del ilustrado y además con los malos modos del wagneriano y la pesadez dialéctica de lo alemán (como él mismo confesó más tarde), el joven Nietzsche elevó a la palabra su propia experiencia: la experiencia del mundo como juego trágico entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Para Heidegger, la tragedia no se limita a expresar algo relativo a la esencia del absoluto metafísico o del «mundo», sino algo aun más inicial, más preliminar: el esenciarse de la verdad y de lo sagrado. Hölderlin es quien ha experimentado la tragedia en esa originariedad, como un acontecer de la verdad y del dios: acontecer que incluye en sí en cada caso al hombre y que, con ello, rechaza todo intento «metafísico» de constitución y consolidación definitivas del dios o de un «absoluto» equivalente. Lo que Hölderlin ha

puesto ante todo de relieve es el hecho de que la tragedia juega en un tiempo en que el orden queda trastornado (habría que preguntarse de dónde procede propiamente este modo de interpretación). Heidegger refuerza aún más este modo; y así, tanto Sófocles como Hölderlin vienen} a convertirse para él en «poetas de la historicidad».

Es indudable que los «antiguos teatros sagrados» siguen siendo para nosotros en todo caso lo otro, lo griego; no son ellos lo propio. Pero en los himnos, surgidos a la vez que sus traducciones de Sófocles, Hölderlin es el poeta del tiempo venidero: el poeta de aquella transición en la que lo divino es lo sido y, al serlo, lo venidero. Los himnos son cantos de fiesta y celebración: lo que ellos son viene determinado por la fiesta y la celebración, o sea por la fiesta nupcial de dioses y hombres, pensada por Hölderlin como demora, como lo verdadero que acaece de manera propicia.

La verdad como acaecimiento propicio, como demora de lo sagrado, es para Heidegger lo permanentemente inicial del acontecer histórico occidental. Pero lo occidental se ha convertido en europeo, determinando así la historia acontecida de nuestro planeta. Lo europeo está determinado a partir de aquello que desplaza, desquicia y encubre lo inicial, a partir del disponer metafísico, científico y técnico sobre lo ente. Hacer que sea visible en el mundo técnico y metafísico de un modo nuevo lo inicial, «cambiar de acorde» nuestro pensar usual en dirección a la acción inusitada de hacer de forma pensante la experiencia de lo inicial: tal es la tarea que incumbe a un pensar que more en la cercanía del poetizar de Hölderlin (cf. Hölderlins Erde una Himmel). «Pues al presente es menester primero que sean pensantes, a fin de que la palabra del que poetiza se haga perceptible» (EH, 29; tr. 50).

El primer cuidado del pensar debe consistir en que evitemos angostarnos en demasía al volver a la poesía de Hölderlin, desoyendo lo inicial de esta poesía por pensar su esencia a partir de la esencia del arte entendida metafísicamente como cosa notoria. De qué modo sea arte el arte es algo que se determina a partir del mundo como modo en el que lo ente en total está abierto, y en el que el hombre es instalado en esa apertura y se hace cargo de ella. Dado que la experiencia del mundo del hombre occidental es metafísica desde hace milenios, también la esencia del arte se determina a partir de la distinción metafísica fundamental entre lo sensible y lo no sensible. Lo sensible, lo ente que de verdad no lo es, vale como copia de lo no sensible, de lo ente que es de verdad; lo no sensible, lo suprasensible, vale como modelo de lo sensible. Arte es imagen-consentido, símbolo [Sí]»-Bild]: exposición de algo no sensible, mas con sentido, en una cosa sensible: en el cuadro, el sonido o la piedra. Tanto en Platón como en Hegel — con otra modulación— lo meramente sensible del arte queda desvalorado en beneficio del aparecer puro de la idea, según acontece en el pensar. Aunque Nietzsche invierta esa desvaloración de la belleza y del arte, sigue estando con todo dentro del planteamiento metafísico: también el «realismo», que reconduce lo no sensible —ilusión que tiene que hacerse la vida— a lo sensible es aun «metafísico», es decir, dirigido por la diferenciación entre lo sensible y lo no sensible.

La poesía de Hölderlin no pertenece a esa esencia metafísica del arte. El Decir poético de Hölderlin recibe, por ser un nombrar, «una determinación única que no se deja transferir sin más a otras poesías ni a otros poetas. El ser de la poesía de Goethe y Schiller, históricamente acontecido, es de tal modo que no debe ni puede ser un nombrar, aun cuando Goethe y Schiller sean contemporáneos de Hölderlin»

(Hölderlins Hymnen). Hölderlin mismo habla del nombrar, tanto en la sexta y séptima estrofas de Germanien como en el himno Am Quell der Donau (En la fuente del Danubio), donde el nombrar va más allá del dar nombre a los dioses para llegar a nombrar la naturaleza, o sea, lo sagrado. El nombrar eleva en todo momento a su esencia a lo nombrado, lleva en su designación lo nombrado hasta lo que él es. Hölderlin no poetiza sobre la corriente, sino que es su nombrar lo que lleva por vez primera a la corriente a su esencia, dado que es él el que instituye la verdad originaria. Los poemas dedicados por Hölderlin a la corriente no son «símbolos»: no superponen una significación no sensible a una cosa sensible bien notoria. La corriente no es algo conocido de antemano con seguridad como agua químicamente analizable, como curso de agua geográficamente susceptible de descripción o como portadora de valores estéticos establecidos en beneficio de la propaganda turística. La corriente es más bien experimentada como corriente cuando Hölderlin la poetiza, y sólo dentro de una tal experiencia originaria —poética e históricamente acontecida— de la esencia de la corriente se dan como abstracción el análisis químico, la descripción geográfica y el establecimiento de valores estéticos (cf. EH, 20 s.; tr. 42 s.). El nombrar, en cuanto Decir poético e históricamente acontecido, muestra la verdad originaria que, para todo pensar metafísico y científico, sigue constituyendo el inicio irrebalsable. A ello se debe que tampoco pueda captarse suficientemente ese Decir a partir del planteamiento metafísico del pensar. La poesía que Hölderlin dedica a la corriente es un nombrar: por eso no es símbolo. «Y es en esto donde reside el largo alcance de la afirmación de que este arte poético no sea metafísico. En la medida en que, en el sentido occidental estricto, solamente hay arte en cuanto arte metafísico, si la poesía de Hölderlin no es ya metafísica tampoco es ya 'arte'. La esencia

del arte y de la metafísica no basta ya para prestar a esta poesía el espacio esencial a ella adecuado» (Hölderlins Hymnen).

El pensar que sea más originario que el pensar metafísico tendrá que dejar ver con claridad la esencia de la poesía de Hölderlin. «La determinación históricamente acontecida de la filosofía» —se dice en los Beiträgen— «culmina en el reconocimiento de la necesidad de hacer oír la palabra de Hölderlin». Heidegger comienza por aplazar sus propias tentativas de pensar, a fin de poder edificar aquel «atrio» en el que pueda hacerse claro el carácter único de Hölderlin y pueda oírse la palabra de este poeta. Al llevar a cabo este intento, en interlocución con Hölderlin, su pensar experimenta un viraje. Heidegger adquiere trabajosamente otro lenguaje: palabras de Hölderlin, como «largo es el tiempo, pero lo verdadero acaece de forma propicia», ingresan hablando en el pensar de Heidegger, comunicándole en su hablar las palabras fundamentales de su Decir. La meditación sobre el arte y sobre la poesía hace virar el entero planteamiento del preguntar. Por haber existido Hölderlin es por lo que Heidegger formula como pensador la sospecha de que: «El eseyer es la combativa acción de acaecer de forma propicia, que obliga originariamente a lo a ella acaecido y propiciado (el estar-ahí del hombre) y a lo a ella rehusado (el dios) en el abismo de su Entre, en cuyo despejamiento mundo y tierra combaten por la pertenencia de su esencia al espacio de juego temporal en el que viene a ser custodiado lo verdadero que, en tal custodia, encuentra en cuanto 'ente' la simplicidad de su esencia en el eseyer (en el acaecimiento propicio)» (Beiträge). Que el Decir poético de Hölderlin resuene en el pensar heideggeriano no quiere decir desde luego que este pensar se haya convertido en Decir poético o en mera exégesis de la mythologia y theologia poéticas. De la misma manera

que Ser y tiempo no es «teológico» por referirse a Kierkegaard ni la torsión de la metafísica se equipara a la metafísica nietzscheana por hacer referencia a Nietzsche, tampoco el pensar de Heidegger se hace «mitológico» por referirse a Hölderlin. Lo que no cabe desde luego es la sustitución de una palabra sobre lo sagrado por otra, por la palabra de Hölderlin. Dejando aparte el hecho de que la palabra poética de Hölderlin no constituye una mitología documentable por citas, una referencia a Hölderlin establecida mediante el pensamiento no puede hacer otra cosa que limitarse a dar acogida a las experiencias de éste, entendiéndolas como preguntas. Y así es como Heidegger se pregunta —apoyado por el Decir poético de Hölderlin— por el modo en que la verdad del ser acaece de manera propicia y se muestra como lo sagrado, y el modo en que lo sagrado se reúne en la interpelación de un dios, preguntando asimismo por aquello que en el fondo mentamos al hablar de Dios y de los dioses.

Mediante un pensar interrogante y en constante controversia con el pensar más temprano, Heidegger lleva a diferencia y decisión lo sospechado y presumido en el Decir poético de Hölderlin. El modo que el pensar tiene de hablar sobre Dios no es teología alguna y menos un nombrar lo divino. Ese modo debe mostrar más bien cómo sea posible experimentar lo inicial del pensar: el des-ocultamiento, que se muestra como lo sagrado y se custodia de tal modo que se coliga en cada caso en la interpelación de algo que es obligatorio, de lo divino, y que nunca cabe captar directamente. El modo de hablar sobre la tierra no introduce sonidos extraños, «místicos» o incluso «gnósticos» en el ámbito del pensar, sino algo que es necesario elevar al pensar cuando es experimentada la arquitectura del des-ocultamiento en su originariedad. A la tierra, enclaustrada en su abismaticidad, le pertenece el mundo,

abierto y despejado. De ese modo Heidegger, en sus trabajos posteriores, puede llamar «cielo» al mundo. También el concepto «cielo» es una palabra del pensar que pregunta, y no desde luego una «imagen», como lo es, por ejemplo, el concepto de «horizonte» trascendental. Cuando, al ser abierto, aquello que pertenece a la tierra deja de ser llamado «mundo» para llamarse «cielo», el todo de la arquitectura de la verdad puede entonces volver a ser llamado «mundo» revocando así el angostamiento del concepto de mundo, en este sentido amplio, de todo concepto metafísico de mundo (mundo como suma total de lo ente), así como de todo concepto historicista o antropológico de mundo (mundo como horizonte de proyectos históricamente acontecidos). Este mundo —la cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales— es, sin embargo, aquello que la fenomenología ha buscado como «mundo natural» y la metafísica de la metafísica como «fundamento» del pensar occidental: lo inicial a partir de lo cual todo pensar es lo que es y como es.

El pensar se ve remitido a eso inicial mediante el Decir poético de Hölderlin. Que Heidegger se haya vuelto a Hölderlin y, a su través, a la tragedia griega constituye un paso decisivo en el camino de su pensar. Claro que es posible probar que algunas y aun muchas particularidades de la interpretación heideggeriana de Hölderlin y Sófocles son discutibles o simplemente incorrectas. Pero aquí no se trata de ese tipo de pruebas. Además, bien podría ser que Heidegger, aun equivocado en muchos detalles, haya dejado ver con fuerza incomparable aquello que nos interpela desde la poesía de Hölderlin y Sófocles —de la misma manera que las traducciones hölderlianas de Sófocles dejan escuchar, a pesar de sus insuficiencias y faltas, la palabra de Sófocles con mayor fuerza que las demás traducciones,

limitadas a lo habitual y usual de nuestro lenguaje. En cualquier caso, una crítica a la interlocución de Heidegger con Hölderlin sólo sería verdaderamente «crítica» si tomara en consideración que lo que se decide en esta interlocución es la entera historia acontecida occidental. De ese modo, la crítica se convertiría en la diferenciación entre la propia experiencia de la historia acontecida y la experiencia de Heidegger. Con ello, esa crítica no sólo sería una acotación y delimitación de la experiencia de Heidegger, sino sobre todo y en primer lugar autocrítica, demarcación de lo propio y enmarcación en lo propio. Lo mismo cuando Heidegger se vuelve a Hölderlin que en la meditación sobre el arte o en la interlocución con los antiguos pensadores griegos, se trata solamente de lograr esa enmarcación en lo propio, de lograr una liberación hacia lo propio.

IX LIBERACIÓN HACIA LO PROPIO

Como Hölderlin ha experimentado, aquel que en «otro inicio» intenta volver a buscar lo «inicial» olvidado del acontecer histórico — aquello inicial que nunca ha sido propiamente inicio— se convierte en un extraño dentro del mundo de hoy (Hw, 88 s.; tr. 85). Bajo el dominio del hombre, que se ha hecho dueño de todo ente olvidando con ello el ser y su verdad, la tierra se ha convertido en «in-mundo de la errancia», en «estrella errante». De este modo, aquellos que cobijan la verdad y mundo en su inicialidad, los «pastores que dan cobijo», habitan «invisibles, fuera del yermo de la tierra devastada, que no tiene otro provecho que el de asegurar el dominio del hombre» (VA, 97 s.). Los que piensan inicialmente se apartan de las rutas y vías del mundo técnico, siguiendo «caminos vecinales» y «sendas perdidas». En la realidad efectiva, también estos caminos han sido ya desde luego perfeccionados hasta convertirlos en carreteras; y de este modo, vale decir: «El pensamiento propiamente dicho, el pensamiento que busca tener noticias de la protonoticia del ser, ya no vive hoy más que en "reservas" (quizá porque de acuerdo con su provenir es tan antiguo como, a su manera, los indios)». [Aufzeichnungen aus der Werksiatt (Apuntes del taller)]. El peligro está en la amenaza de que la reserva, todavía hoy dejada al pensar como ámbito suyo, se quede en mera reserva, en parque artificialmente mantenido y dedicado a las horas de diversión y esparcimiento. Pero el peligro decisivo viene del pensamiento mismo, pues, ¿no sucumbe éste a un romanticismo retrógrado al intentar conservar la evanescente tradición mediante el regreso a su encubierta originariedad? Al alejarse hacia algo apartado y carente de provenir, al oponer al hoy algo Otro y distinto: lo «más inicial», ¿no se forja ilusiones y huye de lo real efectivo? ¿Es capaz el

pensar de hacer en general justicia a lo que hoy es? Como se dice ya en los Eitrdgen, el «romanticismo no ha terminado aún, sino que intenta transfigurar una vez más lo ente aunque, al no ser sino re-acción contra las vías, omnímodamente vigentes, de explicación y computación, se esfuerce en levantar sus edificios más allá de éstas o al lado de ellas». Si nosotros no queremos apoyar tal romanticismo, no deberemos entonces tomar al «pastor del ser» por una figura romántica, ni hacer ningún elogio de aldea partiendo de la palabra «senda perdida».

Ir por un camino que súbitamente conduce ante algo intransitado, ir por una «senda perdida», es algo que solamente logra hoy aquel que, transitando una y otra vez por las rutas sobre las que se mueve el perfeccionado mundo del trabajo, y reflexionando sobre ello, llega luego a un emplazamiento donde —si se permite usar aquí esta abstrusa imagen— «arranca una senda sin salida» (cf. Sobre la cuestión del ser, 12 s.; tr. 21 s.). Ese «estar fuera» y «aparte», que es a donde ese camino conduce, es en verdad el esencial centro escondido, el centro del mundo técnico también: es la verdad que —como lo inicial y como aquello que asienta el fundamento del desocultamiento— está de antemano a la base de todo carácter de abierto de lo ente y que, al ajustarse al ensamblaje del mundo, aporta al hombre la posibilidad de que se haga de nuevo hogareño. En la experiencia de verdad y mundo se libera el pensar de Heidegger de todo el errante vagar por la tradición metafísica: una liberación hacia lo propio; pero sólo puede liberarse porque verdad y mundo son lo libre mismo, la liberación y tradición que es entrega a lo propio, a lo que es propio de un estar en casa y de un ser hogareño que acontece en cada caso históricamente. Lo propio no es lo buscado en una huida romántica al pasado, o en la

fantasía de algo ilusorio venidero y obstinadamente afirmado frente a la realidad efectiva; lo propio es más bien lo que, al ser lo olvidado y desplazado, soporta «lo efectivamente real». A ello se debe que sólo se lo pueda encontrar mediante una «mirada en lo que es».

Fue la meditación sobre la «metafísica» de Nietzsche lo que hizo que Heidegger consiguiera una primera perspectiva sobre lo que es y sobre lo que en el advenir más próximo será. Entretanto, hemos tenido que experimentar en la realidad efectiva como algo nuestro aquello de lo que Nietzsche vio el ascenso, aquello que él previó oscuramente. La devastación de la tierra, cosa de la que Nietzsche hablaba aun para oídos sordos, se ha hecho visible para todos. Ahora falta por saber si aquello que Nietzsche opuso a esta devastación es el camino que lleva a la libertad o si ello no sigue siendo devastación. Si es lícito plantearse ya este problema respecto a Nietzsche, igualmente es justo poner en cuestión ese intento de proclamar, mediante conceptos tomados de Nietzsche, que la «movilización total» y la «guerra total» sean la situación actualmente dominante en el mundo, con la consiguiente búsqueda de un camino que permita salir del nihilismo de esta situación, en la cual es el hombre el que se convierte en víctima de sus propias maquinaciones (cf. la controversia de Heidegger con Ernst Jünger: Sobre la cuestión del ser).

En una meditación no apoyada ya en otro autor, Heidegger se pregunta por lo que hoy es, por aquello que se muestra y que, al hacerlo, da a mostrar la necesidad de una toma de decisión sobre la historia acontecida. Lo puesto en cuestión en esta meditación es la ciencia, de tal manera entrelazada hoy con la vida que ésta es incapaz de tener ya carácter inmediato y natural; con una vida que sólo por medio de la ciencia es posible. La técnica es repensada aquí según los

diversos modos de su realización, ya se trate de la acuñación de la conciencia, producida por la técnica moderna de transmisión de noticias, o de la automatización del proceso de producción, de la puesta en libertad de la energía atómica o de la fabricación de cadáveres en los campos de exterminio. Queda por saber qué lugar ocupe la poesía en el mundo de hoy y de qué modo la pintura de un Paul Klee, por ejemplo, responda a la exigencia de la hora del mundo. No pudiendo empero abordar aquí todos estos problemas, he de limitarme a lo fundamental, según fuera dilucidado en las conferencias pronunciadas por Heidegger a principios de 1949 en Bremen bajo el título de *Einblick in das, was ist* (Mirada en lo que es).

A la mirada en lo que es no le está permitido limitarse a una mera ordenación de los asuntos del hombre, deseoso de alcanzar una noción de sí mismo, y que explora por tanto su situación. Lo que en esta mirada importa es más bien que se encienda el «rayo» que haga al hombre apropiado al acontecer del desocultamiento. La manera en que la verdad acaece de forma propicia y sobre la que, según la experiencia de Heidegger, hay que tomar hoy una decisión justamente en virtud de su desplazamiento-y-desquiciamiento radical producido por el «mundo» técnico, consiste en el ensamblaje del mundo como cuaternidad de tierra y cielo, divino y mortales. La segunda sección de este capítulo intenta avistar el modo en que haya que pensar esta cuaternidad.

Mirada en lo que es

En el ciclo de conferencias *Einblick in das, was ist* parte Heidegger de aquello en apariencia más simple y evidente: la «cosa» (VA, 163 ss.; cf. además, ID 75). Da acogida así a una cuestión que ya en *Ser y tiempo* servía de guía; en esa obra se diferenciaba entre la cosa simplemente representada, meramente «presente», y aquello que se da

en una conexión de significatividad y con lo cual tenemos trato: el «útil». En el ciclo de conferencias El origen de la obra de arte partía Heidegger de la pregunta por el carácter de conformidad a la cosa de lo que de cósmico haya en la obra de arte, y que viene a ser considerado el «cimiento» sobre el que se erigen los valores estéticos. En la tradición filosófica, esta cosa es pensada como soporte de propiedades, como unidad de una multiplicidad de sensaciones, como síntesis de materia y forma. Sin embargo, señala Heidegger, a partir de estos planteamientos no puede pensarse ni el carácter de utilitariedad de lo útil ni el carácter de conformidad a obra de la obra de arte. Después de haber dirigido la mirada al útil y a la obra de arte, Heidegger tuvo que preguntar de nuevo por aquella coseidad originaria a partir de la cual hay que pensar las diversas maneras de cómo puede ser en general una cosa, un ente en cuanto ente.

Si meditamos sobre la coseidad de la cosa, tenemos entonces que partir del hecho —como muestra la conferencia *Das Ding* (La cosa)— de que todo lo que hoy es, toda cosa, está amenazada de aniquilación: las bombas atómicas pueden extinguir la vida de la faz de la tierra. Pero más inquietante aun que ese estallido omnidestructor es, sin embargo, el hecho de que hoy ande todo revuelto en la mezcolanza de una uniformidad incapaz de guardar las distancias: cine, radio, televisión y tráfico superan todo alejamiento; esos medios aparentan hacer igual de cercano todo cuanto es y, sin embargo, no nos llevan a la cercanía de aquello que, en un sentido señalado, llamamos la «cosa». Las cosas se hacen más bien vacías y nulas y, dado su carácter de masificación, se convierten en algo insignificante; en este sentido, están «aniquiladas». Pero lo que Heidegger pone en cuestión es si se trata hoy de una mera aniquilación de la cosa o de la falta de fundación, a

nivel del pensamiento, de la experiencia de la cosa en su originariedad. En la perspectiva adoptada por Platón, la cosa venía pensada a partir del aspecto por el que se daba a mostrar: a partir de la «idea»; pero, con ello, se la pensaba únicamente según el respecto en que «se situaba, como aquello que hay que producir, frente al productor». La coseidad fue experienciada como aquello que existe en cuanto surgiendo desde algo, de modo que el acto de surgir en lo que existe como algo que surge constituía algo doble: «en un caso, el surgir-desde en el sentido del proceder de..., ya se trate de un engendrarse o de un venir a ser producido; en el otro, el surgir-desde el sentido de un hacer entrar lo engendrado en el brote de donde surge: en el desocultamiento de lo ya asistente» (VA, 166). En la época moderna, lo que surge como sustante se convirtió en lo obstante, en objeto, dejando así de ser pensado a partir de su procedencia en el desocultamiento para serlo a partir de su enfrentamiento al representar. Cuando la ciencia se representa la cosa: la jarra llena de vino, por ejemplo, como objeto, reduce entonces todo lo experienciable a lo cuantitativo y mensurable, despreciando en esta abstracción metódica la cosa en su originariedad. Es cierto que el saber de la ciencia tiene obligatoriedad forzosa; y, sin embargo, pensado a partir de la experiencia originaria de la cosa, lo que tiene carácter de forzosidad consiste precisamente en la obligatoriedad que fuerza «a despreciar la jarra llena de vino, poniendo en su lugar una concavidad en la que se expande un líquido. La ciencia convierte la cosa que es la jarra en algo nulo, en cuanto que no deja que sean las cosas las que den la medida como lo realmente efectivo» (VA, 168).

Si quisiéramos experienciar la cosa, la jarra como jarra, en su originariedad, no nos sería lícito acudir al reduccionismo fiscalista que hace del contenido de la jarra un vacío cualquiera para un líquido

cualquiera o, dicho de un modo aún más abstracto, para determinados estados de agregación de materias. Nosotros tenemos que plantearnos de otra manera el problema del modo en que, en la jarra, tiene algo cabida. En la jarra tiene algo cabida en cuanto que ella acoge y retiene lo en ella vertido. Lo acogido y retenido se determina a partir del derramar-y-dar forma de recipiente, a partir del obsequio del líquido derramado-y-del-vaciado de la jarra. La jarra obsequia agua y vino. En el agua demora la fuente, y en ésta el roquedo y el oscuro sopor de la tierra, pero también la lluvia y el rocío del cielo. En el vino mora la nutrición de la tierra y el sol del cielo. La jarra obsequia la bebida para la sed de los mortales, otorgando jovial alegría a su vida en común. Pero también obsequia el líquido derramado, que está consagrado a los dioses, y en lo alto otorga el sosiego de la celebración de la fiesta, la libación sacrificial. La jarra coliga tierra y cielo, [seres] divinos y mortales. De ese modo es «cosa»: ella hace que «mundo» acaezca, propicio, como cuaternidad de tierra y cielo, dioses y mortales, al hacer que la cuaternidad demore en su carácter de ser en cada caso morada, llevando así a los cuatro a lo propio de ellos.

La esencia coligante de la cosa resuena aun en la palabra «cosa» [Ding], dado que a esa palabra le pertenece la cercanía a la voz del antiguo alto alemán thing, que significa coligación, asamblea. También la palabra latina para cosa, la voz «res», mienta aquello que nos concierne. Cosa, en lenguas romances, se remonta a causa, que en su significación originaria mienta el caso litigioso, el asunto que espera su fallo. Pero estas huellas que conducen a la esencia coligante de la cosa vinieron a ser desplazadas-y-desquiciadas cuando la esencia de la cosa quedó determinada a partir del *ov*, pensado de forma griega, y del *ens* latino, es decir, del ente entendido como lo asistente, en el

sentido de lo producido [de lo emplazado desde algo], y de lo representado [de lo emplazado ante algo] (VA, 174).

El coligar y demorar de la cosa es un acercar que no nivela en lo carente de distancia, sino que guarda-en-verdad la lejanía. Si la cosa (Ding) coliga mundo, entonces ella nos concierne: nos condiciona [be-dingt]. Nosotros, hombres, no somos quién para disponer del ente y dedicarnos a usar y abusar de él; nosotros hemos sido, más bien, vocados al juego del mundo por la cosa que demora [siendo] mundo. «Nosotros somos —en el sentido estricto de la palabra— los vocados por la cosa, los condicionados por ella [Be-Dingteti]. Hemos dejado tras nosotros la desmedida pretensión de todo incondicionado» (VA, 179). En cuanto mortales, estamos incluidos en el juego del mundo, a partir del cual acaece de forma propicia el «dar estancia a la cosa» [Dingen], el coligar de la cosa. El coligar de la cosa es el acercarse del mundo, que lleva a cada cosa a lo propio de ella, a su esencia, al dejar que el mundo sea lo lejano, lo indisponible. Sólo en la separación tienen mundo y tierra su esencia (a partir de la diferencia, que es diferencia decisiva del acaecimiento propicio; cf. Sp, 17 ss.).

Heidegger nombra como cosa jarra y banco, vereda y arado, pero también árbol y laguna, arroyo y montaña, garza y corzo, caballo y toro; y además, espejo y abrazadera, libro y cuadro, corona y cruz (VA, 181). En la conferencia pronunciada en Darmstadt Bauen Wohnen Denken (Construir habitar pensar) en 1951 (VA, 145 ss.), diferencia Heidegger entre las cosas que tienen crecimiento (orgánico) y las que no crecen sino que, propiamente, tienen que ser erigidas. Conforme al tema de la conferencia, dentro de las cosas propiamente erigibles pone Heidegger de relieve aquéllas que avían un espacio y son, de este modo, «lugares»: los edificios. En el ciclo de conferencias Einblick in

das, was ist no desarrolla Heidegger estas diferencias (que aún cabría proseguir) sino que, al tener necesidad de limitarse a lo fundamental, pasa en seguida a la pregunta de si todavía hoy se den en general cosas. Las conferencias *Das Ge-stell, Die Gefahr, Die Kehre* (La estructura-de-emplazamiento, El peligro, La torna) explicitan esa pregunta. Los pensamientos de este ciclo han sido reproducidos de forma abreviada en la conferencia *La pregunta por la técnica*, de 1953.

¿Admite aún cosas el actual mundo técnico de hoy?, ¿deja aún este mundo espacio al mundo entendido como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales? Si queremos preguntar de ese modo, tenemos entonces que preguntar por la esencia de la técnica. Habitualmente intentamos representarnos la técnica en su esencia mediante una determinación antropológico-instrumental: la técnica aparece como medio para un fin y, con ello, como un hacer del hombre, pues el hombre se plantea fines y pone a punto el medio (*instrumentum*) para conseguir su fin. Allí donde los fines son perseguidos y los medios aplicados impera la causalidad. La causalidad es pensada originariamente —en el pensar de Platón y Aristóteles— como el juego de conjunto de las diversas maneras de dar ocasión a las cosas. El ocasionar hace que lo aún no asistente llegue a estarlo, siendo así un engendrar, un llevar ahí delante algo desde algo. Llevar ahí delante algo, *ποιησις* no es desde luego para los griegos la mera puesta a punto de algo por parte de artesanos y artistas, sino también la irrupción de la *φυσις*, lo que está asistiendo en este irrumpir retiene en sí mismo la irrupción del engendrar, por ejemplo el irrumpir de la flor en la floración, y no en otro (en el artesano o en el artista), como ocurre con lo engendrado artesanal y artísticamente. El engendrar lleva algo a comparecencia, lo «saca del ocultamiento y lo lleva al desocultamiento.

El acto de llevar ahí delante algo desde algo acaece de forma propicia sólo en la medida en que algo oculto viene a lo desoculto. Este venir descansa y vibra en aquello que nosotros llamamos desocultar» (VA, 19). Sólo en el ámbito de la verdad como desocultamiento se dan el engendrarse, el ocasionar, la causalidad, los medios y los fines; al ser un engendrar (un llevar ahí delante), la técnica pertenece al ámbito de la verdad. También la palabra *τεχνη* exige de nosotros este extraño pensamiento: los griegos piensan la *τεχνη* del hacer artesanal, igual que la del arte y la de la competencia en el quehacer propio, como una manera del desocultar. «Ella desoculta cosas tales que no se engendran [no se llevan ahí delante] a sí mismas ni están aún proyacentes: cosas, por tanto, que pueden tener ora este aspecto, ora otro, y que pueden resultar de esta o la otra manera» (VA, 21).

Sin embargo, lo que nos inquieta cuando preguntamos por la técnica no es el hecho de que el hombre utilice en general instrumentos como medio, sino más bien el hecho de que la utilización de instrumentos se haya acrecentado en tal medida y tenga rasgos propios tales que ello diferencie a la técnica moderna de todas las anteriores formas de utilización de instrumentos. Con todo, también la técnica moderna es una forma de salir de lo oculto y, en verdad, una forma bien determinada: «El acto de salir de lo oculto, acto que domina la técnica moderna, tiene el carácter de acto de emplazamiento, entendido en el sentido de provocación-y-exigencia [*Herausfor-derung*]» (VA, 24). El hacer campesino no «emplaza» aún a la tierra de labor, no la provoca aún (no exige —como dueño suyo— nada de ella), sino que el campesino entrega confiadamente su hacer a la tierra y a las fuerzas de crecimiento de ésta, protegiéndolas con Cuidados. Otra cosa sucede respecto a la industria moderna de alimentación, la cual requiere del

aire la emplazada entrega de nitrógeno y arranca el cultivo del campo de la vieja «solicitud de las fuerzas del campo» para llevarlo al emplazamiento provocador-y-exigente. Un molino de viento se entrega confiadamente al soplo del viento; el antiguo puente de madera se construye aún sobre el río y el valle. Pero la central hidráulica moderna obstruye el curso de la corriente en el engranaje del sistema de solicitud de energía eléctrica: el Rin es ahora lo que es debido a la esencia de la central energética; es suministrador de presión hidráulica. ¡De cuan diferente esencia es el Rin de los himnos de Hölderlin! La corriente parece seguir siendo aún hoy, desde luego, la corriente del país, del campo; y sin embargo: «no es otra cosa que el emplazado Objeto de solicitud de una sociedad turística, que ha emplazado allí una industria de vacaciones y organiza visitas a él» (VA, 23 s.). El emplazar algo de modo que quepa solicitar algo de él [das Bestellen] se ha convertido en algo omniabarcante; no queda nada que pueda sustraerse a él. Todos los ámbitos se incluyen en él; también, por ejemplo, la «belleza» del «paisaje». Incluso Dios puede, a la luz de la causalidad, como causa sui, ser representado y asentado como algo a disposición, viéndose de ese modo privado de su esencia (VA, 34). Es verdad que el emplazar solicitante se encuentra por lo pronto con la naturaleza, entendida como abastecedor principal de riqueza energética; y a ello se debe que tal solicitar se haya mostrado en primer lugar en el nacimiento de las modernas ciencias exactas de la naturaleza; pero también es verdad que no se trata de algo limitado a la naturaleza. Tampoco es la técnica moderna una mera aplicación de las ciencias exactas de la naturaleza. Cuando se constata tal cosa, esta constatación sigue siendo insuficiente incluso cuando se añade que la física depende por su parte, al ser experimental, de aparatos técnicos y, con ello, del progreso en la construcción de aparatos. La física moderna

no se limita a prepararle el camino a la técnica, sino a la esencia de la técnica: al emplazamiento provocador. Este emplazamiento provocador impera ya en la física, entendida como teoría pura; y a ello se debe que esa teoría se remita a la solicitud de experimentos. Si bien es verdad que el comienzo de la ciencia moderna de la naturaleza se sitúa en el siglo XVII, es en el siglo XVIII cuando por vez primera se inicia la técnica de las máquinas a motor. «Sólo que aquello que en vista de la constatación histórica es posterior, a saber la técnica moderna, es con respecto a la esencia en ella imperante previo desde la perspectiva del acontecer histórico» (VA, 21 s., 29 s.).

Al emplazar y solicitar provocadores se les muestra aquello que es como lo «consistente» [«existencias en plaza»: Bestand], «Por todas partes se solicita que se esté en el emplazamiento, y que se esté allí de una forma susceptible de ser solicitada, con vistas a una solicitud posterior. Lo solicitado de ese modo tiene consistencia [Stand] propia. Nosotros lo llamamos lo consistente» (VA, 24). La palabra «consistente» es pensada como título para el carácter del desocultar en que se muestra el ente, entendido como lo solicitado. Lo consistente deja de ser objeto; el objeto —que aún guarda-en-verdad un cierto carácter de enfrentamiento respecto al hombre representador— se desvanece y convierte en lo carente de objeto cuando se hace consistente. El avión de transporte sobre la pista de despegue, pensado en su verdad, ya no es objeto alguno. Salido de lo oculto en su verdad, el avión es solamente lo consistente que debe asegurar la posibilidad del transporte; su uso está de tal modo conectado con el emplazar solicitante que pierde toda suerte de consistencia propia (24 s.). También en la física moderna se desvanece el objeto: la física clásica creía todavía poder determinar «en cada instante» cualquier «estado de

movimiento de los cuerpos que llenan el espacio, y ello tanto según el lugar como, al mismo tiempo, según la cantidad de movimiento», e.d. creía en la computación previa e inequívoca. La física atómica puede «en principio determinar solamente» un estado de movimiento «o según el lugar, o según la cantidad de movimiento». La computación previa ha dejado de ser inequívoca y consistentemente plena en el sentido de la física clásica, teniendo ahora carácter estadístico. Dado que el objeto viene determinado, sea según el lugar, sea según la cantidad de movimiento, pierde el carácter de ser intuitivamente representable. De ese modo pierde su objetividad y se convierte en lo consistente (59 ss.).

Allí donde el ente es en su salida de lo oculto algo meramente consistente y el salir de lo oculto un emplazar y solicitar consistencias-existencias, impera el desocultamiento como estructura de emplazamiento. «Estructura de emplazamiento se dice de aquello que coliga ese emplazar que emplaza al hombre, e. d. que provoca-y-exige de él que desoculte lo realmente efectivo siguiendo la manera del emplazamiento solicitante, o sea que lo desoculte como algo consistente» (28). La estructura de emplazamiento es aquello que se esencia en la técnica sin ser ella misma algo técnico: la esencia de la técnica.

La estructura de emplazamiento —la manera de salir de lo oculto imperante en la técnica— y el mundo —la arquitectura de la verdad experienciada originariamente— son lo Mismo, a saber: maneras de acaecer el desocultamiento. Ellos no son empero lo igual sino que, al ser lo Mismo, son más bien lo extremadamente contrapuesto. En la estructura de emplazamiento de la técnica, el ser del ente es re-presentabilidad y asentabilidad: la disponibilidad de lo consistente; lo esenciante en el ser, el acaecer propicio, indisponible en

cada caso, del desocultamiento queda olvidado. En la estructura de emplazamiento, el ser se espanta [se retira de su posición] de la verdad de su esencia, rehúsa el mundo y deja de custodiar al ente en su verdad, entregándolo a lo inmundo. Por el contrario, mundo (en el sentido propio de la palabra) es la custodia de la esencia del ser, el ensamblaje de construcción del desocultamiento y, así, la acción de custodiar al ente como «cosa». Cuando el imperar del mundo es pensado a partir del ser del ente, a partir del asistir de lo asistente, la experiencia que de ello se tiene se extravía en la errancia, pues aquella se hace a partir de lo Otro de tal imperar: el mundo parece estar subordinado al ser; por el contrario, como carácter de abierto de lo ente, el ser sólo se esencia a partir de su esencial a partir del desocultamiento y del mundo. En la metafísica, el ser se endurece hasta hacerse asistencia constante, la cual llega finalmente a convertirse en el carácter de solicitabilidad de lo consistente; la nulidad del ser se experiencia en el nihilismo. Para superar la metafísica y el nihilismo habrá que experimentar la esencia del ser a partir del desocultamiento y del mundo, disolviendo así su endurecimiento como asistencia constante. «Sólo cuando el mundo acaezca propiamente para sí de forma propicia se desvanecerá en el darse-del-mundo [Welten] el ser, mas también, y con él, la nada» (Einblick in das, was ist).

La técnica se ha convertido hoy en un peligro para la humanidad. Pero la amenaza no proviene en primer lugar de máquinas y aparatos ni de su efecto, posiblemente mortal. La amenaza viene más bien de la esencia de la técnica, preparada desde hace tiempo; viene de la estructura del emplazamiento, que no concierne solamente a este o aquel hombre o a esta generación, sino a la esencia del hombre (VA, 36). Una de las raíces de la palabra «peligro» (Gefahr) tiene la

significación de «asediar, ir detrás de alguien» [pero también «volver a emplazar exactamente»]; y de hecho es el volver a emplazar, el emplazar que provoca-y-exige dentro de la estructura de emplazamiento de la técnica lo que constituye el peligro. Todo sino en que la acción de desocultar se destina lleva dentro de sí el peligro de que el hombre yerre en el desocultar, interpretándolo mal. Pero la estructura del emplazamiento, ese sino hoy imperante en que se ha destinado la desocultación, es el peligro supremo: el ser deja hundirse en el olvido a su esencia (desocultamiento y mundo), se desvía de esa esencia y se revuelve contra ella, puesto que aparece como solicitabilidad de lo consistente. De este modo, el ser despoja también al hombre de su esencia, ya que éste no extrae su esencia sino del hecho de que él hace falta para el acaecimiento propicio de desocultamiento y mundo. La estructura de emplazamiento da al hombre la posibilidad de pavonearse bajo la figura de señor de la tierra, aun cuando esté constantemente en peligro de ser él mismo utilizado como lo meramente consistente del solicitar, en peligro de ser simple «material», «material de trabajo» del mercado de trabajo o incluso «material de enfermos» de una clínica. Es indudable que el hombre no es nunca lo meramente consistente, aunque sea él quien se ve provocado a aquel emplazamiento provocativo que emplaza a lo ente como lo consistente. Es cierto que allí donde todo salir de lo oculto es un solicitar, el hombre mismo no experimenta la interpelación de la estructura de emplazamiento al impulsar emprendedoramente aquel solicitar. Ante la pura técnica, el hombre nada experimenta de la esencia de la técnica. Según ha dicho Heisenberg parece como si al hombre no le saliera ya al encuentro otra cosa que él mismo; y ello al mismo tiempo que él deja de salir al encuentro de sí mismo y de su esencia, a saber: hacerle falta al acaecimiento propicio del desocultamiento (35). El desocultamiento,

que impera como estructura de emplazamiento, desplaza y desquicia la esencia del hombre y la propia esencia del desocultamiento, en la medida en que éste deja que el salir de lo oculto sea tan sólo un provocar y un emplazar, sin que según su esencia pueda empero ser él mismo experimentado por un emplazar y provocar. La estructura de emplazamiento también desplaza y desquicia —en cuanto que deja que el salir de lo oculto sea un solicitar— todas las otras maneras en que puede imperar el desocultamiento. De este modo el hombre, interpelado por la estructura de emplazamiento sin experimentar esta interpelación en su delimitada validez, se restringe «sin cesar a la posibilidad de perseguir e impulsar emprendedoramente en el solicitar aquello que está fuera de lo oculto, tomando a partir de ello todas las medidas. A ello se debe que la otra posibilidad quede cerrada, la posibilidad de que el hombre se inserte antes, mejor y siempre de un modo más inicial en la esencia de lo desoculto y en su desocultamiento, a fin de hacer la experiencia de que su esencia consiste en pertenecer, por hacerle falta, a aquello que sale de lo oculto» (33 s.).

Lo más peligroso de tal peligro está en el hecho de que éste suscita la apariencia de carecer de peligro y penuria, ocultándose así como el peligro que él es. Sola y primeramente cuando la estructura de emplazamiento es experimentada como el modo del salir de lo oculto en el que el desocultamiento se desplaza y desquicia a sí mismo es cuando se manifiesta el peligro en cuanto -peligro. Este se muestra entonces como aquella torna en la que el ser se desvía de su esencia, impidiendo así al hombre llegar a su esencia. Si de esta manera hay peligro, entonces —según las palabras de Hölderlin— crece aquello que salva, aquello que retrocede en busca de la esencia olvidada, llevando así por vez primera esta esencia a comparecencia. En el peligro se

muestra la posibilidad de aquella torna en que vira el olvido de la esencia del ser. Este olvido no viene a ser simplemente desechado, sino experimentado como indicación de que el rehusarse y el quedarse olvidado, el ocultarse a sí mismo, pertenecen al salir de lo oculto y, con ello, a la esencia de verdad y mundo. La técnica viene a ser experimentada como constelación de salir de lo oculto y de ocultar y, con ello, como una determinada manera del desocultamiento, como un sino del desocultamiento (41).

Lo que salva no se halla fuera de la técnica, sino que se enraiza y fructifica en la esencia de ésta (37). El hombre no alcanzará nunca aquello que salva mientras se limite a impulsar emprendedoramente la técnica a ciegas, ni tampoco mientras la condene como obra diabólica, sino que sólo lo alcanzará cuando torne a hospedarse en su esencia. Experimentada en su esencia, la técnica misma deja vía libre al desocultamiento que custodia al ser en su esencia, y que se asienta en el mundo como arquitectura de éste. En la experiencia de la esencia de la técnica, la técnica es conocida y reconocida como una manera determinada del salir de lo oculto, viéndose —según su manera propia— de tal manera restringida a dejar que acontezca la acción de salir de lo oculto que no desplaza ni desquicia ya las otras maneras del salir de lo oculto ni la esencia del desocultamiento mismo. Como Heidegger ha expuesto en otro lugar, el hombre gana serenidad para utilizar los aparatos y sistemas técnicos sin tomar al emplazar y solicitar técnicos como única manera del hacer salir de lo oculto. Viene a abrirse así al misterio, al ocultamiento como centro cordial del desocultamiento, llegando con ello a ser libre para la eclosión del mundo (cf. *Gelassenheit*). La «mirada» no vincula definitivamente al hombre con aquello que hoy pasa por ser lo real efectivo. Si esa mirada reconoce

como peligro aquello que es, se está convirtiendo ella misma entonces en el «rayo» que empuja al hombre a adentrarse en el súbito imperar del desocultamiento, llevando al hombre ante la eclosión de la arquitectura del desocultamiento, ante la arquitectura del mundo entendido como cuaternidad de tierra, cielo, [seres] divinos y mortales.

Mundo como cuaternidad

El mundo es lo propio, hacia el cual es libre ahora de ir el pensar de Heidegger, gracias a la mirada en lo que es. El modo en que hay que pensar este mundo lo expresa el mismo Heidegger: el mundo es la cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales. La tierra «es la que porta construyendo, la que fructifica alimentando, protegiendo aguas y roquedos, vegetales y animales». El cielo «es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter». Los divinos «son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del imperar oculto de la deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo asistente». Los mortales «son los hombres. Están llamados a ser mortales porque pueden morir. A morir se lo llama: estar capacitado para la muerte en cuanto muerte». La muerte, cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser, siendo así la montaña que alberga el ser. Los mortales son «mortales» cuando se esencian en la montaña que alberga el ser; son la «relación que lleva su esencia al ser en cuanto ser» (VA, 176 s.). Ni tierra ni cielo, ni divinos ni mortales existen nunca aisladamente, de por sí, sino sólo en conjunción con los otros; existen solamente en implicación: en la danza y corro de los cuatro, en el juego del mundo.

Al pensar Heidegger el mundo como cuaternidad, vuelve a pensar entonces los pensamientos más antiguos. El hombre que tenía aún su hogar en la experiencia mítica del mundo experimentaba el mundo como nupcias de tierra y cielo, y tenía experiencia de sí mismo como mortal situado bajo la interpelación del dios. Todavía Platón roza a su manera el pensamiento de que el mundo sea orden como conjunción de cielo y tierra, dioses y hombres (cf. Gorgias, 507-508); cabría aportar fácilmente otros testimonios, de la literatura china por ejemplo. Heidegger mismo tiende un puente desde su manera de pensar el mundo a la experiencia mítica Hölderliniana del mundo; es indudable que fue la poesía de Hölderlin la que lo impulsó decisivamente a pensar el mundo como cuaternidad de divinos y mortales, tierra y cielo.

Es posible que haya llegado el tiempo de integrar en el pensar la antiquísima sabiduría del mito. Cuando el pensar se arriesga a tal intento tiene que explicitar entonces, en un planteamiento independiente y propio, la pregunta por aquello que el mito nombra: esa sabiduría que para el pensar es previa al inicio mismo. Más aún, si el pensar no quiere dejar de serlo, no podrá nunca limitarse a acoger simplemente respuestas. Cuando nosotros preguntamos por el mundo se nos va desde luego de las manos el saber de aquello que tierra y cielo sean. ¿Por qué denomina Heidegger a la tierra «la que porta construyendo»? ¿Por qué concede a ésta una particular cercanía con lo ente de tipo natural? ¿Por qué sol, luna y astros, que dan a mostrar el tiempo al hombre, por qué las mareas, que reúnen los tiempos, y los fenómenos atmosféricos significan el cielo? La tierra no es, empero, aquello que está a los pies del hombre ni el cielo lo que está sobre su cabeza, pues tierra y cielo no son en general nada que sea ente, sino «comarcas del

mundo». Aquello que Heidegger dice en el curso de una breve conferencia sobre Tierra y Cielo podría dar una primera indicación acerca de aquello que hay que pensar por tal, aunque es posible que, debido a la parquedad de las indicaciones, quede ello más desplazado y desquiciado que explicitado. Cuando Heidegger llama mortal al hombre, ¿no será entonces necesario que sepa con seguridad quién es el hombre? No obstante, en otro lugar dice que, si dejáramos de jugar con las apariencias, ninguno de nosotros sabría ya quiénes somos (Gelassenheit, 37). Y en lo tocante a lo divino, llega Heidegger a decir que quien, habiendo dejado madurar su experiencia desde el origen, sabe de teología, sea la de la fe o la de la filosofía, prefiere guardar silencio hoy sobre Dios en el ámbito del pensar (ID, 51). Si ello es así, ¿qué puede significar entonces el que se hable aún de los [seres] divinos?

No hay indicación alguna que pueda decirnos inmediatamente el modo en que haya que pensar el mundo como cuaternidad. Sin embargo es posible que, si prestamos atención al modo en que Heidegger ha llegado a la experiencia del mundo, también nosotros lleguemos al camino que lleva a esta experiencia. El la ha alcanzado en un camino que da comienzo con la pregunta por el ser. El ser es el carácter de abierto de lo ente: un ente llega a su ser cuando es tomado propiamente como lo que es. Cuando el ente es tomado en cuanto ente, surge en él un desgarramiento: su clauso sosiego en sí se abre bruscamente y el ente viene a ser diferenciado de sí mismo. El desgarramiento abre, rasgando, la diferencia entre ser y ente, aportando aquel Entre gracias al cual llega el ente al carácter de abierto del ser. A este carácter de abierto le hace falta el pensar, que toma al ente en cuanto ente. Es el Entre el que deja por vez primera que el ser

sea ser del ente, aquello que se esencia en el ser como «fundamento» y verdad de éste. Heidegger pregunta cómo se esencia propiamente este Entre, la verdad del ser; y de este modo hace la experiencia de aquélla como el «al mismo tiempo» del salir de lo oculto y del ocultar: como el acaecimiento propicio del desocultamiento.

Heidegger piensa el desocultamiento de manera múltiple. El desocultamiento es lo libre del despejamiento, cuyo despejar queda retenido en un encubrir y ocultar (VA, 275 ss.). El despejamiento es la cercanía, que se acerca en tanto que custodia en sí la lontananza (cf. Sp, 211). Es la dimensión de toda dimensión, el Entre abierto a cualquier medida (VA, 195 s.), la comarca que como «marca» deja en su carácter de abierto que el ente salga al encuentro (Gelassenheit, 40 ss.). En cuanto comarca, el desocultamiento es el movimiento más originario, el camino mismo (Tao, dice Laotse), aquel movimiento primero que abre todos los caminos del «pensar», del obrar y del decir (Sp, 197 s.). El movimiento proviene del sosiego, que no hay que pensar como rígida carencia de movimiento, sino como un descansar en sí que liga en sí todo movimiento y lo expide de sí (Sp, 213; SvG, 143 s.). En cuanto «calma», el sosiego calma lo que es en la intimidad de su descansar en sí (Sp, 29 ss., 141 ss., 213 ss.).

De entre los nombres que hacen referencia a aquello que impera como desocultamiento hay uno decisivo: el nombre de mundo. Este nombre nombra la arquitectura en que el desocultamiento se asienta. Aquello que impera en el mundo es, pues, el ocultarse —saliendo de lo oculto— del desocultamiento: un acontecer. Cuando decimos que el desocultamiento «es», empleamos desde luego un hablar impreciso. El ser y su esencia, el desocultamiento y el mundo, no «son» del mismo modo que un ente «es»; más aún, ni siquiera son un

ente entre otros entes. A ello se debe también que Heidegger diga que ellos «esencian» o «imperan». En este caso hay que pensar el «esenciar» como aquel acaecer propicio que se oculta en el asistír. Dado que, en el acontecer del desocultamiento, la acción de ocultar albergando pertenece de modo permanente a la acción de salir de lo oculto, no es lícito que este acontecer sea pensado como un proceso teo-lógico en el que el ocultar albergando —por lo menos en la meta final— fuera suprimido en beneficio de la salida de lo oculto. Heidegger denomina «sino» a ese acontecer en el que desocultar y ocultar están inseparablemente conectados.

En el sino domina la esencia del tiempo. El tiempo mentado aquí no es empero descifrable en el ente en el tiempo, sino que ese tiempo —como se dice en Ser y tiempo— es la «temporariedad», que pertenece al horizonte trascendental del sentido del ser; es la manera en que acontece el desocultamiento. En la tradición metafísica no se dio suficientemente la palabra a ese tiempo; el ser del ente fue pensado a partir de la asistencia y del tiempo presente, sin hacerse más cuestión del problema del horizonte temporal que se alza tras asistencia y presente. Fue más bien el tiempo mismo el entendido a partir de la asistencia y del presente, pensándolo así como una serie de puntos ahora asistentes y presentes, o bien no asistentes ni presentes (pasados o venideros). Uno de los éxtasis del tiempo (el presente) alcanzó preponderancia sobre los otros éxtasis y fue emplazado como rasgo fundamental del tiempo, a partir del cual fueron pensados también los otros éxtasis. Heidegger intenta romper ese predominio del presente pensando el tiempo como la equi-temporeidad del carácter de sido, del presente y del advenir o, como dice también, del carácter de sido, de la asistencia y de la expectativa que hace frente (Sp, 213). Equi-

temporeidad es el jugar en incidencia recíproca de tres dimensiones temporales; tal jugar en incidencia recíproca es algo así como una cuarta dimensión que, tomada en verdad, sería la primera e inicial: aquella de la cual procederían las otras, si fuera lícito en general hacer numeraciones aquí. Las tres dimensiones son igual de esenciales; no soportan el predominio de una de ellas (el presente): no es lícito que el carácter de sido, que parte en tanto que permanece, y el advenir, que adviene en tanto que está aún pendiente, sean pensados desde la consistencia del presente, como si fueran lo aún no presente o lo ya no presente. El presente no es en general lo constante, como tampoco podría ser pensada su negación en el sentido de tiempo sido o venidero; por el contrario, solamente cuando tiempo sido y advenir juegan en incidencia recíproca es cuando el presente (en cuanto instante) es llevado una y otra vez a presencia. De este modo, la equi-temporeidad no puede ser representada como el en-sí del tiempo, sino solamente experimentada una y otra vez en la diferenciación que inserta y dispone, que se diferencia de lo sido y deja que venga el advenir, insertándose así en el instante de lo propio. Cuando Heidegger piensa el tiempo como equi-temporeidad no hace que el tiempo trascienda entonces hasta un presente extratemporal y «eterno», pues el tiempo ha partido ya siempre al tiempo sido, indisponible, y está aún siempre pendiente como venir. Lo que Heidegger hace más bien es cortar ese camino definitivamente. La eternidad, experimentada a partir de la equi-temporeidad, está ahí, en el «darse de una vez» del instante; libre para retirarse «en cada vez» para retornar como lo transformado y transformador (no como algo «igual»).

Como equi-temporeidad, el tiempo impera juntamente con el espacio, que hay que pensar, en sentido originario, no como lo global

del emplazamiento mutuo de lo anterior, lo yuxtapuesto o lo posterior, sino como aquello que abre por vez primera la separación mutua del emplazamiento, es decir como aquello que «espacia y avía». Tiempo como equi-temporeidad, y espacio —entendido en este sentido— forman el espacio de juego del tiempo, el movido ámbito del desocultamiento, que se abre como sino al retirarse a su ocultar. El tiempo entendido como serie mensurable de puntos temporales y el espacio entendido como separación mensurable vienen a darse por vez primera cuando, en la física de Aristóteles, se prescinde del juego originario del espacio de juego del tiempo y se encubre el ocultar y el sustraerse en beneficio de lo presente susceptible de medida (cf. WhD, 40 ss.; tr. 98 ss.). El espacio emplazado en el cálculo no agota, sin embargo, la esencia del espacio de juego temporal; la cercanía o lejanía del dios, el enfrentamiento jerárquico de dios y hombre no pueden ser, por ejemplo, experimentados a partir de aquel espacio. Cuando espacio y tiempo están emplazados solamente sobre la base de lo calculable, el mundo como espacio de juego del tiempo queda destruido (Sp, 208 ss.). Cuando, a la inversa, se hace la exégesis de espacio y tiempo a partir del espacio de juego del tiempo, tal exégesis no implica que «quede probada la 'falsedad' del saber hasta hoy existente sobre el espacio y el tiempo»; por el contrario, este saber «queda por vez primera inserto en el dominio, ciertamente limitado, de su corrección; y por vez primera se esclarece también el hecho de que espacio y tiempo sean tan inagotables en su esencia como el eseyer mismo» (Beilräge).

En cuanto sino del espacio de juego del tiempo, el desocultamiento se ajusta al ensamblaje del mundo al asentarse como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales. El ocultar, rasgo fundamental del desocultamiento, se muestra como la tierra, que

solamente hace eclosión en la clausura de sí. El otro rasgo fundamental, el salir de lo oculto, es propiamente guardado en verdad por el cielo que, indisponible, pende sobre la tierra y la eleva así a lo descubierto. Mundo es el litigio de tierra y cielo, litigio como íntima reciprocidad, en la que ninguno puede ser sin el otro. Pero nunca es mundo un mundo «en-sí» ni, por tanto, «para» alguien, sino el acontecer del carácter de abierto del ente en el hombre. Al acontecer del desocultamiento le hace falta el hombre y su esencia; pero le hace falta en cuanto que el hombre es el mortal al que solamente se le da imperar respecto a verdad y mundo en la medida en que tal imperar se reúna en la exigencia interpelante de lo enteramente otro, de lo divino.

El mundo, entendido como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales, no es susceptible de una explicación basada en un «fundamento» externo, ni tampoco cabe extraer de la cuaternidad uno de los momentos estructurales como fundamentador de todo lo demás. El ocultante salir de lo oculto, que impera en el mundo, sigue siendo un fundar abismático, en favor del cual es imposible ya emplazar con seguridad ningún fundamento último. De este modo, el mundo es el juego en que se hunde toda fundamentación (SvG, 188)⁴⁸. El mundo es la cuaternidad, entendida como «juego de espejos» en el que cada uno —divinos y mortales, tierra y cielo— espejea la esencia de los otros al hacerles frente, tornando así a espejarse a sí misma en aquello que le es propio. El espejo no debe ser entendido platónicamente, como si se tratara de la exposición de una imagen copiada, sino como veladura que despeja y que, como acaecer propicio, lleva a lo propio. Sólo sobre la base del ocultar, o sea del acontecer como un sino, despeja el espejo. La unidad que como implicación del encuadre mantiene unidos a los cuatro no es una rígida identidad, sino algo movido: un baile en

corro (VA, 178 s.). La unidad de los cuatro es la intimidad de una «relación infinita». La infinitud que hay que pensar aquí no es una cosa interminable, sino el movimiento del mundo, que expide de sí todo lo finito y se recoge dentro de sí sin ser una cosa finita ni tampoco algo meramente opuesto a lo finito. La infinitud que es el mundo no consiste tampoco en el habérselas consigo de un ente supremo fundador de todo ente, sino en el fundar abismático y en el salir, ocultando, de lo oculto, o sea en el acaecimiento propicio. «In-finito quiere decir que los confines y lados, las comarcas de la relación, no están separados como si cada uno tuviera unilateralmente consistencia de por sí, sino que están exentos de unilateralidad y finitud, y se copertenecen recíprocamente de un modo «infinito en la relación que los mantiene en conjunción 'omnímodamente' a partir de su centro, o sea, 'yendo a su través de parte a parte'» (Hölderlins Erde und Himmel, 25). Al ser relación infinita de tierra y cielo, divinos y mortales y por ende acaecimiento propicio, el mundo lleva aquello que es a lo propio de éste. En la experiencia de mundo acontece aquel tornar a hospedarse en lo propio, torna en la que lo propio lo es en cuanto tal: aquello acontecido una sola vez por haber sido algo destinadamente dispensado, o sea por ser algo acaecido. Sobre la base de lo sin hogar, a la intemperie y, por ello, acontecido históricamente e indisponible, mundo otorga en verdad lo propio como «suelo natal».

¿De qué modo hace apropiado mundo al ente para aquello que le es propio, liberándolo para encaminarlo hacia sí mismo? ¿De qué modo alberga mundo al ente en el desocultamiento? Esta acción de albergar no acontece como si un ente que existiera de por sí, y un desocultamiento que existiera de por sí, fueran llevados a conjuntarse. Más bien se albergan verdad y mundo en el ente al albergarse éste en

ellos: mundo deja, sin envidia, que haya «cosas», en tanto que éstas hacen demorar mundo y lo coligan. En un tiempo en el que verdad y mundo se rehúsan y todo ente parece desvanecerse en una nada vacía, lo primero que Heidegger intenta en general es conducir a la esencia de verdad y mundo. A Heidegger no le interesan los múltiples modos de lo ente, sino la pregunta por las vías en las que verdad y mundo se albergan en el ente, y ello en la sola medida en que quepa así transitar por la angosta vereda que lleva a la experiencia de verdad y mundo. Pero si mundo impera sólo en tanto que se alberga en lo ente, también el camino inverso tendrá que ser entonces posible: mostrar a partir de lo ente cómo éste, en sus múltiples modos, se alberga en el mundo. Sobre este camino son acogidos los linderos de la «doctrina universal de las categorías» y de la ordenación «ontológica» de lo ente, transformándolos en pregunta por los «niveles» en los que lo ente es albergado en la verdad y en la arquitectura de ésta: mundo. Sin embargo, cuando nosotros preguntamos de este modo lo hacemos en dirección contraria a la que determina el preguntar de Heidegger. «Pero», se dice ya en los Beiträgen, «¿quién podría decidir y saber si haya un hombre que pueda ejercer su imperio sobre estas dos cosas, a saber: sobre su capacidad de soportar la resonancia del acaecimiento propicio, entendido como rehusarse, y sobre la cumplimentación del tránsito a la fundación de la libertad del ente en sí: la renovación de mundo, partiendo de la salvación de la tierra? Y así, aquellos que consumen su vida en una tal historia acontecida y en su fundación quedan por siempre separados entre sí, cumbres de las más separadas montañas». Pero quizá pueda cumplimentarse posteriormente el pensar de Heidegger, partiendo de un planteamiento distinto del suyo, si se despierta ante todo el problema de qué sea para Heidegger aquello que hay que pensar.

Cuando preguntamos por los niveles sobre los que el ente es albergado en verdad y en mundo no parece sino que estamos repitiendo la pregunta platónica, neoplatónica e idealista por la gradación del ente desde lo no propiamente ente hasta el ente más ente. Sin embargo, si mundo es el acaecimiento propicio en el que se hunde todo fundamento, falta entonces el punto final fijo en base al cual enderezar la gradación y fundamentar la necesidad de su progresión. Si verdad y mundo son un sino indisponible, el desgarramiento del carácter de abierto en que el ser se emplaza es una inserción acontecida en cada caso históricamente, pero no una ordenación que trascienda el tiempo. ¿De qué modo despliega Heidegger esa inserción? ¿De qué modo, en vista de su experiencia de mundo, ocupa su plaza lo ente, separándose en la multiplicidad de sus «ámbitos»? ¿De qué modo entraña el pensar de Heidegger la pregunta por la naturaleza muerta y por la viva, por el hombre y por el dios?

Es verdad que Ser y tiempo no se pregunta de propio por la naturaleza; sin embargo, en esta obra se rechaza la opinión de que haya que equiparar a la naturaleza con la reificada naturalidad de lo presente o lo a mano. La naturaleza que nos «envuelve», «el fenómeno 'naturaleza' entendido en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo», viene a ser diferenciado de la «naturaleza» como objeto de las ciencias naturales. El tratado De la esencia del fundamento se refiere a esa diferenciación entre naturalidad reificada y «naturaleza en un sentido originario» y dice que en Ser y tiempo «falta» la naturaleza inencontrable en la órbita de lo mundano en torno y, en general, como algo con lo cual nosotros nos comportáramos y relacionáramos, «Originariamente, la naturaleza se revela en el estar humano por el hecho de que éste existe como un encontrarse acorde en medio de lo

ente». Pero como el encontrarse pertenece a la esencia del estar, es la analítica del estar la que da las bases del despliegue del problema de la naturaleza (SuZ, 211, 65; tr. 232, 78; G, 36 n.; tr. 40). Ahora bien, cuando el «encontrarse» del estar como ser-en-el-mundo es pensado como momento estructural «tierra» en el ahí del ser, del mundo como ensamblaje de la verdad, la pregunta por la naturaleza tiene que ser planteada entonces a partir de la pregunta por la tierra. Así acontece igualmente en los *Beiträgen*, en los cuales medita Heidegger sobre el hecho de que la naturaleza, primero Júpiter, sede de los dioses, luego antagonista de la gracia, no sea hoy otra cosa que objeto de la técnica: a todo se le saca provecho; el «paisaje» que hoy sigue quedando aún es en todo caso lugar de vacaciones, sede de restablecimiento de fuerzas. ¿Por qué, se pregunta Heidegger, no se defiende la tierra misma contra esta destrucción? «¿Quién excita ese litigio en el que la tierra encuentra su rasgo de abierto, ese litigio en el que ella se entierra y es tierra?» La tierra es solamente «tierra» a partir del litigio con el cielo (con el «mundo», se dice en los *Beiträgen*); una lucha que el hombre debe sostener. Cuando la naturaleza no viene a ser emplazada solamente sobre lo constantemente disponible en ella, cuando su carácter de abierto es pensado más bien como litigio entre la tierra que se entierra y el cielo que, en cuanto cielo que pende indisponible, eleva una y otra vez a lo abierto a la tierra que se entierra, entonces la naturaleza se hace «tierra». «La tierra es, en un respecto, más originaria que la naturaleza, por estar referida a la historia acontecida.» Cuando la física emplaza a la naturaleza como objeto y como lo consistente, lo físicamente emplazado es «en verdad la naturaleza misma, aunque indiscutiblemente entendida sólo como aquel campo de objetos cuyo enfrentamiento objetual está de antemano determinado por la elaboración física y suministrado de propio en ésta». La física

prescinde de antemano de múltiples rasgos que se muestran en la naturaleza, de modo que lo que ella comprende no es más que «un modo», «una manera» de mostrarse la naturaleza. «Aun cuando el campo de objetos de la física sea unitario y esté cerrado, ese enfrentamiento objetual no podrá nunca englobar la riqueza esencial de la naturaleza». La física no puede decidir con sus propios medios de qué prescinde cuando emplaza a la naturaleza como objeto y como lo consistente. Al ser emplazada por la física, ¿no se retira la naturaleza (como creía Goethe) a su oculta riqueza esencial? Esta pregunta es cosa de meditación, y de una meditación tal que busque poner en su lugar, localizar las maneras de salir de lo oculto según el modo propio de su ocultar —un ocultar que hace salir de lo oculto—, o sea como vías en cada caso diversas del desocultamiento (VA, 61 ss.). Cuando se recuerda que la naturaleza se oculta al mostrar a la investigación física una determinada manera de estar fuera de lo oculto, deja entonces de darse la apariencia de que lo físicamente aflorado fuera un «en sí» último y seguro sobre el que otra cosa, por ejemplo el «valor estético», pudiera ser superpuesta como algo adicional.

Si la naturaleza se sale de lo oculto al mismo tiempo que se oculta no puede ser entonces solamente algo hecho, constituido por un sujeto, ni mero objeto y existencia consistente, cosa de tecnología. Es verdad que el desocultamiento, tal como hace eclosión en el hombre, es presupuesto de que la naturaleza sea experimentada en su brotar y en su enclaustrarse. Pero el hombre tiene que reconocer por otra parte que la naturaleza, que se retira a su alienidad, es presupuesto del conocimiento de que él mismo es. Lo que apremia al hombre, dada sobre todo la proximidad que por su corporalidad tiene con algo que alcanza solamente el nivel de lo vivo, es el hecho de la sustentación de

su estar humano por algo que no es del tipo del estar, sino del de la naturaleza y, por tanto, distinto.

Ya en *Ser y tiempo* se dan algunas indicaciones respecto a la problemática de la vida. La ontología del estar, se dice allí (247; tr. 270), está preordenada a la ontología de la vida. En la realidad efectiva, la naturaleza precede ciertamente al hombre, es anterior a éste y puede ser sin él; sin embargo, de ninguna manera «es» entonces de verdad, pues sólo se da un «es» allí donde hay también un decir «es». Cuando en *Ser y tiempo* se habla de la prioridad de la ontología del estar, lo allí mentado (como corresponde al planteamiento filosófico-trascendental) es del orden de la verdad y del saber: el hombre sapiente es previo al saber de la naturaleza, y la apertura de esta verdad al ser-en-verdad. «Dentro del orden del comprender e interpretar posibles está la biología, como 'ciencia de la vida', fundada en la ontología del estar, aun cuando no exclusivamente en ella. La vida tiene un modo propio de ser pero, por lo que hace a su esencia, es solamente accesible en el estar. La ontología de la vida se cumplimenta en el camino de una interpretación privativa; determina de tal manera aquello que tiene que ser que esto sólo puede ser ya algo así como 'aún nada más que vida'» (49 s.; tr. 62). A propósito de frases así cabe preguntarse si nosotros accedemos a la vida cuando, sobre el camino de la privación o de la «privación reductora» (194; tr. 214), despojamos al estar de ciertas determinaciones, a fin de que no quede de resto sino «aún nada más que vida». ¿Es la vida privación del estar, entendida en el sentido de que el carácter clauso del estar que se halla en la caída sea una «privación» (184; tr. 204) de la apertura del estar que tiene carácter de propio? Desde luego que no; sobre el camino de una tal privación se echaría a perder la peculiaridad, que descansa en sí, del modo de ser

llamado vida. La interpretación de la vida es privación en la medida en que ella presupone en general una clarificación de lo mentado como «ser», «estar», «realidad», etc. En ningún caso debe ser captada en la interpretación privativa la vida misma como una privación del estar; ni siquiera hay que emplazar al hombre como télos de la naturaleza, en el sentido de que fuera a presuponerse que todos los caminos conducirían a él, que en él estaría custodiada la entera riqueza de la naturaleza y que la vida no sería más que vivir, como si se tratara del estar, pero despojado y reducido. A ello se debe que Heidegger diga igualmente, en esta primera y precaria indicación sobre la problemática de la vida que ha sido citada, que la biología no puede estar «exclusivamente» fundada en la ontología del estar.

Los *Beiträge* dan alguna precisión respecto a una tal interpretación privativa de la vida. La vida, que debe convertirse «en otro eco del estar-ahí», es captada como «comienzo de la apertura de lo ente», apertura en la cual el sí mismo sigue estando aún guardado. Lo vivo se halla aún en un estado de «entumecimiento», y es en el seno de este entumecimiento donde se cumple toda excitación e irritabilidad. Lo vivo muestra diversos niveles de «oscurecimiento». «El oscurecimiento y la esencia del instinto. La guarda del ser mismo y la primacía de la 'especie', que no reconoce a ningún 'singular' carácter de ipseidad. El oscurecimiento y la carencia de mundo...». En la Carta sobre el humanismo, Heidegger interpreta igualmente la vida como algo carente del carácter propio del estar. Los seres vivos —se dice allí— no sienten la necesidad del ser; no están pendientes de la verdad del ser, soportándola, ni tienen la guarda de lo esenciante de su ser; no tienen así mundo alguno (tampoco, pues, «mundo en torno», sino solamente «inmediaciones»); por ello, les ¿alta también el lenguaje, el decir «es».

Sin embargo, esta interpretación privativa no debe hacer que el animal sea visto a partir en definitiva del estar, sino que más bien debe conducirnos ante el abismo que separa al animal de nosotros, emparentados sin embargo por nuestro cuerpo con él. «De entre todos los entes es seguramente el ser vivo lo más difícil de ser pensado por nosotros, dado que, por un lado, es en cierta manera nuestro pariente más próximo pero, por otro lado, está al mismo tiempo cortado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo» (PL, 69 s.; tr. Hum., 21 s.).

Tomar el estar como punto de partida en la interpretación de la vida no debe favorecer ningún tipo de interpretación antropomórfica, sino eliminar en lo posible todo antropomorfismo, dado que ese punto de partida nos hace tomar conciencia de que siempre somos nosotros los que entendemos, y de que la comprensión que tenemos de nosotros mismos sigue estando en juego incluso allí donde nos topamos con una cosa ininteligible y ajena a nosotros. Para Heidegger, la explicación mecanicista de la vida continúa estando en la órbita del antropomorfismo por su inadecuación a la vida, aun cuando aquella explicación pueda iluminar algunos de los rasgos esenciales de ésta. En la interpretación mecanicista, lo viviente es pensado a partir de las cosas hechas, según las hace el hombre; a lo viviente se lo distingue de estas cosas hechas al determinarlo como aquello que se hace a sí mismo. Heidegger encuentra justamente una expresión de esta concepción en el hecho de que la vida como organismo sea concebida a partir de un organizador (cf. *Acerca del concepto y de la esencia de la Physis*, 143 s.; tr. 99; *Organon* es originariamente el instrumento, pero como con esta palabra eran denominados ante todo los órganos corporales, fue posible diferenciar entonces entre el organismo como viviente y el mero mecanismo). Ni la explicación mecanicista alcanza la

esencia de la vida ni la interpretación antropomórfica es capaz de llevar ante la riqueza de su esencia. El animal, que nos parece algo tan cercano, continúa siendo abismáticamente extraño para nosotros, porque a él le está ya abierto lo ente sin que él soporte de propio el desocultamiento. «La emergencia del animal en lo libre queda clausa y ligada en sí de una manera que a la vez nos extraña y fascina. Salirse de lo oculto y ocultarse están unidos de tal manera en el animal que nuestro humano interpretar apenas si encuentra caminos en cuanto se prescinde de la explicación mecánica de la animalidad, cosa siempre hacedera; y, con la misma decisión, prescindimos también de la interpretación antropomórfica» (VA, 274).

El hombre se diferencia de la naturaleza muerta y de la viva. El es un ente entre otros entes, de modo que es posible tomarlo en consideración por su peculiaridad y diferencialidad respecto a otros seres. Pero el hombre no es solamente un ente como los otros, sino el lugar en el que ser, verdad y mundo acontecen de modo tal que lo ente pueda mostrarse en cuanto ente. A ello se debe que el ser del hombre no quede pensado suficientemente cuando se le diferencia, como determinado ente, de otros entes mediante una diferencia específica: como animal racional, por ejemplo, frente a otros seres vivos. Desde que Heidegger inició su camino del pensar ha venido insistiendo en que la diferencia entre el hombre y los otros entes hay que plantearla de otra manera, a saber, como diferencia entre aquél que se distingue por su comprensión del ser y aquello que no tiene comprensión ninguna del ser. En la Carta sobre el humanismo se apunta justamente a esta distinción (PL, 65 ss.; tr. Hum. 17 ss.).

Para Heidegger, el hombre no constituye propiamente tema en cuanto ente que se diferenciara de otros seres y mostrara diversas

determinaciones. El hombre se constituye más bien en tema al ser aquello cuya esencia hace falta para que el ente pueda entrar en su ser y para que el ser pueda acaecer propiciamente para sí y, como desocultamiento, ajustarse en el ensamblaje del mundo. En el pensar de Heidegger se encuentran pocas indicaciones respecto a si el hombre sea una unidad de cuerpo, alma y espíritu, y respecto a cómo pueda ser pensado en ese caso. Cuando Heidegger se ocupa de esta cuestión, la transforma en la pregunta de cómo haya que experimentar el desocultamiento del ser en caso de que el hombre esté determinado como lo está: cuando es el espíritu (la razón) el que aporta el hilo conductor para la interpretación del ente, el ser queda emplazado en la forma de un asistir consistente; esta interpretación metafísica se derrumba cuando (en Nietzsche) el cuerpo se convierte en hilo conductor. Cuando Heidegger se pregunta igualmente por los órdenes de la comunidad y la sociedad, lo hace sólo para dirigir la mirada al ser y a su verdad: lo que en Ser y tiempo se dice sobre el «se» no contribuye en nada a la filosofía social, sino que apunta al hecho de que al hombre cuyo pensar esté al nivel de las cosas que al «se» le resultan evidentes el ente en su ser le tiene que ser cosa fija y emplazada con seguridad, de modo que la pregunta por la verdad del ser no puede venir a darse (PL, 59; tr. Hum. 12). Heidegger expone ciertamente en detalle algunas de las maneras en que el hombre se las ha (como creador artístico, como técnico, por ejemplo) en la historia acontecida; sin embargo, no acontece esto para diferenciar el ámbito del ser «historia» del ámbito del ser naturaleza», y para desplegar aquél en sus posibilidades, sino «solamente» para alcanzar en general la experiencia de la verdad del ser. Cuando Heidegger piensa de ese modo al hombre como el lugar, el ahí del ser, y pone todo el peso en que el hombre se transforme en esa su esencia, no quedan por ello desconectadas las preguntas por la

unidad de cuerpo, alma y espíritu del hombre, o por los órdenes de la sociedad y la historia acontecida; de lo que se trata es justamente de encontrar el suelo en que estas cuestiones tengan que ser emplazadas.

El hombre mide la más extrema tensión de su estar cuando toma como suya a la muerte; el hombre entrega el estar a su irreductible abismaticidad y, con ello, lo hace estación-del-instante en favor del desocultamiento, cuyo acontecer no puede ser retraído a ningún fundamento último. Es verdad que también la esencia de la muerte puede ser desplazada-y-desquiciada: un «morir» experimentado como mero extinguirse desfigura de igual manera la muerte que una interpretación metafísica que la tome como mero tránsito a una vida «eterna», asegurada. Por el contrario, en la muerte experimentada esencialmente le adviene al hombre aquello por lo cual es él entrañado en su esencia; lo que le adviene es eso inicial que retoma en sí todo lo que es y que, de este modo, es aquello que permanece: el acaecer de desocultamiento y mundo, de aquello a partir de lo cual encuentra todo lo que es su ser o esencia. La muerte hace apropiado al hombre al acaecimiento propicio de verdad y mundo, transformándolo así en su esencia, a saber: su pertenencia como «mortal» a la cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales.

En cuanto mortal, el hombre se alza ante los seres divinos: el mundo al que pertenece es el Entre entre los dioses y él, el acaecimiento propicio que transfiere recíprocamente lo propio de seres divinos y mortales. Verdad y mundo no se dan al hombre directamente, sino que están en cada caso reunidos y ligados en una interpelación suprema que crea obligatoriedad. Cuando esta interpelación aporta un ser hogareño, o deja que el ser no hogareño y a la intemperie sea experimentado como tal, ella es entonces la interpelación de aquello que

custodia o retira la salvación, la interpelación de lo sagrado en su advenimiento o tornadizo desvío. En lo sagrado se oculta lo divino como aquello que custodia y retira la salvación. Esto divino se muestra en cada caso como interpelación, como el dios o como los dioses.

El problema de Dios está desde el inicio en el camino del pensar de Heidegger. Este camino da comienzo con un planteamiento meta-físico que encuentra su culminación en el retorno a Dios como fundamento último, o sea, en una teología especulativa. Heidegger se revuelve contra esta teología metafísica en los cursos impartidos tras la primera guerra mundial: el dios que la metafísica intenta comprender, aprehender y poner de fundamento del pensar no es el Dios viviente de la fe ni el Dios de la libertad y la historia acontecida. Ser y tiempo no está ya fundado en una teología especulativa; al contrario, pretende expulsar radicalmente de la filosofía los restos de teología cristiana (SuZ, 229; tr. 251). Pero no por ello debe negarse el respecto del hombre para con Dios, sino crear el espacio para una teología renovada en el sentido de Lutero (SuZ, 10; tr. 19 s.). En la conferencia de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, queda rechazado todo intento de reducción del cristianismo de la fe a un principio universal del orden de una filosofía de la religión, a un a priori religioso o a un inmanente valor espiritual: Dios es atestiguado por la fe en el Cristo crucificado, según la historicidad misma de éste; una revelación que sea acontecer histórico no puede ser universalmente inteligida, ni tampoco venir fundada en un principio universal; ella es un *positum*, algo propuesto que hay que aceptar y a lo cual se puede en todo caso corresponder con el pensar mediante un preguntar siempre abierto. La posibilidad de un pensar que prepare el camino de la esencia de Dios es algo que en Ser y tiempo queda abierto (cf. SuZ, 427 n.; tr. 460); la parte impublicada de Ser y

tiempo hubiera debido aportar un deslinde entre la diferencia onto-lógica y la teológica.

En los años posteriores a Ser y tiempo, la experiencia nietzscheana de la muerte de dios vino a ser decisiva para Heidegger. Con independencia de lo que Nietzsche haya podido mentar al referirse a la muerte de dios, para Heidegger no es Dios mismo quien está muerto, sino el dios experimentado en la historia acontecida occidental, determinada por la metafísica. «No olvidemos tan pronto» —escribe Heidegger en los *Aufzeichnungen aus der Werkstatt* (Apuntes del taller)— «la palabra de Nietzsche (WW, XIII, 75) del año 1886: 'La refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado'. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad, entendida como lo esenciante, recibe su proveniencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia, 'es' otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad está entonces más cerca del pensar que de la fe». El «dios moral» es la elección equivocada de una humanidad que se niega a sí misma y a la vida (N I, 321 s.). Cuando esta humanidad es superada, su elección de un dios moral queda entonces igualmente refutada. Cuando Heidegger piensa el dios moral como dios metafísico limita por una parte el discurso nietzscheano sobre Dios a la experiencia metafísica del dios, y conduce por otra parte la crítica al dios metafísico moral a profundidades enteramente nuevas: el pensar se convierte en metafísica y Dios ingresa en esa metafísica cuando la esencia originaria del des-ocultamiento es olvidada, cuando el ser es asegurado como asistir constante y fundado en un fundamento último y en un valor supremo. En cuanto fundamento último y valor

supremo, Dios le es necesario al pensar metafísico, pero con ello deja justamente de ser experimentado en su propia esencia. El pensar sólo puede encontrar el camino a la propia esencia del dios cuando —en una torsión de la metafísica— consigue alcanzar la esencia inicial de la verdad. Solamente cuando abandona al dios metafísico llega el pensar a quedar libre para el «Dios divino» (ID, 70 s.). Si Heidegger puede plantear nuevamente la cuestión de Dios se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Hölderlin, que rescata transformada la experiencia premetafísica de Dios en la tragedia griega, puede ser el garante de la posibilidad de una *theologia* que se sabe emplazada bajo la interpelación de lo divino aun en un tiempo en que Dios se ha retirado.

Los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger terminan necesariamente con la pregunta por Dios. En esos apuntes es pensado el ser como él mismo y, con ello, como el acaecimiento que propicia el desocultamiento. El desocultamiento se liga en el hecho de que una interpelación omnideterminante y omnitransformadora, una interpelación divina pueda hablar y alcanzar al hombre. «Al hacerles falta a los dioses, nosotros, quebrantados por esa elevación, tenemos que hacernos cuestión de la esencia del *eseyer* en cuanto tal al dirigirnos hacia ese algo oculto. Pero entonces no podemos explicar el *eseyer* como algo aparentemente ulterior, sino que debemos concebirlo como el origen, como salto originario que *de-cide* y *apropia-en-el-acaecer* a dioses y hombres por vez primera». El hombre, transformado en su estar y sabedor de que, de ese modo, hace falta para que acontezca el desocultamiento, queda «a disposición de los dioses». «A 'disposición de los dioses' quiere decir: bien lejos y bien fuera, apartado de la

corriente de lo 'ente' y sus interpretaciones: pertenencia a los más lejanos, a aquéllos para los cuales la huida de los dioses, en su más distante retirada, sigue siendo lo más cercano». Como acaecimiento propicio del desocultamiento, el ser transfiere de propio el dios al hombre al apropiarse el hombre al dios. Lo que de este modo hay es, dicho con el riesgo de usar la palabra en su inmediatez: «la trémula vibración del hacerse dioses (des *Gotterns*) (el sonido previo que anticipa la decisión divina sobre su dios)». Dado que la decisión respecto a si el dios interpele al hombre y el modo en que lo haga es algo para lo cual nunca está capacitado el hombre, y dado que el pensar previo —encaminado a la verdad del ser— tiene que dejar esta decisión indecisa, Heidegger habla, de manera indeterminada, tanto «del dios» como «de los dioses», rehusando adjudicar a los dioses el ser, aunque sea igual de ilícito pensar al dios tanto como «no ente» que como «ente». Al dios deja de atribuírsele el ser para evitar que, como ocurría en el pensar metafísico, sea pensado como el ente más ente, desplazándolo-y-desquiciándolo de su esencia propiamente divina. «Dejar de adjudicar el ser a 'los dioses' no significa, por lo pronto, sino que el ser no es algo que esté 'por encima' de los dioses, como tampoco se hallan éstos 'por encima' del ser. Bien es verdad que 'los dioses' están necesitados del *eseyer*: con esa voz viene ya a ser pensada la esencia —el *esenciar*— 'del' ser. Los dioses no están necesitados del *eseyer* como si éste fuera su propiedad, una estancia en la que ellos estuvieran. A 'los dioses' les hace falta el *eseyer* para, a su través, y aunque éste no sea pertenencia suya, ser conveniente y pertinentemente sí mismos. El *eseyer* es aquello que hace falta a los dioses: su falta (Not); y es ese estar faltos del *eseyer* lo que da nombre a la *esenciación* de éste: ser aquello que a 'los dioses' les falta y es preciso [*das Ernotigte*], aunque no se trate nunca de algo susceptible de

ser considerado como causa o condición. Es el hecho de que a 'los dioses' les haga falta el eseyer lo que los empuja hacia el abismo (la libertad), y lo que pronuncia el fallo de que todo fundamentar y probar fallen».

Cuando lo divino es experimentado a partir del acaecimiento propicio del desocultamiento, el esenciarse de lo divinal llega a elevarse a lo para él último y supremo; el hombre, que experiencia al dios en el acaecimiento propicio del desocultamiento, es el hombre «venidero» para el «paso fugaz del último dios». El dios nombrado aquí como último no es un término, como si se tratara de un final. El hecho de que él sea experimentado en su ultimidad es más bien el inicio de la verdadera historia acontecida. Tampoco es simplemente el «último dios» otro dios respecto a los dioses ya sidos, sino que reúne más bien a éstos en la última y suprema esencia de lo divinal. De qué manera sea «último» es algo que el hombre experimenta, a lo sumo, cuando él mismo está pendiente de lo último y más extremo, de la muerte, y lo soporta: lo último es la apropiación en el acaecimiento propicio, cuya inicialidad ha rebasado todo «después» porque el acaecer no admite cálculo ni cuenta. El dios experimentado como último a partir del acaecimiento propicio lo es solamente en el «paso fugaz», sin poderlo detener ni asegurar como fundamento omni-fundante. «Su acción de esenciar la tiene él en su dar señales; y esa señal está tanto en el caso, súbito, de la llegada y en el estar pendiente de ésta, como en la huida de los dioses ya sidos y en su transformación oculta... En tal esenciación del dar señas llega el eseyer mismo a su madurez. Madurez es la presteza en el hacerse de una fruta y en el darse de una donación; aquí esencia lo último, el confín esencial: no algo que se aportara al inicio, sino lo exigido por éste; aquí, en la seña del dios último, es donde se desvela

la íntima finitud del eseyer. Sin embargo el ser y su esencia: el acaecimiento que propicia el desocultamiento, no son el dios mismo, aunque sí el elemento que al dios le hace falta para aparecer. «La acción de acaecer de forma propicia y la de su destinación como ensamblaje dentro de la abismaticidad —que se retira del fundamento— del espacio-tiempo es la red en la que el último dios es presa de sí mismo, se capta a sí mismo a fin de desgarrar tal red y de poner fin a su carácter de unicidad; el acaecer es cosa divina y extraña, lo que de más ajeno hay en todo ente».

Lo divino, experimentado a partir del acaecimiento propicio del desocultamiento, no puede ser ya emplazado y constatado como fundamento omnifundante. Lo divino se retira a la abismaticidad y se muestra solamente, una y otra vez, en el sino, permaneciendo de este modo como lo otro respecto a lo humano. La historicidad acontecida pertenece a su esencia en la medida en que aquélla sea pensada a partir del acaecer de manera propicia, que sale de lo oculto y oculta. Cuando lo divino es experimentado de este modo, no hay que rechazar entonces el pensamiento de que también una interpelación de lo divino tenga su tiempo: si ella era «verdad» para un tiempo, no le hace falta entonces fundar el desocultamiento de otro espacio de tiempo. También los dioses pueden «morir». «Que un dios muera tiene que constituir el júbilo más terrible». «Morir» no significa aquí terminar en la vacía nada, sino retraerse al carácter de único, de lo dado una vez; la «muerte» es pensada como testimonio supremo del ser y del propicio acaecer de la verdad. Dado que el hombre es capaz de soportar la muerte propiamente como muerte, y de ser así apropiado al acaecimiento propicio mismo, «excede» a los dioses en la medida en que éstos están enteramente coligados, reunidos en los límites de una interpelación

acaecida históricamente. El exceder a los dioses le supone al hombre el descenso a la abismaticidad de la verdad del ser; y sin embargo, al llegar a ser excedidos, quedan los dioses más alto que los hombres. Cuando tiempo e historia acontecida son experimentados a partir del acaecer propicio del desocultamiento deja de ser lícito entonces el pensar al dios como aquello que, carente de tiempo y de historia acontecida, está por encima del tiempo y de la historia acontecida. Al dios cabe en general apelar sólo desde el movimiento trágico de la historia acontecida, desde el instante. Es posible, dice Heidegger en uno de sus cursos sobre Nietzsche, que el dios esté ahí solamente como lo preguntado, es decir, como lo invocado. «Sigue dando qué pensar el problema de si el dios sea más divino cuando se pregunta por él o luego, cuando se está cierto de él y, en cuanto tal, se le pueda como si dijéramos dar de lado en caso de necesidad, para volver a echar mano de él en caso de necesidad» (N I, 321 ss.).

Si lo divino se muestra solamente en la interpelación en cada caso acontecida históricamente, ¿de qué modo puede ser pensado entonces en su «unidad»? ¿Cabe representarse la «eternidad» de Dios como una «temporalidad infinita»? (SuZ, 427 n.; tr. 460). ¿Es lícito compendiar la riqueza de lo divino en el pensamiento del «último» dios o sobrepasa este compendio la experiencia, históricamente acontecida, de lo divino? ¿Es acaso pensable el pensamiento del «último dios», del dios de dioses, cuando en él el «esenciarse» —históricamente acontecido— de lo divino está pensado como último y supremo despliegue esencial? ¿No deja acaso ese pensamiento, entonces, de ser pensado como acontecer histórico? Antes de que estas cuestiones puedan encontrar una respuesta habría que preguntar más afinadamente por el modo en que haya de ser pensada la «ultimidad»

del «último dios», su «paso fugaz». El mismo Heidegger deja de hablar en trabajos posteriores del «paso fugaz del último dios» en el sentido explicitado en los *Beiträgen*. Ahora habla de forma más retraída de «los [seres] divinos», de los «mensajeros que dan señas de la deidad», a partir de cuyo escondido imperar apareciera el dios en su esencia (VA, 177). Heidegger (junto con Hölderlin) denomina también «ángeles» a los divinos. Los ángeles son los mensajeros que emplazan a los hombres bajo la interpelación de lo sagrado y lo divino, y calman así — en un estar -a salvo una y otra vez— el acaecer abismático del desocultamiento. En cuanto tales mensajeros, los divinos pertenecen al mundo, a la arquitectura del desocultamiento.

El problema de Dios se plantea cuando se pregunta cómo una interpelación que obliga puede reunir, ligar sobre su base el acontecer de verdad y mundo; ese problema se le vuelve necesario a un pensar que pregunta por el ensamblaje de verdad y mundo. El pensar reconoce como tarea suya el reservar el ámbito de una interpelación divina que concede en verdad la salvación; más aún, intenta abrir de nuevo este ámbito. Sin embargo, desde sí mismo no es nunca capaz de decidir si y cómo hable una tal interpelación o llegue a alcanzar al hombre; el pensar, al que necesariamente corresponde el problema de Dios, no es por su parte ni «teológico» ni «mitológico»: no da respuesta a una interpelación factual.

Desde el inicio de su camino lleva Heidegger consigo el problema de Dios. Este pensar lleva a cumplimiento la vía seguida por la experiencia occidental de Dios, teniendo que pasar así a través de la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios. Para llegar finalmente a avistar el camino que le es propio, ese pensar se ve obligado a dar los más largos rodeos, intentando pensar, incluso, la moderna voluntad de

creación en el sentido de un «aprestarnos a estar prestos para los dioses», aun cuando esa creación y esa voluntad no dejen ya desde luego que una tal presteza venga a darse (cf. NI, 254). Lo contemporáneo, que tiene el aspecto de ser un nuevo inicio cuando en verdad es la destrucción del acontecer inicial de desocultamiento y mundo, se interpone en el camino como una celada. El problema de Dios tiene que ser apurado hasta el fin en un tiempo del más extremo error; y a ello se debe que sobre el camino de ese preguntar se alcen las sobrecogedoras palabras del coro del Edipo, rey: «errando va empero la deidad de los dioses» (Das Ereignis). El pensar tiene que hacer en su propio seno el esfuerzo de desembarazarse de los estorbos que obstaculizan el aprestarse a estar presto para los dioses; al igual que Edipo, y ello con una pasión por saber única y sin miramientos, el pensar tiene que sacar a la luz el oculto desacierto que yace en el propio camino, el camino de Occidente. El pensar está vocado así a un camino trágico, a ese ocaso que no consiste en vacía aniquilación, sino que constituye el ingreso en el acontecer del desocultamiento: el ingreso en un acontecer que halla su acabamiento al determinar-y-decidir, haciendo que acaezcan de forma propicia, dios y hombre, tierra y cielo en su reciprocidad: un acontecer que se abre así como plaza del ensamblaje del mundo. Cuando el pensamiento se haga libre para este acontecer no podrán ya camino y extravío, cercanía y lejanía de lo divino cargarse en la cuenta de los «buenos» o los «malos» tiempos, y menos de la fortuna o infortunio humanos. También sobre el pensar se ciernen ahora (cf. WiM, 51) las palabras finales del «último poema del último poeta de lo griego inicial», del Edipo en Colono, de Sófocles:

Cesad empero, y nunca ya desde ahora

levantad más lamentos,

pues en todas partes queda firme en sí lo acaecido,
y custodia sentencia-y-decisión hasta su cumplimiento. **

X EL PROBLEMA DEL DECIR

En cuanto cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales, el mundo no es un en-sí enfrentado al hombre, sino acontecer del desocultamiento de lo ente en el hombre. En cuanto «mortal», el hombre pertenece a ese acontecer; y al acontecer le hace falta el hombre, junto con su esencia, sin que aquél llegue a estar a disposición de bien. Heidegger llama a la esencia del hombre el estar-ahí, pero también el «pensar». El pensar, aquí mentado, pertenece al recordar que, en todas las variaciones de la historia acontecida, conmemora agradecido la exhortación que una vez aconteció y la capta como lo venidero y transformador. El hombre es en su esencia la «memoria» del ser, es decir: el desocultamiento que se abre como plaza de la cuaternidad del mundo (cf. Sobre la cuestión del ser, 31; tr. 53). Según el mito, la memoria —o «la [diosa] memoria», la Μνημοσινε— es hija de la tierra y del cielo. Desposada con Zeus, Memoria llega a ser madre de musas; de este modo es ella la que otorga todo Decir y, con ello, la que permite que dioses y mortales sean en conjunción (WhD, 6 ss., 87 ss.; tr. 15 ss., 125 ss.).

El pensar que pertenece a la memoria no es algo «teorético», algo separado de la praxis, sino la manera originaria de custodiar la verdad y habitar el mundo. El pensar es lo propiamente esenciante, tanto en la acción política como en la obra de arte y en el hablar de poetas y pensadores. De entre las maneras de custodiar de propio la verdad, es sin duda el lenguaje el que tiene la característica señalada de que las otras maneras del acontecer de la verdad y del mundo no se den sin él (cf. Hw, 60 s.; tr. 61). La pregunta por el lenguaje no se añade como una más a la pregunta por verdad y mundo, sino que es esta pregunta misma por verdad y mundo, pero en vista del modo en que la

verdad se engendra de propio y en que, así custodiada, viene a ser habitado el mundo. A este problema, al problema del Decir, debe ser dedicada nuestra ulterior meditación. En primer lugar debe exponerse el modo en que Heidegger entiende su camino hacia el lenguaje en cuanto entrañado por el camino que el acontecer de verdad y mundo hace hasta llegar al hablar del hombre. Más tarde, en una segunda sección, se preguntará por el modo del Decir en que se inserta un pensar como el intentado por Heidegger.

El camino hacia el lenguaje

Ya al inicio del camino del pensar de Heidegger se halla la pregunta del modo en que ser y lenguaje se copertenezcan, de cómo sean lógica y lenguaje necesarios para que el ens pueda ser un verum. En la recensión de 1912, *Neuere Forschungen über Logik* (Nuevas investigaciones sobre lógica), escribe Heidegger: «¿Qué es lógica? Estamos aquí ante un problema cuya solución queda reservada al porvenir» (466). En su disertación, Heidegger se une a la lucha contra el psicologismo en la lógica; pero exige también —y esta exigencia es hoy más válida que entonces— que la doctrina del juicio de la lógica matemática (especialmente la de Russell) se someta a un examen filosófico. «Habría que mostrar cómo su carácter formal la mantiene alejada del problema vital del sentido del juicio, de su estructura y significación para "el conocimiento» (97 n.; cf. también SuZ, 159; tr. 178). No es la perfección inmanente de la lógica lo puesto en cuestión, sino el sentido general de su quehacer. En su escrito de habilitación, la pregunta: «¿Qué es lógica?» lleva a la pregunta «¿Qué es lenguaje?». También aquí viene a plantearse el problema de la esencia. La exigencia de parar mientes en el «desarrollo genético del lenguaje» es rechazada mediante la observación de que las investigaciones histórico-

psicológicas no pertenecen a la filosofía del lenguaje. «Esta tiene que buscar sus problemas en una dimensión enteramente nueva. Lo que a esa filosofía incumbe es la puesta de relieve de los fundamentos teóricos últimos que sirven de base al lenguaje» (163). Aquí se obliga todavía a la historia acontecida a salir del ámbito de la esencia, porque el verum es pensado como convertible con un ens pensado en cuanto asistir constante, como si ello fuera algo evidente de suyo. Como la presuposición metafísica queda inalterada, aunque la historia acontecida haga efectivo el ser (como «valor») el ser mismo está situado empero más allá de toda historia acontecida; y a esto se debe que Heidegger no llegue aún en sus primeros trabajos a la cuestión de saber cómo la lógica tradicional y el lenguaje experimentado a partir de ésta encuentren sus límites en el problema del acontecer histórico, experimentado esencialmente.

Claro está que Heidegger había aceptado este problema, aun cuando no de manera propiamente filosófica, cuando cayó en la cuenta de la relación entre ser y lenguaje. «Entonces», escribe él mismo, «me ocupé especialmente del problema de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y la del pensar especulativo teológico. Era, si usted quiere, la misma relación, es decir, la relación entre lenguaje y ser, sólo que encubierta e inaccesible para mí, de modo que busqué inútilmente el hilo conductor por muchos caminos que no hacían sino dar rodeos o extraviar» (Sp, 96, 91 s.). Cuando el pensar especulativo es puesto en relación con la palabra de las Sagradas Escrituras, tiene que hacer entonces explícita esta palabra en una interpelación que es, en sí misma, históricamente acontecida. «Históricamente acontecida» no quiere decir desde luego constatable históricamente. La interpelación no es un «ser» que esté presente, un ser que se mantenga y sea

constatable en rígida persistencia, sino un acontecer inconcluso: el camino que lleva a un porvenir abierto. En esta interpelación se da la verdad en tanto que ésta se retiene a sí misma; la verdad sigue siendo un misterio que apunta a una revelación venidera. La interpelación emplaza, como exigencia de salvación, ante una opción decisiva; ella es la que guía al creyente hacia aquella verdad en la que éste —como dice el evangelio de San Juan— tiene su venidera morada permanente, la casa en que él habita (Job., 8, 31 s.). La interpelación dona un nuevo ser, pero lo hace en el acontecer histórico y a su tiempo (pensado en términos cristianos, se trata del tiempo que hay hasta la segunda venida de Cristo, hasta el otro acabamiento). El pensar especulativo trata de explicitar este ser como ser del ente. Sin embargo, en este intento tiene que quebrantarse el pensar tradicional sobre el ser, pues aquí no es el ser asistir constante, sino acaecer propicio que exhorta en tanto que se retira. Cuando el lenguaje queda referido a ese ser, a la interpelación históricamente acontecida, no puede ser ya pensado «metafísicamente» a partir de un verum convertible con un asistir constante.

Cuando el pensar entraña la problemática del tiempo y la historia acontecida en el problema del ser y se pregunta por «el ser y el tiempo», los fenómenos que hay ahora que analizar no pueden ser ya captados con los medios de la lógica tradicional. Que la lógica tradicional fracase aquí, dice Heidegger en Ser y tiempo, «no es extraño, cuando se cae en la cuenta de que ésta tiene su fundamento en una ontología de lo presente por demás rudimentaria. De ahí que sea por principio imposible hacerla más flexible, sean cuales sean las correcciones y ampliaciones introducidas. Las reformas de la lógica orientadas en el sentido de las 'ciencias del espíritu' no hacen más que

aumentar la confusión ontológica» (129; tr. 145 s.). Interpretar «ontológicamente» la lógica tradicional, apuntando así a sus limitaciones es entre otras cosas el tema de la temprana meditación de Heidegger sobre Aristóteles (también el horizonte de la fenomenología hermenéutica de Ser y tiempo está determinado todavía por la controversia con Aristóteles; cf. SuZ, 32 ss.; tr. 42 ss.). En la interpretación ontológica, la lógica tradicional se muestra como una «lógica de lo presente» que no admite como lógicamente pensable sino aquello que, en los objetos, pueda seguir siendo llevado ante el pensar como lo constantemente presente en ellos, sin hacer entrar por tanto al tiempo y a la historia acontecida en el ser mismo. El *λογος* seguido por la fenomenología hermenéutica de Heidegger hace por el contrario la exégesis del entenderse de un ente cuyo ser cambia en la exégesis misma y que, de este modo, capta su ser o esencia como un poder ser, temporal e históricamente acontecido. El *λογος* hermenéutico conserva el «en cuanto que» hermenéutico existencial que, dentro y en favor de la praxis, deja que algo sea tomado en cuanto algo, sin poner éste «en cuanto que» al nivel del mero «en cuanto que» apofántico, que permite representar algo de manera puramente teórica en base a aquello que está presente en él (SuZ, 157 ss., 361 s.; tr. 177 ss., 390 s.).

Heidegger gana en Ser y tiempo un nuevo planteamiento para la problemática de lógica y lenguaje al entender a ambos a partir del habla como articulación del ser-en-el-mundo que entiende al encontrarse en una situación y que, por ende, acontece en última instancia históricamente y es del orden del tiempo; así se convierte el lenguaje en articulación del mundo que, en cada caso, hace eclosión. Heidegger exige también que la gramática, que busca su fundamento en la lógica del enunciado y, por ello, en la ontología de lo presente, sea

puesta sobre nuevos fundamentos (165 s.; tr. 184 s.). Exige además una lógica distinta a la tradicional, sin que en Ser y tiempo llegue a explicitarse el problema de esa otra lógica, de la lógica «hermenéutica» 53. Sin embargo, Ser y tiempo muestra el obrar mismo del hermenéutico.

Este *λογος* no trabaja con «categorías», que son determinidades quiditativas de lo presente, sino con existenciales: determinidades de ese ente que no hay que captar nunca como un quid, sino que hay que pensar como un «quién» (SuZ, 44 s.; tr. 56 s.). Los existenciales tienen carácter ostensivo-formal. Aunque se aspira a un cierto formalismo, la forma del formalismo buscado no es separable del contenido; no es cascara vacía, sino forma siempre presta a saltar a la plenificación concreta y con contenido. La plenificación del contenido no es algo que venga a llenar desde fuera una forma vacía, sino que el pensar formal ostensivo, el pensar que da a mostrar, viene a estar ya siempre con esta plenificación. La plenificación no está aun desde luego puesta con esa conformidad, sino que permanece en el tránsito mismo, sin ser en modo alguno susceptible de deducción por el pensar ostensivo meramente formal. A ello se debe que Heidegger distinga entre la interpretación «existencial» del estar, en base a sus estructuras «formales», y la decisión «existencial», en la cual capta el estar sus posibilidades y obligaciones concretas en cada caso (SuZ, 12, 312 s.; tr. 22, 339 s.). El análisis «existencial» no es desde luego algo sencillamente neutral, una cosa a la que le fuera totalmente indiferente ganar o perder la existencia; en cuanto que el análisis da a mostrar el carácter de propio como posibilidad de la existencia, apela ya de antemano a esa posibilidad, que tiene que haber experimentado ya. El pensar que da a mostrar la forma está ya dentro de la decisión

existencial en la medida en que pregunta por la posibilidad de ésta; sin embargo, la decisión misma queda aun retenida. Este pensar (que sólo puede darse a ver, aunque insuficientemente, dándole la vuelta a un pensar orientado al esquema forma-contenido) apunta al acontecer de la verdad, sin que haya con todo sino un apuntar a la verdad, sin que se dé aún la plenificación concreta de la verdad. No obstante, en cuanto preguntar que es un sondear, ese pensar tiene tendencia a despertar nuevas cuestiones; el carácter evocador y provocador de muchas argumentaciones de Heidegger tiene que ser comprendido a partir de este sondear.

El análisis existencial debe hacer justicia a la movilidad de la historia acontecida y a la índole no deductible de sus opciones decisivas. Sin embargo, la dificultad no estriba solamente en ganar y preservar para la historia acontecida su carácter de abierto. La dificultad decisiva se muestra por vez primera cuando se pregunta si el pensar que pregunta y sondea no estará ya entonces determinado, como acontecer histórico, en el planteamiento mismo de su preguntar. La problemática de Ser y tiempo se da en general a mostrar con esta pregunta: ¿puede una «hermenéutica» retirarse de la vía que traza el acontecer de la verdad para darse una formación «metódica», dando así al acontecer de la verdad un fundamentum inconcussum? ¿No está ya la analítica misma de la comprensión del ser sometida al sino del desocultamiento del ser? ¿No está determinado el entero planteamiento (que parte del sujeto, aun entendido como existencia) por el camino transitado por el acontecer de la verdad en Occidente? Cuando Heidegger (en la «torna» de su pensar) se planteó estas preguntas, retiró el problema del Decir del planteamiento hermenéutico-existencial. En adelante dio impulso a la pregunta por el modo en que

el Decir se determina en el pensar occidental a partir del modo en que el ser se ha destinado a su verdad.

También en el nuevo planteamiento parte Heidegger de la experiencia fundamental de que el modo del pensar tradicional, «lógico», no es suficiente para la pregunta por el ser, hoy necesaria; cuando la nada viene a ser atribuida al ser, cuando el pensar se apresta a experimentar al ser en su verdad como indisponible acaecimiento propicio, es cuando se decide «el destino del dominio de la 'lógica' dentro de la filosofía». «La idea misma de 'lógica' se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario» (WiM, 36 s.; tr. 51 s.). El preguntar aquí citado es más originario que el preguntar metafísico por el ser, dado que aquél se hace problema de la olvidada verdad del ser. La idea de la «lógica», que se disuelve en este preguntar, es la evidencia del dominio y hasta del dominio exclusivo del pensar «lógico» en la filosofía. El preguntar «más originario» se vuelve polémicamente contra la creencia de que la lógica tradicional pueda agotar las posibilidades del pensar, pero no percibe el derecho conforme a la cosa, aunque limitado, de la lógica. En sus primeros pasos, este preguntar es un «torbellino», una brecha en favor de un nuevo planteamiento, pero no ha encontrado aún la claridad y sosiego propios de quien se ha encontrado a sí mismo. En este torbellino, el preguntar más originario no es aún capaz de situar a la lógica en su derecho limitado, a pesar de que conceda por principio que la lógica sea una manera «peculiar», aunque tampoco otra cosa que una manera, de hacer la exégesis del pensar (WiM, 47; E, 92; tr. 158).

Cuando Heidegger habla de la idea de la «lógica» pone esta palabra entre comillas: su pregunta por la lógica y también, y sobre todo, la polémica contra el «consorcio» actual de logística, sociología y

psicología (WhD, 10; tr. 26), no afecta en absoluto a la lógica formal tradicional ni a su continuación en la logística respecto a su derecho conforme a la cosa, aunque limitado, sino a la diferente presunción de la capacidad de rendimiento de la lógica y la logística. En el «torbellino» de su preguntar, Heidegger empieza por desprenderse de la lógica tradicional, dado que lo que él busca es un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ que posibilite al pensamiento algo que está fuera del rendimiento de la lógica formal: corresponder al desocultamiento como acontecer conforme a destino y transformador. La pregunta por la «lógica» es la pregunta por un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder a este desocultamiento. De este modo puede decir Heidegger que, en sus trabajos, tras el título de «lógica» se oculta «la transformación de la lógica en la pregunta por la esencia del lenguaje» (WhD, 100; tr. 149).

A fin de encontrar el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ de un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder al acontecer del desocultamiento, Heidegger se pregunta qué ocurrió para que el pensar creyera que debía orientarse unilateralmente hacia la lógica. ¿Bajo qué presión metafísica surgió en general la lógica?, ¿en qué remolino metafísico apareció la tendencia a la dominación, la tendencia a tomar la vía lógica como única vía estricta del pensar? Heidegger no pregunta por el modo en que, en el acontecer histórico, haya venido a darse la lógica, sino por las decisiones metafísicas que tuvieron necesariamente que darse para que todo hablar fuera orientado hacia la lógica. ¿Cómo pudo ocurrir que, en el lenguaje filosóficamente estricto, el concepto fuera afirmado sobre la base de la categoría, la proposición sobre la del juicio y la combinación proposicional sobre la del silogismo hasta el punto de que Kant, en su lógica trascendental, pudiera desarrollar las categorías fundamentales a partir de formas del juicio, y Hegel comprender la

metafísica como «lógica»? (cf. E, 91 ss.; tr. 157 ss.; WhD, 99 ss.; tr. 148 ss.). ¿Qué significa el hecho de que, en su transformación en «dialéctica», la lógica haya llegado a adquirir hoy una eficacia mundial? (cf. Grund-satze des Denkens). La interpretación «ontológica» de la lógica, tarea de los primeros trabajos de Heidegger, se convierte en una interpretación según la «historia acontecida del ser». Heidegger intenta mostrar, por ejemplo, que el principio de contradicción en Aristóteles es un principio del ser, pero que este principio, de acuerdo con el viraje de la concepción occidental de la verdad en Nietzsche, tuvo que convertirse en un «imperativo» al que el pensar acepta o rechaza someterse (cf. N I, 602 ss.). Heidegger encuentra aquello que caracteriza de parte a parte, omnímodamente, la manera metafísica del decir en el hecho de que éste toma algo en cuanto algo según la constancia que ello presente, de manera que algo pueda ser siempre reconducido a lo constante. En el pensar occidental, el $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ se da desde su inicio en el dejar proyacer al ente en la consistencia de su ser; sólo porque el pensar recibió su esencia de este dejar proyacer pudo la lógica, con sus modificaciones, emprender la dominación del pensar (cf. WhD, 99 s.; tr. 148 ss.).

El pensar occidental está sometido al sino de que el ser se muestre como asistir constante, el ente sea interpretado en base a su constancia y el pensar experimentado a partir del dejar proyacer y sometido, por ende, al dominio de la lógica. Pero este sino no es para Heidegger cosa evidente y sin problema. Heidegger hace regresar su preguntar al horizonte temporal a partir de donde es entendido el ser como asistir, y vuelve así a preguntar igualmente por ese $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ originario desde el cual se origina la lógica tradicional como un género propio del Decir, válido dentro de sus límites. Dado que para Heidegger

el origen históricamente acontecido es al mismo tiempo origen esencial (E, 94; tr. 160), él intenta obtener el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ originario en controversia con la filosofía griega. Lo primero que hace entonces Heidegger es prescindir de las interpretaciones posteriores del pensar (también, por ejemplo, de la interpretación dada por Aristóteles), a fin de impedir que la mirada hacia lo inicial del pensar griego más temprano se vea desviada y desplazada por lo posterior. Las interpretaciones sobre Heráclito del ensayo *Lagos* (VA, 207 ss.) reproducen las ideas decisivas del curso de lógica impartido en 1944. Ya antes, en un curso de Lógica impartido en 1934, Heidegger ha intentado comprender la esencia del lenguaje a través de la meditación sobre el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, en un tiempo en el que la cercanía y lejanía entre el Decir del pensar y el Decir poético habían llegado a ser decisivas para él (cf. Sp, 93 s.).

¿Cuál es el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ seguido, entonces, por un pensar en el que el ser es experimentado en su esencia como acaecimiento propicio del desocultamiento y, con ello, como asistir y al mismo tiempo como estar ausente? Este pensar no puede seguir ya a la lógica, porque no emplaza ya a lo ente en esa cosa constante a la que siempre cabe regresar. Pero tampoco le es lícito el recurso a una metalógica, dado que ésta, la «dialéctica», se entiende también solamente a partir de la lógica tradicional (aunque no fuera sino porque, como hizo Hegel, no excluye la contradicción, sino que la exige). Por último, al pensar de la verdad del ser tampoco le está permitido escaparse a lo ilógico, huir de la lógica por impotencia y acogerse a un decir pseudopoético. Ante todo, este pensar no puede proclamar una suerte de alógica, pues también ésta se entiende sólo a partir de la lógica, a partir del mero contraste con ella. El pensar de la verdad del ser tiene que entenderse a partir de la cosa que le es propia. Su tarea consiste en corresponder

tanto a la asistencia como a la ausencia en el ser, tanto al acto de salir de lo oculto como al de ocultar; consiste en provenir de la acción de salir de lo oculto, ya acontecida, y en hospedarse en lo oculto suyo, no para dar definitivamente de lado la ocultación, sino para cobijarla como aquello que una y otra vez alberga la acción de salir de lo oculto en su inagotabilidad. El pensar de la verdad del ser tiene su rasgo fundamental en aquel callar que deja que la ocultación sea propiamente ocultación. El pensar no habla de una cierta cosa para guardar silencio respecto a otra de la que no se podría hablar de una manera rigurosa; su silencio es más bien elocuente, su habla silenciosa, es decir un habla que restituye a la ocultación la salida de lo oculto. Guardar silencio es un guardar el silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone en seguro. La «lógica» del pensar de la verdad del ser es la guarda del silencio, la «sigética». «La guarda del silencio es la meditada legalidad del acto de guardar el silencio ($\sigma\iota\gamma\alpha\nu$). La guarda del silencio es la 'lógica' de la filosofía, desde el momento en que ésta plantea el problema fundamental del otro inicio. Ella busca la verdad de la esencia del eseyer, y esta verdad es el desocultamiento (el misterio) del acaecimiento propicio, el desocultamiento que resuena y da señas» (Eitrdge, cf. también N I, 471 s.).

La sigética (nombre pensado solamente en vista de aquellos que para todo necesitan de títulos y de clasificaciones) remite a la esencia del lenguaje. Quien despliega la sigética como «lógica» de la verdad del ser está «en camino hacia el lenguaje». Bajo el título *Unterwegs zur Sprache* (En camino hacia el lenguaje), recopila Heidegger conferencias y artículos de los años 1950-59 que deben llevar a experiencia la esencia del lenguaje. La conferencia *Die Sprache*

(El lenguaje) se propone hacer mostración de la esencia del lenguaje mediante eso que habla puramente en una poesía de Trakl. *Gesprach von der Sprache* (Diálogo sobre el lenguaje) reúne en la pregunta por el lenguaje todos los motivos del pensar determinantes del camino de Heidegger: la pregunta por el ser en la metafísica y la torsión de la metafísica, el impulso procedente de lo bíblico, la transformación de la fenomenología en fenomenología hermenéutica, la cercanía al Decir poético. Las demás conferencias invocan la experiencia última de Stefan George: «ninguna cosa haya do la palabra quiebra». La última conferencia, *Der Weg zu Sprache* (El camino hacia el lenguaje), recopila las experiencias realizadas desde el encaminarse al lenguaje, como ayuda para que el pensar encuentre una salida hacia la experiencia decisiva.

En esta conferencia parte Heidegger del hecho de que el lenguaje, en su consideración tradicional, es algo visto desde la emisión verbal: como muestran ya los diversos nombres occidentales relativos al lenguaje, éste es entendido como lengua, oración, es decir, a partir de la función de los órganos del habla. A partir del hablar humano viene el lenguaje a ser pensado como un ente que tiene carácter de signo y es portador de «significaciones». Según Aristóteles, las letras escritas muestran los sonidos vocales; los sonidos, las afecciones del alma, y éstas, las cosas por las que ella se ve afectada. En el helenismo, la designación es entendida a partir del signo, y éste es entendido como «instrumento» surgido convencionalmente «para un designar, por el cual la representación de un objeto está regulada por y orientada hacia otro» (Sp, 244 ss.). La consideración del lenguaje iniciada aquí se condensa «hasta llegar a su cumbre» en la meditación de Wilhelm von Humboldt sobre el lenguaje. Humboldt entiende el lenguaje como

«trabajo del espíritu por hacer al sonido articulado apto para la expresión del pensamiento», entendiendo así el lenguaje como actividad de la especie humana que, en su desarrollo, forma diversas cosmovisiones históricamente acontecidas y, por ello, también lenguajes. «El camino de Humboldt hacia el lenguaje está enderezado al hombre: mediante el lenguaje, y a su través, conduce a otra cosa, a saber al sondeo y exposición del desarrollo espiritual del género humano.» El lenguaje queda explicado reconduciéndolo a la actividad del hombre; y aunque venga a ser concebido así en su esencia, ello se debe solamente, sin embargo, a que el lenguaje es «tomado en consideración por otra cosa, por algo distinto a él mismo» (249 s.).

Heidegger no pretende escapar del lenguaje intentando explicarlo a partir de otra cosa (aunque no sea más que porque esa otra cosa está también lingüísticamente mediada). Lo que él desea es, más bien, llevar a lenguaje el lenguaje en cuanto lenguaje. Su punto de partida al respecto es el acto de hablar. Heidegger piensa el hablar (junto con el callar) como Decir y a éste, según el sentido originario de la palabra, como «mostrar, dejar que aparezca, se vea y oiga algo» (252). A partir del hablar como Decir, el lenguaje se muestra como dicho o leyenda y, a su vez, como muestra o dechado que deja aparecer y desaparecer, mostrarse y retirarse a lo asistente y a lo ausente. Ahora bien, Heidegger no entiende empero el mostrar y la muestra (como hace habitualmente la consideración que Occidente tiene del lenguaje) a partir de signos puestos por el hombre, ni tampoco pretende desde luego suministrar un fundamento óntico del lenguaje, dado que la búsqueda de fundamentos podría hacer que fuera esquivada la pregunta por la esencia del lenguaje. Heidegger pregunta más bien por lo que se «agite» en el mostrar y por aquello que dirima, que lleve a

diferencia decisiva eso que «se agita» en el mostrar. Lo hallado por Heidegger como agitador del decir y mostrar es el hecho de que algo «sea propio». Este ser propio de algo «aporta lo asistente y ausente a aquello que en cada caso le es propio, a aquello a partir de lo cual éste se muestra en el mismo y se demora según su especie»; ser propio de algo, llevar y portar a sí mismo a todo lo que es, «es» en su aportación acaecer de forma propicia, y pertenece así al acaecimiento propicio (258).

Al acaecimiento propicio le «hace falta» el hombre, es decir: el hombre gana su esencia a partir de aquello que dice su compromiso con él en el dicho o leyenda que acaece de forma propicia (o sea, a partir de la verdad como desocultamiento), mas la gana al salir a corresponder al compromiso dicho mediante aquello que le es propio. En la respuesta que da el hombre a la palabra del dicho o leyenda lleva el hombre la insonora leyenda a la sonoridad de la palabra (260). Su hablar descansa, como un corresponder, en la audición de la exhortación de la leyenda, a la que el hombre puede prestar oídos sólo porque él, junto con su esencia, pertenece a aquélla (254 s.). Su decir es un dejarse decir; de este modo, nunca es el hombre el que habla, sino el lenguaje, mas éste lo hace sólo en cuanto que a él le hace falta el hombre. El «camino hacia el lenguaje» no es, pensado con propiedad, algo que el hombre ejecute. Este camino descansa más bien en ese movimiento en el que el lenguaje, en cuanto dicho o leyenda, o sea, en cuanto muestra o dechado, viene a la palabra que suena en el hablar del hombre.

¿De qué modo viene hoy el lenguaje a hacerse voz, palabra sonora? Ahora, cuando todo ente viene a ser desgarrado en el emplazar y demandar de la técnica, el lenguaje se ha convertido en

«información» que informa sobre lo ente, y lo emplaza de este modo como lo puesto a disposición del hombre. A fin de poder servir como información al hombre tecnocalculador, el lenguaje queda formalizado. Y aun cuando los lenguajes formalizados vuelven siempre a remitir al «lenguaje natural» porque les hace falta éste para poder acceder ellos mismos al lenguaje, el ineludible «lenguaje natural» no es aceptado, sin embargo, más que como algo provisional. Pero cuando la mirada en lo que es se convierte en el rayo que despeja la verdad, quizá pueda mostrarse la φύσις en la naturaleza del «lenguaje natural» y llevar a lenguaje al lenguaje en su sentido de λογος, de reunión de la eclosión que regresa a sí (262 ss., 257, 185, 215, 237). El cuño esencial más antiguo del lenguaje, pero pronto sumido en el olvido, a saber: el lenguaje como λογος (cf. VA, 212 s., 228 s.), volvería entonces a ser elocuente; el lenguaje vendría al lenguaje en aquel modo en que él ha permanecido impensado en el pensar occidental: como el modo más propio de reunión y coligación de la eclosión que regresa a sí, del acaecer que propicia el desocultamiento. El esfuerzo por hacer venir al lenguaje la esencia del lenguaje es experimentado por Heidegger como intento por dejar ser propiamente por vez primera origen al olvidado origen, históricamente acontecido, de la experiencia que Occidente tiene del lenguaje, llevando a conjunción en un «diálogo sobre el lenguaje» (igual que Heidegger lo hace con un japonés, cf. Sp, 83 ss.) la originaria experiencia del lenguaje en Occidente y la experiencia que del lenguaje tienen otras grandes tradiciones. El lenguaje en el sentido de dicho o leyenda, o sea, de dechado o muestra y, por tanto, en cuanto modo del acaecer propiciamente, no llega al hablar del hombre sino cuando este hablar es capaz de «guardar el silencio» de la «esencia» del lenguaje; no cuando enuncia algo sobre el lenguaje igual que lo

haría sobre una cosa que estuviera presente, sino cuando experiencia «a partir del lenguaje» la esencia de éste como una esencia que se compromete en su hablar históricamente acontecido. Sólo en cada caso nos es dable experimentar, pero no saber, la esencia del lenguaje, dado que saber significa: «haber visto algo imbricado en el todo de su esencia, abarcando a ésta con la vista». Nosotros dirigimos nuestra vista al lenguaje solamente en la medida en que él nos tiene en vista y en que, en él, somos propios de él (Sp, 265 s.).

Cuando el lenguaje accede a la palabra como dicho o leyenda, el lenguaje es experimentado entonces como «casa del ser» (PL, 60, 111 s., 116; tr. Hum., 13, 59, 63). El ser deja al ente ser en cuanto ente; él es, en su esencia, lo libre de aquel despejamiento que, como asistir y estar ausente al mismo tiempo, libera una y otra vez lo ente en lo propio de su esencia. En cuanto dicho y leyenda, dechado y muestra, el lenguaje impera de parte a parte e inserta lo libre de ese despejamiento «en el que debe ingresar todo asistir y todo estar ausente en su mostrarse y en su decirse» (Sp, 257). El lenguaje es, así, el cobijo al que asistencia y ausencia están, en todo caso, confiados y, por ende, la «casa» en la que el ente puede hallar su esencia, sin que el ser se vea obligado a invertirse en la rígida constancia de un mero asistir. En cuanto casa del ser, el lenguaje coliga y reúne el acontecer del desocultamiento. Este desocultamiento que otorga en verdad el ser a través del velo de la nada y, por ello, lo otorga de manera indisponible es, pensado en su acción de dar ajuste a un ensamblaje, el mundo. Así, en cuanto dicho o leyenda que da a mostrar, el lenguaje es «ofrenda de mundo: una ofrenda que vela, o sea, que despeja y encubre» (Sp, 200). El lenguaje espacia y mantiene separadas las cuatro comarcas del mundo: los divinos y los mortales, la tierra y el cielo en su recíproco

enfrentamiento (214 s.). El mismo tiene su origen en este enfrentamiento: «Cuando los dioses llaman a la tierra, y a esta llamada le hace eco un mundo y, de este modo, la llamada abre su sonar como estar-ahí del hombre, entonces es el lenguaje —en cuanto históricamente acontecido— palabra que funda la historia acontecida» (Beiträge). La palabra sonora del hablar, según la cual es representado habitualmente el lenguaje tiene aún que ser pensada a partir de la separación recíproca de la cuaternidad del mundo: en la sonoridad se anuncia el momento estructural de la «tierra»; y por ello pertenece necesariamente esa sonoridad a la esencia del lenguaje (Sp, 208). En la palabra sonora, en la voz irrumpe ese movimiento del juego del mundo que Heidegger llama el «son del silencio»: el insonoro acaecer propicio que calladamente calma todas las cosas en lo propio de ellas y deja así que el mundo haga eclosión (30, 262).

Topología del ser

Se dan múltiples maneras en las que el lenguaje habla. Junto al hablar propio del pensar está, por ejemplo, el hablar poético, y es posible que ese estar uno junto al otro no sea algo arbitrario: el pensar podría precisamente encontrar su esencia al separar su lenguaje del lenguaje poético. Heidegger sospecha que podría prepararse un decisivo virar en nuestro respecto con el lenguaje si se suscitara la experiencia de que pensar y poetizar se pertenecen mutuamente, de que se pertenecen el uno al otro en aquel Decir en el que el hombre corresponde al acaecimiento propicio (cf. Sp, 267).

Pensar y poetizar se acercan en tanto permanecen diferenciados uno del otro por su propia manera de decir. Heidegger apunta a esta diferencia cuando señala, con la brevedad de una fórmula: «El pensador dice el ser. El poeta da nombre a lo sagrado»

(WiM, 51). El poeta experiencia el desocultamiento como aquello que concede en verdad un estar en el hogar y un estar a salvo: como lo sagrado. Sin embargo, aquello que hace el poeta —dar directamente respuesta a la interpelación de lo sagrado, «dar nombre» a lo sagrado y divino— es algo que no puede el pensador arrogarse. Que él diga el ser significa que localiza el decir tradicional del ser del ente en la verdad del ser, llevando a lenguaje esa verdad como desocultamiento y el ensamblaje del desocultamiento como mundo. El poeta se apresta a la llegada de los dioses, instituyendo así lo permanente; al dar nombre a lo sagrado, puede dar con lo incuestionable, por más que pueda también quedar expuesto a la errancia entre lo sagrado y lo no sagrado. Por el contrario, el pensar tiene que renunciar a responder directamente a la interpelación de lo sagrado, aunque se halla en la necesidad de reconocer la dignidad de lo digno de ser preguntado. Prestando oídos al oculto acuerdo de lo dicho, hace que ello acceda, a través del preguntar, al acontecer de la verdad. En cuanto que se arriesga a hacer la experiencia de la carencia de Dios, el pensar funda el abismo del ser aportando, a la intemperie en el seno de la intemperie misma, un nuevo inicio. La diferencia entre poetizar y pensar no es desde luego una diferencia entre dos objetos representables, sino que ha acontecido históricamente: no es una diferencia supratemporal, sino necesaria y venidera, experimentada a partir del pensar entendido como diferenciación en la que el pensar mismo se diferencia de aquello que se alza en apremiante cercanía. Por ser diferentes, pensar y poetizar pertenecen de consuno a la gratitud por la que el hombre, al separarse de todo lo corriente, se compromete en su decir con aquello que permanece no dicho en cuanto que es lo que hay que decir en el porvenir, acordándose así, agradecido, del oculto acuerdo de lo dicho (cf. *Das Ereignis*).

La diferenciación entre poetizar y pensar deja abierta la cuestión del modo en que haya que caracterizar al pensar a partir de sí mismo. ¿De qué modo puede el *λογος* seguido por el pensar de Heidegger ser comprendido en lo que le es propio? ¿En qué consiste la obligatoriedad que reclama para sí este pensar que, por cierto, no quiere proceder arbitrariamente? Desearía dar respuesta a estas preguntas siguiendo algunas sugerencias de Heidegger, pero desarrollándolas por cuenta propia; al respecto, cabría diferenciar entre explicar, dilucidar y localizar, con el fin de llegar, por último, a la localización como «topología del ser».

El pensar se convierte en explicar cuando lo ente se convierte en un tejido de causa y efecto y, en este sentido, en «lo real efectivo». «Al comerciar y calcular salimos al encuentro del ente entendiéndolo como lo real efectivo, pero también lo hacemos al filosofar y hacer ciencia mediante explicaciones y fundamentaciones. A éstas pertenece también la aseveración de que algo sea inexplicable...» (PL, 60; tr. Hum., 13). Una cosa es reconducida a la otra; lo ente, a su «ser» como fundamento suyo. El ente es concebido a partir de sus fundamentos a fin de que, en cuanto concebido, venga a someterse al dominio del hombre. Nada sin fundamento: éste es el gran principio seguido por el pensar explicativo. La época moderna y, con ella, el pensar explicativo, lleva ese principio a su acabada explicitación. En el siglo XIX, el explicar se convierte sencillamente en el método de las ciencias; no solamente la ciencia natural, ni únicamente la psicología, sino también las ciencias del espíritu caen bajo el dominio del explicar. La religión es reconducida, por ejemplo, al modo de la ilustración y del positivismo, a estados psicológicos como, por caso, el miedo de los hombres; y con eso se da ya por explicada. En una explicación menos tosca, la religión

es reconducida a la historia acontecida del alma, del individuo y de los pueblos. También la poesía, y hasta la filosofía misma son explicadas como expresión del espíritu de un pueblo o de una orientación interna a una concepción del mundo. «Extensión» o «conciencia»: de ahí no pasa nunca la explicación, ya sea que la conciencia venga pensada al respecto como espíritu históricamente acontecido o no. La referencia a las dos sustancias cartesianas suscita el problema de si tras el explicar no estará, en definitiva, el modo metafísico de captar, enderezado a un fundamento último. Y como un explicar interpreta Heidegger la metafísica: como la explicación del ente a partir de su ser y del ser a partir de un ente supremo.

Que la metafísica sea interpretada como una tal explicación, como onto-teo-logía, no significa que la fundación ontológica deba quedar sencillamente estigmatizada como un explicar óptico, puesto que los esfuerzos del pensar metafísico han estado precisamente dirigidos a destronar la prepotencia del modo óptico de explicación. Cabe preguntar, empero, si la fundación ontológica, interna a la metafísica, se habrá diferenciado tanto del explicar óptico que excluya todo malentendido. La fundación ontológica, ¿no tiene que caer, por ser «fundación», en las proximidades del explicar óptico? Según la concepción de Heidegger, la fundación óptica de la metafísica no podrá diferenciarse suficientemente del explicar óptico mientras no sea pensado el ser como él mismo, según su verdad. En su meditación sobre la metafísica, Heidegger trata de mostrar que el pensar, tan pronto abandonó el elemento de la verdad del ser, tuvo, que convertirse en una técnica de explicación a partir de causas supremas (PL, 58; tr. Hum., 12). Sin embargo, el ser, pensado como él mismo, rechaza toda explicación (N II, 485); y eso es precisamente lo que Heidegger intenta:

pensar el ser como él mismo, sin consideración a la posibilidad de fundación del ser en un ente. En su camino del pensar, Heidegger experiencia el ser como desfondado abismo, llegando así su pensar «a lo carente de suelo», «en la medida en que el ser deja ahora de ser llevado a un suelo en el sentido de lo ente y a partir de cual pueda ser explicado» (SvG, 185, 118 s.). Y sin embargo, allí donde por vez primera no ve el pensar óptico explicativo sino carencia de suelo es donde el estar llega ante lo propiamente digno de ser pensado. En su camino del pensar, Heidegger aprendió primero, y lentamente, a evitar los caminos en los que el pensar —como ocurrió con los intentos de una ontología fundamental y una metafísica de la metafísica— sigue estando ocultamente contaminado por la voluntad de explicación. Con todo, desde el inicio está dirigido su impulso polémico contra el explicar; y a ello se debe que ya en la analítica del estar, planteada aún como fundación de la ontología, se diferencie entre la «aclaración» [Klarung] de la esencia de la finitud del estar y «toda precipitada explicación [Erklärung] de la proveniencia óptica de la misma» (G, 54; tr. 58).

El rechazo de la explicación constituía la orientación más íntima de esa manera de filosofar e investigar por la que el inicio del pensar de Heidegger ha sido determinado decisivamente: la fenomenología. Que al iniciarse nuestro siglo fenomenología y ontología hicieran frente común contra el explicar, apuntando por ejemplo que aún no había sido dicho nada sobre lo religioso cuando la religión quedaba interpretada como expresión de una humanidad acontecida históricamente, o sea, explicada a partir de otra cosa, es algo que significó una liberación para el pensar. Lo mentado en la exigencia «a las cosas mismas» quiere decir: no «explicar» por modo psicologista la lógica, ni tomar religión y filosofía por expresión del espíritu de un pueblo sino, para empezar,

dejar ver a todas las cosas en su propia esencia mediante una descripción que no se inmiscuya de antemano en ellas. Al explicar le fue contrapuesto un pensar cuyo rasgo esencial cabe designar como «dilucidar». Dilucidar quiere decir, pues: dejar ver algo a la luz de su esencia, y distanciarse de toda explicación prematura.

El peligro de este dilucidar está en el hecho de que lo dilucidado de la esencia sea vuelto a tomar —conforme a la tendencia fundamental del pensar metafísico, igual que si se tratara de algo evidente— como un asistir constante y rígido que tuviera su patria en un lugar supraceleste, así como en el hecho de implantar un ámbito de leyes lógicas «en sí», de valores «en sí» y, en general, de «esencialidades en sí»; o bien, dado el giro de la época moderna, de reconducirlo a un Yo trascendental, situado allende cualquier yo susceptible de mostración. Así es como surge luego el problema de cómo tender un puente desde los valores en sí o desde lo religioso en sí al concreto acontecer histórico de la conducta ética o de la fe.

Ahora bien, Heidegger señala que aquí no hace falta en general empezar a tender puentes: la historia acontecida y la esencia de lo ente no son dos orillas extrañas entre sí; sólo cuando fluye la corriente del desocultamiento pueden quedar en general separadas como orillas enfrentadas. El ser o esencia de lo ente se da solamente en el interior del acontecer del desocultamiento, para lo cual hace falta el hombre en su historicidad. No es lícito tomar al ser fuera de ese ámbito de la verdad que acontece, ni tampoco someterlo, igual que si fuera algo evidente, al carácter de asistencia constante (aun cuando bien pudiera ser que, en ámbitos delimitados, tuviera el ser de lo ente carácter de asistencia constante).

Partiendo de la comprensión del ser que el hombre tiene —

comprensión en sí misma acontecida históricamente— lo primero que Heidegger hace es apuntar al ámbito de la verdad que acontece como lo esenciante en el ser. Al ser captada la fenomenología como fenomenología hermenéutica, «entender» se convirtió en término conductor de su pensar. Es verdad que la fenomenología hermenéutica y su dilucidación —caracterizada por el entender— no escapan a una anfibología: sigue dándose la apariencia de que el entender fuera, en un sentido historicista, el entenderse a sí misma de una humanidad, implantada como fundamento a partir del cual fuera explicado todo lo demás. Es posible que el término conductor «localización» caracterice con más pertinencia un pensar que pertenece a aquel desocultamiento cuyo acaecer de forma propicia pone una y otra vez en su lugar al ser como carácter de abierto de lo ente y a nuestro preguntar por el ser. Tarea del pensar localizador es preservar al dilucidar de que convierta hipostáticamente la esencia dilucidada en una asistencia constante. Lo dilucidado de la esencia tiene que ser experimentado a partir del desocultamiento que acontece; por ello, la dilucidación tiene siempre que pasar a ser localización (cf. Sp, 121).

La localización es la manera del Decir seguida por Heidegger, el logos de su pensar, y ello en un sentido múltiple. En primer lugar, localización significa localizar lo ya pensado sobre la base de lo impensado, llevar a lenguaje lo que ha quedado sin decir en lo dicho. Partiendo del modo en que una cosa ha venido ante el pensar, la localización obtiene una señal que apunta a aquello que hay que pensar; por ejemplo, como el ser se ha desvelado como asistencia, da señales que apuntan al horizonte temporal de la asistencia y al planteamiento de la pregunta por ser y tiempo. En la señal, lo pensado se convierte en indicación de lo impensado, y lo desoculto en indicación de lo que se

oculta. En cuanto «embajada del despejante encubrir» (Sp, 141), la seña apunta a la verdad como desocultamiento que acontece y que, en tal acontecer, sigue siendo inagotable. La seña exige del pensar el «salto» en el que el pensar, en súbito despegue de las cosas corrientes, salta hacia aquello que sigue estando impensado, y abandona así el lugar de lo ya pensado en beneficio de otro lugar (Sp, 138). Si aquello que hay que pensar, y hacia lo que salta el pensar, es de verdad lo impensado de lo ya pensado y con ello está destinado a ser pensado, entonces tal salto no es mera arbitrariedad. Cuando el pensar se ve requerido a saltar y sigue ese requerimiento, viene entonces a insertarse en la tradición, que deja en sus manos lo impensado y lo libera así hacia otro lugar, el lugar propio (SvG, 83). Por ello, la localización es menos una acción del sujeto pensante que el hecho de ser puesto en su lugar por medio de la tradición. «Localizar» no significa tanto localizar algo cuanto llevarnos al lugar en que se «esencia» algo: «reunión en el acaecimiento propicio» (Sp, 12). El camino andado por el pensar localizador constituye la cumplimentación del camino trazado por el desocultamiento en ese propicio acaecer al que le hace falta el pensar.

Cuando el regreso a lo impensado de lo ya pensado transmite lo que hay que pensar, se hace entonces caduca la diferenciación entre el método histórico y el sistemático. Y si el pensar localizador se vuelve a la tradición no es con la intención de emplazar «históricamente» ante sí y en favor suyo a lo ya pensado como una cosa pasada y solidificada, sino que se trata de volver a pensar lo pensado para que éste restituya algo que ha quedado impensado. De este modo, la exégesis de lo pensado se convierte en el diálogo entre dos interlocutores, «en el cual acceden por vez primera alternativamente los hablantes al lugar de

residencia al que se dirigen y a partir del cual hablan en cada caso» (WhD, 110; tr. 171). En esta interlocución, el otro no es entendido mejor de lo que él mismo se entiende, sino de otra manera. Como mejor se entiende a sí mismo cada pensar es en su lugar: «en los límites a él adecuados» (Sp, 134); y sin embargo algo impensado puede mostrarse, partiendo de otro lugar, en lo pensado suyo. Claro está que, al intentar hallar algo impensado en lo pensado, muchas cosas pensadas vuelven igualmente a sepultarse en lo impensado; a eso se debe justamente que no quepa hablar aquí sino de un entender de otra manera, no de un entender mejor. Este entender de otra manera no puede entender al otro directamente (como si lo hiciera desde un saber absoluto o de una humanidad a la que nada humano fuera ajeno), sino que tiene que entender al otro a partir del lugar ocupado por éste. La localización encuentra su acabamiento cuando presta propiamente atención a la localidad del lugar en el que un pensar o un poetizar se reúne (Sp, 37 ss., 76 ss.). Pero este lugar no se le abre al pensar sino a partir del lugar en que él mismo está instalado. Dado que la localización diferencia entre un lugar y otro, ella es controversia, diferenciación de lugares.

Lo que importa en esta controversia no es refutar al otro. Ante los pensamientos y tesis fundamentales de la historia acontecida de la verdad no tiene ningún sentido la refutación entendida «en el sentido de probar una incorrección»; «toda proposición esencial remite a un fundamento que no se deja suprimir, sino que exige solamente, más bien, que se busque su fondo de manera aun más fundamental» (N I, 503). Lo representado aquí, a partir de la voluntad de fundar el pensar-metafísico, como «buscar el fondo de manera más fundamental» es en su verdad el localizar, que trata de escuchar en lo dicho algo no dicho, a

fin de emplazar eso dicho en su lugar dentro de la historia acontecida de la verdad y de llevarse a sí mismo, mediante el Decir de lo que permanece no dicho, a otro lugar, al propio lugar. Lo pensado vuelve a ser albergado en la historia acontecida de la verdad, experimentada de otra manera; y así es como un lugar del pensar viene a diferenciarse de otro en lo Mismo de la historia acontecida de la verdad. «Todo refutar en el campo del pensar esencial es necio. El litigio entre los pensadores es el «amoroso litigio» de la cosa misma. Tal litigio ayuda alternativamente a éstos a conseguir la simple pertenencia a lo Mismo, a partir del cual encuentran lo que les está destinado, lo que les es conforme en el sino del ser» (PL, 82; tr. Hum., 33). La pregunta por lo justo e injusto de una localización es la pregunta por lo justo o injusto del lugar de estancia que da su instalación al pensar, y a partir del cual se cumplimenta la diferenciación en su enfrentamiento a otro lugar. A este lugar de estancia: el ahí de un carácter de abierto en cada caso de lo ente en el seno del todo y sobre la base del ocultamiento (cf. N I, 378 ss.), no cabe en ningún caso probarlo como algo sencillamente necesario, sino que hay que enraizado siempre en el suelo natal del riesgo del «salto». La controversia es decisión por el propio lugar (N I, 98).

A través de esa decisión, la localización se convierte en un hablar desde el lugar. No cabe representarse el lugar mentado aquí a partir de la yuxtaposición de muchos lugares, sino que hay que experimentarlo como aquello en donde el desocultamiento se reúne de manera históricamente acontecida (la palabra «lugar» mienta originariamente aquello en que algo concurre: la punta de la lanza, por ejemplo; cf. Sp, 37). El hablar desde el lugar despliega una conexión de verdad, en sí misma acontecida históricamente, como lugar

perteneciente al camino trazado por el desocultamiento, entendiendo a éste como acontecer mutuo del salir de y persistir en lo oculto. Este hablar sabe lo que es estar en el camino de la verdad, ceñido por tanto a los límites de una determinada localidad, históricamente acontecida, de la verdad. El límite de esta localidad se determina a partir del modo en que la ocultación pone en libertad un salir de lo oculto; que el límite sea irrebalsable es algo que se fundamenta en «que el pensador no puede decir nunca aquello que le es más propio. Ello tiene que quedar sin decir porque la palabra que es dable decir recibe su determinación de lo indecible» (N II, 484). El pensar vive de aquello que consigue pugnando con lo indecible, aunque al final no pueda hacer otra cosa que guardar el silencio. Cuando se «echan las cuentas históricamente», buscando las «limitaciones internas» de un pensador en el hecho de «que él no esté aún aleccionado sobre esa cosa ajena a él que los venideros, distintos a él, toman sobre sí y entienden como verdad, aunque a veces no hayan podido hacerlo sino por mediación del primero» (N II, 485), ese ajuste de cuentas ha escamoteado ya el acercamiento del pensar al ocultamiento como centro y corazón de la verdad, invirtiendo el pensar al llevarlo a ser representación de algo constatable.

El hablar desde el lugar toma sobre sí la tarea ante la cual se vio emplazado el método «sistemático» en la filosofía moderna. Claro está que este hablar no puede ya suministrar ningún todo cerrado de intelecciones esenciales, sino que tiene más bien que insertarse en su lugar y ajustarse al acontecer del desocultamiento; el sitio del «sistema» es ocupado entonces por la «inserción» del pensar. «Esto quiere decir:

1. En el rigor del ensamblaje de la edificación no se desiste de nada, y ello aunque se tratara —pues de esto se trata siempre en

filosofía— de algo imposible: comprender la verdad del eseyer en la desplegada riqueza de su esencia fundamental. 2. Aquí no está permitido sino disponer [e.d.: insertarse en el ensamblaje] de un solo camino, que puede trazar un individuo singular, renunciando a la posibilidad de dominar con la vista otros caminos distintos y quizá más esenciales. 3. El intento tiene que saber con claridad que ambos, ensamblaje y disposición [inserción en el ensamblaje], siguen siendo acto de inserción del eseyer mismo, de su verdad que da señas al retirarse: tal acto es algo que no se puede obtener por la fuerza» (Beiträge). El rasgo fundamental del pensar localizador no es la determinación esencial que, al dar una respuesta definitiva, da de lado todo preguntar, sino el acceso a lo digno de ser preguntado y a lo que permanece abierto. De este modo es el preguntar la piedad del pensar, es decir: la manera en que el pensar se inserta en lo que hay que pensar (VA, 44). En ningún caso le es lícito al pensar hacerse fuerte en sí mismo ni encastillarse contra la exhortación que compromete a dar una respuesta, sino que está más bien determinado por aquello que — como lo dicho de lo ya dicho— le exhorta, comprometiéndolo. De esta manera se muestra que el gesto propio del pensar no es el preguntar, sino el prestar oídos a aquello que dice y compromete (Sp, 175 s., 180). En el compromiso se compromete aquello que una y otra vez queda inserto por el carácter de abierto de lo ente: la «esencia» de las cosas. Así como preguntar no es interrogar por un fundamento último, así tampoco es lo comprometido una respuesta definitiva, sino lo comprometido en el acontecer histórico: «La respuesta no es sino el último de los pasos del preguntar mismo; una respuesta que despida de sí el preguntar se anula a sí misma como respuesta, y es entonces incapaz de fundamentar saber alguno, limitándose a dar tiempo y consolidación a la mera opinión (N I, 457 s.).» No es lícito hacer de la

respuesta un dogma, convirtiéndola en respuesta concluyente, ni desprenderla del lugar al que pertenece. Cuando el pensar localizador abandona la exigencia de dar por doquier determinaciones esenciales definitivas no viene a caer en un empirismo o positivismo, sino que transforma la idea de eso que nosotros llamamos «esencia». La esencia es pensada habitualmente como asistir constante, a cuya rígida identidad cabe regresar siempre. Se hace pasar por esencia lo universalmente válido, aquello que en su universalidad vale para todo hombre aun cuando, en los caminos del pensar humano finito, no haya sido advertida con frecuencia esa universalidad sino a partir de determinadas perspectivas, sin poderla alcanzar en su plenitud. Por el contrario, Heidegger piensa el camino como algo que pertenece «él mismo al estado de cosas» (SvG, 94), e igualmente a la esencia como lo esenciante en el acontecer histórico, como esencia movida y que sufre virajes. La esencia acontecida históricamente es también lo válido para muchos y, en este sentido, lo válido «en general»; pero esta validez en general no es ya «lo siempre válido en sí de valor general, lo inmutable, eterno y supratemporal», sino algo limitado al acontecer histórico. La unidad y mismidad de la esencia lleva en su entraña la posibilidad de viraje. «Con ello queda afirmada la esencialidad de la esencia, su inagotabilidad y, por ende, su ipseidad y mismidad auténticas en aguda oposición a la vacía mismidad de lo idéntico, según la cual la unidad de la esencia puede ser pensada únicamente en la medida en que la esencia venga a ser tomada sólo y en todo caso como lo universal» (N I, 173). La esencia de la poesía, por ejemplo, tal como Heidegger trata de experienciarla a partir de los poemas de Hölderlin, es lo válido venidero y, en este sentido, entra en el acontecer histórico, pero no es algo siempre válido, algo que se alce en rígida igualdad por encima de la historia acontecida. La dificultad decisiva que hay en el

pensar de Heidegger consiste precisamente en que la esencia del ser —según intenta Heidegger llevarla a lenguaje, como desocultamiento y mundo— no es un en-sí supratemporal, sino aquello que podemos experimentar por la sola razón de que las lenguas occidentales están determinadas en el acontecer histórico por el decir «es», y de que el pensar occidental está acuñado en el acontecer histórico por la cuestión del ser, aunque ésta pueda sufrir modificaciones (cf. E, 40 ss., 62; tr. 88 ss., 119 ss.). Al ser un hablar desde el lugar, la localización queda determinada por la abismaticidad de la historia acontecida de la verdad, sin poder llegar así a ninguna intelección ni doctrina fundamentales, a partir de las cuales pudiera ser construido un sistema omniabarcante. Puesto que al pensar localizador le falta la intelección fundamental omnifundamentante, no tiene derecho alguno a querer fundamentar, o sea, legitimar o corregir, la experiencia poética del mundo o la cosmovisión que se arrogan, por ejemplo, física y biología. Bien es verdad que el pensar puede localizar una y otra vez qué presupuestos han entrado, por ejemplo, en el trabajo científico sin que se pare ya mientes en ellos. Más aún, el localizar constituye la esencia de un pensar que, a su manera, toma sobre sí la tarea ante la cual se vio la metafísica, otrora emplazada como ciencia de primeros y últimos fundamentos. Las ciencias particulares no pueden sacar a la luz por sus propios medios las presuposiciones que yacen en sus conceptos fundamentales ni han penetrado en las actitudes fundamentales de las que nace el trabajo científico. «Jamás cabe definir matemáticamente qué sea la matemática, discutir filológicamente qué sea la filología o decir biológicamente qué sea la biología. Qué sea una ciencia no es ya, en cuanto pregunta, problema científico alguno.» Hacerse cuestión de este problema es la cosa del pensar, el cual no atenta contra la corrección o el valor concluyente de aquello que las ciencias ponen de

relieve, sino que localiza en base a qué presupuestos pueda únicamente reivindicar corrección lo pensado. Este pensar localizador no está «adherido y superpuesto» a las ciencias como un ámbito distinto, sino que «está encerrado en el ámbito más íntimo de la ciencia misma»: en aquello que permanece impensado en las ciencias pero que, precisamente por ello, contribuye a su fundamentación (NI, 372). Es mediante la localización como el pensar hace prueba de su originalidad, insertando todo decir en aquel acontecer del lenguaje, inacabado e inacabable, que es presupuesto último de cada modo del decir, y en el que cada modo del decir tiene que ser retomado puesto que, aunque quizá lo haga de un modo oculto, es algo que le brota a ese acontecer.

Lo que busca el pensar localizador es volver a llevar todo acto de salir de lo oculto a su original emplazamiento: al desocultamiento, que es al mismo tiempo salir de y persistir en lo oculto y, así, camino y sino. Para este pensar, el carácter de abierto de una cosa no es el «ser», si por tal se piensa el asistir constante, o sea, el acto de salir de lo oculto, acto que está ante el pensar y que, en cada caso, ha dejado a sus espaldas toda ocultación. Este carácter de abierto es siempre algo más de lo que él mismo es pues, en el fondo, él «es» solamente en conjunción con la ocultación que se enclaustra. El es la «nada» de todo lo constante y disponible, y no puede ser captado cuando la cosa queda subordinada, como si fuera una especie, a una universalidad genérica constante y disponible. Ese carácter de abierto «no admite de suyo una definición, en el sentido escolástico de la formación tradicional de conceptos». A ese carácter hay que apelar mediante palabras que lleven el salir de lo oculto y a la vez el ocultar ante el pensar y que, como palabras-camino, remitan el pensar a lo impensado. Lo que las

palabras-camino dicen, «no se deja nunca condensar ni envolver en una definición. Propósito tal se arrojaría la posibilidad de captar todas las determinaciones esenciales... de una forma equivalente y uniforme, y ello mediante una representación que se cerniría por encima de los tiempos. Lo temporal, así representado, sería entonces la siempre restringida realización efectiva del contenido supratemporal de la definición». Claro está que en la diferenciación platónica entre el mundo sensible y cambiante y el mundo verdadero, el mundo suprasensible e inmutable, es tenida la realización efectiva de ideas o valores supratemporales en lo temporal por rasgo distintivo de la historia acontecida; sin embargo, esa representación de la historia acontecida «no dimana de la experiencia de la historia acontecida». Cuando, por echar mano de esencialidades supratemporales, al pensar le trae sin cuidado la pretensión de captar la verdad, que es acaecimiento propicio y, en tal sentido, historia acontecida, descuida entonces algo «que en la cosa sigue siendo inadmisiblemente descuidar», o sea que no se trata en modo alguno de un descuido (SvG, 153, 159 s.). El pensar localizador medita sobre el modo en que, aconteciendo históricamente, viene a palabra una cosa en nombres diversos. Pero, ¿no tiene que «dislocarse en confusa dispersión» aquello que hay que pensar cuando no se lo expresa bajo un concepto unívoco, sino que es llevado al lenguaje en nombres diversos? Heidegger responde: «De ninguna manera, pues en lo espigado y apilado históricamente —puesto aparte, como si fuera una confusa variedad de representaciones— llega a comparecencia una sola mismidad y simplicidad del sino del ser y, de conformidad con ello, una continuidad genuina de la historia acontecida del pensar y de lo pensado por él. La mismidad invocada por Heidegger no es la identidad de lo siempre igual y en ese sentido válido, sino la «conjunción en la disyuntiva»; es la mismidad que lleva en su entraña una diversidad

históricamente acontecida, la «identidad» que pertenece al acaecimiento propicio (SvG, 153, 152). El pensar localizador vuelve a llevar los nombres que hablan en su acontecer histórico al emplazamiento original, al lugar que ellos ocupan «en el campo del pensar occidental», o sea a la vía del desocultamiento (SvG, 25, 106). Esta vía se le abre al pensar solamente cuando éste instala su lugar sobre ella, y a ella lo refiere: las palabras fundamentales de la tradición son palabras conductoras, palabras-camino que conducen el pensar a su propio lugar; el Decir de estas palabras «no ilumina meramente un trecho del camino y de su entorno», sino que «se inserta en la huella del camino que él mismo» traza (WhD, 61; tr. 48). Cuando la palabra entrañada por el pensar queda expuesta a las señas del desocultamiento como respuesta, el rastro fundamental de la palabra misma es entonces «seña»: la palabra da señas hacia aquello que hay que pensar, e introduce en un acontecer de verdad (Sp, 114 ss.). El pensador no tiene en el fondo otra tarea que la de, partiendo de aquello que resuena ya en su tiempo, dejar venir a lenguaje lo inaudito e insonoro del acaecer que propicia el desocultamiento y entresacar, para prestar oídos a ella, la interpelación decisiva y llevarla a palabra (SvG, 86, 91, 47). En el salto que aleja de lo ya pensado, y dirige al lugar de lo que hay que pensar, vira la significación de palabras y frases. Y sin embargo, es en este viraje donde se llega precisamente a la localización: para tal viraje, la variedad en la significación de las palabras no es una imprecisión que debiera ser combatida, sino la buscada diversidad en lo Mismo de lo que, acontecido históricamente, se co-pertenece. Es esta diversidad la que por vez primera hace posible una localización que se aparta de un lugar y arriba a otro y que, en esta diferenciación de lugares, diferencia-y-decide la mismidad del sino en la diversidad y alteridad de cada caso. El hablar del lenguaje, acontecido

históricamente de manera diversa, está «alimentado y ajustado por el sino, en cada caso, del ser», al que el hombre corresponde mediante su pensar. La variedad de significaciones es en cada caso una variedad acontecida históricamente, surgida del hecho de que nosotros mismos, en el hablar del lenguaje, que habla cada vez según el sino del ser, somos en cada caso mentados, es decir interpelados siempre de manera distinta por el ser de lo ente (SvG, 161).

En su camino del pensar, Heidegger aprecia cada vez con más decisión que el acontecer de la verdad es esencialmente un acontecer del lenguaje, algo vinculado al hablar históricamente acontecido del lenguaje, de sus palabras y tesis fundamentales. Ya en *Ser y tiempo* dirige Heidegger su atención a las palabras fundamentales del Decir propio del pensar, aduciendo por ejemplo algunos datos documentales sobre la significación clásica de la palabra $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, aunque añade al respecto que: «la referencia a tales datos documentales tiene que guardarse de la inmoderada mística de la palabra, si bien es verdad que al fin es asunto de la filosofía preservar la fuerza, de las palabras más elementales —en las que se expresa el estar— de la nivelación que en ellas opera el sentido común hasta hacerlas ininteligibles, cosa que da origen por su parte a problemas aparentes» (220; tr. 240). Con posterioridad, el pensar será denominado directamente por Heidegger lucha por la palabra en favor de lo ente en total, y la historia acontecida de Occidente lucha, poética y del pensar, por esa palabra; una lucha que exige una «fidelidad casi inhumana» (N I, 492). Heidegger orienta cada vez con más decisión la meditación propia del pensar a términos y tesis fundamentales en los cuales se despliega una palabra en favor de lo ente en total. Términos fundamentales son, por ejemplo: $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, o voluntad de poder, eterno retorno, nihilismo,

ultrahombre, justicia. Tesis conductoras son el principio de razón o el Hölderliniano: «Poéticamente habita el hombre». A estos términos y tesis conductores hay que añadir formas gramaticales distintivas, como la relación sujeto-predicado en la proposición, que determina nuestro pensar de manera normativa. Los términos, tesis y formas fundamentales del hablar remiten en cada caso a un lugar, en el cual se ha reunido la historia acontecida de la verdad. Un pensador como Leibniz determina su lugar en el acontecer occidental de la verdad por el hecho de llevar propiamente a lenguaje al principio de razón como tesis fundamental, o sea, como razón principal del pensar (SvG, 47).

Como términos conductores y palabras-camino, los términos fundamentales de la tradición comprometen el pensar, que se reúne en ellos y se vincula a esas palabras en las que él mismo trata de desplegar el exhorto de la verdad. En el fondo, Heidegger pone de relieve la palabra $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ como palabra fundamental del Decir griego solamente por haber encontrado en ella la seña para interpelar a la verdad en su originariedad como desocultamiento. Por nuestra parte, nosotros entenderemos las palabras fundamentales del propio hablar de Heidegger sólo cuando pensemos con él el camino en el que ellas se han dado y que ellas han integrado en su hablar. Cuando Heidegger habla, por ejemplo, de la «estructura de emplazamiento» de la técnica, no nos es lícito pensar al respecto en aquello que justamente se nos ocurre cuando paramos mientes en los significados acostumbrados y habituales de la palabra *Gestell* [«armazón»]. Tenemos que volver atrás, persiguiendo el acontecer de la verdad —que debe llegar a hacerse lenguaje en esa palabra— hasta la oposición entre $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$, tenemos que pensar de nuevo el modo en que Kant llevó a lenguaje $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ al pensar el ser como posición, y el modo en que esa

posición ha sido explicitada finalmente en la ciencia y técnica moderna como conexión de un representar [de un previo emplazar] y de un asentar [de un emplazar poniendo a disposición], llevados universalmente a su término como estructura de emplazamiento. Con esta palabra: «estructura de emplazamiento», Heidegger no pretende atrapar sin más ese acontecer de la verdad ni desprestigiar a la técnica como si ésta fuera un repelente armatoste o un muerto dispositivo de aparatos; que no pretende tal cosa se muestra incluso en el hecho de que, durante un tiempo, ha pensado el fijo estar emplazado de la verdad, en la forma aportada por la obra de arte, como estructura de emplazamiento (Hw, 52; tr. 51 ss.; cf. Urs. [Reclam, 97.]). La palabra felizmente hallada no es nada arbitrariamente puesto, sino algo que el hablar —acontecido históricamente— del lenguaje preserva en sí para, mediante su Decir, llevar a la historia acontecida a la posibilidad de una decisión y un viraje. Lo que «localización» mienta es: interrogar lo pensado en base a lo en él impensado, dejar que lo impensado venga a palabra como lo prometido-y-acordado. El localizar vuelve a emplazar lo ya pensado, llevándolo a su lugar dentro del acontecer histórico de la verdad experimentado de otra manera, pues al estar en el lugar que le es propio, el localizar se inserta en el acontecer de la verdad y despliega, al hablar desde este lugar con las palabras fundamentales de su decir, un exhorto de la verdad. En este sentido, que se despliega de muchas maneras, la localización es topología y, dirigida según su posibilidad suprema, «topología del eseyer», es decir, topología del ser que, en cuanto él mismo, es experimentado en su esencia como acaecimiento propicio de desocultamiento y mundo (Aus der Erfahrung des Denkens, 23; tr. 29). La topología es el Decir (λογος) del lugar (τοπος) en el que la verdad se reúne como desocultamiento que acontece. La topología del ser se distingue por el hecho de que es ella

la primera en llevar el pensar en general a su esencia localizadora, topológica: esta topología conduce el pensar al lugar del desocultamiento, permitiendo que el ser mismo como desocultamiento y, por ende, como camino que aporta lugares y pide una localización, llegue a ser acaecimiento propicio.

El hecho de que el pensar originario sea localizador es de suyo resultado de una localización que sigue abierta a ulteriores localizaciones. Por ello, el pensar topológico no está «legitimado» como un método absoluto. La topología no es en general método alguno, pues el método es algo que convierte una cosa en Objeto para un sujeto que, imparcial y distanciado, intenta captar una cosa como «objeto» y que, en una abstracción metódica, no admite en este objeto sino aquello a lo cual quepa regresar constantemente. La verdad como acaecimiento propicio no es nunca Objeto para un sujeto imparcial, sino exhorto que interpela una y otra vez al pensar y abre así por vez primera el ámbito en el cual puedan ser comprendidos objetos en abstracción metódica. Luego que ha hecho una experiencia, el pensar es conducido al localizar. Pero hacer experiencias no quiere decir hacer algo o entrar en posesión de uno mismo, sino el hecho de que nos alcance algo que nos trastorna y transforma: «Según el sentido exacto de la palabra, experimentar significa eundo assequi: al andar, conseguir algo de camino, obtenerlo discurriendo por un camino.» Hacer experiencias: éste es el «método» en un sentido más originario de la palabra: andar un camino. La experiencia lleva a un camino en el que el pensar renuncia a un lugar en beneficio de otro porque intenta corresponder a lo aún impensado (Sp, 178, 159, 168 s.).

Si la localización no es en general método en el sentido usual de la palabra, menos es desde luego el método «absoluto» frente a

otros métodos del pensar. Bien es verdad, empero, que la localización tiene que probarse una y otra vez como el Decir más originario de todos, localizando a todos los demás modos del Decir (incluyendo a los modos no propiamente lingüísticos del acontecer de la verdad) en las presuposiciones que conducen esos modos del acontecer de la verdad a la especie que les es propia. Sin embargo, la localización no puede arrogarse la pretensión de deducir desde sí, y de una vez por todas, los demás modos del acontecer de la verdad según la necesidad de los mismos.

La localización tiene que renunciar a la pretensión de «legitimarse» respecto de sí misma. Pretender legitimarse significa aquí: querer probar que la verdad es el desocultamiento y, por ende, el camino que una y otra vez aporta lugares y que, por ello, exige localización. El pensar puede hacer la experiencia de que la verdad es el camino, y hacer ver incluso lo válido de esta experiencia; sin embargo, el camino de la verdad no se deja abarcar como un todo ni, por ende, representar ni asentar en la prueba como algo disponible. Si el camino fuera abarcado en su totalidad dejaría entonces de ser camino, pues éste, en el sentido propio de la palabra, es solamente camino cuando se abre a partir de un lugar determinado: el camino «en-sí» no es camino que pueda ser abarcado y representado en su totalidad, sino en camino cuyo encaminamiento es insuprimible. Heidegger no pretende destruir el camino como tal refiriéndolo a una meta última o incurvándolo, haciéndolo que reflexione hasta convertirse en círculo de un absoluto que se las ha consigo mismo. El problema del fundamento del acontecer de verdad y lenguaje —incluso si, como causa sui, se las ha ya consigo mismo— es rechazado, dado que toda voluntad de probar y fundar sigue siendo inadecuada para la verdad como des-

ocultamiento (VA, 134). El hecho de que la verdad sea tal como nosotros la experimentamos es algo que no se deja emplazar con seguridad por fundamentación alguna, pues es el acontecer de la verdad el primero en abrir la región en que fundamentos y fundamentado se diferencian. Nosotros no podemos sino «limitarnos a dar nombre» al acaecimiento propio de la verdad, «dado que éste no permite localización alguna, por ser la localidad de todos los lugares y espacios de juego del tiempo». (Sp, 258). Al acaecimiento propio ya no lo podemos «localizar», dado que localizar significa poner en cuestión que haya un fundamento aún impensado y omnifundante. Pero si tomamos el nombre de localización en un sentido más esencial, entonces el acontecer mismo de verdad y lenguaje es la localización propiamente dicha, camino que aporta lugares y conduce de un lugar a otro al pensar. En cuanto camino, la verdad es la localidad, una localidad que ni hay ni es representable, porque ella misma «es» donación de lugares, de regiones en que se despeja el desocultamiento.

El pensar localizador, topológico, intenta algo bien simple: lo que busca es utilizar el lenguaje de manera meditada. Tal pensar hace que se atienda al hecho de que nuestro lenguaje está determinado por presupuestos que siguen estando impensados y, como topología del ser, pregunta qué sea aquello que nosotros, hombres occidentales, mentamos propiamente cuando decimos «es». El pensar topológico medita sobre el hecho de que nosotros, al hablar como lo hacemos, nos insertamos en un lugar determinado en el acontecer de la verdad; tal pensar no dona lo propio en el sentido de lo único verdadero, como si fuera lo único correctamente adecuado a lo constantemente verdadero, sino que lo confía al suelo natal de la localización ulterior. Al final de su carta a Ernst Jünger —es decir, al final del intento de añadir a la

topografía del nihilismo propuesta por Jünger la topología, la mostración del lugar a partir del cual se habla— emplaza Heidegger la palabra de Goethe, que bien podría ser justamente reclamada como rasgo distintivo del pensar topológico: «Cuando alguien considera palabra y expresión como testimonios sagrados, sin pretender ponerla en circulación al momento y precipitadamente como monedas o billetes, sino entendiéndolas como trueque recíproco, en el sentido de verdadero equivalente del cambio y comercio espirituales, no se le puede tomar a mal que llame la atención sobre la manera en que expresiones tradicionales, que a nadie resultan ya embarazosas, ejercen sin embargo una influencia nociva, ensombrecen la manera de ver las cosas, desfiguran el concepto y dan a disciplinas enteras una dirección falsa» (Sobre la cuestión del ser, 44; tr. 76 s.).

El camino del pensar de Heidegger, al que la presente exposición está dedicada, es de suyo una gran localización única; no una localización cualquiera, sino esa localización decisiva del ser que por vez primera lleva al pensar a su esencia localizadora. Tarea de esta exposición debiera ser una nueva cumplimentación de esa localización. Como ésta tiene su esencia en el hecho de que el paso que regresa a lo impensado de lo pensado es un paso adelante (cf. ID, 45 ss.), esta exposición debe reflejar igualmente estas idas y venidas, este regreso y progreso: a la cuestión del ser se añade la pregunta por la historia acontecida y por el tiempo, con lo que esa cuestión viene a ser de nuevo tomada como pregunta por ser y tiempo. A su vez, esta pregunta tiene que volver a ser interrogada por lo que hace a su acuñación por parte de la historia acontecida; pensado de este modo a partir del horizonte del tiempo, el ser puede ser experimentado, en su esencia históricamente acontecida, como verdad que se retira al darse. La ya

acontecida historia del pensar, la metafísica, tiene que ser renovada—ante sometida a decisión sobre el plano de esta pregunta por la verdad, y la pregunta por la verdad misma como desocultamiento tiene que llegar a acreditarse en controversia con la tradición metafísica. Esta tradición tiene que ser interrogada sobre aquello que en ella hay de más originario e inicial, a fin de que la verdad se muestre como el ensamblaje del mundo, ensamblaje que sólo puede ser analizado desde luego en un Decir históricamente acontecido y localizador. Dado que se trata de una mera introducción al pensar de Heidegger, esta exposición no explícita el Decir del lugar de la verdad del ser en el sentido en que hoy podría plantearse Heidegger como tarea, sino que se limita a conducir hacia ello. Para exponer como topología del ser el pensar encontrado por Heidegger en su camino habría que mostrar el modo en que, por medio de una meditación sobre los términos conductores del pensar occidental, extrae Heidegger los prejuicios de ese pensar y sobre todo el modo en que lleva a lenguaje el prejuicio decisivo: que el ser haya sido pensado como asistir constante y que, por ello, la sustancia haya tenido que convertirse, finalmente, en sujeto que se coloca a sí mismo en su constancia. Habría que mostrar en detalle el modo en que Heidegger se deja guiar por los términos conductores del pensar occidental hasta llegar a las palabras fundamentales del propio pensar para llevar a lenguaje lo impensado de lo pensado, entendiéndolo como lo prometido y acordado en el pensar y como lo que hay que pensar: el horizonte temporal a partir del cual fue pensado el ser —de manera oculta— como acaecimiento propicio del desocultamiento que se ajusta al ensamblaje del mundo y se abre a la decisión justamente al retirarse, en la estructura de emplazamiento de la técnica, a lo más extremo. Ya en el hecho, empero, de que la localización de la tradición llevada a cabo por Heidegger acontezca de

muy diversas maneras en los diversos lugares del camino de su pensar, se muestra que ésta sigue siendo en sí misma problemática, o sea que no se presta a ser expuesta como un hacerse cargo, ininterrumpido y completo, de la tradición; y menos cuando el expositor observa que esa localización no es una historia de la filosofía acontecida de Anaximandro a Nietzsche, sino que ha sido llevada a cabo para hacer posible un hablar desde el lugar propio. En los trabajos publicados por Heidegger, de ese hablar desde el lugar propio no nos llega en todo caso más que un rumor evocador, de modo que ha sido desde luego imposible hacer de un tal hablar el tema propio de esta exposición. No se debe al azar que esta introducción concluya con una meditación sobre el problema del Decir. El hecho de que, tras transitar cincuenta años por el camino de su pensar, haya intentado Heidegger someter a decisión el problema del Decir es algo que tiene su propia necesidad: un pensar que pretende pasar de la localización de la tradición al hablar desde el propio lugar tiene que preguntarse por el lenguaje adecuado a su hablar. «Lo arduo y grave», dice el mismo Heidegger, «se halla en el lenguaje. Nuestros lenguajes occidentales son, cada uno a su modo, lenguajes del pensar metafísico. Que la esencia del lenguaje occidental no sea en sí misma sino esencia metafísica —y por ende esté definitivamente acuñada por la onto-teo-lógica— o que esos lenguajes concedan en verdad otras posibilidades del Decir —y ello significa, al mismo tiempo, del No-decir dicente— es problema que debe quedar abierto» (ID, 72). El lenguaje en el que ente y ser del ente han sido interpelados, ¿puede transformarse de tal modo que el pensar sea capaz de corresponder en él al acaecimiento propio de desocultamiento y mundo? Cuando el lenguaje haya sufrido un giro en la localización de la tradición podrá entonces hacerse el intento, prestando oídos a lo impensado de la tradición, de dejar que, en este

lenguaje, llegue a lenguaje ese corresponder ya nombrado. El hecho de que tal intento no esté necesariamente abocado en todo caso al fracaso es convicción expresada por Heidegger al final de *Unterwegs zur Sprache*, al emplazar allí la palabra de Humboldt en *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (Sobre la diversidad del edificio lingüístico humano), es decir en ese tratado en el que Wilhelm von Humboldt ha trabajado —según escribe su hermano— «en solitario, en la cercanía de una 'tumba'». Wilhelm von Humboldt dice: «Sin que cambie la lengua en sus sonidos, y menos aún en sus formas y leyes, el tiempo introduce frecuentemente en ella, mediante mi desarrollo creciente de las ideas, una incrementada fuerza espiritual del pensar y una sensibilidad más penetrante que la poseída antes por ella. Entonces es cuando viene a ubicarse un sentido distinto ni el mismo habitáculo, a darse algo diverso bajo la misma impronta y a insinuarse un orden de ideas de matices distintos, aunque siga iguales leyes de conexión. Tal es el fruto constante de la literatura de un pueblo, mas dentro de ella, y aventajadamente, de la poesía y de la filosofía».