

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Lenguaje y verdad en Heidegger: ninguna cosa sea donde  
falta la palabra**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**María Angélica Delgado Guardado**

**Directora**

**Carmen Segura Peraita**

**Madrid**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Departamento de Lógica y Filosofía Teórica



LENGUAJE Y VERDAD EN HEIDEGGER  
NINGUNA COSA SEA DONDE FALTA LA PALABRA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA  
PRESENTADA POR

Ma. Angélica Delgado Guardado

Bajo la dirección de

Carmen Segura Peraita

Madrid, 2019



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Departamento de Lógica y Filosofía Teorética



LENGUAJE Y VERDAD EN HEIDEGGER  
NINGUNA COSA SEA DONDE FALTA LA PALABRA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA  
PRESENTADA POR

Ma. Angélica Delgado Guardado

Bajo la dirección de  
Carmen Segura Peraita

Madrid, 2019



# Dedicatoria

*A mi hija, Nur Gutiérrez Delgado*

Su luz es tan potente que su brillo ya no deslumbra, acoge de tanta pureza.



# Agradecimientos

En Primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), México, por darme la oportunidad de cruzar aquella línea que dividía la aspiración de la realización. Aquella mi casa, que sin el apoyo brindado no hubiese aprehendido el carácter intelectual que ahora poseo.

También a la Universidad Complutense de Madrid (UCM), concretamente a la Facultad de Filosofía va mi agradecimiento. Desde los distintos departamentos y la excelente biblioteca que posee me ha dado la oportunidad de emprender el enriquecedor viaje de la investigación. Me ha nutrido de saberes, gracias a ello he podido obtener este doctorado.

A Carmen Segura, mi tutora y directora de tesis. Por su paciencia y determinación. Ha sido excelente guía. Agradezco el acompañamiento en este duro, a la vez gratificante, camino de la investigación. Me ha compartido sus amplios conocimientos en Heidegger y Aristóteles, me ha enseñado el rigor, la disciplina, el entusiasmo y la constancia, sin ella no hubiese llegado a buen puerto en esta exploración filosófica. Dada su gran generosidad, me ha dado más de lo exigible, fortaleciéndome también en lo personal.

A mi familia: Carlos y Nur por el apoyo brindado. Esta investigación se convirtió en nuestro proyecto, juntos lo hemos convertido en médula, no sólo de logros intelectuales, sino de mutuo crecimiento. Nos ha permitido replantearnos la gran tarea de seguir formándonos como familia. Mi más grande gratitud por el apoyo y el amor que me profesan. Sólo por la forma en que me miran, ha valido la pena todo el esfuerzo. También a esa otra familia porque no han dejado de amarme ni de respetarme a pesar de que nos separa un océano.

A esas amigas, cada una mi par. Que han sido impulso, fortaleza y aliento emocional tan necesario en momentos abruptos: Nicole Milkereit, Yeni Hernández, Carolina Calderón, Jenny Oiffer-Bomssel, Katty Solorzano, Alicia Cano A., Pepa Sánchez D., Trini Romo G., Lupita Figueroa.



# Índice

Declaración de autoría .....	5
Dedicatoria.....	7
Agradecimientos.....	9
Abstract .....	15
Resumen.....	17
Introducción.....	21

## PRIMERA PARTE

<i>Alétheia, Lógos, Physis</i> .....	31
Capítulo 1. En torno a la verdad. La problemática heideggeriana.....	33
a) El enunciado según Aristóteles .....	37
b) La verdad ontológica.....	40
c) El juicio no es el lugar de la verdad.....	46
d) La noción de verdad en Ser y tiempo.....	48
e) El <i>lógos</i> apofántico.....	54
Capítulo 2. <i>Alétheia</i> . La llegada a La presencia como surgimiento .....	57
a) La esencia de la verdad es la libertad. ....	63
b) El temple anímico.....	68
c) La verdad y la no-verdad.....	69
d) El misterio .....	72
e) La no-verdad como errar .....	73
f) La alegoría de la caverna de Platón .....	75
g) La <i>physis</i> aristotélica .....	78

Capítulo 3. *Physis-Lógos. Copertenencia Dasein-Ser. El camino al Ereignis* 85

a) Los <i>physei onta</i> y los <i>physei techné</i> .....	92
b) La <i>hylé</i> y la <i>morphé</i> .....	97
c) <i>Lógos</i> . La llamada que interpela.....	99
d) Pensar: correspondencia entre hombre y ser .....	104
e) El principio de identidad.....	109
f) Primer acercamiento al <i>Ereignis</i> .....	113

## SEGUNDA PARTE

El *Ereignis*. Camino al lenguaje ..... 119

Capítulo 4. Camino a casa..... 121

a) La verdad es el decir del lenguaje .....	124
b) De camino al habla ( <i>Unterwegs zur Sprache</i> ).....	131
c) La occidentalización del Japón .....	137

Capítulo 5. La palabra. El tañer del silencio ..... 145

a) El habla: el decir del lenguaje.....	146
b) El Poema.....	151
c) La poesía.....	154
d) Los poetas.....	159
e) La cosa .....	165
f) El silencio.....	170

Capítulo 6. La esencia del lenguaje ..... 173

a) Lo mismo es ser que pensar .....	177
b) Pensamiento rememorativo .....	181
c) La donación .....	186
d) <i>Ereignis</i> .....	189

e) Ninguna cosa sea donde falte la palabra .....	198
Conclusiones .....	201
ANEXO .....	207
Bibliografía.....	219



## Abstract

### **Language and Truth in Heidegger. Where no word is, there can be no thing.**

*Language and Truth in Heidegger. Where no word is, there can be no thing* is an inquiry into the language that arises from problematizing the human *logos* according to the notion of truth, in accordance with the interpretation provided by Martin Heidegger. Truth underlies all the heideggerian philosophical meditation, but it is this period of the 30s (specially in the dialogue Heidegger engages with Aristotle and his notion *physis*) where, more emphatically, our author relates *logos*, truth and *physis*. Heidegger interprets this last notion as movement, as a mode of being. The “coming into presence” is a constant reaching that is never exhausted or achieved. This idea of *physis*, different from the interpretation of tradition (in which *physis* is associated with nature according to the Latin tradition) provides Heidegger with the tool to sustain his notion of truth understood as the unveiling of being. An uncovering that manifests itself in a similar way to coming into presence as *eidos*, as *morphé*, that is, as *physis*. Then, the German philosopher, analyzing *physis* from *kinesis*, observes that the mobility is the *arché* of that which is in movement. The entity that comes to the presence keeps inside itself the possibility to reappear: concealment/uncovering, that is, *alétheia*.

Thus, for Heidegger, what allows us to perceive the *eidos* as *morphé* is *logos*. Since *physis* is a way of being, the coming into presence is uncovered and hidden in *logos* as *atelés enérgeia* (constant imperfect movement). *Lógos* also has to have its *arché* in the mobility, because it is the one that hides/discovered the entity, but this one (the entity) must be presented in one of the modes of the movement, as is the repose. From there, it can be defened that *physis*, *lógos* and *alétheia* are an indissoluble unit that has its *arché* in *kinesis*. Therefore, the investigation of the language will have to start from this unit. This will prevent your search for ineffective etymological descriptions, which will allow you to focus on the unveiling character of language.

Therefore, following the path proposed by Heidegger, it can be argued that language is pure correspondence. The human has the word, with it reveals and shows the being of the entities. Speaking, summons things to appear as useful. Speaking, that is, using things, a world where he himself lives is displayed. In human speech, the truth emerges (from one's own truth) as silence is revealed as a word. In this sense, language is not of man, it is of being, as Heidegger had warned. In this way, reflection on language has been transformed into an inquiry about its emergence. We have started from the truth to the truth. In short, to the unit. A procedure of tautological cut that enunciates very little, but that is not poor of content, like the sentence of Parménides of fragment III of its poem "For thought and being are the same thing" (*tò gar auto noeîn estín te kaí einai*).

In this work, as it will be seen, the unit *lógos-alétheia-physis* has been the basis for addressing the core notion of *Ereignis* that characterizes the thinking of late Heidegger. The question of truth persists; indeed, it is still the great question of *Unterwegs zur Sprache*, although from a different perspective than his first attempts in his youth. This is the reason why the analysis of language has been raised from the truth. From it sprouts the word as convocation to the unity of man and being. This is the way open by Heidegger in which he raises the language from an *aletheiological* analysis. Proceeding in this way, we can conclude that, if in *logos*, the constant arrival in the presence takes place, this same *logos* does not reach its fullness in the sense that it will reach the full and definitive disclosure. Therefore, it is always requiring the coming into presence; it is always on the path of belonging and self belonging: co-belonging of man-being. What follows is to go to language in the form of a leap, which will take us home, where we are already: language itself. Listening, not the names that use language, but of the name that comes from further back, that which calls things to the word, language is glimpse as *Ereignis* itself, that is, as the appropriating event itself.

*Keywords:* Language, Truth, poetry, *aletheiology*, *physis*, *lógos*, *alétheia*, *Ereignis*

## Resumen

### Lenguaje y verdad en Heidegger. Ninguna cosa sea donde falte la palabra.

*Lenguaje y verdad en Heidegger. Ninguna cosa sea donde falte la palabra*, es una indagación sobre el lenguaje que nace de problematizar el *lógos* humano conforme a la noción de verdad, de acuerdo con la interpretación que de ella proporciona Martin Heidegger. La verdad subyace en toda la meditación filosófica heideggeriana. Es en el periodo de los años 30 (especialmente en el diálogo que entabla Heidegger con Aristóteles y su noción de *physis*) donde con más rotundidad, nuestro autor relaciona el *lógos*, la verdad y la *physis*. Heidegger interpreta esta última noción ateniéndose al movimiento y la concibe como un modo del ser, específicamente: «venida a la presencia». Un constante estar llegando que nunca se agota ni se alcanza de manera definitiva. Esta idea de *physis*, diferente a la interpretación de la tradición (en la que *physis* está asociada a *natura* según la traducción latina), proporciona a Heidegger la herramienta para sustentar su noción de verdad entendida, precisamente, como desocultamiento de lo ente. Un desocultamiento que se manifiesta como *eídos*, como *morphé*, es decir, como *physis*. El filósofo alemán, analizando la *physis* desde la *kinesis*, observa que la propia movilidad es el *arché* de aquello que está en movimiento. El ente que viene a la presencia guarda dentro de sí la propia posibilidad para volver a aparecer: ocultamiento/desocultamiento, es decir, *alétheia*.

Ahora bien, para Heidegger aquello que permite percibir el *eídos* como *morphé*, es el *lógos*. Dado que la *physis* es un modo de ser, la venida a la presencia se desoculta y oculta en el *lógos* con un dinamismo que no es otra cosa que *enérgeia atelés* (constante movimiento imperfecto). El *lógos* también tiene que tener su *arché* en la movilidad, porque es el que oculta/desoculta al ente, pero éste (el ente) se le tiene que presentar en uno de los modos del movimiento, como es el reposo. A partir de ahí, se puede defender que la *physis*, el *lógos* y la *alétheia* son una unidad indisoluble que tiene su *arché* en la *kinesis*. Por consiguiente, la investigación que se haga del lenguaje, tendrá que partir de esta unidad. Así se evitarán búsquedas infructuosas y será posible centrarse en lo esencial: el carácter develador del lenguaje.

Pues bien, siguiendo el camino propuesto por Heidegger, se puede sostener que el lenguaje es pura correspondencia. El humano tiene la palabra, con ella desvela y muestra el ser de los entes. Hablando, convoca a las cosas a comparecer como útiles. Hablando, es decir, usando las cosas se despliega un mundo donde él mismo habita. En el hablar humano se devela como palabra la verdad que emerge (desde la propia verdad) como silencio. En este sentido, el lenguaje no es del hombre, es del ser, según lo había advertido Heidegger. De este modo, la reflexión sobre el lenguaje se ha transformado en una indagación acerca de su emergencia. Hemos partido desde la verdad hacia la verdad, en suma, hacia la unidad. Se trata de un procedimiento de corte tautológico que enuncia muy poco pero que no es pobre de contenido, igual que la sentencia de Parménides del fragmento III de su poema «Lo mismo es pensar que ser» (*tò gar auto noeîn estín te kaí einai*).

En este trabajo de investigación, como se verá, la unidad *lógos-alétheia-physis*, ha constituido la base para abordar la medular noción de *Ereignis* que caracteriza el pensamiento del Heidegger tardío. La cuestión de la verdad sigue latiendo, es más, sigue siendo la gran cuestión de *Unterwegs zur Sprache*, aunque desde una perspectiva diferente a la de sus primeros intentos de juventud. Esta es la razón por la que se ha planteado el análisis del lenguaje desde la verdad. Desde ella brota la palabra como convocación a la unidad de hombre y ser. Esta es la vía abierta por Heidegger en la que aborda el lenguaje desde un análisis *aleteiológico*. Procediendo de ese modo, se puede concluir que si en el *lógos* tiene lugar la constante llegada a la presencia, este mismo *lógos* no alcanza su plenitud en el sentido de que en él se llegue a dar el pleno y definitivo develamiento. Por tanto, siempre está requiriendo la venida a la presencia, siempre está en camino de pertenecer y pertenecerse: copertencia de hombre-ser. Lo que sigue es encaminarse al lenguaje a modo de un salto, que nos conducirá a casa, donde ya nos encontramos: al lenguaje mismo. Estando a la escucha, no de los nombres que emplean el lenguaje, sino del nombrar que viene de más atrás, ese que llama a las cosas a la palabra, se podrá vislumbrar el lenguaje como el propio *Ereignis*, es decir, como el propio acontecimiento apropiador.

*Palabras clave:* Lenguaje, verdad, poesía, aleteiología, *physis*, *lógos*, *alétheia*, *Ereignis*.

So lemt ich traurig den verzicht:

Kein ding sei wo das wort

gebricht.

Stefan George. *Das Wort*, 1919.



## Introducción

En la presente tesis, lo que sostengo es que el lenguaje no puede ser investigado desde sí mismo (por eso Heidegger no tiene una tesis sobre el lenguaje). Por el contrario, esta central cuestión ha de ser abordada desde la siempre permanente pregunta heideggeriana por la verdad. Ambos asuntos convienen ser tratados en su vinculación y unidad. En realidad, al hilo de esta investigación no nos resultará difícil advertir que la propuesta del pensador de Friburgo no es novedosa; por el contrario, es bastante antigua. Se encuentra en la sentencia de Parménides, en el fragmento III de su poema: «lo mismo es pensar que ser» (*tò gar auto noeîn estín te kai einai*). Desde esta sentencia será posible indagar la esencia del lenguaje sin ontificarlo. La vía factible es la tautológica. Desde ésta, podremos hacernos, además, con la cuestión central del pensamiento heideggeriano: la pregunta por el ser, que no debe tomarse libremente. La pregunta por el ser es interpe-lación-guía, esa lámpara que ilumina a Diógenes cuando está buscando un hombre. En este sentido, el análisis heideggeriano del lenguaje brota desde el estudio de la verdad como develamiento o desencubrimiento: *alétheia*. Por tanto, el camino hacia el lenguaje es el *Ereignis*.

Así pues, el proyecto de mi investigación doctoral se centra en *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), cuyo esencial entramado es precisamente el *Ereignis*. No me propongo explicar lo relativo a esta central noción como una cuestión del Heidegger maduro, que lo es sin duda, sino, definiendo los márgenes de mi investigación, como algo esencialmente imbricado en la comprensión del lenguaje. La significación del *Ereignis* emana en las seis conferencias que conforman *De camino al habla*. Desde la cuestión del camino al lenguaje la discusión permanece en la fenomenológica y la hermenéutica aunque retocadas, la cuestión continúa girando en torno a la pregunta por el ser. No es ésta una obra menor, contiene discusiones medulares acerca de la esencia del *lógos*, el mundo, el diálogo mismo, la esencia de la palabra y la relación entre poesía y pensamiento, pero sobre todo, en torno a la verdad. Sin duda es un texto complejo con sentencias aforísticas que visualmente aportan menos de lo que soportan. Nuestro pensador parece renunciar explícitamente a explicaciones de tipo estrictamente racional-filosófico.

El hilo conductor de las conferencias de *Unterwegs zur Sprache* (GA 12) es aquel verso de Stefan George<sup>1</sup> que encontramos en su poema *La palabra*<sup>2</sup> y que dice: «Ninguna cosa sea donde falte la palabra». Heidegger discute este verso en su ensayo titulado «De la esencia del habla», cuarto de los seis trabajos que se recogen en el mencionado libro. Desde este verso se pretende mostrar que ninguna cosa es si no ha sido mostrada, es decir, desvelado su ser desde la palabra. Para ello, es necesario mostrar el carácter revelador —*aletheiológico*— de la palabra desde el análisis de la verdad, que Heidegger hace como unidad *lógos-physis-alétheia*. Es posible exteriorizar esta unidad si se explicita desde la interpretación que hace el pensador alemán de la *physis* aristotélica, puesto que la *physis* la entiende radicalmente a partir de la *kínesis* como *enérgεια atelés*: un modo del ser. Y si al parecer de Heidegger el modo fundamental del ser es la venida a la presencia —eso es, la verdad—, el cómo emerge en su inagotable sobrevenida y retirada, el cómo se hace inteligible al humano en su inacabamiento es la cuestión que debate esta tesis, es decir, la propia llegada a la presencia. La verdad misma que desvela ser para que no falte la

---

<sup>1</sup> (1868-1933) Stefan George fue un poeta e intelectual alemán. Influyó en poetas de su tiempo. Fundó la revista *Blätter für die Kunst*. Quería una nueva concepción de la vida y el arte. Retomó a modelos ya experimentados del romanticismo alemán como Hölderlin, intentando aún ser más radical. Perteneció al grupo La Alemania secreta, de la cual, muchos de los miembros fueron eliminados por Hitler.

<sup>2</sup> Poema de Stefan George recogido en el libro *Das Neue Reich*, Stuttgart: Klett-cotta, 2001, 134. En español Stefan George. *No hay nada donde quiebra la palabra. Antología*, traducción de Carmen Gómez García, Madrid: Trotta, 2011.

palabra y toda cosa sea en el *lógos*. La verdad que acontece y que ninguna cosa sea donde falta la palabra. Toda cosa sea lenguaje.

Ahora bien, esta investigación consta de dos partes. En la primera se analiza principalmente la esencia de la verdad como venida a la presencia, es decir, como *physis*, y como tal, como unidad en/con *lógos* y *alétheia*. En el segundo bloque de este trabajo de tesis, dado que, como acabamos de recordar, la *physis* es un modo del ser, se hace necesario el análisis del ser en su emergencia. Es ineludible, por tanto, el estudio del *lógos* ya que, entendido como ámbito, es el espacio para la llegada a la presencia (*physis-alétheia*). De este modo es el hilo conductor en el acontecimiento de apropiación de hombre y ser: *Ereignis*. Así pues, en esta sección se discute el propio mostrarse del decir, aquello que evidencia lo que viene a la presencia como trazo abriente que despliega los modos del mostrar y ofrece morada a los mortales, los congrega, los retiene y los coloca en lo propio: en el hablar.

En las líneas que siguen, paso a exponer brevemente, a modo de mera indicación, el contenido y articulación de la escisión y capítulos que conforman esta tesis. Como ya he apuntado, en la primera parte «*Alétheia, Lógos, Physis*», se aborda lo relativo a la interpretación heideggeriana de la verdad desde la perspectiva del lenguaje, que es la que gobierna íntegramente la presente investigación. A lo largo de los tres capítulos que la componen se despeja la problemática que fue planteada por Heidegger desde los inicios de su incursión en la filosofía: la verdad. En el capítulo uno me centraré en dos textos esenciales de los años veinte: *Lógica la pregunta por la verdad* (GA 21) y *Ser y tiempo* (GA 2). En ellos hay una interlocución con Aristóteles sobre el *lógos* apofántico que problematiza la verdad del enunciando. Tras su análisis se evidenciará lo que Heidegger sostiene, como es sabido: que el enunciado no es el lugar primario de la verdad.

Por otra parte, en la introducción a *Ser y Tiempo*, en el § 7B, Heidegger interpreta el *lógos* como *deloûn*. Es decir, el *lógos* hace patente aquello de lo que se habla en el decir, es *apophaínesthai* según lo descrito por Aristóteles. El *lógos* hace ver (*phaínesthai*) para el que lo dice y para los que hablan entre sí aquello de lo que se habla. En este sentido, la fenomenología toma el *lógos* como tema, porque para hablar de los entes como *phainomena* hay que implicar el lugar de su aparición: el horizonte correlativo de articulación sig-

nificativa. Además, el fenómeno mostrado deja oculto aquello que constituye su sentido y fundamento; pues bien, eso otro también es tema de la fenomenología. Se trata, precisamente, de la cuestión de la verdad del ser.

En el capítulo segundo, me propongo exponer la transformación en la manera de concebir la *alétheia* que realiza Heidegger en y a partir de la denominada *Kehre*. Una transformación que se evidencia en la conferencia «De la esencia de la verdad» (GA 9): la verdad es la libertad, sostiene Heidegger en ese escrito. De la misma forma, en las lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo durante el semestre 1931-1932, Heidegger, desde la parábola de la caverna y el *Teeteto* de Platón (GA 34), redefine la noción de *alétheia* de manera decisiva, acentuando su carácter dinámico y llevando al discurso la inevitabilidad del ocultamiento, de manera que ahora, la esencia de la verdad es no-verdad. Como ya antes Heidegger había ubicado la verdad en la libertad, ahora reclama la experiencia previa de lo ente en su ocultamiento y en su ocultarse. Pues bien, en esta investigación aspiro a mostrar que la verdad concebida a modo de movimiento de ocultación/no-ocultación no refiere a una verdad realizada, sino a una por hacerse (dinámica) que implica acción, tránsito, venida a la presencia; que es, en suma, *physis*. Y precisamente, desde la concepción de la verdad como tránsito se intentará mostrar que Heidegger quiere hacerla visible en su propia esencia. Así, mostrando el recorrido de lo oculto a lo des-oculto será factible arrancar la verdad de su constitutivo ocultamiento a modo de un hurto.

En el capítulo tercero se dará paso a la sustentación del análisis de la *physis* aristotélica realizado por Heidegger. La problematización de la *physis* es el acceso a la problematización del *lógos* y la subsiguiente discusión del lenguaje arraigado en la central noción de *Ereignis*, dada la eventualidad del ser. Así, desde la lectura que hace Heidegger de la *physis* aristotélica en la conferencia de 1939 titulada «Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física* B, 1.», (GA 9) —un texto que quizás no haya sido trabajado suficientemente por los estudiosos, al menos desde la perspectiva adoptada en la presente investigación—, se abre una vía novedosa para analizar el lenguaje como mostración *aleteiológica* y clarificar el camino al habla. Este texto es relevante para esta investigación porque testimonia la novedosa forma heideggeriana de fijar y entronizar la *physis* como un modo del ser. Esto significa que el ser en movimiento es concebido —y más

precisamente en el movimiento del develamiento de la llegada a la presencia— y cuestionado expresamente como modo fundamental del ser. Puesto que Heidegger concibe la movilidad como la esencia de la *physis*, también tendremos ocasión de observar que la *physis* es *kinesis*, es movimiento porque tiene su *arché* en la movilidad.

Así pues, hay que tener siempre en cuenta que la venida a la presencia no es un mero estar presente y a la mano. No se caracteriza por la estabilidad. Es venida, en el sentido de surgir en lo no oculto y establecerse en lo abierto (el *lógos*). Una vez explicitado esto, se sientan las bases para exponer el acontecimiento de apropiación de hombre y ser: el *Ereignis*, que no es otra cosa que el reconocimiento del surgimiento y su asimilación, es decir, reconocerse incompleto, siempre en movimiento, en *kinesis*.

La segunda parte de esta investigación «El *Ereignis*: camino al lenguaje» también contiene tres capítulos cuyo objetivo es mostrar que el ser humano está ya en lenguaje. Para llegar al lenguaje, hace falta iniciar el camino a casa, llegar a donde ya se está experimentando el propio lenguaje (en este sentido ya se ha mencionado antes la vía tautológica). Esto es lo que se discutirá el capítulo cuatro a partir de las conferencias de *De camino al habla*. Se expondrá que para mostrar la vía que permite llegar al lenguaje como lenguaje, es decir, el camino al habla, el propio lenguaje debe otorgar morada a los mortales. A modo de un salto, el lenguaje se lanza al vacío, al mismo que salta el hombre, de modo que tenga lugar la apropiación hombre-ser. El salto es encaminarse al *Ereignis*. Para darlo, como se verá, es necesario flexionar fuera del pensamiento metafísico desde la poesía. Ésta marca el origen del ser y por tanto el del hombre. La poesía habla históricamente desde el origen, es el primer nombramiento de lo ente, desde el cual el hombre accede a la palabra. La poesía, desocultando a lo ente en su ser, hace acceder a lo abierto. El decir del ser habla en el poema y, así, lo lleva a la verdad.

En el capítulo cinco abordaré la concepción heideggeriana según la cual el decir del lenguaje se ha de comprender como convocación desde el silencio. Escuchar significa poder decir palabras, responder, prestar oído a lo que habla como lenguaje, experimentar lo ente de modo originario desde un estado de cosas ya nombrado que viene por adelantado como palabra. El ser humano en tanto que es capaz de escuchar el decir del ser, puede hablar. Hablar es repetir. Hablar es una reapropiación desde la escucha, es penetrar en el *Ereignis*. El examen que hace Heidegger de la cosa en «El origen de la obra

de arte» (GA 5), aporta los elementos para dilucidar aquello que viene como presencia de modo originario desde un estado de cosas ya nombrado. Puesto que las cosas no se exteriorizan primeramente por los sentidos, sino que emergen desde su cosidad, desde su manera de ser cosa, es necesario volverse al ente, partir de su propio ser y dejarlo estar, porque gracias a eso, al mismo tiempo, pueden las cosas comparecer como útiles. Tendremos oportunidad de observar, que lo útil le viene a la cosa de más lejos, de un reposar en sí mismo como venida a la presencia y, además, que la palabra es la que convoca a las cosas a venir, a demorarse: a crear mundo en el que mora el humano. Por eso, lo propio del hombre es permanecer encomendado a la esencia del habla desde el son del silencio y, en esa medida, ser capaz de hablar desde el sonar, porque, sin su sonar ninguna cosa sería. No obstante, se ha de advertir, que el son del silencio no es nada humano, según sustenta Heidegger.

En el último capítulo de esta tesis me centro en la unidad de pensar, en el *Ereignis*, entendido como esencia del lenguaje desde el análisis que plantea Heidegger del pensamiento rememorante. Trato pues de elaborar la noción del pensar como recuerdo, como un decir lo ya dicho. En definitiva, a juicio de este filósofo alemán, el pensar humano no es más que un recordar. De ese modo, es agradecimiento. El ser humano concede que yazca y acontezca lo oído y escuchado en la memoria, en tanto está capacitado para pensar. Así, se evidenciará que el pensar no es del hombre; es del ser. El mortal habla porque escucha, por tanto piensa, porque ya está en el pensamiento. El pensamiento rememorativo no somete al ente, antes bien, le da acogida. Por tanto, lo que se habrá de destacar es que para que haya pensamiento ha sido necesario que con antelación el ser se haya dado él mismo como don. En este darse el ser y en este recibimiento que hace el humano desde la correspondencia acaece el *Ereignis*.

Como he querido anticipar en esta introducción, lo que se intenta mostrar en la investigación doctoral es el carácter eventual del ser desde el análisis de la *physis* como un modo del ser, puesto que el ser es venida a la presencia —*Anwesenheit*. Por tanto, de él ya no se puede decir que es, sino más bien que acontece. Acontece ser en la correspondencia del humano como convocación-correspondencia. De ahí que un pensamiento rememorante (ya no *objetivante*) pueda restituirle su carácter eventual, factible sólo desde la poesía, pueda evitar la tematización sin dejar de mostrarlo en la venida a la presencia, como unidad: *physis-lógos-alétheia*.

Por lo que se refiere a la metodología empleada en esta indagación, ha sido la propia de la investigación filosófica. Su base es la lectura crítica, la interpretación y análisis minucioso tanto de los textos de Heidegger más relevantes sobre la cuestión planteada como de la amplísima bibliografía secundaria disponible sobre el tema. En seguida me referiré brevemente a alguno de estos trabajos. La necesidad de compaginar ambas tareas me ha ayudado a delimitar el tema de esta tesis y ha contribuido, en la mayor parte de los casos, a aclarar y enriquecer alguna o varias cuestiones. De hecho, la confrontación de la interpretación de diversos especialistas, siempre en diálogo con las fuentes, me ha resultado enriquecedora. No obstante, tras este prolongado y fructífero trabajo hermenéutico, la solitaria tarea de clarificación, selección y reflexión se hace inevitable, de manera que la investigación no se reduce a una mera recopilación de datos ni queda exenta de la aportación propia, por modesta que esta sea. De cualquier modo, a continuación expongo muy sucintamente algunas breves notas relativas a las fuentes y a las monografías especializadas.

Para mostrar la continuidad en el pensamiento de Heidegger, desde su juventud hasta su madurez, he recurrido en un primer momento a *Lógica la pregunta por la verdad* (GA 21) y *Ser y tiempo* (GA 2), imprescindibles también para abordar la interpretación del *lógos* apofántico aristotélico. Dicho examen constituyó el punto de partida para una nueva comprensión de la verdad de la esencia como libertad. Para lo relativo a esto último, y con vistas a explicar y justificar el giro (*Kehre*), me he apoyado en los textos de principios de los años treinta: «De la esencia de la verdad» (GA 9), las lecciones en 1931/1932 *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (GA 34) y «La doctrina platónica de la verdad» (GA 9) de 1931/32. Entre los especialistas en el pensamiento heideggeriano vinculado a estos asuntos me ha sido de gran ayuda Alejandro Vigo con su texto *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, el *Del sujeto y la verdad* de Ramón Rodríguez, *Der Denkweg Martin Heideggers*, de Otto Pöggeler y *Heidegger. La question du logos* de Françoise Dastur, entre otros. Para lo que tiene que ver con el análisis de la *physis* aristotélica, me apoyé, en primer lugar, en el propio texto de Heidegger «Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, Física B, 1.», (GA 9), pero los argumentos que me abrieron paso a la comprensión de lo que ahí se confronta fueron los de Thomas Sheehan, especialmente *Heidegger's interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis*, el trabajo de Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twoldness of Being* y el de Franco Volpi, *Hei-*

*degger e Aristotele*. Algunos artículos de Carmen Segura, por ejemplo, «La crítica de Heidegger a la noción de verdad. Desde *Ser y tiempo*, hasta las contribuciones a la filosofía» o «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», me han resultado de gran utilidad. Hay muchos otros estudios que han abordado la relación Heidegger-Aristóteles pero la mayoría están limitados al diálogo de los años 20. Tal es, a mi juicio, el caso de los siguientes trabajos: Rosen, S. «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger»; Schüssler, I. «Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger», Kisiel, Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*; Taminioux, J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, por mencionar algunos, que de alguna manera ofrecen argumentos para la dilucidación de *physis* concretamente.

En la segunda parte, el propósito ha sido indagar sobre el lenguaje directamente en el texto de Heidegger, *De camino al habla*, como pieza original, no sólo por el inagotable tema que trata, sino por el intento de hollar otras formas de hacer filosofía. Ahí, la indagación por el lenguaje está trazada como camino que acercará al hombre a su propia esencia. También otros textos de la época de los cincuenta como «El principio de Identidad» o *¿Qué significa pensar?* fueron esenciales para revelarme asuntos importantes que conectan claramente con el lenguaje, pero sobre todo con el *Ereignis*. Por su parte, los dedicados a Hölderlin han sido imprescindibles puesto que en ellos la discusión que hace Heidegger, no sólo sobre los poemas de Hölderlin, sino sobre la poesía, la cosa, la palabra o el ser histórico del ser humano han resultado esclarecedores al momento de vislumbrar la poesía en la dimensión en que Heidegger lo hace respecto a la verdad. La poesía no es examinada por nuestro pensador como fuente de lúcidos hallazgos filosóficos, tampoco convierte al poeta en mito estereotipado. La poesía es fundación de la verdad. El poema, en tanto donación, funda, fundamenta e inicia. De ahí la importancia del análisis de la poesía, ya que Heidegger traza desde ella la novedosa problematización de la verdad.

Hans-Georg Gadamer ha sido de gran ayuda en esta tarea, puesto que ha sostenido, como tendremos oportunidad de observar, que el punto decisivo en la vuelta (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger se da en el momento en que éste se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. De este modo, asegura Gadamer, le fue posible a Heidegger constituir un fundamento firme para su preguntar fuera de la metafísica. Así, el paso hacia la poe-

sía es un paso atrás, hacia el decir originario que nos revela la necesidad de la destrucción de los conceptos tradicionales a manera de verdadera crítica. En este sentido, también ha sido importante leer la poesía de Hölderlin, de Stefan George, de Georg Trakl u otros poetas de mi deleite personal. En definitiva, Heidegger sostiene que la poesía es un modo destacado de cómo la verdad llega al ser y de cómo éste se torna histórico porque el poema concede el ser a la cosa, es decir, su verdad y por eso, «ninguna cosa sea si falta la palabra».

Problematizar el lenguaje es una cuestión muy actual, no sólo desde la perspectiva heideggeriana, y se ha convertido en el gran tema del siglo XX y del presente. Existe por tanto bastante bibliografía al respecto y desde muchas perspectivas. En ese sentido, mencionaré sólo algunos trabajos como el de Botet «*Die Sprache spricht*»: *la langue du second Heidegger*, el de Neumann *Der Weg ins Ereignis nach Heideggers Vortrag „Der Satz der Identität“* que también ofrece algunos pasos a seguir o la aportación de Günter Seubold en «*Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun*». La lectura de Heidegger que hace Gianni Vattimo es, a mi juicio, bastante esclarecedora puesto que en ella se subraya que el tema de fondo durante la indagación heideggeriana del lenguaje no deja de ser el *Ereignis*. Sobre esta noción existe además una amplia literatura especializada entre la que destacan investigadores como Volpi, Dietar Koch, e Ivan Kordic. Por su parte, Arturo Leyte hace precisiones sobre la «cosa» del pensar muy sugestivas, ya que según se ha dicho, el análisis de la cosa es fundamental para la clarificación del acaecer originario de la cuaternidad (*Geviert*). Para concluir, quisiera simplemente apuntar que esta investigación aborda el lenguaje al hilo de la reflexión tautológica de Parménides, y en este sentido entiende que el camino al lenguaje, como sostiene Heidegger, es el andar del pensamiento que cavila en pos de sí mismo, que es a lo único que, en definitiva, puede aspirar.



Primera parte

*Alétheia, Lógos, Physis*



# Capítulo I. En torno a la verdad.

## La problemática heideggeriana

La filosofía heideggeriana gira, en realidad, en torno a una problemática muy definida: la verdad, asunto que debe tomarse en un sentido amplio y específico. Aunque Heidegger lo radicaliza y despliega a partir de la idea clásica de verdad, pues se ha nutrido de la verdad trascendental kantiana, neokantiana y husserliana, toma un nuevo punto de partida, un *más allá* hacia la verdad griega. Heidegger centra su atención en lo anterior al juicio predicativo, en la *alétheia*, por tanto, está claro que se coloca en la verdad antepredicativa. De cualquier manera, la reflexión del filósofo alemán en torno a la verdad adquiere relevancia desde sus primeros apuntes filosóficos y resulta decisiva en su proyecto ontológico y fenomenológico.

En la etapa del Seminario, cuando el joven Heidegger decide inscribirse en la facultad de ciencias y realizar estudios filosóficos (además de matemáticas, física y química) se encuentra con la lógica, disciplina muy controvertida en la época. Precisamente al indagar la persistente teoría del juicio, nuestro pensador propone reconducir la lógica a la filosofía (y no a la psicología<sup>3</sup>), aspirando así a obtener una lógica *filosofante* en con-

---

<sup>3</sup> Otto Pöggeler, sostiene que Heidegger en su disertación: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, pregunta por una determinada manera de ser, por el *ens tanquam verum*, el ser en tanto que ser verdadero, o sentido. Al captar la realidad efectiva de lo lógico como sentido, como lo que tiene validez, Heidegger esta criticando al psicologismo porque éste no tiene idea del objeto de la lógica, pues busca en lo psíquico sin distinguir con precisión entre lo lógico y lo psíquico. Pöggeler, sostiene, que el juicio para el joven Heidegger es sentido, en tanto realidad efectiva lógica, algo que tiene validez. Sólo por su carácter de sentido puede el juicio no tener sentido o ser un contrasentido. El sentido vale cuando el objeto viene determinado por su significación: cuando es conocido y convertido en objeto verdadero.

traposición a la escolar<sup>4</sup>. Es decir: no aquella fundamentada en Aristóteles y terminada en Hegel, sino una nueva que problematice el propio pensar como objeto mismo de la lógica. El debate partía en realidad de la teoría del juicio de Lotze<sup>5</sup> referida por Heidegger como «filosofía de los valores»<sup>6</sup>, y encuentra su punto de apoyo en el estagirita, que se convertirá así en la presencia filosófica dominante durante los primeros años del joven Heidegger.

Desde las lecturas de Aristóteles, Heidegger estudió asiduamente las *Investigaciones lógicas* de Husserl ya que ambicionaba renovar la lógica tradicional como ciencia del pensar a partir de una filosofía viva<sup>7</sup>, lo mismo que su maestro. Pero Heidegger trata de no perder de vista el *Dasein* en tanto conocimiento comprensor del ser, y por ello se apoyó en el estagirita. Las lecturas que hizo del corpus aristotélico fueron esenciales en el trabajo filosófico de toda su vida. En este sentido, hay que tener siempre en cuenta que Heidegger no se acercó a Aristóteles como a un objeto de estudio histórico ni deseaba renovar una doctrina, sino que su propósito era, apoyándose en los planteamientos filosóficos del heleno, encontrar lo que él mismo estaba buscando. El filósofo alemán hace crítica y transformación de las opiniones del griego desde una peculiar lectura, haciéndole decir, desde su análisis, cuestiones que Aristóteles, en realidad, no se había planteado. En definitiva, Heidegger pretende dialogar con el filósofo de Estagira desde su propia situación hermenéutica y contando con ella.

Como se sabe, William J. Richardson<sup>8</sup> señaló que Aristóteles influyó en Heidegger más que cualquier otro pensador. Volpi<sup>9</sup>, por su parte, aseveró que *Ser y Tiempo* era la

---

Esta determinación del objeto acontece en el juicio. De este modo, todo juicio, en la medida en que es verdadero, supone un conocimiento, y todo conocimiento es siempre un juicio. Cf. Otto Pöggeler. «Acceso a la metafísica», en *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Madrid: Alianza, 1993, 21.

<sup>4</sup> Cf. GA 21. (Lógica. La pregunta por la verdad.)

<sup>5</sup> La influencia del pensamiento de Lotze en Heidegger la detalla Alejandro Vigo en el escrito «Juicio, contenido judicativo y verdad según Lotze. La *Geltungslöge* y su influencia sobre la teoría del juicio en la tradición anti-psicologista de la filosofía de la lógica alemana». Cf. *Campias*, v. 30, n 1, jan-jun. 2007, 65-99.

<sup>6</sup> Desarrollada por la Escuela de Baden y representada por Windelband. Así lo refiere en GA 21, 27. (Lógica. la pregunta por la verdad. Traducción de J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2009, 32.)

<sup>7</sup> En tal sentido también le influyen Kierkegaard y Dilthey.

<sup>8</sup> Cf. William J. Richardson. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. La Haya: Nijhoff, 1963, 309.

<sup>9</sup> Cf. Franco Volpi. (1994) «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*». Traducción de Santiago Perea Latorre. En: G. Vattimo (compilador). *Hermenéutica y Racionalidad*. Santa Fe de Bogotá: Norma, 1994, 327-383.

Volpi discutió esta cuestión en su libro: *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia de Ruschi, México: FCE, 2012.

versión contemporánea de la *Ética a Nicómaco*. Y Thomas Sheehan<sup>10</sup> afirma que la influencia de Aristóteles puede percibirse en *Ser y tiempo* casi en cada epígrafe, directa o indirectamente, pero con una radical transformación de la cuestión del filósofo griego. Más allá de estas afirmaciones, el diálogo de Heidegger con el filósofo es interesante porque lo confrontó con los propios pensadores griegos: Parménides, Anaximandro y Heráclito, en lugar de intentar construir una renovación contemporánea de sus doctrinas, lo usual entre los estudiosos. En el presente, y tras la publicación en la *Gesamtausgabe* de las lecciones de la primera época de Friburgo y del período de Marburgo, el influjo aristotélico sobre Heidegger se ha vuelto algo tan obvio<sup>11</sup> (y sin duda problemático) que por ahora basta con indicarlo<sup>12</sup>.

Volviendo a la problemática filosófica sobre la verdad, Heidegger rebate la asimilación que la tradición hizo del estagirita. Asegura que Aristóteles no estableció que la verdad tenga su lugar, original y propiamente, en la proposición. Tampoco, y mucho menos, que haya definido por primera vez un concepto de verdad que declarase que ésta consiste en la concordancia del pensamiento con el ente. Por ello, Heidegger concluyó que la noción de verdad que tradicionalmente se atribuía a Aristóteles no podía ser asignada al pensador griego. También le pareció oportuno volver a analizar los conceptos aristotélicos asimilados y retroceder a lo que los griegos entendían por verdad. Y, en definitiva, el filósofo de Friburgo se planteó la tarea de reconducir la lógica. Ya en el curso de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21), la define como ciencia del hablar –cuestión central en la presente investigación–, pues revela lo manifestado y percibido. Refiere que la lógica debe ocuparse de la reflexión humana, del pensar como len-

---

<sup>10</sup> Cf. Thomas Sheehan. *Heidegger's interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis*. En: *Journal of Philosophical Research, Universidad de Connecticut*, v 4, 1997. 278-314.

<sup>11</sup> Esta obviedad ya la había mencionado Franco Volpi en 2008 al hilo de una pregunta en una entrevista realizada por Julia Urabayen. Respondía que su tesis sobre la influencia de Aristóteles en *Ser y tiempo* era bastante atrevida, y añadía que Max Müller y Gadamer se habían sorprendido y mencionado que sólo era una buena pista de investigación. Müller le increpó *credo quia absurdum*. Según refería Volpi, la publicación de los cursos en la *Gesamtausgabe* le confirmaba completamente lo que en aquella época tan sólo podía adivinar. Ahora es posible un trabajo con una base más textual y se podría demostrar que la influencia de Aristóteles sobre Heidegger se ha vuelto ya demasiado fácil, algo casi obvio. Cf., Julia Urabayen. *Racionalidad práctica. Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi*. Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, vol. 41, nº 3, 2008, 586.

<sup>12</sup> Por otra parte Teresa Oñate hace referencia a la influencia heideggeriana sobre diversos estudios al momento de leer a Aristóteles. Hace notar la fuerte influencia que ha tenido el pensamiento heideggeriano, aquello que le hace decir a Aristóteles. La lectura que Heidegger hace de Aristóteles ha hecho que se preste más atención a aquellos aspectos que él ha resaltado, como por ejemplo la verdad ontológica o el *lógos* apofántico. Cf. Teresa Oñate. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 *lógoi* de la filosofía primera*, Dykinson, 2001.

guaje, «Para la lógica el habla es tema con relación a su sentido fundamental: hacer ver el mundo y la existencia humana, lo existente en general»<sup>13</sup>.

A partir de aquí, Heidegger desea patentizar la existencia, sacarla de su estado de ocultación al descubrimiento de lo existente, hacia aquello que el pensador llama verdad: *alétheia*. Precisamente refiere que si «La Lógica investiga el hablar —el pensamiento determinante— en tanto éste descubre; [...]» entonces, «[...] El tema fundamental de la ciencia del logos es la verdad. [...]»<sup>14</sup>. El tema de la lógica ha quedado fijado: la verdad, que en tanto hablar es descubrir, y por tanto la ciencia del *lógos* (la lógica) debe examinar el descubrir: la *alétheia*.

La crítica heideggeriana a la lógica tradicional está planteada desde la reinterpretación del *lógos* apofántico aristotélico. Heidegger destaca que lo apofántico describe el descubrir (*alétheia*), algo que es anterior al juicio. Lo que muestra el juicio es lo ya mostrado: descubre lo que ya ha sido descubierto. El estar *junto a* o la concordancia de una palabra con la cosa no es lo que originariamente sugiere lo apofántico, asegura Heidegger, quien dedicará muchos años a esclarecer la noción de verdad desde este planteamiento. Desea, además, localizar el lugar de donde partió ese error, indagando minuciosamente en los textos de Aristóteles, llegando a centrarse en textos muy específicos de la *Lógica* y *La Física*, que son los que ya nos resultan tan familiares a los estudiosos del estagirita. En el curso de Marburgo 1925/1926 —ya mencionado—, Heidegger se concentra intensamente en *Sobre la interpretación (De Interpretatione)*. En este texto, el estagirita reflexiona acerca del ser como lo verdadero y el no ser como lo falso, aquel que se da en las proposiciones mediante las que se afirma o se niega algo. No obstante, como se acaba de subrayar, el interés de Heidegger se centra en el descubrimiento de la auténtica y originaria naturaleza de la *apóphansis*.

---

<sup>13</sup> «[...] Das Fundamentalthema der Wissenschaft vom Logos ist die Wahrheit überhaupt, [...]» GA 21, 7. (En español, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria, *op.cit.*, 16.)

<sup>14</sup> «Logik durchforscht das Reden –das bestimmende Denken– sofern es entdeckt; im Thema steht [...] auf Wahrheit». *ib.*, *id.*

### a) El enunciado según Aristóteles

En el capítulo 4 del *Peri hermeneias*, Aristóteles se ha dedicado al estudio del enunciado y sus clases y en particular del enunciado asertivo, allí analiza el significado de la enunciación y dice: «Un enunciado es un discurso significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación pero no como afirmación»<sup>15</sup>. Aclara enseguida que se va a centrar en un tipo de enunciado: el asertivo. Puesto que no todo enunciado es significativo, lo es por convención pero no todo enunciado es asertivo, sólo aquel en que se da la verdad y la falsedad. Pero no se da en todos, asegura el estagirita, por ejemplo, no en la plegaria. En los enunciados asertivos —aquellos que constan de un verbo o una inflexión verbal— se da la verdad y la falsedad pues «sin verbo no hay afirmación ni negación»<sup>16</sup>, asevera Aristóteles, y agrega que hay enunciados asertivos simples que afirman o niegan algo de algo. Son significativos acerca de si se da o no se da algo en algo. Por tanto nos estamos refiriendo a los enunciados que son complejos: al discurso, que tanto puede afirmar como negar algo de algo. En definitiva, el pensador griego está evidenciando tres cosas:

1. Un enunciado es afirmativo o negativo. Cuando afirma une y cuando niega separa.
2. El enunciado asertivo consta de un verbo, o inflexión verbal, que es lo que posibilita la composición o la división en él. Cuando afirma, dice que el predicado pertenece al sujeto: une. Al negar, indica que el predicado no pertenece al sujeto: divide. En definitiva, se niega o se afirma que el predicado pertenece al sujeto.
3. Es el verbo el que ofrece la posibilidad de afirmar o negar. Se trata en concreto, como es bien sabido, del verbo ser, de la cópula que tanto puede ser afirmativa —ser— como negativa —no ser. El verbo es el que permite la atribución o la negación de dicha atribución, es decir, la afirmación o la negación, la composición o la división.

Al analizar la inflexión verbal Aristóteles concluye, como ya sabemos, que hay verdad cuando desde el verbo se da la composición o la división. Cuando no hay verbo no compone ni separa. Por ejemplo, en «hombre blanco» no se da la composición ni la divi-

---

<sup>15</sup> Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) II*. Sobre la interpretación. Traducción Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2007, 41. [16b 26]

<sup>16</sup> *Ídem*. 56.

sión. El verbo co-significa la aserción, asegura Aristóteles, es una afirmación cuando une algo a algo y es una negación cuando separa algo de algo. Por ello, el único enunciado que desvela la composición y la separación es el enunciado apofántico.

El discurso apofántico, esa forma que desvela la verdad o la falsedad de aquello que se habla, dice algo acerca de algo<sup>17</sup>. Por ejemplo: «Juan es embustero» o «Juan no es embustero». Este enunciado consta de dos partes: el sujeto y el predicado. El predicado se une al sujeto o se separa de él a través del verbo ser. Pero, ¿funciona si se utiliza otro verbo en lugar del verbo ser? Por supuesto que sí, como se ve en este otro ejemplo: «Juan baila rápido». Con arreglo al tiempo, este enunciado, será falso o verdadero. Si Juan baila es porque Juan es bailaror. Si es verdadero que es bailaror también podrá ser verdadero (o falso) que baile rápido. «Juan baila» tiene ya incorporado el ser bailaror, por eso Aristóteles ha sentenciado que el ser se da con arreglo al tiempo y que hay verdad cuando se da la composición o la división. En tal sentido, un enunciado es un juicio compuesto (y no simple) de sujeto y predicado unido por el verbo que une o separa, es complejo de suyo porque a veces está compuesto de varios términos, aunque de forma explícita la característica estructura apofántica.

Hasta aquí parece todo comprensible y nos resulta conocido. El problema llega cuando se plantea si la verdad está en las cosas o se da tan solo en la enunciación, es decir, cuando surge la necesidad de conectar las palabras y las cosas. Aristóteles, en el capítulo 10 de libro IX de la *Metafísica*, reflexiona asimismo sobre la verdad y el error, pero ahora su enfoque es bien diferente. Comienza exponiendo que lo que es y lo que no es se dicen en un sentido en las figuras de la predicación y en otro, en uno más fundamental, que tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas. Afirma que dice verdad el que juzga que lo separado está separado y lo unido está unido y que yerra el que afirma que lo junto está separado y lo separado está junto<sup>18</sup>. Lo aclara inmediatamente: tú no eres blanco porque sea verdadero el juicio que se hace de ti, sino que porque eres blanco se dice algo verdadero de ti al afirmarlo. Así pues, «Tú eres blanco», eso está unido ya en la realidad y no puede separarse en el entendimiento. Así, tu ser blanco

---

<sup>17</sup> Tomás Calvo al explicar «El enunciado como discurso apofántico» de Aristóteles señala que el discurso apofántico o declarativo es aquella forma de *discurso* que desvela, que muestra a las claras alguna faceta o modo de ser de la cosa de que se habla. Mostrar abiertamente en lugar de ocultar: este es el sentido del verbo *apopháinein*, del sustantivo *apóphansis* y del adjetivo *apophantikós*. Cf., Tomás Calvo. *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid: Akal, 2008, 14.

<sup>18</sup> Cf. *Metafísica*. [1051b]

consiste en darse unido y en ser uno. Otras cosas están siempre separadas y no pueden darse unidas y otras tantas pueden darse de esos modos contrarios. Por eso, el no ser reside en no darse unido sino en ser una pluralidad. Por lo tanto la verdad radica en captar y enunciar la cosa (aunque refiere Aristóteles que enunciar y afirmar no son en lo mismo).

En este texto, como se acaba de mostrar, Aristóteles sostiene que la verdad está en las cosas y no en el juicio acerca de ellas, y aunque en *De Interpretatione* no lo dice así, no hay contradicción<sup>19</sup>, pues si el enunciado desvela la composición y la separación, la cosa previamente ya está unida o separada, es decir, la verdad está en la cosa. La importancia del juicio radica en hacer ver la unión y la separación<sup>20</sup>.

En este punto del análisis aristotélico, Heidegger provee significación a su propia investigación sobre la verdad. Asegura que Aristóteles esclarece que el discurso puede ser verdadero o falso porque el hablar muestra cuando sucede el ser verdadero o el ser falso, no la verdad en sí misma.

A partir de esto se vuelve claro en lo fundamental que el ser verdadero es aquí la nota distintiva para un determinado modo del habla, el habla enunciativa. La proposición está definida en referencia a la verdad, y no al revés, que la verdad procede de la proposición<sup>21</sup>.

Hablar enunciativamente sólo es un modo entre muchos, por eso el discurso, primariamente, no descubre la verdad. La verdad revela el ser verdadero o falso y consecutivamente el enunciado expresa el ser verdadero o falso. Por eso Heidegger sostendrá que el filósofo griego, en el examen del enunciado, no está hablando de la verdad sino del ser verdadero:

En primer lugar hay que establecer en lo fundamental que Aristóteles en ninguna parte defiende 'la verdad' como tal remontándose a la proposición,

---

<sup>19</sup> Ramón Rodríguez Tiene un texto que ilustra bastante esta cuestión «Aristóteles y la verdad antepredicativa», Cf., Ramón Rodríguez. *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, 165-180.

<sup>20</sup> Teresa Oñate también resulta esclarecedora cuando discute sobre la ambigüedad persistente en Aristóteles. Al preguntar por la cuestión del sujeto la *Metafísica* en Heidegger se topa con la discusión previa de la verdad. Cf. Teresa Oñate Zubía. «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. V, 1985, 259-292.

<sup>21</sup> «Grundsätzlich wird hieraus klar: Wahrsein ist hier das unterscheidende Merkmal für eine bestimmte Art der Rede, die Aussage. Der Satz ist definiert mit Rücksicht auf Wahrheit und nicht etwas umgekehrt, Wahrheit kommt vom Satz her». GA 21, 129. (En español traducción de J. Alberto Ciria. *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza, 2009, 108.

sino que cuando relaciona en general *lógos* (proposición) y verdad lo hace de modo que define la proposición mediante la verdad. Más exactamente, mediante el poder ser verdadero<sup>22</sup>.

Así las cosas, falta todavía por establecer qué sea la verdad.

## b) La verdad ontológica

Heidegger inquiriere por una verdad ontológica, la verdad de las cosas, de su aparecer, pregunta por la unidad entre el enunciado y la cosa, desde una verdad restituida a su esencia. Desde la pregunta planteada por Aristóteles acerca de los sentidos de lo que es, Heidegger decide investigar el sentido directivo del ser, convirtiendo este asunto en clave para dilucidar la presencia significativa de lo que aparece. En el primer curso de Marburgo, *Introducción a la investigación fenomenológica* de 1923 (GA 17), cuando el filósofo alemán ya rompe con Husserl —no sólo con él, también con el neokantismo—, plantea el fenómeno de la verdad sobre las bases del análisis aristotélico del percibir el mundo: 1. como un modo destacado de la presencia del ente en la luz y 2. como todo mostrarse en sí mismo en la claridad y la oscuridad. Igualmente, Heidegger asegura que el fenómeno no es una categoría conceptual sino un modo del ser. Éste es el primer trazo demoledor de su propuesta. Si el fenómeno es un «modo» del ser, entonces el cómo se hace presente —auténticamente, el cómo asirlo, el volver a ganarlo más originariamente— es la cuestión a debatir. Así, el mostrarse de la cosa misma es el punto de partida y no las designaciones sobre la verdad o la falsedad del juicio<sup>23</sup>.

Pero es en el curso de 1925/1926 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) en el que Heidegger discute de lleno y de forma verdaderamente certera y atinada para su propósito la cuestión de la verdad. Dedicar las primeras cien páginas del texto a la discusión de la teoría husserliana de la verdad para dejarla atrás y pasar directamente a Aristóteles. Sintetiza entonces en tres tesis la concepción de la tradición que, a su parecer, no resis-

---

<sup>22</sup> «Zunächst ist grundsätzlich festzuhalten, daß Aristoteles nirgends ‚die Wahrheit‘ als solche bestimmt durch Rückgang auf den Satz; sondern, wenn er überhaupt *lógos* (Satz) und Wahrheit in Zusammenhang bringt, dann so, daß er Satz durch Wahrheit, genauer, durch Wahr-sein-können bestimmt». GA 21, 128, *id.*, 108.

<sup>23</sup> Por ello en el texto de 1925/1926, *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21), Heidegger discute con Descartes sobre cinco determinaciones de la verdad que parten de la teoría de la validez y que, según refiere, alejan la verdad de lo auténticamente verdadero: el ente mismo en el cómo de su estar descubierto.

ten la crítica: «1) el lugar de la verdad es la proposición; 2) la verdad es concordancia del pensamiento con el ente; 3) Aristóteles es el autor de ambos enunciados. Estas tres tesis, que hoy y desde hace tiempo son usuales, son tres prejuicios»<sup>24</sup>, concluye Heidegger. El discípulo de Husserl afirma que el filósofo griego no sostuvo esas tesis, que son resultado de la insuficiente interpretación y que han originado no pocos malentendidos. Esas mismas tesis serán criticadas por Heidegger en *Ser y tiempo*, en el célebre epígrafe 44 consagrado a la cuestión de la verdad. Allí, en el apartado a), asegura que Aristóteles relaciona la proposición y la verdad desde el poder ser verdadero. Por eso, la proposición enunciativa puede ser verdadera o falsa, revelando así que no todo hablar muestra, sino sólo aquella en la que se da el ser verdadero o el ser falso. Sólo en un determinado modo de la proposición: la enunciativa, se refleja el ser verdadero o falso. Esta verdad o falsedad se refiere a la verdad de las cosas como único acceso a ellas. Por eso advierte Heidegger que es necesario *comprender correctamente* aquel término que los griegos empleaban para ser verdadero: *alétheuein*. Correctamente interpretado, significa descubrir en el sentido de develar o retirar del ocultamiento. Afirma, además, que el ser verdadero significa develar en general algo que todavía estaba velado o que volvió a estar velado, es decir, develar de nuevo.

Verdad por un lado, y ser verdadero —o falso— por el otro, son fenómenos totalmente distintos, asevera Heidegger. Por eso cuando Aristóteles entendió la predicación como síntesis de sujeto y predicado (y consecuentemente también, *diáiresis*) lo que estaba haciendo era tratar el habla como un modo particular del enunciado en referencia a la verdad, es decir, a su poder ser verdadero o ser falso. No en todos los modos de enunciado (desear, ordenar, preguntar), ya lo hemos visto, está presente el ser verdadero o ser falso, sólo en aquel que hace ver mostrando, en el que sucede el descubrir o el ocultar sostenido y determinando por un hablar que compone y divide. Por tanto, descubrir y ocultar es lo que determina al *lógos* en tanto que hace ver mostrando. Pero lo que Heidegger está queriendo hacer, abiertamente, es reconducir la *apóphansis* aristotélica a la “originaria” *alétheia* griega, desde su particular forma de interpretarla, por supuesto.

---

<sup>24</sup> «1. Der Ort der Wahrheit ist der Satz. 2. Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden. 3. Diese beiden Aussagen haben Aristoteles zum Urheber. Diese drei heute und seit langem geläufigen Thesen sind drei Vorurteile». GA 21, 128. (En español, traducción de J. Alberto Ciria, *op.cit.*, 108)

Se trata, por tanto, de una reapropiación de la doctrina aristotélica del *lógos* apofántico pero transformado. Lo verdadero es el *lógos* en cuanto *apóphansis*, es en cuanto *alétheuein* en el modo del *apopháinesthai*: debe mostrar al ente en su desocultación, sacándolo fuera del ocultamiento, sostendrá Heidegger. Si la función del *lógos* es mostrativa —un hacer ver—, desde la mostración se debe liberar la verdad de la concordancia, asentándola como *alétheuein*. A partir de su significación originaria *lógos* no es ya el mero nombrar, es manifestación: *deloûn*. *Deloûn* tiene función significativa: *légein*. El *légein* es el desvelamiento del ente como existente determinado en la unidad de su ser. Por eso, Heidegger afirma que si el *lógos* se realiza en el *légein* entonces es *alétheuein*, es decir, apofántico. Pero advierte (igual que lo hizo Aristóteles): no todo *légein* es verdadero o falso. El preguntar, ordenar, pedir o avisar —como hemos visto— no contienen verdad o falsedad, y sin embargo, revelan al ente. Es así porque el *légein* no es siempre ni necesariamente un descubrir teórico, sino que puede ser meramente significativo. «Un *lógos* existe, pues, cuando el hablar es un hablar con el mundo existente. [...] Hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios. [...]»<sup>25</sup>. Heidegger está destacando la función significativa del *lógos*.

No cabe duda, y es bien conocido, que la mostración de la verdad como *alétheia* es lo esencial en la propuesta filosófica heideggeriana, no sólo en el examen del *lógos*, puesto que trastoca el concepto mismo de fenomenología. Ésta, al intentar dar cuenta del estado de cosas, tiene que atenerse a lo expresado (lingüísticamente) en este modo de desvelamiento, por eso ella misma (la fenomenología) es lingüística. Como lenguaje, el mundo es mostrado desvelado en su carácter mismo. De ahí que entrar en el lenguaje sea acceder fenomenológicamente al mundo, es decir, que sea un mostrarlo como verdad (*alétheia*). De esta forma, podemos decir que Heidegger da cuenta del hecho fenomenológico lingüísticamente. Me centraré en esta cuestión en el tercer capítulo al analizar la relación *physis-lógos-alétheia*.

Por el momento, deseo subrayar una tesis clásica, que también aquí sigue siendo válida: que en realidad, el problema primordial de la filosofía es responder a la pregunta por el fundamento: del ser, del hombre, del conocimiento, del ente, de dios, de las ideas,

---

<sup>25</sup> «Ein *lógos* ist dann da, wenn das Sprechen ein Sprachen mit der daseienden Weil ist». GA 17, 20. (En español, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de García Norro, Madrid: Síntesis, 2008, 39.)

en fin, el fundamento de lo que es. Toda la historia filosófica podría resumirse en el intento de proporcionar ese cimiento. El joven Heidegger no escapa a ello, también quiere alcanzar la esencia del fundamento. Así en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) se propone aclarar los problemas a partir de su fundamento para alcanzarlos fenomenológicamente. Está convencido de que a través de la explicación de los problemas particulares extraerá las determinaciones para la comprensión del fundamento de la fenomenología como expresión en sí misma, no como una ciencia entre otras ni una propedéutica. Después de discutir algunas tesis tradicionales sobre el ser, pasa a la cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general, sus estructuras y modos, para luego plantear la diferencia ontológica.

Heidegger entiende que para Aristóteles el *lógos* no es sólo *phoné* sino que se refiere a la vez, a significados pensados en el pensamiento de las cosas que son. Por tanto al *lógos* le pertenece desde el principio la palabra, el significado, el pensar, lo pensado y el ente, y éste último no subsiste alineado o yuxtapuesto. De este modo, el sonido verbal no es un signo del significado pues más allá de la secuencia verbal hay un modo primario que le pertenece al *lógos*, más allá del entramado de relaciones, más allá de la secuencia de palabras. Para que algo pueda darse como objeto de una proposición, es necesario, que el ente esté dado de antemano y de algún modo accesible.

La proposición, refiere Heidegger, siempre remite a lo previamente develado, pues al mismo tiempo está ya develado el ente que enuncia: el *Dasein*. Así, la proposición muestra lo develado en los dos sentidos siguientes: por un lado, puesto que el lenguaje surge al tiempo en que hay alguien que comprende el mundo, en el que se ve a sí mismo en medio de aquellas cosas enunciadas; y por otro lado en tanto que hay un ente mostrado desde el «es» de la enunciación. Como tal, el lenguaje explicita el ente develado y a la vez al ente que enuncia como develado. De este modo el lenguaje expresa la comprensión del ser en general y el modo de ser del ente que habla, además del cómo se presenta el ente develado. En definitiva, el *lógos* se exterioriza como relación. En tal sentido, el «es» de la cópula en el enunciado expresa una síntesis: es explícitamente cópula. El «es» dice de un ente, se refiere a él porque el ser de ese ente está determinado esencialmente por el estar reunido o separado, por tanto, se podría decir que, en último término, ese

«es» es puramente ontológico<sup>26</sup>. Es éste el modo en que el ser de un ente no sólo es men-  
tado sino que es mostrado como develado en y por la proporción. Este develar, ese ser-  
verdad, constituye la posibilidad de la comunicación enunciativa. «Ser-verdad» significa  
develación. Así, el *Dasein* al existir está determinado por el ser-verdad, su existencia es  
develativa, por tanto apofántica, en último extremo, fenomenológica (entendiendo  
siempre esta noción en sentido heideggeriano). Para llegar a este punto Heidegger tiene  
en mente la diferencia ontológica, puesto que no es lo mismo aquello que permite el  
estar desvelado del ente, aquello que no es una propiedad ni del enunciado ni del *Dasein*,  
a aquel que hace evidente el ente lingüísticamente.

A la sazón, la asimilación que hace Heidegger de la filosofía de la tradición es fe-  
nomenológica<sup>27</sup>. Lee a los griegos fenomenológicamente. La lectura que hace de Aristó-  
teles es fenomenológica<sup>28</sup>. Nuestro pensador sostiene que el estagirita lee el ser como  
fenómeno y que por eso eleva la *ousía* a la primera cuestión filosófica. Aristóteles habría  
entendido por primera vez la *ousía* como el resultado de la correlación *légein-phainomenon*  
porque aquello que el *lógos* dice, es lo en él manifestado de la cosa. Aquello que dice es lo  
develado. La cosa irrumpe como mesa, puerta o barco de una vez por todas, y no hace  
falta establecer posteriormente ninguna relación, lo dicho es ya relación. La cosa apare-  
ce en su cómo, ya es, ya tiene el carácter de predicativo articulado en alguna modalidad  
de ser. Pues bien, para hablar del fenómeno hay que contar con el lugar y el cómo de su  
aparición, hay que tener a la vista el horizonte de la correlación entre el *légein* y el fenó-  
meno. Este análisis refleja que el pensador alemán está buscando una comprensión on-  
tológica y no meramente óptica. Sabe que sólo dentro de la fenomenología su propuesta  
filosófica será radical, y sólo si la sustenta en el carácter *aleteiológico* de aquello que la  
tradición conoce como verdad.

---

<sup>26</sup> Cf. GA 24, 303.

<sup>27</sup> La interpretación fenomenológica de la tradición sigue siendo hoy un tema a investigar. El diálogo de Heidegger con autores centrales de la tradición filosófica continúa planteando interrogantes, no sólo con la filosofía, sino con otras disciplinas. La cuestión fenomenológica aún da para poner sobre la mesa algunas claves subterráneas poco conocidas de la filosofía heideggeriana. Así lo sostiene Alba Jiménez Rodríguez, editora de un libro que acaba de ver la luz (05/06/2019). Cf. *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Alba Jiménez Rodríguez (ed.), Granada: Comares, 2019.

<sup>28</sup> Lo advierte Thomas Sheehan, quien sostiene que la orientación fenomenológica de Heidegger para con Aristóteles le lleva a transformar la pregunta aristotélica sobre el ser indagando radicalmente el *lógos* y la unidad analógica de lo que es. Cf. Thomas Sheehan. "Heidegger's Interpretation of Aristotle. *Dynamis and Enérgeia*". *Philosophy Research Archives*, ISSN: 0164-0771, vol. 4, 1978, 278-314.

La fenomenología, tal y como la presenta Heidegger, es un mostrar la cosa misma en su desvelamiento o apertura. La fenomenología en sí misma es *alétheuein*. El mismo término contiene en sí la referencia al *lógos* y al fenómeno. El *lógos* muestra el fenómeno desvelándolo continuamente una y otra vez (*dynamis*). La forma de acceso a lo que aparece —el fenómeno— es fenomenológica. Por tanto, la fenomenología es en sí misma develadora de sentido. Françoise Dastur sostiene acertadamente que la palabra fenomenología abre por sí misma la meditación hacia el propio fenómeno que es objeto de la fenomenología. Muestra el propio ser que es mostrado por sí mismo. La fenomenología porta en sí misma la verdad (*alétheia*), muestra lo que oculta porque ella misma constituye el significado y la base de lo que está mostrando<sup>29</sup>. La fenomenología instituye la apertura originaria del campo de sentido —ese espacio abierto donde la acción humana tiene lugar— como condición ontológica, es decir, el fundamento del ente desde la interpretación hermenéutica. Se colige desde luego que la fenomenología heideggeriana no es una extensión de la de Husserl sino que es una radical propuesta de hacer fenomenología en la que la dimensión hermenéutica (de la que no nos podemos ocupar aquí) es esencialmente constitutiva.

Cuando el tema de la lógica ya no es inquirir la forma o estructura del pensamiento humano ni establecer leyes o principios para perfilar variables proposicionales porque se le ha trazado como tema prioritario la verdad, entonces lo que sigue es desentrañarla. Heidegger indaga el fundamento de la verdad y, para dar cuenta de él, realiza un camino a la inversa en busca de las estructuras a priori que posibilitan lo que ha sido mostrado como verdad. Deduce que sólo la verdad como *alétheia* puede ofrecer la esencia de su fundamento porque se centra en el momento anticipativo al que es mostrado el ente en la proposición, por eso afirma que la verdad es antepredicativa. Durante el intento de Heidegger por desprenderse de los lazos de la metafísica, la noción de verdad será modificada, aunque siempre hay una constante, a saber: el ente que muestra, el *Dasein*. El ente verdadero por antonomasia en *Ser y tiempo* es el *Dasein*. También sabemos que después de los años treinta ya no lo será, puesto que más bien le acontecerá la mostración de la verdad del ser. Y paulatinamente Heidegger enfatizará, como tendremos oportunidad de ver, la copertenencia hombre-ser, es decir: el *Ereignis*.

---

<sup>29</sup> Cf. «Chapitre II. Le Tournant *herméneutique*-le statut de la science». En: Heidegger. *La question du logos*. París: Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.

### c) El juicio no es el lugar de la verdad

La verdad ontológica, la verdad originaria buscada por Heidegger y desplegada desde el análisis fenomenológico, sólo puede determinarse como anterior al enunciado desplegándose desde el *cómo* en el aparecer de la cosa, pues ella, lleva consigo el sentido de lo que es. Por eso insiste Heidegger de forma reiterada en que la proposición está referida a la verdad y se desmarca del sentido tradicional que entiende que la verdad está en la proposición. Sólo en el novedoso sentido destacado por Heidegger la verdad será desvelamiento. Lo enunciado expresa una verdad que ya ha sido desvelada. Dado que el *lógos* está caracterizado por ese carácter develador, puede la proposición ser verdadera o falsa, en tanto el *lógos* puede ocultar o desvelar —en el sentido griego: *alétheia*. El enunciado que hace ver mostrando es aquel en que acontece el descubrir o el ocultar. Es la posibilidad de ser verdadero o falso lo que define a un enunciado asertivo. En tal sentido, nuestro pensador exige que *pseudesthai* y *alétheuein* no se traduzcan por falsedad y verdad. Más bien *pseudesthai* significa ocultar y *alétheuein* desvelar. Y ambos son momentos ante-predicativos del enunciado. De este modo, Heidegger está mostrando que el análisis de Aristóteles sobre la verdad y la falsedad entraña su propia radicalidad, pues fue éste quien reveló, desde la problematización de la síntesis y la diéresis, que tanto el reunir como el separar son en la verdad. El separar no muestra falsedad, sino que evidencia, simplemente, que algo no es blanco sino negro.

Por esta razón, el discípulo de Husserl se va a centrar en lo que se presenta, en el *en cuanto que* aparece. El motivo de este proceder es que la estructura propia del *lógos* revela el *cómo que* algo se manifiesta como algo. Esta es quizá la gran aportación de Heidegger: destacar el fenómeno del «*en cuanto que*», puesto que éste es lo que hace posible que aparezca en el *lógos* el ente, que se muestra tanto en la *síntesis* como en la *diáíresis*. La estructura de la *síntesis* y la *diáíresis* descubre la comprensión de una cosa en función de otra: enlaza-separa. Este fenómeno quedó encubierto u oculto para la tradición en su origen existencial (hermenéuticamente), por eso para la teoría del juicio no pasó a ser tema de la interpretación ontológica, asegura el pensador de Friburgo. Lo propio del enunciado es descubrir o encubrir, esto es lo que determina al *lógos* como apofántico. En tanto que hace ver mostrando, Heidegger sostiene lo siguiente:

La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar. La esencia de la proposición es la *apophaínesthai*: hacer ver a un ente, *apó*: a partir de él mismo. El sentido de habla que tiene el enunciado es este hacer ver (*deloûn*)<sup>30</sup>.

Esto es lo que le permite afirmar a nuestro filósofo que no fue Aristóteles quien sostuvo que la verdad se encuentra primariamente en el enunciado.

La esencia de la proposición, por tanto, es *apophaínesthai* (un hacer ver —*phaino*— desde —*apó*— a partir de sí mismo). El *lógos* muestra mediante el lenguaje trayendo algo a la vista, dice lo dicho desde la propia cosa haciendo visible el acerca de, es decir, en cuanto que, el cómo aparece la cosa enunciada de la cual se predica. El enunciado evidencia por primera vez el ente mismo desvelándolo, pero de forma accesoria, por eso Heidegger presenta la estructura del enunciado como: a) mostración, b) el discurrir y c) la comunicación. Estructura que sin embargo sólo es posible después de que el ente ha sido desvelado en su estar en el mundo. El enunciado muestra en el discurrir, comunicando (diciendo) el ente ya mostrado. En efecto, Heidegger afirma que:

En el hablar vivo, una *apóphansis* es un enunciado en los tres significados a la vez; es decir, estos tres significados no son significados terminológicos del título ‘enunciado’ que se hayan discurrido y se hayan diferenciado de modo vacío, sino que cada uno se refiere a un momento estructural determinado del *lógos*<sup>31</sup>.

De esta manera, Heidegger expresa dos niveles en el análisis del *lógos* apofántico respecto a la verdad: 1. La verdad *originaria* fundada en el estar en el mundo y 2. La verdad del enunciado que muestra el ente en la comunicación. Ambos niveles están articulados ya por Aristóteles en el examen de la síntesis pero no llevados a sus extremos críticos. La síntesis y diaíresis no son sólo una posibilidad óptica del enunciado, constitu-

---

<sup>30</sup> Cf. GA 21, 134. (En español, traducción de J. Alberto Ciria, *op.cit.*, 112.)

<sup>31</sup> «Im lebendigen Reden ist eine *apóphansis* Aussage in drei Bedeutungen zumal; d.h. diese drei Bedeutungen sind nicht ausgedachte und leer unterschiedene Wortbedeutungen des Titels “Aussage”, sondern meinen je ein bestimmtes Strukturmoment des *lógos*». GA 21, 134. (En español, traducción de J. Alberto Ciria, *op.cit.*, 112.)

yen el rasgo ontológico arraigado en la posibilidad humana de articular y discriminar. Aristóteles, según Heidegger, se quedó en la descripción<sup>32</sup>.

#### d) La noción de verdad en Ser y tiempo

*Ser y tiempo* profundiza en el debate sobre la verdad vinculándolo explícitamente con la cuestión del ser. La esencia de la verdad, como ya se venía advirtiendo, es un problema del ser. El asunto de Heidegger gira en torno a la verdad del ser. Nuestro filósofo desea erigir la verdad en sí misma para garantizarle al hombre el más seguro y originario acceso al ser en contraposición al planteamiento metafísico heredado del concepto de Santo Tomás desde una mala interpretación de Aristóteles, según Heidegger. Aquel describió las vivencias del alma a modo de adecuaciones y definió la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Esta noción de verdad fue admitida y supuesta por Kant, Hegel, Brentano, Bergson, e incluso Husserl. Éste último, refiere Heidegger, advirtió el error pero no logró remediarlo, por ello, puntualiza que la verdad como adecuación no hace justicia al fenómeno puesto que adecuación significa que una cosa concuerda con otra cosa: dos cosas que se adecuan. En cambio, la verdad habla de mismidad entre lo que se muestra y lo que lo hace aparecer. No hay otra cosa detrás de lo que aparece<sup>33</sup>.

Como ya hemos apuntado, en el §44. *Dasein, aperturidad y verdad*, Heidegger vuelve a sintetizar la concepción tradicional y la opinión vigente acerca de la verdad en las tres

---

<sup>32</sup> Günter Figal señala que en el desarrollo de esta línea Heidegger no escatima comentarios críticos respecto a Aristóteles. Este investigador remite al texto *Lógica, la pregunta por la verdad* (GA 21), donde Heidegger critica a Aristóteles por fracasar en la pregunta sobre el «fenómeno estructural» del enlazar-separar. Las estructuras, como algo último, son las que aclaran el enunciado. Heidegger refiere que Aristóteles, al no haberlo esclarecido, ha creado confusión y en el fondo nada se ha puesto en claro en la interpretación de los juicios analíticos y sintéticos. Según refiere, «Aristotle has 'failed' to ask about the "structural phenomenon" of the hermeneutical as; he 'has not freed himself from the orientation towards language' and therefore holds on to the 'logos in the sense of determining' as a main idea that has been authoritative for the entire tradition. On the other hand, Heidegger sees in the Aristotelian determination of logos *apophantikós* itself nonetheless the signs for the dependence of linguistic truth and falsity on a previous uncovering [...]». Günter Figal. «Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context», en: *Heidegger and the Greeks*. Drew A. Hyland y John Panteleimon Manoussakis, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 86.

<sup>33</sup> Clément Rosset, hablando de lo real, menciona que la definición misma de lo real es ser aquello que permanece sometido al principio de identidad sin ninguna restricción. No se está forzado a decir nada de él, salvo que es real, pues la evidencia es quizás lo más difícil de pensar. Cf. Clément Rosset. *El demonio de la tautología, seguido de cinco piezas breves*. Traducción de Santiago Espinosa, Madrid: Arena libros, 2007.

tesis ya señaladas en el curso de 1925/26<sup>34</sup>. Ahora intentará rebatirlas de nuevo y de una vez por todas, enfatizando que es necesario tomar un nuevo punto de partida: poner al descubierto los fundamentos ontológicos de la verdad. Lo que significa descubrir el modo de ser de la verdad y esclarecer su sentido ontológico. Heidegger comienza el renombrado parágrafo sentenciando que la filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser. Se remite a Parménides y señala que éste identificó el ser con la comprensión del ser. Además, del recuento que hace Aristóteles de los filósofos que le precedieron, se puede deducir que la filosofía misma es determinada como ciencia de la verdad y, a la vez, como ciencia que contempla al ente en cuanto ente, es decir desde el punto de vista de su ser<sup>35</sup>. Por ello, una de las tareas que asume Heidegger es evidenciar la conexión óntico-ontológica de la verdad con el *Dasein* y con su comprensión del ser y mostrar el vínculo de la comprensión de ser y la verdad. Precisamente en párrafos anteriores el autor de *Sein und Zeit* ha realizado la analítica del *Dasein*, algo que le ha permitido comprender su constitución fundamental: su estar-en-el-mundo. Nuestro pensador pone de relieve la estructura fenomenológica del estar-en-el-mundo, puesto que el *Dasein*, en cuanto compresor de sentido, está vuelto hacia posibilidades.

Así pues, sólo después de haber discutido la constitución del *Dasein*, *del estar-en como tal*, aparece el análisis de la verdad como la consumación de la sección primera, puesto que Heidegger concluirá que el ente primariamente verdadero es el *Dasein* y a él le corresponde, en tanto apertura, el ser verdadero. Heidegger deposita en él los fundamentos ontológicos existenciales (el ser descubridor) en su modo de estar en el mundo, de este modo sostiene que mediante la ocupación circunspectiva el *Dasein* descubre los entes intramundanos, por tanto, verdaderos. Éste puede descubrirlos como verdaderos porque él mismo es primariamente verdadero (descubridor). Concluyentemente, Heidegger obtiene el fenómeno más originario de verdad desde la aperturidad del *Dasein*, porque, como acertadamente ha señalado Alejandro Vigo<sup>36</sup>, el objetivo en *Ser y Tiempo* no es reemplazar el concepto de verdad sino mostrar el soporte en que se asienta: sus fundamentos ontológicos.

---

<sup>34</sup> 1. El lugar de la verdad está en el enunciado 2. La verdad es concordancia (el juicio con su objeto) y 3. Aristóteles ha puesto en marcha estas dos convicciones. En los mismos términos que ya los había asentado en *Lógica. La pregunta por la verdad*.

<sup>35</sup> Cf. GA 2, 212-213.

<sup>36</sup> Cf. Alejandro Vigo. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, 18.

La apertura en que se mueve el *Dasein*, no inicia en la enunciación, como ya lo había señalado en 1925/26 (incluso previamente), hunde más bien sus raíces en la comprensión práctica (*phrónesis*) en la que éste se comporta constantemente<sup>37</sup>. En el trato práctico, antes de toda predicación, el *Dasein* se ocupa de sus cosas porque las ha comprendido, las ha interpretado, en suma, las ha hecho verdaderas. Es por eso que puede predicar de ellas, juzgarlas o conducirse teóricamente con respecto a ellas. El estar en el mundo del *Dasein* es ya un comprender-interpretar-enunciar. Pero es necesario tematizarlo, sacar a la luz su propia constitución. Heidegger asegura que tematizando el estar en el mundo —en su estructura fenomenológica— se ofrecerá la posibilidad de captar al *Dasein* en su ser originario. En definitiva, el conocimiento del mundo sólo puede aparecer ante la mirada fenomenológica.

El *Dasein* es esencialmente ser-en: ocupado, vuelto, abierto, la claridad misma, sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*. Obsérvese los dos componentes que lo constituyen existencialmente: 1. la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el estado de ánimo ya abierto siempre, el estar en el mundo en su totalidad que hace posible *el dirigirse a* por primera vez y 2. el comprender (*Verstehen*). Se trata de un comprender afectivo —no intelectual— que abre el existir en cuanto poder ser, un ser posible (como proyecto *Ertwurf*) que en cuanto poder ser abre posibilidades. Esto es la libertad de poder ser o no ser. La disposición y el comprender (*Befindlichkeit-Verstehen*) ofrecen al *Dasein* la eventualidad de descubrir los entes cotidianos para usarlos y manipularlos, referido a ellos en cuanto comprensor, proyectar su ser hacia posibilidades<sup>38</sup>. En la interpretación (*Auslegung*) elabora sus propias posibilidades. Como consecuencia del análisis de estos dos componentes, resulta el tercero, que además es materia de esta investigación: el discurso.

Dado que el comprender lleva consigo la posibilidad de interpretación, la forma de apropiarse de lo comprendido es la comunicación. Como ya se habían mencionado, Heidegger presenta la estructura del enunciado como: a) el mostrar, b) el discurrir y c) el comunicar. Así en el § 34 elabora la noción de discurso desde el *Dasein*. Ahí sostiene que el esclarecimiento de la tercera acepción del enunciando, la expresión verbal, conduce al decir y el hablar. Hace notar que lo había dejado intencionalmente sin conside-

---

<sup>37</sup> Para una mejor comprensión sobre la lectura heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica, Cf. Carmen Segura, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*, Madrid: Trotta, 2002.

<sup>38</sup> A esta proyección (el desarrollo del proyectarse) Heidegger la designa: interpretación (*Auslegung*).

rar porque este fenómeno hunde sus raíces en la constitución existencial de la aperturabilidad del *Dasein*<sup>39</sup>. De modo que Heidegger convierte el lenguaje, concretamente: el discurso, en el fundamento ontológico-existencial del *Dasein*.

*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender.*

La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado sentido<sup>40</sup>.

Como se observa, el sentido de lo articulado en la interpretación está fundado en el comprender, sólo comprendiendo el ente intramundano se puede predicar de él. En otras palabras: la comprensión del sentido no se encuentra en el juicio. Heidegger, desde la filosofía antigua, hila la comprensión en el *lógos* como determinación. La determinación establece el ser del ente, por eso la verdad se halla tan estrechamente ligada al problema del ser y por eso concluye que el enunciado no es el lugar de la verdad, es mostración de un ente ya mentado que es en la verdad y lo predica en su ser verdadero. La proposición comunica lo visto, lo hecho presente, el ser verdadero. La verdad es desvelada antepredicativamente y sin embargo se patentiza en el predicado. Por eso, no es fácil reparar en que la comprensión de sentido no está en el juicio sino en el ente comprensor, según lo muestra Heidegger.

Lo nombrado es comprendido en su forma (*eídos*). La silla, sin necesidad de un enunciado, es vista como tal y se usa directamente dado que ya ha sido interpretada *en cuanto algo*. Usar la silla evidencia que ya se la ha «comprendido». El *en cuanto algo*, como ya se advirtió, es una estructura a priori del comprender. El ente que comparece lo hace en un mundo abierto, interpretado en el haber previo. Cuando un ente, refiere Heidegger, ha venido a la comprensión, se dice, tiene sentido, porque ya se ha interpretado. Pero no es el ente el que se comprende, sino el ser (correlativamente), por eso el sentido es el horizonte del proyecto estructurado en cuanto algo. Sólo el *Dasein* está provisto de

---

<sup>39</sup> Cf. GA 2, 160.

<sup>40</sup> «Die Rede ist Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn». GA 2, 214. (En español, *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2009, 179.)

sentido porque vive en la aperturidad que es llenada sólo por él mismo. El comprender en cuanto aperturidad del ahí atañe siempre a la totalidad del estar en el mundo entendida como existencia.

Por otra parte, la silla interpretada en la circunspección tiene diferentes formas de interpretación. Cuando en la predicación se dice «la silla roja», se discrimina, se elige esa silla y no otra. Discriminar es ya interpretar, por tanto, el juicio no es netamente teórico, es en cierto sentido ya interpretativo puesto que exhibe el *en cuanto que* ya comprendido. De la misma manera en que se utiliza una silla en concreto y no otra. El *en cuanto que* pertenece a la hermenéutica existencial a diferencia de la interpretación común del enunciado apofántico. Concretando, el *lógos*, en la significación heideggeriana, es apofántico en dos sentidos: 1. *en cuanto que* interpretación hermenéutica, y 2. *en tanto que* está mostrando la cosa misma hacia la cual se está vuelto al enunciarla en el discurso. «La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso. El todo de significaciones de la comprensibilidad viene a la palabra»<sup>41</sup>, asegura Heidegger. Así, una silla hermenéuticamente es interpretada desde la existencia *en cuanto que* y a la vez mostrada discursivamente en la discriminación. Por eso Heidegger puede declarar que «a las significaciones le brotan palabras, en vez de ser las palabras las que entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones»<sup>42</sup>.

En tal sentido, la exteriorización del discurso (lenguaje hablado) es posible sólo cuando las cosas han sido comprendidas e interpretadas como cosas: captadas en su ser. El lenguaje está anclado, a priori, en el ser-en-el-mundo, y el *Dasein* inmerso en él en cuanto comprensor afectivo puede articularlo enunciativamente (mostrar, discurrir y comunicar) de forma derivada, precedida de una verdad a la que ya le ha acaecido la revelación. Lo ya articulado deviene en palabras. Por ende, el vivir ocupado es discursivo, desde ciertos límites y puntos de vista en que se expresa tal o cual deseo, tal o cual pregunta o interés. El hablar comunica sobre algo, comparte la articulación afectiva, no es transporte de vivencias, sentencia Heidegger. Hay lenguaje porque hay aperturidad, puesto que hay mundo. Hay lenguaje porque que hay verdad en tanto hay ser.

---

<sup>41</sup> «Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit Kommt zu Wort». GA 2, 161. (En español traducción de Jorge Eduardo Rivera, *op.cit.*, 179.)

<sup>42</sup> *ib.*, *íd.*

Una vez que Heidegger ha mostrado los fundamentos ontológicos de la verdad constituidos en el *Dasein* y refutado los prejuicios de la tradición, procede a esclarecer lo que es la verdad:

- I. La verdad como *alétheia* es desvelamiento del ente, por eso, el lugar de la verdad no está en el enunciado. El enunciado desvela de forma secundaria.
- II. La verdad no es la concordancia del juicio con su objeto. La concordancia no ofrece la cosa tal cual es, ésta se presenta como relación (*tal como*) en un contexto ontológico originado en la aperturidad, que de forma derivada explicita teóricamente la estructura de la verdad (*en cuanto*).
- III. Aristóteles no ha puesto en marcha estas dos convicciones. La verdad como lugar del enunciado alude al ser verdadero de la proposición en tanto apropiación del estar al descubierto y en cuanto modo de estar en el mundo. El enunciado se funda en el descubrir mismo.

Concluyendo, en *Ser y tiempo*, el ser verdadero de la verdad es ontológicamente posible en virtud del estar en el mundo. Estar-en-el-mundo es el fundamento del fenómeno originario de la verdad que descubre los entes mundanos, es su forma de estar en el mundo: descubriéndolos verdaderos. Por tanto, descubrir es fundar la verdad. Pero para este resultado, Heidegger ha determinado antes lo primariamente verdadero: el *Dasein*, que es en la verdad fundada en la abertura (el comprender y discurrir) del mundo, ya que él mismo es: 1. aperturidad en general, 2. constitutivo de la aperturidad desde su condición de arrojado y esencialmente fáctico, 3. a su constitución le pertenece el estar vuelto hacia su poder ser (proyecto), en tanto muestra la verdad; 4. en su posibilidad de ser, reside también la caída, el disimulo. Por ende, debe arrebatarse el ente a la verdad, arrancarlo de su ocultamiento (como un robo: *a-létheia*) y 5. el descubrimiento sólo se alcanza a partir de su discernimiento comprensor anclado en la decisión.

### e) El *lógos* apofántico

El hombre no habla porque tiene *lógos*, sentencia Heidegger, lo hace porque su singularidad es escuchar al *lógos*. Emplazado en el mundo, da cuenta de lo que es dado. El *lógos* por su parte, en cuanto verdadero, «habla», hace ver mostrando (*apophaínesthai*), descubre el fenómeno que luego el humano mostrará, determinará y comunicará. Este descubrir enunciativo aparece «en un segundo momento», ése en que se dice el *ser verdadero*. El descubrir del *lógos* es la condición de posibilidad de la síntesis y la diaíresis en el juicio. Así, pueden señalarse dos facetas en el *lógos* apofántico: 1. en cuanto decir es *de-loûn*, hace patente aquello de lo que dice, deja ver desde aquello mismo de lo que se habla (*apôphansis*) y 2. en cuanto hace ver mostrando, tiene la estructura de la síntesis, es decir, deja ver *junto* (*sin-tesis*) con algo, en *cuanto* algo<sup>43</sup>. Pero no se está aludiendo a dos instancias separadas sino que ambas son una misma estructura, en ambos casos se alude a la significación puramente apofántica. De este modo, el lenguaje humano da cuenta de lo que hay, del mundo, porque hay verdad. Su análisis (el del lenguaje), según hace ver el filósofo alemán, se ha hecho tradicionalmente desde las palabras y los sonidos sin prestar atención al lenguaje como fenómeno<sup>44</sup>. No se ha pensado en que poseer lenguaje no sólo implica detentar palabras, sino también bosquejar proyectos, trazar planes, metas, tener miedo, alegría o tristeza, estar ocupado en general realizando una tarea, etc. Por eso Heidegger nos ha remitido al estado previo de la enunciación denominándola comprensión e interpretación.

El *Dasein* que comprende afectivamente proyecta sus posibilidades, las desarrolla (*Auslegung*). Lo comprendido es nombrado en su forma (*eîdos*): mesa, coche, puerta, ventana; en tanto vistos. Pues todo lo que hay, lo que es, lo que el *Dasein* manipula o usa está ya interpretado. Comprender, dice Heidegger, es habitar el mundo que ya ha sido abierto, ahí comparecen los entes —en modo derivado— de los que luego predicará, según explica en el §33 de *Ser y tiempo*. El sentido no se halla en el juicio sino en la interpretación fundada en el comprender<sup>45</sup>, en cuanto algo. Por otra parte, Heidegger se refiere al

---

<sup>43</sup> Cf. GA 2, 32-33.

<sup>44</sup> [...] *légein* besagt aber *apophanesthai*. Phänomenologie sagt dann: *apophaínestahi tà phainómena*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Da ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Name Phänomenologie gibt. [...] GA 2, 34.

<sup>45</sup> Alejandro Escudero, al examinar las condiciones de posibilidad de la ordinaria comprensión, menciona que el fenómeno es algo que destaca, sobresale y resalta, es una síntesis, comparece en el mundo mediante

carácter sobresaliente del enunciado en la problemática ontológico-fundamental. Recuerda que en la filosofía antigua el *lógos* constituyó el único hilo conductor para el acceso al ente y a la determinación de su ser, por eso apunta que es necesaria una aclaración de la palabra *lógos* retrotrayéndola a sus orígenes griegos, al decir, que patentiza aquello de lo que se habla puesto que tiene multiplicidad de sentidos y distintas significaciones —como es de esperar— que se separan diametralmente unas de otras porque no han sido bien encausadas. Así lo apuntaba ya en el § 7B de la misma obra:

El concepto de *lógos* tiene en Platón y Aristóteles tal multiplicidad de sentidos, que las significaciones tienden a separarse las unas de las otras sin la orientación positiva de una significación fundamental<sup>46</sup>.

Había referido que el concepto de *lógos* asumido, encubre la genuina comprensión, dejando sepultado lo que es *apophaínesthai*: el mostrar la cosa para el que lo dice o correlativamente hacia los que hablan entre sí. Por ello, según ha venido sosteniendo Heidegger, el *lógos* es un mostrar (*phaino*) mediante el hablar (enunciación verbal —*phoné*) desde (*apó*) la cosa o asunto que muestra<sup>47</sup>. Esta noción de *lógos* se mantiene durante la década de los veinte, pero a medida en que el filósofo profundiza en esta correlación y examina aún más la verdad su análisis irá adquiriendo diferentes significaciones, ya que posteriormente pretenderá mostrar, no ya el ente descubridor, sino aquello que hace posible que aparezca la propia verdad<sup>48</sup>.

---

el comportamiento comprensivo que lo revela, descubre y desoculta. No obstante, refiere que aunque Heidegger lo ha destacado en el § 44 de *Ser y tiempo*, ha sucumbido a la trampa de creer que la desocultación es exclusiva del comportamiento —en vez de ser algo que sucede en y con la propia correlación a priori—. Sostiene Escudero que esa descripción cambió en el escrito «De la esencia de la verdad». Ahí, Heidegger indica que el comportamiento atento está conminado por un imperativo, el de atenerse al fenómeno, dejándolo ser lo que es. Esta aseveración, le parece a Escudero Pérez, una pista que merece seguirse. Por lo demás tiene razón. Cf. Alejandro Escudero Pérez. «Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación». *Éndoxa: series Filosóficas*, nº 25, Madrid, 2010, 235-266.

<sup>46</sup> «Der Begriff des *lógos* ist bei Plato und Aristoteles vieldeutig, und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein». GA 2, 32. (En español, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., *op.cit.*, 52.)

<sup>47</sup> Este sentido mostrativo del *lógos*, ya lo había enunciado Heidegger en los mismos términos en 1925, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

<sup>48</sup> Alejandro Escudero señala que en esta etapa (la de *Ser y tiempo*) Heidegger tiene en mente analizar las ontologías regionales, de ahí que el ente este gobernado por el *Dasein*. El ente es determinado categorialmente, es siempre todo y nada más que lo que es, el en sí, descubierto por el *Dasein*. Heidegger separará al *Dasein* de los demás entes por sus categorías, un dualismo jerárquico, menciona Escudero Pérez, mediante el cual declara la primacía de la conciencia o del *Dasein* respectivamente. Cf., Alejandro Escudero Pérez. «La teoría de las categorías en una ontología hermenéutica», *Eikasía* revista de filosofía, nº 44, mayo 2012, 129-159.

Heidegger seguirá insistiendo en la noción de *lógos* de los griegos<sup>49</sup>, aunque a *alétheia* le dará vueltas ahondando en la dinámica ocultación-desocultación. Destacará que Heráclito contrapuso a aquellos que comprenden y dicen, frente a los que carecen de comprensión. Y puesto que el *lógos* dice cómo se comporta el ente, aquel que comprende lo ve, pero a aquel que carece de comprensión le queda oculto y/o vuelve a hundirse en lo oculto. En tal sentido, el propio *lógos* tiene como carácter inherente la no-ocultación, es *aléthico*, y su análisis debe ser fenomenológico-hermenéutico, en el estricto sentido heideggeriano, a fin de obtener una apropiación originaria del mismo fenómeno de verdad: una concordancia entre el ente que se hace presente y la verdad como mismidad.

Como ya se ha mencionado, Heidegger vuelve sobre el examen de la *alétheia*. En 1930 en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad» preguntándose qué es lo que caracteriza a toda verdad en general, como tal, buscará su propio fundamento. Desde lo ya dicho en *Ser y tiempo* caminará a lo abierto, hacia la libertad como esencia de la verdad, pues el *lógos* en tanto apofántico, según defenderá, sólo puede desplegar ahí donde hay libertad para el descubrimiento u ocultamiento. De este modo, el análisis de la verdad que hemos efectuado en estos dos textos de los años veinte (*Lógica. La pregunta por la verdad* y *Ser y tiempo*) nos ha permitido fijar el sitio desde donde parte la discusión de la verdad como desvelamiento de lo ente en la siguiente década. Desde esta determinación Heidegger pasará a comprender la verdad de la esencia como libertad, como tendremos oportunidad de estudiar a continuación.

---

<sup>49</sup> Para una mejor comprensión del *lógos* griego se pueden consultar las investigaciones de Teresa Oñate, en concreto dos textos relevantes: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, 2001, y *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, Madrid: Dykinson, 2004.

## Capítulo 2. *Alétheia*. La llegada a La presencia como surgimiento

«De la esencia de la verdad» (*Von Wesen der Wahrheit*, en: *Wegmarken*. GA 9) es una conferencia que Heidegger redacta a finales de 1930. En esta década indaga la verdad mirando a los orígenes de la filosofía occidental y centrándose en aquello no-dicho por los primeros filósofos pues considera que ahí, en eso no-dicho, se encuentra lo esencial de la doctrina de un pensador. Inquiriendo por la esencia de la verdad, Heidegger introduce un giro en su propio cuestionar a fin de procurar nueva problematización en su aproximación a la verdad<sup>50</sup>. Por ello, esta conferencia traza un sesgo que caracteriza a la verdad desde su esencia y delinea una novedosa trayectoria. El pensador se sitúa en un nuevo rumbo que repercute en el horizonte de su filosofar: se produce un salto que el mismo Heidegger reconoce en el texto<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Alejandro Vigo, en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, caracteriza la ontología heideggeriana como una ontología aleteológica en contraposición a la indagación tradicional basada en Aristóteles, que es arqueológica y no acaba de superar el plano de lo óntico. Heidegger, refiere Vigo, no hace un estudio de los *archai*, sino una búsqueda de la verdad trascendental. En este sentido es en el que se ha de decir que es *aleteológica*. Cf. Alejandro Vigo. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, *op.cit.*

<sup>51</sup> Cf. «De la esencia de la verdad» (GA 9). Ahí el propio Heidegger señala en nota al pie que entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta (*Kehre*) que se presenta en el acontecimiento propio (*Ereignis*). Por otra parte, en la carta a Richardson, Heidegger hace referencia al otro comienzo, un nuevo preguntar desde un giro que sigue meditando la cosa-tema que da para pensar (el ser). La *Kehre* se ubica, siguiendo la indicación del propio Heidegger, entre 1929 y 1930 y constituye una especie de vuelta o giro en la experiencia del pensamiento de Heidegger, según lo describió Gadamer. Cf. «El camino al viraje», en *Los caminos de Heidegger*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Herder, 2002.

En la década de los veinte, el filósofo había explicado que la verdad como *alétheia* era el descubrimiento de lo ente, ahora, al dar el giro, indaga *más allá* y desea entrar en el desocultamiento mismo. Sostiene que la noción de verdad debe sacar a la luz lo ente en su totalidad, ya que el descubrimiento, simultáneamente, lo oculta. El debate continúa desde la traducción de la definición latina de verdad –*veritas est adaequatio intellectus ad rem*–, pero parte de que el desvelamiento descubre y encubre a la vez. La verdad no sólo tiene en cuenta el ocultamiento, Heidegger lo reconoce y lo destaca como elemento integrante de la *alétheia* misma, pero ahora desea localizar la esencia de la *alétheia*, eso anterior a la verdad entendida como descubrimiento: lo que se ha quedado oculto y que ahora nuestro pensador caracterizará como la verdad de la esencia. Por eso la *alétheia* directamente es traducida como desocultamiento, como al efecto señala nuestro autor:

[...]Si traducimos *Alétheia* con el término ‘desocultamiento’ en lugar de como ‘verdad’, dicha traducción no sólo será ‘más literal’, sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado, dentro de ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y desencubrimiento de lo ente<sup>52</sup>.

Así pues, Heidegger se plantea pensar de otro modo el concepto habitual de verdad. Sin embargo lo enunciado como la vuelta (*Kehre*) en «De la esencia de la verdad» (GA 9) no debe tomarse en sentido radical, ya que en el giro nuestro pensador no desecha lo ganado en *Ser y tiempo*. Se trata más bien de una recuperación desde una nueva meditación, modificación de dirección para seguir pensado la cosa-tema de *Ser y tiempo*, tal y como lo apuntó el propio Heidegger: todo gira sobre sí mismo<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> «[...]Wenn wird *alétheia* statt mit ‚Wahrheit‘ durch ‚Unverborgenheit‘ übersetzen dann ist diese Übersetzung nicht nur ‚wörtlicher‘, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden». GA 9, 188. (En español. *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2007, 160.)

<sup>53</sup> Cf. La carta de Heidegger a William Richardson de 1962. GA 11, 145-152. En ella Heidegger reconoce un mismo preguntar desde un nuevo giro. El pensar de la inflexión es un cambio de orientación, pero no es una alteración de su propia postura ni el abandono del planteamiento de *Ser y tiempo*, según refiere: «[...] Das Denken der Kehre ist eine Wendung einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in ‚Sein und Zeit‘. Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich der zu denkenden Sache ‚Sein und Zeit‘[...]». GA 11, 149.

De este modo, reconociendo el desocultamiento como elemento integrante de la verdad, lo ya planteado sobre esta noción se vuelve a cuestionar pero poniendo el punto de mira en la propia posibilidad interna de la verdad. Es decir: apuntando a aquello que hace viable la conformidad del enunciado desde la adecuación en la interna eventualidad de la coincidencia, no entre el ente que se muestra y lo que se enuncia, sino entre el ente y el que lo enuncia, el *Dasein*. Cuestionando el fundamento de la posibilidad interna a partir del comportarse del *Dasein* que mantiene siempre abierto el criterio de conformidad, Heidegger quiere consumir la esencia de la verdad. Asegura que cuando el propio darse de antemano se da libremente en lo abierto, entonces surge aquello que domina internamente la posibilidad. Este darse en lo abierto era señalado en *Ser y tiempo* como estructura a priori del comprender, es decir: el haber previo, el horizonte del proyecto estructurado, el *en cuanto algo* se da el ente al *Dasein*. En esta década de los años treinta, el análisis se dirige a lo abierto directamente porque lo abierto es lo que vincula, lo que hace coincidir, lo abierto es la propia libertad. No obstante, para que tenga lugar el darse del ente, éste debe por un lado ofrecerse libre para poder manifestarse en lo abierto *en cuanto algo*, o sea: como posibilidad de su propio descubrimiento sobre la base de la apertura. Y por otro lado, el hombre debe ser libre para dejarse vincular por el ente que se le ofrece. La libertad humana, según lo apunta Heidegger, consiste en dejar ser al ente tal cual es.

Así, la esencia de la verdad se aloja en la libertad como vinculación. Cuando el hombre deja libre al ente, es decir, le dejar ser lo que es, comparece y provee la medida para la vinculación. En ambos casos (en el darse libre del ente y en el humano dejarle libre, tal cual es) la libertad ya debió estar dada, por eso hombre y ente pueden encontrarse vinculados en lo abierto<sup>54</sup>. Y es hacia eso previamente dado, la libertad, hacia donde apunta el análisis heideggeriano sobre la verdad en «De la esencia de la verdad» (GA 9), pues Heidegger asegura que en la libertad el hombre está en la vinculación. Lo

---

<sup>54</sup> 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, refiere Otto Pöggeler. Por eso, en el estado de apertura tiene primero que indicarse el hombre a sí mismo su medida, la dirección justa de la rectitud y, de este modo, dejarse guiar hacia el estar acorde de una concordancia. El estado de abierto tiene que darse libremente en pro de una justa dirección vinculante; tiene que ser libre en favor de lo manifestable que haya en algo abierto. Pöggeler sostiene, siguiendo a Heidegger, que este libre darse es la esencia de la libertad. En este sentido, la conferencia “De la esencia de la verdad” lleva a cumplimentación los pasos dados en *Ser y tiempo*. Por eso, en *De la esencia del fundamento*, Heidegger, dando un paso más, interpreta la verdad como rectitud de una concordancia y es conducida a la resolución de la existencia concebida ahora como libertad, ese darse libre a favor de lo manifestable que hay en algo que está abierto; como dejar ser a lo ente. Cf., Otto Pöggeler, *El camino de pensar de Martin Heidegger*, op.cit, 113.

que actúa no tiene que tener impedimentos —debe ser libre— porque la esencia de la verdad es la libertad en el sentido del fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido<sup>55</sup>. Una vez ahí, puede realizar una articulación predicativa sobre la conformidad del enunciado con la cosa, porque ha accedido previamente a la apertura de mundo —ese plexo total de significaciones—. En definitiva, la esencia de la verdad se le confía al libre disponer del individuo pero no como un sujeto que posee la libertad como objeto, sino precisamente porque su consistencia y fundamento radica en la libertad como ya dada. Esta libertad le ha sido dada para que se manifieste en lo abierto la propia verdad. De este modo, la libertad debe ser entendida como aquello que permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es, aquello que deja ser a lo ente. Para que esto suceda, el hombre debe meterse en lo abierto, en su apertura, dejar ser al ente lo que es. Dejándolo ser, se entra en lo no oculto, es decir, en la *alétheia*, ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y descubrimiento de lo ente.

Heidegger en *Ser y tiempo* discutió el estar-en (*In-sein*) del *Dasein* y planteando su investigación desde la línea ontológica fundamental concluía que el estar-en es diferente al estar-ahí-dentro de una cosa que está ahí, porque el estar-en no es una propiedad de un sujeto que está en el mundo casualmente, sino que el estar-en del *Dasein* es esencial como su propio modo de ser, puesto que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo, es propiamente ahí (*Da*). Lo ontológicamente decisivo, según sostenía, era asegurar su contenido fenoménico positivo, es decir, que en cuanto ente-ahí —*Dasein*— mienta la aperturidad. En tanto tal, es comprensor. Así, comprender es aperturidad, apertura de mundo, la puesta en libertad de lo intramundano que deja al ente en libertad con vistas a sus posibilidades. En el §32 titulado «Comprender e interpretación» Heidegger señalaba que:

El comprender, en cuanto aperturidad de Ahí, atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa. Además toda interpretación se mueve en la estructura de prioridad ya caracterizada. Toda interpretación que haya

---

<sup>55</sup> Cf. GA 9, 186.

de aportar comprensión debe de haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar<sup>56</sup>.

En este texto, el comprender y toda interpretación surge desde el disponer, manipular, completar o decidir, desde el para qué (*Um-zu*), en el como tal (*als solches*), puesto que en el comprender subyace la estructura *de algo en cuanto algo*. Dado que la interpretación circunspectiva responde *para qué, como tal, en cuanto qué*, es tanto interpretación, no apofántica, sino ontológica del como (*als*). De este modo, para Heidegger, el discurso apofántico aristotélico se ciñe al *en cuanto qué* apofántico que no ha de entenderse como «superior» al *en cuanto qué* hermenéutico, sostendrá<sup>57</sup>, porque el como (*als*) apofántico considera a la cosas en cuanto ahí, a la vista (*vorhanden*), mientras que el *als* hermenéutico no saca a las cosas de su contexto, las deja ser libremente tal como se encuentran a la mano (*zuhanden*) ya que está fundado en la interpretación comprensora del *Dasein*. Así el *als* hermenéutico expresa la estructura explicitante de lo comprendido, es lo constitutivo de la interpretación, el en cuanto que. Desde el trato circunspectivo el *Dasein* ve la mesa sin necesidad de que se la enuncien previamente. La mesa está ahí en cuanto ya comprendida y expresable. La simple visión de la mesa, el habérselas con ella, comporta ya la estructura de la interpretación puesto que la mesa comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo que queda expuesta en la interpretación misma. Que la mesa esté a la mano (*zuhanden*) quiere decir que es comprendida siempre desde la totalidad de remisiones sin necesidad de una interpretación temática. Así pues, la interpretación hermenéutica del cómo aparece el ente está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la forma de entender previa. Con estas aclaraciones Heidegger quiere evidenciar que el ente es proyectado hacia el mundo, hacia el todo significativo que liga de antemano los actos remisionales del *Dasein*. Cuando el *Dasein* se ocupa de un ente (usar la mesa) es porque ya se le ha descubierto comprensivamente, porque ya lo ha interpretado. Si ha venido a la comprensión es porque tiene sentido, porque su ser ya ha sido

---

<sup>56</sup> Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-sein. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vorstruktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. GA 2, 152 (En español traducción de Eduardo Rivera, *op.cit.*, 171.)

<sup>57</sup> «So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche ‚Als‘ der umsichtig verstehenden Auslegung (*hermeneia*) nennen wir das existenzial-hermeneutische ‚Als‘ im Unterschied vom *apophantischen* ‚Als‘ der Aussage». GA 2, 158.

comprendido en ese horizonte del proyecto estructurado por el *haber-previo*. Previamente se ha entendido desde el en cuanto que hermenéutico.

De la misma manera, el sentido debe entenderse hermenéuticamente y no como una propiedad del ente, pues sólo el *Dasein* tiene el sentido, de hecho Heidegger afirma que se trata de un existencial en la medida en que la aperturidad del estar en el mundo puede ser llenada por el ente descubrible. El propio ser del *Dasein* es estar dotado de sentido, y por ello asevera el pensador que el ente que se le abre puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión<sup>58</sup>.

Ahora bien, la conferencia «De la esencia de la verdad» realiza, frente al planteamiento de *Ser y tiempo* expuesto hasta aquí, aquel novedoso giro al que me referí más arriba. En ella el *Dasein*, en tanto que el ente comprensor por antonomasia ya no ocupa el lugar central ni se constituye como condición de posibilidad. Ahora la libertad es la vinculante que requiere de la libre apertura del *Dasein* y de la libre manifestación del ente. Esta conexión se pone en movimiento desde el comportarse del *Dasein* en el estado de abierto en el cual se manifiesta el ente *en cuanto tal*; en la libertad se consuma la conexión. Por eso asegura Heidegger que todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Así, la libertad es la esencia de la verdad, es el fundamento de la interna conexión de aquello que en principio se admite como algo conocido, es el ámbito previamente abierto que permite la vinculación hombre-ente. El filósofo sigue planteando la pregunta por el hombre, pero ya no como en el ente primeramente verdadero, sino que ahora lo inquiere desde una perspectiva que pueda garantizar la experiencia desde un oculto fundamento esencial, por eso desplaza la investigación hacia el ámbito originario de la verdad.

En 1929, un año antes de escribir «De la esencia de la verdad (GA 9)», Heidegger redactó la conferencia «De la esencia del fundamento» (GA 9), en la que puntualizaba que la comprensión antepredicativa es un desvelamiento del ente al que caracterizó como verdad ontológica: «En su calidad de verdad del ser, llamamos a este desvelamien-

---

<sup>58</sup> Cf. GA 2, 151.

to *verdad ontológica*»<sup>59</sup>. Puesto que la verdad óntica es aquella que aparece en la predicación, para acceder a ella debieron antes conquistarse los originarios conceptos ontológicos. Esto es: debió haberse configurado la comprensión del ser, haberlo proyectado, en cierta medida desvelado y haber convertido esos originarios conceptos ontológicos en tema y problema<sup>60</sup>. Esta cuestión, problematizada ya en *Ser y tiempo*, es traída nuevamente a discusión porque desde la diferencia ontológica abre la verdad para plantearla como libertad.

Para Heidegger, la verdad ontológica es la verdad originaria porque el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser de lo ente. La verdad óntica no es primaria está implícita en el desocultamiento del ser. Al respecto, señala:

La verdad óntica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente en su ser* y al *ser de lo ente*. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la diferencia de ser y ente (diferencia ontológica)<sup>61</sup>.

Lo que sucede es que la verdad originaria, posibilitando el descubriendo del ente, queda oculta. Por eso es fácil comprender que Heidegger en esta década de los treinta se centrará en el ocultamiento, pues está convencido de que la esencia de la verdad es la no-verdad en el sentido de lo que está oculto. La verdad de la proposición hunde sus raíces aquí.

#### a) La esencia de la verdad es la libertad.

Si nos es posible comprender el vínculo que ofrece la libertad, se podrá apreciar que la verdad de la proposición no es una mera representación, se corresponde con la situación concreta en que se encuentra el hombre en medio de lo ente y en sus modos de conducirse respecto a él, es decir, respecto de su ser. En definitiva, la verdad ontológica y la verdad óntica están relacionadas. Lo que hace Heidegger es evidenciar el espacio

---

<sup>59</sup> «Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird *ontologische Wahrheit* genannt». GA 9, 132. (En español, «De la esencia del fundamento», traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 116.)

<sup>60</sup> Cf. GA 9, 132.

<sup>61</sup> «Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum Unterschied von Sein und Seiendem (ontologische Differenz)». *ib.*, 117.

abierto, el claro (*Lichtung*) donde están relacionadas, donde se vinculan libremente el *Dasein* y el ente, ya que el propio espacio es la libertad que vincula la apertura. La libertad brinda el ámbito donde tiene lugar el darse de los entes, y además permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad como esencia de la verdad desvela dejando ser a lo ente. Esto debe entenderse, según refiere Heidegger, como el meterse en lo abierto de su apertura. Ese ámbito abierto, sostiene, fue concebido en los inicios del pensar occidental como *tà alétheia*, que nuestro autor traduce como lo no oculto (*das Unverborgene*). El hombre debe meterse en lo abierto, no para perderse en él, sino para dejar libre al ente, es decir, retroceder ante él para que se manifieste en lo que es, tal como es. Dejándolo en libertad, dice Heidegger, el propio hombre se expone en la *alétheia*. A la sazón, la libertad humana consiste en meterse en el desencubrimiento (*Entborgenheit*) de lo ente como tal para permitir que se preserve. Entrando en el desencubrimiento se le devuelve al hombre el fundamento esencial de su existencia que hunde sus raíces en la verdad como libertad. Exponiéndose en el desocultamiento de lo ente como tal se obtiene una nueva dimensión de la existencia.

Porque lo manifiesto es lo mantenido siempre en lo abierto: el coche, la silla, la flor, la casa, etc., ya que el hombre haciendo uso de su libertad deja ser a lo ente lo que es, por eso puede enunciar que la silla es negra, que el coche está roto, y puede hacerlo porque la esencia de la libertad es también la del hombre. El hombre está y habita la libertad en tanto el ente se le manifiesta en lo abierto y éste lo dejar ser lo que es. Pero no se trata de un dejar ser o dejar pasar inactivo, sino que la libertad es acción, es meterse en lo ente, en lo abierto, en la apertura. En este sentido, la libertad para Heidegger no es entendida como una propiedad que se tenga para usar cuando se quiera, sino que le sobreviene al hombre en la apertura que lleva todo ente consigo.

En *Ser y tiempo* el *Dasein* era primariamente verdadero en tanto apertura originaria, pero ahora, entendida la verdad como libertad, es ella la apertura misma, es el ámbito abierto para el mismo *Dasein* humano. Dejando ser al ente, retrocediendo ante él, el *Dasein* tiene la posibilidad de que se le manifieste el ente tal cual es. No obstante, el *Dasein* —explica Heidegger— se encuentra inmerso en entes ya interpretados que le impiden alcanzar lo abierto: lo ente en su totalidad. Por eso es oportuno convertir en tema los originarios conceptos ontológicos y problematizarlos.

Por eso ahora tematiza lo abierto y la apertura misma, pues en lo abierto tiene lugar todo comportamiento humano. El hombre siempre está en lo despejado, aunque continuamente no es consciente de lo ente en su totalidad, ya que se permanece entre los entes, en medio de la interpretación. El humano vive en un mundo interpretado. Sin embargo, tiene siempre la posibilidad de cuestionarlo, pues esto constituye una posibilidad de su propia existencia. Existiendo, está afuera, extraviado, de esta manera Heidegger define la ex-sistencia<sup>62</sup>. Asegura que entrar en la apertura es lo mismo que existir. La apertura le devuelve al hombre el fundamento de lo ente. Así pues, el hombre está de algún modo perpetuamente comportándose en lo abierto con los entes, habitando la libertad, exponiéndose en la apertura desde la disposición de un ánimo.

En efecto, todo comportamiento está siempre templado, señala nuestro pensador, este temple es lo que desoculta y lo que proporciona el fundamento para la conformidad. En tal sentido, esta nueva noción de *alétheia* como espacio abierto, lugar de juego, donde comparece lo ente en su totalidad, el ente y el hombre en tanto existente, es una zona libre en el cual la verdad también se esencia.

Para acceder al fundamento de la conformidad, es decir, a la esencia de la verdad, la senda debe brotar desde el fondo de la libertad. Según Heidegger, la conformidad del enunciado se ofrece en lo libre, es ahí donde tiene lugar el comportarse del hombre, pues su existencia consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación con el ente es un mantenerse abierto, es un comportarse:

Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportase. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> En *Ser y tiempo*, Heidegger definía la existencia desde el comportarse de esta o aquella manera y con respecto a la cual siempre se comporta de alguna manera el *Dasein*. Ahora, como la verdad es libertad, la existencia es analizada desde la apertura, por eso nuestro pensador destaca el “ex” en “existencia”, porque el ex refiere, estar fuera.

<sup>63</sup> «Das Sicheinlassen auf Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten von dem Seienden, damit diese in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme. Als diese Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ist offene. Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit

Así pues, el hombre no despliega la verdad sino que ésta como libertad abre lo abierto otorgándole lo libre para relacionarse con lo ente y así poder tomar un criterio de conformidad en el enunciado.

Heidegger vuelve a reafirmar lo que ya había dicho en los años veinte: que la verdad no está originariamente en la proposición. Pero ahora, en «De la esencia de la verdad» (GA 9), precisa que la conformidad tiene lugar en la proposición porque hay un ámbito abierto donde se da el comportarse del ser humano. En ese espacio concurre de antemano lo que se ha dado libre en lo abierto, y para que el comportamiento del hombre también concorra debe éste asimismo ser libre. En la libertad, según refiere el filósofo, el hombre retrocede ante el ente para que la adecuación representadora extraiga de él su norma<sup>64</sup>. Ahora bien, es un retroceso hacia el ámbito de lo ontológico puesto que Heidegger está buscando aquello que posibilita al ente. Se trata de un «paso atrás» que no agrega ni añade nada al ente, lo deja simplemente que sea tal cual es.

El hombre, por su parte, tiene acceso a la verdad en, con y desde la libertad porque ella es vinculante. La libertad no es otra cosa que la exposición en el desocultamiento del ente. «La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la exposición en el desocultamiento de lo ente como tal»<sup>65</sup>, apunta Heidegger. El ente que posee como singularidad la existencia en el sentido de ser el *ahí* tiene su ser fundado en la libertad. Por ello, hace falta (como ya lo hizo Heidegger en *Ser y tiempo* con el *Dasein*) analizar sus determinaciones ontológicas fundamentales. Nuestro pensador realiza esta nueva tarea en el curso de Friburgo del semestre del invierno de 1929/1930: *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad* (GA 29/30). Aquí hace una brillante elucidación del temple anímico (*Gestimmtheit*). El temple anímico, según lo había expuesto en «De la esencia de la verdad» (GA 9), es la manera que tiene el hombre de acceder al ente en su totalidad, pues la libertad ya lo ha destinado a todo comportarse desde un estado de ánimo que lo incorpora a lo ente en su totalidad. El dejar ser a lo ente libremente es propiamente un estado de ánimo<sup>66</sup> que no debe interpretarse psíqui-

---

ist sich aus-setzend, ek-sistent». GA 9, 189. (En español traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 160.)

<sup>64</sup> Cf. GA 9, 189.

<sup>65</sup> «Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eine solchen». GA 9, 190. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 161.)

<sup>66</sup> Cf. GA 9, 193.

camente, pues es más bien una particular forma en que la verdad atañe al hombre para que permanezca en lo abierto y despierte a la existencia.

Como la libertad es la exposición en el desocultamiento de lo ente en su totalidad, cabe la posibilidad de que la totalidad se le presente dentro de un horizonte invadido por el cálculo y la avidez cotidiana. En tal caso, lo ente en su totalidad se le presenta como lo inaprensible, pues lo que predispone un estado de ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. Al efecto señala nuestro pensador:

[...] Por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más inesperado. Sin embargo eso que predispone el ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad<sup>67</sup>.

Entonces hace falta, según lo sugiere el filósofo en este texto, despertar ese temple anímico. Por otra parte, Heidegger advierte que el temple anímico no debe ser considerado desde lo psicológico ni desde los sentimientos entendidos a modo de estados afectivos. Por el contrario, el temple anímico es todo lo que el hombre experimenta porque ya está de antemano, remitido al ente en su totalidad. Heidegger enfatiza que:

[...] Los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: procreación, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido actual y estricto de proceso natural específicamente biológico, sino que corresponden al imperar general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia.  
[...]<sup>68</sup>.

Puesto que el ser humano está sumergido en la cotidianidad, aquellos procesos que le ocurren son experimentados únicamente como procesos naturales, pero ningún

---

<sup>67</sup> «[...] Obzwarstündig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängigen und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmenden jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen» GA 9, 193. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 163.)

<sup>68</sup> «Die Geschehnisse, die der Mensch an sich erfährt, Zeugung, Geburt, Kindheit, Reifen, Altern, Tod, sind keine Geschehnisse in einem heutigen und engen Sinne des spezifisch biologischen Naturvorganges, sondern gehören in das allgemeine Walten des Seienden, das das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift». GA 29/39, 39. (En español, traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007, 51. He modificado la palabra engendramiento por procreación.)

acontecimiento queda fuera de la experiencia con el ser de lo ente. Cada proceso natural es experimentado desde el imperar general de lo ente en su conjunto, desde su temple de ánimo, por lo que dejan de ser entendidos como procesos que ocurren fuera de él, y pasan a ser comprendidos a partir del hombre al que le acontecen sucesos porque ya está en lo abierto. Desde su temple anímico experimenta por sí mismo y desde sí mismo, de modo inmediato, aunque no repare en ello. Consecuentemente Heidegger insiste en que si se quiere experimentar lo ente es su conjunto es necesario estimular o despertar el temple de ánimo, tarea que él mismo se asigna<sup>69</sup>.

#### b) El temple anímico.

El temple de ánimo es la forma en que el *Dasein* se encuentra cotidianamente, pero es además el modo fundamental de estar que da a la existencia consistencia y posibilidad, el cómo original en que toda existencia es como es. La típica pregunta ¿cómo te va? cuestiona el *cómo* y *de tal modo* estás con tus cosas, cómo estas hoy existiendo. Heidegger hace ver que la existencia como tal está siempre templada anímicamente aún y cuando no se repare en ello, es el presupuesto y el medio del actuar, del comportarse. De hecho, refiere que la existencia del temple queda oculta porque no es un fenómeno concomitante, sino el ser uno con otro<sup>70</sup>. El temple anímico muestra el mantenerse constante y permanente en lo abierto.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo finitud, soledad* (GA 29/30) el filósofo aclara que la forma de constatar el temple anímico es el aburrimiento profundo. La interpelación apunta hacia el tiempo, en cómo el tiempo vibra en el ser ahí. El aburrimiento profundo templea en el fondo de la existencia al ceder espacio, al no resistirse al salir fuera a la aperturidad. El temple anímico no es algo en que se esté persistentemente, según nuestro pensador, ha de ser conquistado dejándolo estar. En el aburrimiento profundo el humano deja ser (adquiere la libertad) para permitir ser a lo ente en su totalidad que comparece encubierto, oculto. En el aburrimiento profundo el hombre puede *salir-estar fuera* en su sentido más propio, no sólo presente sino como existente.

---

<sup>69</sup> Tal y como se puede constatar en la primera parte del texto GA 29/30, que denomina «Despertar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar» §16, §17 y §18. Ahí explica la tarea a la que se aboca.

<sup>70</sup> «Die Stimmungen sind *keine* Begleiterscheinungen, sondern solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt». GA 29/30, 100.

Heidegger refiere que el estar fuera no es un suceso arbitrario del propio ser humano. Ocurre en ocasiones, es un carácter esencial conforme al cual es, y en la medida en que existe su ser-ahí siempre ya está necesariamente de alguna manera fuera en el ocultamiento que a la vez es un no-desocultamiento, es decir: perpetuamente el hombre está en la no-verdad.

### c) La verdad y la no-verdad

Para entender porque el hombre está en la no-verdad, es necesario traer nuevamente a discusión lo que se ha anotado respecto a la no-verdad puesto que ahora el pensador de Friburgo le dará un nuevo matiz vinculando la verdad con la no-verdad. Heidegger había señalado en el análisis de la síntesis/diaíresis de Aristóteles que la verdad es dicha tanto en la afirmación como en la negación porque lo que muestra la verdad es el verbo que une o separa. El verbo muestra lo junto o lo separado. Hacía además un análisis de lo falso como aquello que no muestra lo junto o lo separado. Con ello estaba refiriéndose al momento predicativo, donde lo falso no debía tomarse como error, sino como *pseudesthai*, el ocultar. Ahora en «De la esencia de la verdad» (GA 9), al realizar un nuevo examen de la verdad, el filósofo se refiere al error pero nuevamente tendrá otra significación puesto que el análisis de la no-verdad también remite a lo oculto, como se verá más adelante. Puede decirse que este análisis de la verdad tiene poco que ver con la verdad proposicional porque ésta ha pasado a un segundo plano. Como se ha venido observando, en este momento Heidegger se centra en aquello que posibilita que el ente se manifieste, en aquello que Heidegger determinó como lo ontológicamente primario: la propia apertura traducida como libertad desde la relación ente-*Dasein*. Pero para que se dé la verdad proporcional hace falta que se abra la posibilidad como tal. Desde esta persuasión, nuestro pensador, continua su indagación hacia la esencia de la libertad, porque como ya se ha señalado la esencia de la libertad es la misma que la de la verdad, dado que la esencia se devela como libertad<sup>71</sup>. De este modo, la indagación heideggeriana sobre la verdad que había partido del análisis lógico ha acabado orientándose hacia lo propiamente ontológico. La verdad ha pasado a ser originariamente verdadera como no-verdad. Estamos ante una propuesta que plantea que la verdad debe pensarse a partir de

---

<sup>71</sup> Porque el descubrimiento de lo ente en cuanto tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad. Cf. GA 9, 198.

ese otro fundamento (a partir del ser aquí — *Da-sein*), una propuesta que quiere poner la propia relación con el ser en el centro.

Ahora bien, en el ámbito abierto designado como no-verdad, es decir, encubierto, el ente en su totalidad se le presenta al hombre. A pesar de que en el comportamiento cotidiano el *Dasein* accede corrientemente al descubrimiento, el ente en su totalidad se queda encubierto como no-verdad. En tal sentido, la verdad y la no-verdad concurren en la libertad, es decir, ambas coparticipan de la esencia de la verdad. Sin embargo una es más originaria que otra. La no-verdad es más originaria porque preserva lo que resulta más propio en cuanto a propiedad. De este modo es algo más primario y más antiguo. Ahora Heidegger meditará acerca de la verdad desde la dinámica desocultamiento-ocultamiento. «Así pues, y pensado desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento (*Entborgenheit*) es el no desocultamiento (*Un-entborgenheit*) y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad»<sup>72</sup>. En todo descubrimiento hay encubrimiento. A la verdad pertenece, esencialmente, la no-verdad, por eso el análisis remite hacia atrás, hacia la verdad originaria<sup>73</sup>. A este no-desocultamiento del ente en su totalidad el filósofo lo denomina misterio (*Geheimnis*). El misterio encubre lo que está oculto: lo ente en su totalidad.

Desde su análisis de la verdad, Heidegger hace hincapié en la alfa privativa del término *a-létheia* para resaltar la no-verdad. *Alétheia* ya no es traducida meramente por «verdad» puesto que la alfa privativa es una especie de renuncia. Por eso es necesario poner el acento en la no-verdad, ya que el ocultamiento como inesquivable preserva la más propia propiedad, lo necesario para desencubrir. La *alétheia* griega, según la entiende Heidegger, debe ser interpretada de acuerdo con su más esencial sentido griego como no-verdad: esa esencia que posibilita el descubrimiento del ente y que a la vez deja oculto aquello que lo posibilita para preservarlo. La no-verdad es el encubrimiento de lo que

---

<sup>72</sup> «Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und eigentliche Un-wahrheit». GA 9, 194. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 164.)

<sup>73</sup> La no-esencia no es pensada aquí como deformación de la universalidad de una esencia captada en el sentido de la idea platónica, tampoco como deformación de la verdad (rectitud). En este sentido, Pöggeler precisa que la no-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*. La no-verdad es el retenerse de la verdad: no se manifiesta como desocultamiento sino en cuanto que se retiene-y-retrae de sí misma como ocultamiento. De este modo, pertenece al provenir esencial del desocultamiento. Cf., Otto Pöggeler, *El camino de pensar de Martin Heidegger*, *op.cit.*, 114.

está oculto. Se da, por tanto, un movimiento doble: desoculta ocultándose. «La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio»<sup>74</sup>, sostiene Heidegger.

La verdad sustentada en la no-verdad recoge el descubrimiento de lo ente en su totalidad como ocultamiento/no-ocultamiento en pos de una verdad más auténtica. En esta búsqueda Heidegger utiliza diversos matices del ocultamiento/no-ocultamiento que gradúa con diversos términos, todos ellos con la misma raíz (*bergen*) aunque no del todo equivalentes. Intenta clarificar «los distintitos tipos de verdad», por decirlo de alguna manera, pues desea alcanzar una más radical comprensión de la verdad que llegue al ámbito originario, es decir, ontológico. El filósofo parte de una mirada previa a la plena esencia de la verdad desde la posibilidad de meditar el desvelamiento de la esencia de la no-verdad. Por eso la verdad y la no-verdad, que son esencialmente una, son meditadas —insisto— a partir de la perspectiva de la verdad como desocultamiento, la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad.

Por eso se ha venido destacando que la búsqueda por la verdad no deja de ser una indagación ontológica desde esa vuelta hacia atrás. Cuando Heidegger remite el enunciado a la estructura previa que lo posibilita está pensando en el claro (*Lichtung*), está concibiendo la apertura como aquello que permite al ente manifestarse, como aquello que permite al ente en su totalidad ocultarse en lo desoculto y al hombre esenciarse en la venida a la presencia. La indagación por la esencia de la verdad es un giro hacia el ser «[...] Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es *alétheia*»<sup>75</sup>. *Alétheia* entonces es el propio claro donde el ser se hace presente, y este claro es *posibilitante* en tanto su esencia es la libertad.

---

<sup>74</sup> «Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis». GA 9, 194. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 164).

<sup>75</sup> «[...] Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist *alétheia*». GA 9, 201. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Hitos, op.cit.*, 170.)

#### d) El misterio

En «Sobre la esencia de la verdad» (GA9), concretamente en el apartado 6 titulado «La no-verdad como encubrimiento», encontramos que Heidegger realiza un brillante tratamiento del misterio. Se esfuerza por evidenciar aquello que encubre lo que está oculto: la auténtica no-esencia de la verdad, esto es: el misterio. Éste impera en la propia verdad, es la no-verdad, y recuérdese que verdad y no-verdad son una y la misma. La verdad antes de manifestarse habita en un ámbito aún no experimentado y en ese sentido es no-esencia, no-verdad. Ese ámbito está clausurado para el hombre, no puede experimentarlo, de ahí el misterio. Lo que el hombre experimenta como verdad es el ente en lo abierto, en la luz que le impide ver el *resto* que ha quedado detrás: la no-verdad, que guarda un misterio que no ha mostrado, a saber: no ha expuesto el ente en su totalidad y por lo tanto reina en el ocultamiento de lo oculto. Es un misterio porque es lo inexperimentable desde el ente. El encubrimiento es el suceso fundamental porque mantiene oculto en su totalidad a lo ente. Lo primero que se le oculta al hombre es el encubrimiento, éste permite que se descubra y oculte a la vez lo ente en su totalidad. El hombre como existente al entrar en lo abierto preserva el primer y más vasto no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*) —la auténtica no-verdad que sustenta toda verdad—, pero ese entrar en lo abierto no es el fenómeno más originario, el más originario es el ocultamiento de la totalidad del ente «que ama ocultarse», como dice Heidegger empleando las palabras de Heráclito. Por ello sostiene nuestro autor que la esencia de la verdad es la libertad pues encubre al mismo tiempo que descubre, encubre lo que ya está oculto.

Así pues, el ocultamiento está oculto, y en tanto, es la esencia de la verdad como ocultamiento, por eso es no-verdad y por eso es el misterio, es lo cerrado. Todo ente oculta a lo ente en su totalidad, encubre lo oculto, su propia esencia que ya antes de presentarse es no-verdad. Éste es el sentido de la alfa privativa en «*a-létheia*»: el ámbito aún no experimentado de la esencia de la verdad del ser. Lo que el hombre experimenta cotidianamente es el ente en el que se complace y se desenvuelve. El misterio es una cuestión olvidada por el hombre. Pero aunque el hombre esté inmerso en su mundo cotidiano, el encubrimiento de lo oculto (el misterio) penetra y domina como tal su ser-aquí. Por consiguiente Heidegger puntualiza que no se trata de un misterio aislado so-

bre esto o aquello<sup>76</sup>. El misterio es sólo algo único e inminente que le acontece al hombre: el reinar del encubrimiento de lo oculto, la no-verdad, el encubrimiento de lo oculto que penetra y domina y al cual se atiene toda apertura. Es el camino para pensar el ser como desencubrimiento de sentido, es decir, reflexionar sobre lo ente en su totalidad.

#### e) La no-verdad como errar

El examen de la verdad desde la no-verdad ha conducido al ámbito anterior de todo mostrar: lo no-oculto. Puesto que cuando se ubica la mirada en la luz, tiene lugar el descubrimiento del ente pero esa luz impide ver lo que se queda oculto aquello que lo ha posibilitado, esa es la esencia de la verdad. La esencia es lo posibilitante, lo oculto que no queda oculto del todo, es no-oculto, un mostrarse y un retraerse, eso que Heidegger llama el misterio. El misterio es la esencia de la verdad. Entonces, si la verdad no sólo es una posibilidad óptica del enunciado sino que constituye el rasgo ontológico de toda posibilidad, lo que sigue es esclarecer esa esencia, esencia que como se verá más adelante es puro movimiento (*physis, enérgeia atelés*). En tal caso, la verdad no es una abstracta generalidad, no sólo es eso único que se oculta y encubre, sino el desencubrimiento del propio sentido. Por tanto, *alétheia* ya no es sin más el desocultamiento de lo ente sino el encubrimiento de lo oculto, ese claro que oculta el encubrimiento.

Heidegger quiere dar cuenta de ese claro. Ha reparado en que el pensamiento occidental lo ha olvidado. El misterio ha sido olvidado no por voluntad expresa del ser humano, pues el propio misterio ama esconderse. El hombre absorbido en sus cosas cotidianas se aparta del misterio sin ni siquiera reparar en él. El propio hecho de acceder al ente es un consentimiento tácito al olvido del misterio. El acceso al ente es factible sólo si aquello que lo hace inteligible se oculta. Acceder a lo accesible y apartarse del misterio es inseparable, es una y la misma cosa, asegura nuestro pensador<sup>77</sup>. A esa inquietud del hombre por apartarse del misterio y volcarse en lo accesible nuestro filósofo lo denomina errar. Errar es estar pasando de una cosa a otra sin reparar en el misterio, pasarlo de largo. Y como ya se señaló, la errancia no obedece a la voluntad humana, es

---

<sup>76</sup> *id., ib.*, GA 9, 194 (164)

<sup>77</sup> *Cf.*, GA 9, 196.

parte del misterio. Por eso Heidegger afirma que el hombre originariamente es un errante (*Der Mensch irrt*):

Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcase en lo accesible, y que le hace ir pasado de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el error. El hombre anda errante. No es que el hombre caiga en el error. Si está siempre sujeto a dicho error es porque, ex-sistiendo, insiste y, de ese modo, ya está en el error<sup>78</sup>.

Andar errante es la característica humana de la existencia que se conjuga y encaja esencialmente con la apertura del *Dasein*. Si el *Dasein* es apertura que entra en lo abierto, lo es porque forma parte de la apertura.

Por otra parte, el filósofo aclara que el hombre tiene la posibilidad de no dejarse confundir, pues al experimentar el error intuye el misterio y puede extraer de esa experiencia de opresión las fuerzas necesarias para acceder al misterio y no verse sometido a su dominio, ya que simultáneamente ocurre el desencubrimiento y el ocultamiento de lo ente en su totalidad. Esta es la plena esencia de la verdad, es decir: el misterio que sitúa al hombre en la opresión del error. Tal esencia contiene su *inesenciabilidad*, aquello que mantiene al hombre dando vueltas de aquí para allá y no puede cambiarse porque la errancia y la sujeción al misterio, ambas, pertenecen a la vez a la esencia de la verdad. El reino del misterio prevé el error. En su resolución está el camino, ya que, o bien puede que se asuma en su esencia inicial, o bien como ocurre mayoritariamente, se quede en un misterio olvidado y el ocultamiento de lo ente en su totalidad vuelva a reinar.

El hombre como existente se está comportando siempre de esta u otra manera porque es insistente, señala Heidegger. Existiendo, insiste en lo ente y provoca que surja el olvido del misterio, deja ser lo que es al ente «puesto» en lo abierto para que pueda entrar en la conformidad del representar. Con eso se contenta el hombre y ya está en la errancia «Error es la instancia abierta y fundamento del error»<sup>79</sup>. El error es lo no-oculto, el fundamento del encubrimiento. Así pues, el error es ineludible. Como error se le abre un espacio al hombre en contraposición con la verdad esencial que lo confunde no de-

---

<sup>78</sup> Die Umgetriebenheit des Menschen weg vom Geheimnis hin zum Gangbaren, fort von einem Gängigen, fort zum nächsten und vorbei am Geheimnis, ist das Irren. [...] Der Mensch irrt. Der Mensch geht nicht erst in die Irre. Er geht nur immer in der Irre, weil er ek-sistente in in-sistiert und so schon in der Irre steht. GA 9, 196. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 166.)

<sup>79</sup> «Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des Irrtums». GA 9, 197. (En español, *id.*167.)

jándole ver el misterio. Por tanto, el propio misterio es constituyente del error que oprime y en la opresión se somete al misterio.

El hombre alberga la libertad dejando ser a lo ente, al hacerlo se abre un espacio (el claro, *die Lichtung*) en el que el ente libre abre el plexo de significaciones. El ente deja que el mundo impere y despliegue su esencia. Dejar imperar el mundo es la libertad esenciada, una trascendencia sobrepasada más allá del ente donde se vincula al hombre y al ser. La verdad está fundada en el tipo de comportamiento respecto del ente. Así, como ya se ha mostrado anteriormente en varias ocasiones, la esencia de la verdad constituye el fundamento de la posibilidad interna de la adecuación. El error no es un andar perdido sino un retraerse al ente y, al hacerlo, el hombre se coloca en el ocultamiento. Dejando ser a lo ente el hombre olvida el misterio. De modo tal que la libertad existente del *Dasein* acontece siempre como ocultamiento del ente en su totalidad como error. Por ello, el primado de la sustracción oculta es un misterio, también un extravío, en tanto que el hombre es insistente ya que se atiene en cada caso a lo que se le ofrece. El ente siempre se presenta como si se abriera a sí mismo y así el hombre se aparta del misterio para dirigirse insistentemente al ente. Éste es el sentido en que Heidegger caracteriza la verdad como no-verdad, porque ella misma constituye el extravío del ente pero a la vez prevé el espacio de juego que pugna por la libertad donde acontece la verdad. En ese espacio el hombre es libre para ser existente-insistente como rasgo fundamental de su ser.

#### f) La alegoría de la caverna de Platón

Heidegger concibe la célebre alegoría de la caverna, relatada por Platón al comienzo del libro VII de su *República*, como la historia del tránsito al desocultamiento. Vista desde ella la *alétheia* adquiere un nuevo matiz, se torna dinámica. Ahora parece que se identifica con el recorrido, con el movimiento hacia la luz. Siguiendo a Platón, nuestro pensador divide la historia narrada en la *República* en los cuatro estadios siguientes: el primero, donde las sombras son lo verdadero; el segundo, donde se produce la liberación de las ataduras. Las cosas son desocultadas ante la luz tenue del fuego. En el tercero ocurre la liberación fuera de la caverna donde las cosas mismas se presentan a la luz del sol y lo no-oculto es accesible. Aquí opera un grado más de desocultación (*alétheite-*

ron) que hace posible volverse constantemente al ente que se muestra porque se es libre. La constancia deviene lo esencial ya que el que es libre debe mostrar el ente a los otros y compartirlo como desoculto. En el cuarto y último estadio, para revelar al ente como accesible y desoculto es necesario mantener su aparecer en lo abierto. Lo desoculto es entonces desocultado, es la *alétheia*.

La temática que Heidegger discute en la alegoría sigue siendo la de la libertad como esencia de la verdad, aquello que preserva la desocultación. Pero ahora nuestro autor sitúa la esencia de la verdad como no-ocultamiento en la conexión entre libertad, luz y ente. El ser libre del hombre que mira a la luz y tiene un comportarse con el ente es posible desde la libertad. Heidegger, buscando la conexión, el vínculo que vincula, se orienta desde la libertad. El hombre situado en la libertad presupone la apertura y dejando ser a lo ente accede a la libertad originaria. Pero la relación entre lo ente en su totalidad y el humano se vuelve ardua ya que éste con facilidad se pierde en lo ente, se extravía en la interpretación en que se encuentra ya instalado y no preserva la desocultación. Aun así, lo ente en su totalidad le posibilita el ente en el que se instala olvidándose de él. Sin embargo ésta no es una catástrofe, sino que es la forma de preservar el misterio como tal. Lo oculto queda simulado y velado. Lo único que Heidegger desea mostrar es que el desocultamiento que descubre lo velado, es lo que posibilita, sacando a la luz la posibilidad como tal se visibiliza el tránsito.

La complicación deviene, anota Heidegger, cuando se cree que la *idéa*, aquello que se ve como resplandor, se equipara con la verdad y ya no permite aparecer nada más que a sí misma. El encadenado no es capaz de ver la *idéa* y necesita salir, ascender. La idea para Platón es otra cosa distinta a la sombra, distinta a lo ente, es la luz. Es la facultad de percibir (*noein, noûs*). Los prisioneros en la caverna ven sólo lo ente como sombras, para ellos es lo que hay, no saben nada del ser. Salir de la caverna significa el ascenso hacia la claridad, hacia la idea. Platón sustenta dos niveles: lo ente por un lado y la idea por otro. El recorrido que hace el liberado es la conexión de lo ente con la idea. En cambio, para Heidegger es errónea esta apreciación.

Ahora bien, no podemos olvidar algo que para Heidegger es decisivo: que Platón, mediante su alegoría, consumó la presencia como el rasgo fundamental de la venida. Para él, lo verdadera y auténticamente real son las ideas, no los entes. Lo verdaderamen-

te ente es la idea. Heidegger no comparte esa diferencia, insiste en que la claridad es ella misma la que trasfiere, aquello a través de lo cual un ente es. No hay nada más allá de lo ente, el ente mismo presupone la claridad, ella misma —la luz— es lo que permite pasar, hacer el tránsito de la oscuridad hacia la claridad porque la oscuridad —que niega la visibilidad— también posibilita. Tanto la luz como la oscuridad dejan pasar, consienten transitar. En otras palabras, no se puede ver el ente sino a través del ser. El *cómo* es, el en *tanto que* el ente es mostrado el ser. Heidegger dialoga con Platón, no porque éste haya «descubierto» la no-verdad, sino porque plantea por primera vez, filosóficamente, el percibir de lo ente que el pensador alemán problematiza como *alétheia*, porque recoge de los orígenes griegos los atisbos de la posibilidad como tal, del percibir el ente desde una lectura fenomenológico-hermenéutica. Heidegger interpreta la *alétheia*, esencialmente, como libertad que desbloquea y deja lugar a la vinculación desde el comportamiento que tiene el hombre desde su singularidad. La libertad, como ya dada, desbloquea y permite lo libre para la vinculación.

La particular lectura heideggeriana del mito de Platón retoma la esencia inicial de la verdad como el desvelamiento del desocultamiento, porque desea vislumbrar al ente mismo en su rasgo fundamental. Heidegger refiere que Platón trazó la *alétheia* en este sentido de desocultamiento, hizo la seña, pero no la siguió<sup>80</sup>. Perseguir el desocultamiento como lo decisivo, situando la verdad en la libertad es reclamar la experiencia previa de lo ente en su ocultamiento y en su ocultarse, es volver a andar el camino trazado por el filósofo griego. Experimentando la *alétheia* no queda otra opción al filósofo alemán más que la proclamada como camino (aquella experiencia inicial griega que marcó la historia de la humanidad). Desde esa perspectiva, la problematización de la *alétheia* es la vía propuesta que discurre fuera de la tradición metafísica, con la que pretende mostrar que el hombre ya está puesto en lo no-oculto, que ya se halla en la verdad. El mito de la caverna contiene en sí la concepción de la *alétheia* como camino, según Heidegger, como el tránsito para la desocultación de lo ente.

[...] Sin embargo, lo esencial son los tránsitos ahí narrados, la subida al exterior, fuera del ámbito del resplandor artificial del fuego para entrar en

---

<sup>80</sup> «Platón no vuelve su atención al enfrentamiento entre el salir de la ocultación y el persistir de ella, sino al desocultamiento en cuanto simple 'desocultamiento', en cuanto simple salida de lo oculto». Pöggeler, *El camino del pensar... op.cit.*, 120.

la claridad de la luz del sol, así como el retorno descendente, desde la fuente de toda luz hacia la oscuridad de la caverna, [...] para Platón, la fuerza significativa y metafórica del 'símil' se concentra en el papel del fuego, el reflejo del fuego y las sombras, la claridad del día, la luz del sol y el propio sol. [...]»<sup>81</sup>

El análisis de la *alétheia* no solo ha de dar cuenta del desvelamiento, también ha de incluir la no-ocultación. Se trata, por tanto, de una reflexión que busca eludir las apariencias y evidenciar aquello que concierne a lo esencial de la existencia humana y que no es la razón sino el comportamiento del *Dasein* respecto a lo ente, como ya se ha mencionado varias veces. La esencia del hombre le impulsa constantemente a seguir. Es su destino. En tal caso, no hay alternativa, el mortal tiene que entrar en la *alétheia*.

La verdad planteada a modo de binomio ocultación/no-ocultación no refiere a una verdad realizada, sino por hacerse, dinámica, que es acción, tránsito, venida a la presencia, en suma, *physis*. Pues bien, desde la verdad como tránsito, Heidegger quiere hacerla visible en su propia esencia. Mostrando el recorrido de lo oculto a lo des-oculto, es factible arrancarlo del ocultamiento, a modo de un hurto.

### g) La *physis* aristotélica

En *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (GA 34), Heidegger realiza, como acabamos de ver, una extensa discusión sobre la *alétheia*. Explora esta central noción en sus distintas acepciones y raíces etimológicas para llegar a concluir que la pregunta por la *alétheia* se desvió hacia el mero estar presente de lo ente, lo que ha impedido la experiencia fundamental ya iniciada del desocultamiento de lo ente. En el § 19 hace una especie de resumen de los párrafos precedentes y viene a decir que la pregunta por la esencia de la verdad, determinada inicialmente como asunto de la esencia del no-ocultamiento, pasó al olvido. El desocultamiento es una cuestión

---

<sup>81</sup> «Wesentlich dabei sind jedoch die erzählten Übergänge und der Aufstieg aus dem Bezirk des künstlichen in die Helle des Sonnenlichtes, insgleichen der Rückstieg von der Quelle alles Lichtes zurück in das Dunkel der Höhle. Im ‚Höhlengleichnis‘ entspringt die Kraft der Veranschaulichung nicht aus dem Bilde der Verslossenheit des unterirdischen Gewölbes und der Verhaftung in das Verslossene auch nicht aus dem Anblick des Offenen im Außerhalb des Höhle. Die bildgebende Deutungskraft des ‚Gleichnisse‘ sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle des Sonnenlichtes und der Sonne. [...]» GA 9, 225. (En español, «La doctrina platónica de la verdad», traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 188.)

que le sucede al ente mismo, forma parte de un modo determinado de la historia de la existencia del hombre en tanto que existente, puesto que el no-ocultamiento no existe en sí mismo, en ninguna parte. En tal sentido el suceso del no-ocultamiento, que Heidegger llama desencubrimiento, debe meditar en la confrontación con la lucha del ocultar en sí mismo. Así, transforma la pregunta por la verdad en la pregunta por la no-verdad, porque desea cuestionar la historia esencial del hombre en una dirección más original. A la sazón, en la segunda parte del texto nuestro pensador se centra en el análisis del percibir desde el *Tecteto* con vistas a la pregunta por la esencia de la no-verdad. Así pues, Heidegger reconduce la investigación hacia aquello por lo cual percibe el hombre. Quiere captar la pertenencia mutua desde la unión que hace el humano de aquello que le es mostrado en la comparecencia del ente, porque el hombre articula el ente desde el no-ocultamiento. Heidegger quiere por tanto mostrar el no-ocultamiento como desencubrimiento.

Heidegger está dando un paso más. Desde la *alétheia* se encamina hacia la reunión que el *lógos* recopila y afianza. Desde el análisis de la verdad como no-verdad, conduce la investigación acerca del *lógos* hacia una nueva perspectiva. Por eso, el discípulo de Husserl ha puesto de relieve la verdad como libertad, para poder mostrar la vinculación en la libre apertura donde el *lógos* puede reunir y recolectar<sup>82</sup>. Desde sus análisis de la alegoría de la caverna platónica, Heidegger afirmó que el camino a la vinculación es un tránsito hacia la experimentación de lo ente en cuanto que es, y es a la vez la experiencia del ente en su totalidad. Constituye por tanto una posibilidad que ya viene dada en la mutua pertenencia, en la unidad original de la existencia humana: el *lógos*.

Es en este sentido en que la indagación ontológica heideggeriana por la verdad interpela directamente al hombre, en tanto histórico, desde la totalidad. Fundamenta y caracteriza esa totalidad como sentido. El hombre es el portador de sentido, consumando su ser esencia la verdad entrando en el claro (*die Lichtung*) y le acontece el desocultamiento de lo ente como lenguaje. El humano entrando en lo abierto, dejando ser a lo ente, permite la vinculación que configura mundo. Es entonces cuando puede articular el ser, cuando puede hablar. Se ha dicho que el *lógos* es lo específico que caracteriza al ser humano. En cualquier caso, Heidegger problematiza en múltiples textos la defini-

---

<sup>82</sup> *Lógos* como *légein*, reunir recolectar. Heidegger enfatiza que éste es el sentido original de *lógos*: leer, recolectar, reunir varias cosas dispersas en una sola y al mismo tiempo aportar y disponer.

ción aristotélica del hombre como *zoon logon échon* y en su lugar entiende más bien que el hombre, en tanto hablante, pertenece al lenguaje, que éste último no es una propiedad que él tenga añadida.

En este punto, Heidegger está cuestionando ontológicamente el ser de lo ente y su modo de llegar a la presencia en su carácter esencialmente verdadero: ocultamiento/desocultamiento. Esa venida a la presencia, para el filósofo, solo puede ser desocultada como *physis* puesto que asegura que la venida a la presencia es un venir surgiendo y brotando a la presencia, es lo abierto por primera vez, lo ya incorporado en el comportamiento del hombre, pero sin su intervención. Así, el análisis de la verdad converge en la problemática del *lógos* y de la *physis*<sup>83</sup>. Heidegger la esboza desde Aristóteles, y señala que éste es quien tiene una mejor audición de la *physis*, en el sentido del último eco, por ende, el más elevado del proyecto inicial, y que además la piensa de modo cerrado, tal y como se conserva todavía en las sentencias de Anaximandro, Heráclito y Parménides<sup>84</sup>.

El asunto lo problematiza en un renombrado texto de 1939 titulado «Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física*. B, 1» (GA 9)<sup>85</sup>. Allí, hacia el final del escrito, Heidegger muestra que *alétheia-lógos-physis* se encuentran mutuamente imbricados y exigidos, y precisa en seguida que la *physis*, puesto que encubre en su sentido inicial y hace surgir fuera al desocultamiento, es *alétheia*. Esta es la relación que se intentará mostrar en las páginas que siguen. Retrayendo la *physis* a la discusión del estagirita, Heidegger la proyecta como develamiento del carácter del ser. Por tanto es *alétheia*, es venida a la presencia: un modo del ser. En estos términos concluye la conferencia:

---

<sup>83</sup> En esta tesitura Jaime Echarri refiere que la esencia de la verdad y la no-esencia se articulan esencialmente para constituir la esencia plena de la verdad porque Heidegger pone el acento esencial y diferencialmente en la noción de verdad, de tal manera que la verdad se afirma prioritariamente en la no-verdad. Aunque refiere que faltaría por indagar cómo se realiza la esencia plena de la no-verdad, tendría que ser una esencia temporal, por tanto la del ser en movimiento. En este sentido, Echarri también está de acuerdo en que la investigación acerca de la *physis* está relacionada directamente con el análisis en torno a la esencia de la verdad. Cf., Jaime Echarri, *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

<sup>84</sup> Cf. GA 9, 243.

<sup>85</sup> Este texto es considerado una vuelta a Aristóteles después de que en la década de los veinte le dedicara diversos trabajos. A finales de los años treinta Heidegger dedica dos textos a Aristóteles: el curso *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte Probleme der Logik* y la monografía «Vom Wesen und Begriff der *Physis*: Aristoteles *Physik* B1, II». Brogan señala que la vuelta a Aristóteles está claramente justificada. No es una mera coincidencia el diálogo sobre la *physis* con Aristóteles porque a la vez Heidegger también sostenía con Hölderlin una interlocución. Para el poeta la naturaleza es de muchas maneras la fuente de la poesía. Para Heidegger estos dos diálogos contribuyen al giro poético desde la metafísica. Cf., Walter A. Brogan. Capítulo 2. «The Doubling of *Physis*: Aristotle's View of nature» *Heidegger und Aristotle. The Twoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005, 21.

Puesto que la *physis* en el sentido de la *Física* es un modo de *ousía* y puesto que *ousía*, es su propia esencia, surge de la *physis* inicialmente proyectada, por eso la *Alétheia* pertenece al ser, y *por eso* se desvela como un carácter de la *ousía* la *venida a la presencia* en lo abierto de la *idéa* (Platón) y del *eidos katà tòn lògon* (Aristóteles), *por eso*, para este último, la esencia de la *kínesis* se torna *visible* como *entelécheia* y *énérgeia*<sup>86</sup>.

La noción griega de *physis* le sirve a Heidegger para tematizar la *venida a la presencia*. Ese es su asunto fundamental en la discusión por la esencia de la verdad. Así pues, cuando Heidegger pregunta por la *physis* griega no está indagando por la naturaleza ya que la asimila como un modo de llegar a la presencia, un modo del ser —uno de los modos. Se trata pues de una lectura fenomenológico-hermenéutica de la *Física* de Aristóteles que pretende mostrar el carácter verdadero de lo ente en su totalidad como no-verdad.

Por ello, lo primero que hace Heidegger en este texto es evidenciar la mala traducción que, a su juicio, se ha hecho de la noción de *physis* aristotélica, derivada de una errónea interpretación. Otra vez reclama que se le haya atribuido al filósofo supuestos que nunca expresó. Precisamente *physis* no debe ser entendida como naturaleza desde la traducción latina de *natura* —lo biológico. No es algo cerrado. La *physis*, explica, irrumpe en eso que en el hombre domina y mediante lo cual permanece sujeto y sostenido. *Physis* es emerger, lo que impera: todo lo ente. Aquello que fue experimentado por primera vez por los griegos como *physis* fue el desocultamiento del ente, sostiene nuestro filósofo. En este sentido, observa la *physis* como palabra fundamental que alberga dentro de sí decisiones sobre la verdad de lo ente. Entonces, lo que sigue es discutir la noción de *physis* propuesta por Heidegger.

Antes de seguir, resulta pertinente señalar que Thomas Sheehan y Franco Volpi fueron precursores en el análisis de la lectura heideggeriana de la *physis* aristotélica y en mostrar lo que Heidegger hacía decir a Aristóteles: que la *physis* es un modo de ser.

---

<sup>86</sup> «Weil *physis* im Sinne der 'Phyisk' eine Art der *ousía* und weil *ousía* im Wesen selbst entstammt der anfänglich entworfenen *physis*, deshalb gehört zum Sein *alétheia*, und deshalb enthüllt sich als *einen* Charakter der *ousía* die *Anwesenung* ins Offene der *idéa* (Platon) und des *eidos katà tòn lògon* (Aristoteles), deshalb wird für diesen das Wesen der *kínesis* als *entelécheia* und *énérgeia* sichtbar». GA 9, 301. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en: *Hitos*, *op.cit.*, 249.)

Sheehan en 1977 analizó brillantemente la interpretación heideggeriana de la *physis* aristotélica en su ensayo «Heidegger's Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis»<sup>87</sup>. En este escrito muestra cómo la comprensión de Heidegger de la *physis* aristotélica sienta las bases para el análisis del *Ereignis*. Después de las observaciones introductorias sobre cómo Heidegger lee a Aristóteles *fenomenológicamente*, Sheehan se centra en aclarar cómo es que este filósofo lee la *physis* como un modo de ser (*ousîa*), específicamente como *enérgeia atelês* (ser incompleto). Sheehan, sobre la base de esta lectura, sustenta que la *physis* es *dynamis*. Al interpretar la *physis* como *enérgeia* y *dynamis* prioriza la *dynamis* como base para la comprensión del *Ereignis* en *Sein und Zeit*. Esto último es muy discutible, pero lo relevante aquí es que Sheehan ha puesto a discusión la lectura de Heidegger de la *physis* aristotélica como un modo del ser, según veremos más adelante.

Volpi, en 1984, escribe *Heidegger e Aristotele*<sup>88</sup>. En el último apartado de este texto, señala que el ser, en el sentido de la verdad, es una determinación que Heidegger trabaja intensamente en la década de los veinte en confrontación con Aristóteles y que en 1930 vuelve con el problema de la verdad destacando que el *aletheuein* se funda en la estructura manifestativa del *alethês on*. Refiere además que Heidegger estaba convencido de que el pensamiento griego (en particular el de Aristóteles) tenía una comprensión del ser como presencia constante, es decir como *enérgeia*. De este modo, Volpi señalaba que Heidegger comprendía el ser en el horizonte del movimiento (*Bewegtheit*), es decir, como *physis*. Este sería el rasgo que uniría la conexión lógica de los estudios sobre Aristóteles de los años veinte a la interpretación de los años treinta que culmina en el ensayo sobre la *physis*. Después de esta excelente precisión, Volpi pasa en seguida a discutir la interpretación heideggeriana de la *Metafísica* aristotélica, por lo que deja sólo como apunte aquel importantísimo hallazgo sobre la lectura heideggeriana de la *physis* sin llegar a esclarecerla como un modo del ser, según lo había planteado Heidegger en «Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, Física B, I.», (GA 9).

Por su parte, Walter Brogan ha ilustrado bastante la relación de Heidegger con Aristóteles centrándose particularmente en el periodo del joven Heidegger. En 1990

---

<sup>87</sup> Cf. Thomas Sheehan. *Heidegger's interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis*. En: *Journal of Philosophical Research, Universidad de Connecticut*, v 4, 1997. 278-314

<sup>88</sup> Cf. Franco, Volpi. *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984

discute la lectura heideggeriana de la *physis*, en los capítulos 2 y 3 de su libro *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, donde confronta las posiciones de Thomas Sheehan. Brogan precisa que la venida a la presencia reclama la inclusión de la *stéresis* — presencia-ausencia de la *physis*— para poder comprender la *enérgeia* y la *dynamis* como ocultamiento/desocultamiento. Carmen Segura, a su vez, desde su estudio sobre la *phrónesis* aristotélica, ha dirigido sus análisis a las interpretaciones heideggerianas de los años 30 sobre la *Física* y la *Metafísica* aristotélica, y se ha centrado particularmente en las nociones de *kínesis* y *dynamis* ubicadas en el horizonte de la verdad. Sostiene que la lectura que hace Heidegger del pensador griego es *aletheiológica* y que se encuentra alineada con la comprensión del *Ereignis*. También A. Orbest lo sostiene en «Heideggers Appropriation of Aristotle's Dynamis/enérgeia Distinction», F. Mora. *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*, tiene mucho que aportar al respecto o Teresa Oñate desde la proximidad y distancia de Heidegger y Aristóteles, en *Los hijos de Nietzsche I*<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> La relación Heidegger-Aristóteles ha sido ampliamente discutida, pero los estudiosos se habían centrado en la confrontación mantenida por el pensador alemán en los años veinte. Tal es el caso de: Rosen, S. «*Phronesis* or Ontology: Aristotle and Heidegger»; Schüssler, I. «Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger»; Kisiel, Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*; Taminiaux, J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*; McNeill, W. *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*; Metclaff, R. «Aristoteles und Sein und Zeit»; por mencionar algunos.



## Capítulo 3. *Physis-Lógos*. Copertenencia

### *Dasein-Ser*. El camino al *Ereignis*

Lo decisivo en el programa del análisis de la *physis* es determinar su esencia, sostiene Heidegger: «Cuando nos preguntamos sobre la esencia y el concepto de la *physis*, a primera vista parece como si se tratara de una mera indagación curiosa [...]»<sup>90</sup>. Pero el pensador indaga en la *physis* porque es una noción fundamental, ya que alberga decisiones sobre la verdad de lo ente, según señala:

[...] pero si nos paramos a pensar en el hecho de que esta palabra fundamental de la metafísica occidental alberga dentro de sí decisiones sobre la verdad de lo ente, si nos damos cuenta de que hoy la verdad sobre lo ente en su conjunto se ha ido tornando cada vez más dudosa y, en consecuencia, no podemos dejar de adivinar que de este modo la esencia de la verdad se queda absolutamente indeterminada [...]»<sup>91</sup>.

Lo ha dejado claro: la indagación de la *physis* es una investigación sobre la verdad. De este modo, en el texto «Sobre la esencia y el concepto de la *physis*. Aristóteles, Física B, 1» (GA9), donde Heidegger realiza la exploración por la esencia de la *physis*, acude a Aristóteles por el siguiente motivo: «El primer debate coordinado del pensar

---

<sup>90</sup> «Wenn wir dem Wesen und Begriff der *physis* nachfragen, dann sieht das im Vordergrund so aus wie ein lediglich neugieriges Erkunden der Herkunft der nachmaligen [...] GA 9, 242. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en: *Hitos*, *op.cit.*, 201.)

<sup>91</sup> «Bedenken wir aber, dass dieses Grundwort der abendländischen Metaphysik Entscheidungen über die Wahrheit des Seienden in sich birgt, besinnen wir uns darauf, daß heute die Wahrheit über das Seiende i. G. durch und durch fragwürdig geworden, und ahnen wir vollends, daß dabei das Wesen der Wahrheit durchaus unentschieden bleibt. [...]» *id.*, *ib.*

sobre la esencia de la *physis* que se nos ha transmitido (primero desde el punto de vista de su manera de preguntar) se remonta al tiempo de la culminación griega. Es de Aristóteles y está plasmado en su *physiké akróasis* (lección, o, tal vez mejor audición de la *physis*)»<sup>92</sup>.

Lo primero que hace el filósofo griego en su aproximación a la *physis*, es declarar que aquello que proviene de la *physis* no reposa, se mueve. Luego entonces, el movimiento es para Aristóteles la esencia de la *physis*. Fue el precursor en alcanzar o incluso en crear ese grado del preguntar ya que no consideró el movimiento como una cosa entre otras, sino que lo concibió y cuestionó expresamente como el modo fundamental del ser. Esto no significa que Aristóteles haya comprendido el ser como movimiento; más bien, que pensó la *physis* como una forma del ser. Por ello, la determinación de la esencia del ser no es posible sin una mirada esencial a la movilidad, asegura el pensador alemán. De este modo, Aristóteles plantea una original comprensión de la *physis* de la que Heidegger saca como conclusión que la *physis* alberga la verdad de lo ente. Como se ha visto, la verdad es el desocultamiento de lo ente y la *physis* como emergencia hace brotar ese descubrimiento. Así, tanto *physis* como *alétheia* son un modo del ser.

Aristóteles, que buscaba las primeras causas y primeros principios, determinó el movimiento como *arché* de aquello que se mueve. En el libro III de la *Física* señala que la *physis* es un principio del movimiento y del cambio. Puesto que su estudio versa sobre la *physis*, tiene que investigar qué es el movimiento (*kinesis*), porque si lo ignorase necesariamente también ignoraría la *physis*<sup>93</sup>. Sostiene que no hay movimiento fuera de las cosas, por tanto, las especies de movimiento son tantas como el ser. El punto esencial del análisis sobre el movimiento lo aporta Aristóteles al indicar que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que tal<sup>94</sup>. Para el filósofo griego el movimiento es actualidad (*enérgeia*) de lo potencial (*dynamis*) en tanto que tal. Para explicarlo pone el ejemplo de lo construible. En el proceso de la construcción de una casa lo construible se actualiza en la construcción, y la actividad de construir lo que todavía no está construi-

---

<sup>92</sup> «Die erste –auf Grund ihrer Arts zu fragen zusammenhängende denkerische Erörterung über das Wesen der *physis* ist uns überliefert aus der Zeit der Vollendung der griechischen Philosophie. Sie stammt von Aristoteles und ist niedergelegt in dessen *physiké akróasis* (Vorlesung, besser Anhörung über die *physis*)», *id.*, *ib.*

<sup>93</sup> Cf. Aristóteles. *Física*. [200b 13]. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2003, 79.

<sup>94</sup> *ib.*, [201a 28] 81.

do es acto. Hasta que la casa no esté hecha, el movimiento no cesará. El movimiento inicia cuando se eligen los materiales y se separan de los demás, y termina cuando piedras, maderas y clavos, son una casa, cuando la construcción ha llegado a su fin. Entonces, la actividad de construcción cesa porque lo construible ya está construido, es decir, cesa el movimiento porque la actualidad de lo construible es o el proceso de construcción o la casa. Cuando la casa ya es, ya no existe lo construible.

Por su parte Heidegger, que no está haciendo un estudio de tipo arqueológico sino aleteiológico<sup>95</sup>, extrapola la noción de movimiento aristotélica para sacar sus propios resultados. Desde su particular y nada corriente lectura, aduce que Aristóteles contribuye de forma decisiva en su proyecto de esclarecer la esencia de la *physis* como *kínesis*. La pieza central del proyecto aristotélico sería la *Física* (un libro determinante en el pensamiento occidental, según refiere). Ahí Aristóteles despliega el movimiento como modo fundamental del ser porque ha fijado la *physis* como un principio del movimiento y del cambio. De este modo, Heidegger concluye que la *physis* es *arché*, punto de partida y disposición sobre la movilidad (*Bewegtheit*) y el reposo, de algo que se mueve y que tiene su *arché* en el mismo. Las plantas y animales están en movimiento (*Bewegung*), no de vez en cuando, *son* en la movilidad (*Bewegtheit*). Debidamente, sólo son entes en la medida en que encuentran su morada esencial y el sostén adecuado para ser en la movilidad<sup>96</sup>. De este modo, Heidegger va a centrar toda su atención no en el movimiento (*Bewegung*) como tal, sino en la movilidad (*Bewegtheit*). En este sentido refiere: «Cuando experimentamos y conocemos directamente el ente procedente de la *physis*, ya se encuentra en nuestra mirada lo ‘movido’ y la movilidad; pero lo que está en la mirada aún no ha sido establecido como aquello que es y que viene a la presencia»<sup>97</sup>. Esta es la tarea que se asigna al pensador alemán.

---

<sup>95</sup> El término *Aletheiologie* es introducido por Emil Lask en el libro *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Jena: Scheglmann, 2003. Es Alejandro Vigo el que la ha popularizado en español en su estudio 5. «Arqueología y aleteiología» al sostener que Heidegger hace un estudio desde la constitución onto-teológica de la verdad, es decir, hace aleteiología. Cf., Alejandro Vigo. *Arqueología, aleteiología y otros estudios heideggerianos*, *op.cit.*

<sup>96</sup> Cf. GA 9, 248.

<sup>97</sup> «Wenn wir das von der *physis* her Seiende geradezu erfahren und meinen, steht je schon im Blick Bewegtes‘ und Bewegtheit; aber das im Blick Stehende ist noch nicht als das, was es ist und west, ausgemacht». GA 9, 245. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en: *Hitos*, *op.cit.*, 203.)

Para determinar la esencia de la *physis*, Heidegger centra su atención en que la *physis* es *arché kinéseous*, disposición de partida sobre el cambio en sí mismo. De modo que todo lo que cambia tiene dentro de sí dicha disposición, es decir, es un «doble» movimiento. El análisis de ese doble sentido del movimiento, como luego se verá, le dará la pista para encontrar la esencia de la *physis*. Pero antes se preguntará sobre la movilidad de eso ente que se mueve para luego observar la *physis* en relación con la movilidad. Entonces, Heidegger se orienta a la delimitación que ha hecho Aristóteles de lo ente en su conjunto, *tà physei onta*, y así poder estar en condiciones de ofrecer un primer acercamiento a la cuestión de la movilidad.

En el libro II de la *Física* Aristóteles señala que algunas cosas son por *physis*, otras por otras causas. Por *physis* son: los animales y sus partes, las plantas y cuerpos simples (tierra, fuego, aire y agua) que parecen diferenciarse porque éstas poseen el principio de movimiento y de reposo en sí mismas. Las otras, producto del arte, no tienen dentro de sí ninguna tendencia natural al cambio<sup>98</sup>. La lectura tradicional<sup>99</sup> de este apartado, ha proclamado que las cosas que tienen *physis* son las que están en la naturaleza, son naturales en contraposición a las producidas por el hombre, éstas últimas no tienen *physis* porque no abrigan dentro de sí el principio del movimiento, lo tienen fuera. Sin embargo Heidegger no está de acuerdo con esta división de los entes y aduce que la delimitación aristotélica entre productos fabricados y naturales no es tan simple<sup>100</sup>. Aristóteles sólo ha delimitado a los entes que se identifican en su estar y persistir en sí mismo, los que son en la *physis* y los que no, falta profundizar en aquello que origina la movilidad.

Es cierto que los entes procedentes de la *physis* son los que tienen dentro de sí el principio del movimiento, como lo menciona Aristóteles, puesto que pueden por sí mismos volver a su propia *arché*. Pero Heidegger cuestiona que los productos fabricados (los que no tienen dentro de sí el principio del movimiento) no puedan proceder de la

---

<sup>98</sup> Cf. *Física* [192b 5].

<sup>99</sup> Basada en la traducción latina de *physis* como naturaleza aquello que hace surgir el arte, la historia, la gracia, el espíritu, la naturaleza de las cosas que se contraponen a las producidas por el hombre. La *physis* no pasa de estar situada en un análisis óntico de algún tipo de seres. Tomás Calvo tiene un excelente artículo que ilustra muy bien el surgimiento y desarrollo de la noción de *physis* entre los griegos que, según explica, fue propuesta y elaborada por los jonios. La investigación acerca de la naturaleza es un saber propio de la filosofía. Este estudioso ofrece además distintas hipótesis acerca del significado filosófico del término en algunos autores Cf., Tomás Calvo. «La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega» *Daímon. Revista de filosofía*, nº 21, 2000, 21-38.

<sup>100</sup> Cf. GA 9, 252.

*physis*, ya que pueden ser considerados desde una doble perspectiva, una de ellas, a partir de su correspondiente modo de ser apelado: la categoría. Entendida al modo griego, categoría es lo que apela para ser desvelado y manifestarse en lo abierto. En este sentido, los productos fabricados también son en la movilidad si se considera el cambio como un tipo de movimiento. Algo cambia, es decir, se mueve, en tal caso exterioriza algo que hasta entonces estaba ausente. El cambio como movimiento tiene el carácter de la llegada a la presencia, es un modo del ser que tiene su *arché* en el propio movimiento. Las series de fenómenos que llegan a la presencia constituyen el entramado de los distintos tipos de movilidad que permiten entrever su rasgo fundamental. Según Heidegger, Aristóteles acuña el movimiento desde la *metabolé*<sup>101</sup>, e interpreta la mudanza como el cambio de algo a algo (*ek tivos a eis ti*). Por tanto, el movimiento no es un cambio de lugar. En la movilidad se manifiesta lo que hasta entonces estaba oculto y ausente (la flor que aflora, por ejemplo). El aflorar se da en la movilidad, ese camino que lleva el botón de la flor a abrir los pétalos, ese movimiento que se establece en el aspecto de flor. Heidegger hace ver que el movimiento es un modo del ser sólo si es considerado desde la *metabolé*. Así, la *kinesis* tiene el carácter de la llegada a la presencia porque des-oculta lo que estaba oculto. La *kinesis* como movimiento es en la movilidad, por tanto, lo que llega a ser tiene como esencia la movilidad.

En este sentido, lo que cambia tiene dentro de sí la disposición para el cambio; es decir, tiene su *arché* en el movimiento mismo porque es *physis*. Aristóteles señala que la *physis* es principio y causa del movimiento o del reposo. El reposo también es movimiento<sup>102</sup>. Luego entonces, Heidegger sostendrá que la presencia reclama la ausencia y viceversa. Pone el acento en la *stéresis*, refiere que el ausentarse no es mera ausencia, sino que constituye la presentación de lo que no está. Referido a la verdad, el ocultamiento pertenece al develamiento. De tal modo, la *arché* de la *physis* es el movimiento, pero en aquel doble sentido que tenía para los primeros griegos, puntualiza Heidegger. Por eso se ha dicho antes que el movimiento es «doble». Los griegos, señala el pensador de Friburgo: «[...]hablaban de lo ente como lo ‘estable’; lo ‘estable’ significa dos cosas: por un lado

---

<sup>101</sup> Cf. *íd., ib.*, 249.

<sup>102</sup> Esto no es fácil de ver, dice Brogan, porque vemos con ojos modernos: «The path to the essential insight into the *kinesis*. That belongs to *physis* is blocked for us by the modern tendency to regard the primary form of movement as change (*metabolé*) of position in space. This narrow view of movement makes it difficult to understand the “ontological” significance that Aristotle attaches to *metabolé*». W. Brogan. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. 81.

aquello que tiene su estar en sí y por sí; eso que está ‘ahí’ y, al mismo tiempo, lo estable en el sentido de lo permanente y duradero»<sup>103</sup>. De este modo, Heidegger viene a decir que la *physis* es *arché* en dos sentidos: de acuerdo al primero, es *arché* como punto de partida y comienzo, es disposición desde donde algo toma su punto de desplazamiento; y de acuerdo al segundo, es *arché* —simultáneamente— como partida y comienzo que orienta lo que sobresale por encima para que surja y a la vez «retorne a sí mismo» para seguirse guardando y dominando<sup>104</sup>. Para Heidegger la *physis* es *arché* en el sentido de *aition* y *aitía*<sup>105</sup>, pues al mismo tiempo es punto de partida (*Ausgang*) y dominio (*Verfügung*). Y en tal sentido puede leerse: «Aquí, para *aition* y *aitía* encontramos expresamente la palabra *arché*. Los griegos suelen percibir en esta palabra un doble sentido. [...]»<sup>106</sup>. Por eso Heidegger matiza que: «[...]Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir *arché* mediante disposición que parte y partida que dispone. [...]»<sup>107</sup>. Ciertamente, *physis* es *arché* —como señala Aristóteles—, pero Heidegger rescata este doble sentido, es *arché kinéseous* porque dispone la partida sobre el cambio, de modo que todo lo que cambia tiene dentro de sí dicha disposición porque lo

<sup>103</sup> «[...] Sie sprachen das Seiende als das ‘Ständige’ an; das ‘Ständige’ meint ein Zweifaches: einmal das In-sich-von-sich-her-Stand-habende, ‘da’ stehende; und zugleich das Ständige im Sinne des Währenden, Dauernden». GA 9, 246. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 205.)

<sup>104</sup> Este segundo sentido Thomas Sheehan lo prioriza. Viene a decir que la *physis* es *dynamis*, puesto que tiene dentro de sí la potencia para volver a surgir nuevamente desde sí mismo hacia sí mismo. Para Sheehan, esto es lo que le otorga la calidad de *enérgeia atelés* a la *physis* y por eso afirma que la *physis* es *dynamis*. Parece olvidar que la *physis* también es partida y comienzo, disposición para el cambio, es génesis de sí misma. Por eso Heidegger, para determinar la *physis* como *arché kinéseous*, como *enérgeia atelés*, tiene que valorar los dos sentidos —en el sentido griego— en que el ser surge como *physis*, y no sólo la *dynamis* como interpreta Sheehan. Este estudioso, equipara la *enérgeia* con la *dynamis* igualándolas en el *atelés*. Cf., Thomas Sheehan. *Heidegger’s Interpretation of Aristotle: dynamis and enérgeia*, *op.cit.* También, *On the way to Ereignis: Heidegger’s interpretation of physis*. Continental Philosophy in America: prize Essays, vol. I Pittsburg: Duquesne University Press, 183, 131-164.

Para un mejor alcance de este debate. Cf., Segura, Carmen. «Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la kinesis. Hacia una ontología dinámica y aleteológica». *Discusiones Filosóficas*. Ene.-Jun. 32, 2018: 135-150. DOI: 10.17151/difil.2018.19.32.9.

<sup>105</sup> Walter A. Brogan subraya la advertencia que hace Heidegger de no tomar la *aitía* desde la noción moderna de causa-efecto: «Similarly, Aristotle also speaks of the *dynamis* that co-constitutes the being of natural beings as *aitia*, as cause. But Heidegger cautions us not to understand causality according to the modern notion of cause-effect that is prevalent in the technological approach to beings. We tend to view cause in terms of a mechanistic transfer of force onto an object. Instead Heidegger says cause and effect need to be seen as mutually and reciprocally binding each other. The discussion of causality provides a frame for similarly interpreting the *poiein-pathein* structure in Aristotle’s understanding of *physis*». Walter A. Brogan. «The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*», en: *Heidegger and the Greeks*, *op.cit.* 51.

<sup>106</sup> Cf. *ib.,id.*, 247.

<sup>107</sup> «[...]In einer rangmäßig niedrigeren Erweiterung sagt dies: Ausgang und Verfügung; um die hin- und zurückschwingende Einheit beider auszudrücken, läßt sich *arché* übersetzen durch ausgängliche Verfügung und verfügenden Ausgang [...]» GA 9, 247. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en: *Hitos*, *op.cit.*, 205.)

ha guardado dentro de sí<sup>108</sup>. La *physis* es *arché* como disposición, es *enérgeia*, y es *arché* porque es partida para el movimiento, es *dynamis* en cuanto es lo potencial para volver a ser *enérgeia*. Poniendo el foco en la movilidad, se revelará que propiamente lo que la *physis* es, es *enérgeia atelés*. Es movimiento incompleto.

Aristóteles ya había señalado que todo movimiento es imperfecto. Pero cuando Heidegger analiza el movimiento, problematiza la movilidad ontológicamente como su particularidad, entonces puede determinar que la esencia de la *physis* es *enérgeia atelés*. La alfa privativa de *télos*, indica que está siempre por completarse, que la *kínesis* es en la movilidad. Heidegger está haciendo un análisis ontológico de la *physis* desde el horizonte de la verdad, y lo que está de fondo es la cuestión del ser como venida a la presencia<sup>109</sup>. De este modo, la *physis* como la venida a la presencia es un modo del ser, es *enérgeia atelés*. Esta venida a la presencia está siempre por ser completada y siempre vuelve al origen para ser unidad en sus dos aspectos (causa para la disposición y causa de sí mismo). Por esto mismo, era necesario hacer la diferenciación entre movilidad y movimiento. Sintetizando: la movilidad es la esencia del movimiento y el reposo.

La tradición no cuestionó la movilidad de ese ente y su relación con la *physis* dentro de ese ente en su conjunto. Tal es la razón por la que Heidegger ha juzgado necesario volver a problematizar el ente determinado por la *physis* y no quedarse con aquella insuficiente lectura en que sólo los entes que tienen dentro de sí el origen de la movilidad pueden llegar a la presencia. Por el contrario, desde la presencia *aletheológica* todo ente es apelado puesto que es en la venida a la presencia.

Así, plantas y animales pueden estar en movimiento o en reposo. Lo que caracteriza a su *arché* es que son en la movilidad, en ella encuentran su sostén y morada esencial. Por su parte, los productos fabricados también se presentan bajo un tipo de *physis*, tienen su *arché* en un tipo de movimiento muy concreto: el reposo, en su aspecto de acabados en su estar ahí delante, yaciendo. Es cierto que los productos fabricados no tienen su *arché* en sí mismos, sino en otro: en la *techné*. Como el movimiento entendido desde la

---

<sup>108</sup> Cf. GA 9, 250.

<sup>109</sup> Carmen Segura señala que esta particular interpretación de la *enérgeia* supone una ruptura con la tradicional y que retira inequívocamente a la *ousía* el privilegio de constituirse como el sentido directivo del ser. Así es, el ser ya no se tendrá que comprender desde ella, al menos entendida como inmóvil permanencia sino como venida a la presencia. Cf. Segura, Carmen. «Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la *kínesis*. Hacia una ontología dinámica y aleteológica» *op.cit.*

*metabolé* aristotélica es cambio (no cambio de lugar) que hace surgir lo que no estaba antes, es la *techné* la que los hace surgir, la que los lleva a la venida en la presencia. Al igual que la semilla cambia en el modo de llegar a ser flor porque tiene su *arché* en sí misma, la madera cambia a silla porque el carpintero la transforma. El manifestarse en la presencia como silla ha tenido su *arché* en el carpintero, en concreto, en la *techné* del carpintero. Silla y flor tienen ambas —aunque de distinta forma— el núcleo esencial de su movilidad en la mudanza. Algo que hasta entonces estaba oculto y ausente se manifiesta en la llegada a la presencia como *physis*, como *kínesis*. Ambos se presentan en su estabilidad (en reposo) como flor o como silla, yaciendo pueden ser apelados porque se han exteriorizado en su aspecto. El reposo como estabilidad reina en ambos casos como movimiento, aun y cuando en uno su *arché* está en sí mismo y en el otro su *arché* está en la *techné*. En este sentido, el aspecto es un tipo del movimiento. El aspecto es la *morphé*, recuerda Heidegger. La *morphé* es la auténtica señal del ser de lo ente, puntualiza, es *physis* que viene a establecerse en el aspecto.

#### a) Los *physei onta* y los *physei techné*

Para aclarar mejor este asunto, es necesario cuestionar la distinción que hace Heidegger entre los entes naturales y los artificiales. Tal y como ya se ha referido, Aristóteles describe a los *physei onta* como los crecidos espontáneamente: plantas y animales. Son en la movilidad porque su ser *móvil* —el paso de la potencia al acto— reina en ellos como actualización. También se ha mencionado que la tradición ha reconocido a este tipo de género como «naturales» distinguiéndolos de aquellos en los que el principio de cambio no procede de sí mismos: la cama, el libro, la casa. Pero como ya se ha destacado, para Heidegger, tanto los entes que son «naturales» como los que no, son en la movilidad, entendida como venida a la presencia, porque su estudio de la *physis* es ontológico y tiene como horizonte la verdad del ser. Precisamente por eso, ha procedido a aclarar desde dónde surge la movilidad de los entes, para estar en condiciones de establecer, como ya se ha señalado, que la *physis* sólo está presente como *éidos* cuando el aspecto (la *morphé*) es el resultado del movimiento —*kínesis*— de llegada a la presencia.

Se ha hecho referencia a que, en el caso de los *poioúmena*, los entes fabricados se presentan mediante su carácter de acabado, de su ser producido, en su estar yacente. De la misma manera que los entes naturales porque, todo ente movable —de la naturaleza (*phyci onta*) o producido (*onta technai*)— es en la movilidad, viene a la presencia como un modo del ser. Por eso, se requiere determinar la esencia de la *physis* como *kinesis*, como un modo del ser y caracterizar cómo son los entes por lo que son ellos mismos y junto a sí mismos para poder determinar la movilidad. Los *onta* son apelados porque están en *physis*, en movimiento, en venida a la presencia.

Heidegger, desde el ejemplo de la salud de Aristóteles, recuerda que el médico que se cura a sí mismo entrelaza dos tipos de movilidad en él mismo: la medicina como *techné* y la *higíaisis*, como curación. El médico tiene la *arché* de la curación como *techné* y tiene la *arché* de la curación en cuanto a que es un ser vivo que puede tener la salud. La *techné* ayuda a la curación, se limita a salir al encuentro de la *physis*, pero no puede sustituir a la *physis* de la salud, no es la *arché* de la salud. En el médico concurren dos tipos bien distintos de principios: uno que tiene su *arché* en sí mismo y otro en la *techné*. La vida no es un producto fabricado técnicamente, por tanto, la salud tiene su *arché* en sí misma y la curación como *techné*, que consiste en la posibilidad de ayudar al cuerpo enfermo a sanar, tiene también su propia *arché*. Estos dos tipos de *arché* no son confundibles ni equiparables.

Se ha expresado que la *techné* es la *arché* de los productos fabricados, falta por añadir que para Heidegger *techné* no significa técnica en el sentido moderno, ni arte como la forma de saber producir, sino que significa entenderse bien con algo, saber manejarse (*Sichauskennen*). Se trata de un concepto cognoscitivo relacionado directamente con el *eídos*, según destaca<sup>110</sup>. El carpintero que entiende de camas permite que la producción de una cama llegue a su fin, que llegue a ser una cama terminada. De este modo, el fin, entendido al modo griego, es *télos*: aquello donde termina una cosa como algo acabado, es decir, completada en su aspecto. Cuando algo se presenta en su aspecto es porque ha

---

<sup>110</sup> La sabiduría es ciencia acerca de los primeros principios y causas, sostiene Aristóteles en la *Metafísica*, puesto que no es menos cierto que se piensa que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia, se tiene por más sabios a los hombres de arte. Y eso es así porque saben la causa, los otros, los de la experiencia no saben el porqué. Agrega, además el estagirita, que no piensa que ninguna de las sensaciones sea sabiduría. Cf., Aristóteles. *Metafísica*, libro I, 981a, 25-30 981b 5-6

sido completado, ha llegado a su *télos* desde el *eídos* que posee aquel que tiene la *techné*, aquel que tiene de antemano el aspecto, es decir, la *morphé*. En este sentido, de lo que entiende el que tiene la *techné* es del fin (*télos*) del producto porque ya tiene de antemano y a la vista su aspecto. Así, la esencia de la *techné*, para el filósofo de Friburgo, no es el movimiento de las manipulaciones en cuanto actividad sino el entender del procedimiento. Porque el *eídos* como *télos* no es meta ni fin, es final determinante de la esencia. La *techné* es punto de partida para la representación y la disponibilidad sobre la elaboración de un producto<sup>111</sup>. Llevando el producto a su *télos*, el productor lo lleva al campo abierto de visión donde puede ser apelado en cuanto a sus cualidades, por ejemplo: esta silla blanca. Las cualidades de la silla son todas esas apelaciones que constituyen el ser de la propia silla, su soporte cotidiano y habitual que subyace y adopta la forma de enunciados. En definitiva, los *onta technei* también son de algún modo en la *physis*, en el sentido de que también vienen a la presencia como *enérgeia atelés*.

Un ejemplo de Aristóteles (a su vez de Antifonte) terminará por aclararnos: la construcción de una cama. El que hace la cama tiene la *techné* —el saber hacerla— por eso se dirige a las maderas y escoge las apropiadas, los clavos, el pegamento, etc., los materiales convenientes (*hylé*) para hacer una cama y no una mesa, una silla o una puerta. Desde el momento en que el productor separa las maderas, éstas dejan de ser simples maderas y pasan a ser «maderas para cama», ahora son *hylé*. La *arché* de la cama se actualiza desde el *eídos* del carpintero y aunque la madera no tiene dentro de sí ningún principio de cambio, han entrado a su *télos*<sup>112</sup>, porque la propia *morphé* la ha requerido desde

---

<sup>111</sup> Heidegger siempre pondrá en relación la *techné* con la *physis*, también en la década de 1950 cuando escribió sobre la técnica. De hecho la pregunta por la cuestión de la técnica plantea la interrelación entre ambas nociones, según sostiene Walter A. Brogan. El *Machenschaft* remite a la recuperación de la cuestión de la interrelación intratable de la *physis* y la *techné*. En definitiva, Heidegger nunca piensa la *physis* separada de la *techné*. En este orden de cuestiones Brogan afirma que: «The distortion of the meaning of nature, its virtual disappearance in the technological age, occurs in part as a result of the severance of this interrelationality. What Heidegger calls for is not the turn away from *techné*, back to *physis*, but a return to the mutual favoring that inclines one to the other». Walter A. Brogan. «The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techné*». En: *Heidegger and the Greeks*, *op. cit.*, 44.

<sup>112</sup> Entrar en su *télos* es entrar en su cumplimiento. Ontológicamente el no-todavía se dirige hacia sus posibilidades, que se han anticipado necesariamente al que tiene la *techné*. Tomas Sheehan observa al respecto que el ente en producción tiene más allá sus propias posibilidades aún no alcanzadas como pura actualización. Al alcanzarlas se completa en su totalidad. Pero antes de alcanzarlas tiene anticipadas sus posibilidades delante de sí mismo. Señala que se trata de un devenir *teleológico* inspirado en la anticipación de Tomás de Aquino. El ente mismo, en un momento dado, mediante la promulgación de la forma anticipada (como *télos*), está presente pero ausente. Este mismo análisis lo aplica Sheehan a la existencia. *Cf.*, Thomas

el productor que al elegir la madera hace de ella la adecuada (*hylé*) para cama, porque ya posee el aspecto previo de la cama (el *eídos*). En este sentido es relevante la acotación que hace Heidegger respecto a que la *hylé* (la madera, en este caso) no alude sólo a lo material sino a la capacidad para adecuarse a algo: la madera adecuada para mesa, la piedra adecuada para suelo, etc., adquiere su significación porque la *morphé* y el *eídos* también son modos del ser, también se establecen en la venida a la presencia como *kínesis*, son *arché* de la *kínesis*. La *hylé*, lo que está disponible en su carácter de adecuado, es lo material que aparece desde el *eídos* del productor en la «figura» de la cama como venida a la presencia. Heidegger rompe así con la tradicional concepción de materia y forma (*hylé-morphé*<sup>113</sup>). *Morphé* es el aspecto y *hylé* es la capacidad para adecuarse a... Ambas emergen a la vez en su venida a la presencia como *physis*. En nuestro ejemplo, cuando el carpintero termina la cama, ésta habrá alcanzado el *télos*: la cama aparece en su aspecto de cama. Está en reposo porque su *télos* ha llegado a su fin. En su estabilidad emerge en su venida a la presencia como cama.

Así pues, los entes son apelados en su estabilidad, sin importar si su *arché* proviene de sí mismo o de otro, porque se presentan en su aspecto. En ese orden de cosas Heidegger apunta que la *physis* no es una especie de motor que pone en marcha, es un abrir, el brotar que se presenta en la estabilidad. De este modo se toma a la cama, al árbol o al café desde el punto de vista de su aspecto, como una cosa, como utensilios.

Nadie les introduce el *arché*, se manifiestan como venida a la presencia porque ya son en la movilidad para sí mismos desde sí mismos hacia sí mismos. La *arché*, acota Heidegger, no es algo así como el punto de partida que empuja y luego desaparece, más bien lo determinado por la *physis* no sólo permanece en sí mismo sino que además regresa a sí mismo para preservarse cada vez que es apelado por sus categorías<sup>114</sup>.

Esta es la noción de la *physis* que expone Heidegger en la conferencia «Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1». Pero esta lectura de la *physis* aristotélica aún no ha sido meditada suficientemente, como ya se ha mencionado con

---

Sheehan. «How (Not) to read Heidegger». *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. LXIX, Nº 2, Philadelphia: Hardy and Mohny, 1995, 278.

<sup>113</sup> La tradición metafísica ha identificado la figura mediante la cual se capta un objeto por la forma exterior. El ente se compone de materia y forma, la forma determina a la materia.

<sup>114</sup> Cf. GA 9, 254.

anterioridad. No es desde luego el primer texto que nuestro pensador dedica al estagirita —como se sabe—, ni tampoco la primera vez que reflexiona acerca de la *physis*. Lo que sí es novedoso en este texto es el análisis ontológico y aletheiológico que realiza de la *ousía* aristotélica. Este análisis resulta decisivo a la hora de clarificar su propia cuestión del ser. Recurriendo a Aristóteles Heidegger viene a mostrar en esta conferencia que la *physis* es un modo del ser, que es venida a la presencia y que la *ousía* es en definitiva un modo de llegar a la presencia.

*Physis* es disposición de partida sobre la movilidad de eso que se mueve a partir de sí mismo, hacia sí mismo. Con esto, Heidegger sostiene que ha dejado claro que cuando Aristóteles se refiere a los *physei onta* no busca las propiedades que puedan hallarse junto a un ente de ese tipo, sino que está interrogando acerca del ser de un ente, acerca de lo estable que ha alcanzado su estar. Ésta es la lectura heideggeriana de la *physis* aristotélica. Mostrar que el filósofo griego está indagando por el ser de lo ente, le hace decir que la cuestión de la *physis* es fundamental porque alberga decisiones sobre la verdad de lo ente. En tal sentido, interesa insistir en que de acuerdo con su concepción la *ousía* es venida a la presencia. Así lo refiere Heidegger: «[...]La frase decisiva de Aristóteles en relación con la interpretación de la *physis* como *physis* dice así: la *ousía* tiene que ser concebida como un modo y manera de venida a la presencia»<sup>115</sup>. Tal y como ya se ha anotado, el ente que procede de la *physis* es un ente en movimiento, por ello Heidegger ha referido que hay que concebir la movilidad como un tipo y modo del ser: la venida a la presencia, sólo así se puede captar la *physis* como la disposición de partida sobre la movilidad de eso que se mueve a partir de sí mismo. Una vez que Heidegger ha concretado lo anterior, puede sostener que Aristóteles no busca las propiedades de los *physei onta*, puesto que «[...]se interroga acerca del ser de este ente, un ser desde el que se determina por adelantado de qué modo puede tener en general propiedades el ente de semejante ser»<sup>116</sup>. Lo que se muestra previamente es el ser de lo ente, no derivado ni a posteriori, el ser mismo se muestra como *physis*, es *ousía*.

---

<sup>115</sup> «Der entscheidende Leitsatz des Aristoteles bezüglich der Auslegung der *physis* lautet: die *physis* muß als *ousía*, als eine Art und Weise der Anwesenheit begriffen werden». GA 9, 261. (En español traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 217.)

<sup>116</sup> «[...] sondern er fragt das Sein dieses Seindens, von welchem Sein aus sich zuvor bestimmt, in welcher Weise überhaupt das Seinde solchen Seins Eigenschaften haben kann». *ib.,id.*

## b) La *hylé* y la *morphé*

Falta hacer alguna precisión respecto a la *hylé-morphé* además de lo que ya se ha dicho. Desde el análisis de la *ousía* aristotélica Heidegger radicaliza sus determinaciones esenciales. La *ousía* se presenta en su venida a la presencia como *physis*, en estabilidad aparece como *eídos*. El ente es apelado desde el *eídos*, que tiene una doble dimensión: *hylé-morphé*. Aristóteles ha señalado que la *morphé* tiene más carácter de *physis* que la *hylé* porque la forma es el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo<sup>117</sup>. Si la *physis* es concebida como venida a la presencia, según se viene mostrando, es *eídos*, es *morphé*. Pero en el modo tradicional de comprender la *hylé* como materia para el producir, ésta quedaba subordinada por la forma y entendida como algo accesorio. Sin embargo desde la determinación heideggeriana de *hylé-morphé*, la *morphé* es la forma entendida como aspecto, es el aspecto que adquiere la *hylé* pero no de forma accesorio. Si el *eídos* es la forma del aspecto (*morphé*) en que se presentan en estabilidad los entes, la *morphé* presenta al ente como lo divisado, señala Heidegger<sup>118</sup>, como lo que se deja ver en cada ocasión, esta casa aquí o aquella montaña allá. Porque lo que está ahí delante, no son sólo entes, son lo ente, esto quiere decir que se han exteriorizado en el aspecto como venida a la presencia. Cuando la llamada de lo ente interpela, el ente aparece como *eídos*, por eso *morphé* y *eídos* son lo mismo, porque lo que viene a la presencia llega siempre con un aspecto (*morphé*), esa forma (*hylé*) de la materia relacionada y referida al mundo. La cama, la mesa, la silla, el árbol, en fin, lo que viene a la presencia, no es una propiedad de la materia, es el resultado del aspecto. Por supuesto que vienen con materia, el material del que están hechos, pero no vienen como leños, madera u hojas, vienen a establecerse en su aspecto, como *eídos*. Así, la *hylé-morphé* es un modo del ser que se establece en su estabilidad como *physis*. Heidegger vuelve a discutir la traducción y la

---

<sup>117</sup> Cf. *Física* [202a 10].

<sup>118</sup> Martínez Marzoa sostiene que el propio Aristóteles es consciente de este cambio de acento en cuanto al significado del *eídos* y que, aunque sigue empleando este término platónico, acuña a su vez otro, en principio con el mismo significado, pero que emplea en especial cuando pretende distanciarse de la noción de *eídos* entendido solamente como la determinación sin referencia a lo subyacente. Con lo subyacente Aristóteles designa —según refiere Martínez Marzoa— lo que se sustrae en el mostrarse con el término *hylé*, concepto tomado de la significación bosque, leña, madera. Así el *eídos* es el presentarse en su aspecto, salir a la luz de algún modo. Aristóteles entiende el *eídos* como el mostrarse de algo que, por otro lado, permanece oculto. Añade Marzoa que el *eídos* no es simplemente el aspecto y el tener un aspecto, si no el presentarse en un aspecto, el salir a la luz. Esto significa que para Aristóteles el ser mismo es llegar a ser. Cf. «Aristóteles: La *hylé* y la *morphé*», en: Martínez Marzoa, Felipe. *Iniciación a la Filosofía*, Madrid: Istmo, 1974, 65-80.

significación de *hylé-morphé* porque los trillados conceptos de materia-forma no pueden hacer explícito el ser del ente. Sólo como aspecto (*morphé*), lo adecuado para (*hylé*) hará emerger el ser del ente como *physis* a su carácter de *kinesis* como *énérgεια atelés*. Al efecto señala: «[...] sólo encontramos lo que es conforme a la *physis* cuando nos topamos con un establecerse en el aspecto, esto es, cuando hay *morphé*. Por tanto es precisamente la *morphé* la que contribuye a ello»<sup>119</sup>.

Cuando la venida a la presencia se le muestra al hombre en su aspecto, en su estabilidad, es porque la *morphé* ha emergido como *physis*. Pero sin la *hylé* no habría podido hacerlo. Como ya se ha hecho mención, Heidegger refiere que la *hylé* no alude sólo a lo material, sino que apunta al *tò dynamei* aristotélico, a aquella capacidad de adecuación (la madera adecuada para cama, en el ejemplo anterior, que ha seleccionado el carpintero; o las manzanas adecuadas para tarta que la cocinera ha escogido, etc.) La *hylé*, por tanto, es lo que está disponible y tiene el carácter de adecuado, es también disposición de partida de un ente para su movilidad. Refiere Heidegger que, «La *hylé* es lo que está disponible y tiene el carácter adecuado, lo que como la carne y los huesos es parte integrante de un ente que tiene dentro de sí la disposición de partida para su movilidad»<sup>120</sup>. Para que un ente se presente en su estabilidad se requiere que se presente en su aspecto y para ello, que la *hylé* esté disponible. El aspecto no puede emerger sin la *hylé*, ella es la que da el aspecto de acabado. Aunque la *morphé* es más *physis*, según argumentó Aristóteles, no existe separada de la *hylé*. La *hylé* está en *dynamis* en su carácter de adecuada para. La *morphé* la lleva a lo disponible. Así, la esencia de la *ousía* es *énérgεια* y si la determinación de la *physis* es un modo de *ousía*, la *morphé* satisface más, porque como *physis*, es *énérgεια atelés*, pero hace también que lo disponible (la *hylé*) se establezca en su aspecto. Esto es así porque la *physis* no es un ente, se reitera, es un modo del ser. *Physis* es la permanencia de un ente, el estar en sí de los *physei onta*. Por lo demás, esto se puede esclarecer siguiendo el hilo conductor del *lógos*, según precisa Heidegger.

---

<sup>119</sup> «Daß wir das *physis* Mässige erst dort finden, wo wir auf eine *Gestellung in das Aussehen* treffen, d.h. wo *morphé* ist. Also macht die *morphé* das Wesen der *physis* aus oder zum mindesten mit aus ». GA 9, 277 (En español traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 229)

<sup>120</sup> «Die *hylé* ist das eigenschaft Verfügliche, was wie Fleisch und Knochen zu einem Seinden gehört, das in ihm die ausgängliche Verfügung ist das Seinde Bewegtes ». GA 9, 281, (es español, *ib.*, 232)

### c) *Lógos*. La llamada que interpela

El pensador de Friburgo sostiene que el hilo conductor que permite comprender el *eídos*, por ende, también la *morphé* (y la *hylé*), es el *lógos*. Cuando el *lógos* interpela a lo ente, llamándolo esto o aquello, parte de su aspecto, porque éste hace que se mantenga en la estabilidad desde la que puede ser apelado. La apelación invoca el aspecto (*morphé*) y el establecerse en aquello desde donde se determina (*hylé*) como disponible. Al establecerse el ente en su aspecto viene a la presencia la *hylé-morphé* como *physis*. Una cosa, una obra de arte —no el arte—, por ejemplo, viene a establecerse en el aspecto como obra de arte, por tanto, no es una tela pintarrajeada de colores sino una obra de arte de un determinado material. Un árbol ha venido a establecerse en su aspecto, no es la naturaleza sino un ente natural, de un determinado material.

La cuestión es: ¿dónde se le aparece la *hylé-morphé* al hombre como *eídos*? En el *lógos*. Sólo en el *lógos* se puede establecer el auténtico ser de un ente que se presenta como *eídos*. Heidegger siguiendo a Aristóteles invoca el *légein* bajo el modo de apelación para poder mostrar el lugar dónde se puede contemplar el auténtico ser de un ente. El aspecto es «leído» por el *lógos*. En tal sentido, el *lógos* es develador de sentido como aquello que reúne en unidad lo mostrado. El *eídos* es leído por el *lógos*. ¿Qué significa esto? que un ente viene a establecerse en su aspecto ante el *lógos*. En tal sentido, sin *lógos*, ningún ente vendría a establecerse en su aspecto.

Heidegger significa el *lógos* desde el *légein*, desde la acepción de leer, lo describe como recolectar, reunir lo disperso en unidad y a la vez, aportar y disponer esa unidad en lo no oculto de la venida a la presencia. *Légein* hace evidente lo des-oculto. En este sentido la esencia del enunciado es *apóphansis*. Dejar ver el ente mismo, desde sí mismo, qué cosa es y cómo es, es *tò deloûn*. Se trata de la significación aristotélica de *apóphansis* que Heidegger ya discutió en *Ser y tiempo* y determinó como *tò deloûn*. Pero ahora, siguiendo el hilo del *eídos* y desde el giro que ha emprendido por la verdad de la esencia, Heidegger recurre para explicar el *lógos* a la siguiente sentencia de Heráclito: «el señor del oráculo no dice nada, no habla, no encubre; da una señal». Se remite a la palabra *kryptein*, lo oculto que se tiene que descubrir, lo que el oráculo muestra, eso es lo que

habrá de hacerse manifiesto. El oráculo muestra en la medida en que descubre y encubre en la medida en que descubre.

Este nuevo análisis del *lógos* es una intensión de retraerse al *lógos* griego (antes de Aristóteles) a fin de evidenciar el fundamento de la esencia del hombre. El *lógos* es ahora aquella relación cuyo fundamento es sobre lo único que se reúne la venida a la presencia como tal, en torno al hombre y para el hombre. La característica humana: tener *lógos* es esa cualidad a partir de la cual puede y debe comportarse con el ente encubriéndolo y descubriéndolo. Por lo tanto el hombre tiene la palabra porque tiene que decir el ser del ente, y así el *lógos* es la relación fundamental con lo ente. Por tanto, resulta necesario buscar su fundamento para encontrar el camino de ida y regreso a lo ente, sentencia Heidegger. El *lógos* puede experimentar lo ente porque tiene a su vez dentro de sí la disposición de partida de su movilidad, es decir, también es en la *physis*, también hace surgir de lo oculto a lo desoculto.

Se ha dicho que como *physis* emerge el ente porque su *arché* es la *kínesis*, un movimiento imperfecto ya que lo determinado por la *physis* —en esa doble constitución— no sólo permanece en sí mismo en su movilidad (el cambio), sino que regresa a sí mismo para preservarse cada vez que es apelado, de este modo es *enérgeia atelés*. Lo que tiene que esclarecerse ahora es lo que el *lógos* es, ya que en tanto que es, se le presenta el *eídos* del ente como *physis*. La *physis* es un modo del ser, es el surgir abriendo desde sí que se coloca en la apertura. ¿Dónde está esa apertura? En el *lógos*<sup>121</sup>. Lo abierto es el *lógos*. La venida a la presencia será eficaz si el *lógos* también viene a la presencia, es decir, también viene a la apertura, también viene a establecerse en lo abierto. Por tanto, el *lógos* es *physis*. Heidegger lo había dicho ya, *physis*, *lógos* y *alétheia*, son una forma (*ousía*), un modo del ser. La presencia como *ousía* se llama *enérgeia* —arguye Heidegger— esencia como estar en obra en la obra, ahí desocultado.

---

<sup>121</sup> Por eso no debe perderse de vista que la lectura que hace Heidegger de Aristóteles es fenomenológica, como bien lo apunta Thomas Sheehan. Este estudioso pone el foco en que el *tó on* está siempre por leerse (en *legómenon*) por ello debe ser articulado según la multiplicidad de modos de presencia desde el implícito «como» al explícito «discurso *apophántico*». Las cosas son desde el cómo, su sentido tiene lugar sólo en la esencia humana, en el *lógos* como *Alethein*. La naturaleza humana es fenomenológica: *légein ta phainoemna*. Cf. Heidegger's *Interpretation of Aristotle. Dynamis and Energeia*, op.cit. 291.

En este punto es necesario que el *lógos* también esté en *physis* para que pueda desvelar el auténtico ser de un ente como *physis*<sup>122</sup>. Aristóteles concibió el reposo como carácter de la movilidad, en la quietud el movimiento ha llegado a su *télos*. El acabamiento preserva el acabamiento de lo que se mueve, en tanto el *lógos* es el que preserva la venida a la presencia en su aspecto (en reposo). Para preservar la unidad, por tanto, también debe presentarse en la estabilidad. Si *lógos* viene de *légein*, recolectar, reunir, mantener en unidad para preservar en la venida a la presencia, el *lógos* recolectará en el modo de reposo, como *kínesis*, como *physis*, el ente si él mismo es *physis*.

Heidegger ha venido sosteniendo que el aparecer del ente siempre ocurre en una modalidad de presencia, *en cuanto que, como* esto o aquello. El *cómo* aparece (en su aspecto) el ente en la esencia del hombre, cómo éste lo recibe, es el asunto a discernir. Ya se mencionó que para hablar de los entes como fenómenos hay que implicar el lugar de aparición en pleno sentido. El *lógos*, ese horizonte correlativo que articula la significatividad, articula la modalidad del ser en la que viene a la presencia. En tal sentido, *lógos* unifica, «lee» ontológicamente lo establecido (*eídos*) en su aspecto (*hylé-morphé*) y lo preserva. Lo establecido en su aspecto está en *enérgeia*, por tanto el *lógos* mismo debe estar en *enérgeia*. Así, el *lógos* también es *physis*, hace surgir a la presencia desvelando al ente que le es develado, y en este sentido es *légein* como *alétheuein*.

En definitiva, todos los modos posibles de presencia implican al *lógos*. El *lógos* como *légein* reúne en unidad lo hecho presente como *physis*, y sólo por eso el hombre puede enunciar lo reunido en palabras: puede decir el ser del ente. Para ello ha hecho falta que el propio *lógos* haya llamado a lo ente, lo haya apelado. Las categorías aristotélicas son esos modos en que el ser del ente se establece en su aspecto en el *lógos*, él hace explícito el implícito del aparecer del ente. Por eso el hombre tiene todo tipo de com-

---

<sup>122</sup> En ese mismo sentido expresa Brogan que se reconoce el *lógos* en su carácter fenomenológico. «When Aristotle begins by asserting that *kinesis* is the way of being of natural beings, his beginning is not arbitrary. Aristotle's method of thinking is phenomenological. He recognizes the proper role of logos in the study of phenomena. His task is to take beings in the way they show themselves and let them be in their being. This initial formulation of his project in the *Physics* receives greater articulation and deeper significance as he lets the matter unfold in the course of his *investigation*. The preliminary starting point of Aristotle's investigation of *physis* is the recognition through *epagoré* that natural beings are constituted in their being through *kinesis*. Movement is the way of being of natural beings. Movement is the "phenomenon" that opens up in the course of this study a unique access to an ontological understanding of nature». Walter A. Brogan. *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, op.cit, 30

portamientos con el ente. Luego Heidegger puede decir que el hombre está en el *lógos* en dos sentidos: convocándolo y custodiándolo, por eso la naturaleza humana es fenomenológica, es decir, lingüística. De este modo el *lógos* es acceso de coalición entre hombre y ser. Ahora queda más claro lo que el pensador alemán ha venido sosteniendo, como lo hizo en *Lógica la pregunta por la verdad*. Ahí señaló que el discurso humano da cuenta de la comprensión de una existencia previamente desvelada, es decir, verdadera; y que mediante emisiones verbales concretas y significativas el hombre coliga. Las palabras no son sólo expresión de sentimientos o comunicación a modo de intercambio de información, son originariamente coligación de hombre y ser<sup>123</sup>.

El largo excursus que hace Heidegger de la *physis* es para concretar —de la mano de Aristóteles— que el *lógos* no está meditado desde el uso lingüístico, sino a partir de la relación fundamental con lo ente, porque quiere volver a conquistar su auténtico sentido. Si se concibe la *physis* como un modo del ser, es decir, la venida a la presencia de la permanencia de los *physei onta*, se podrá conquistar la originaria significación del *lógos* puesto que la apelación es lo que muestra en primer lugar el aspecto (*morphé*) y el establecerse en lo disponible (*hylé*). En tal caso, el *légein* aristotélico, desde la interpretación heideggeriana, es observado a modo de apelación que descubre el auténtico ser del ente, es decir, desvela al ente, es *alétheia*, puesto que la propia *physis* es desocultación.

Queda otra cuestión por trazar. Para que la *physis*, la *alétheia* y el *lógos* emerjan, es decir, se desoculten y se preserven, requieren del ente que tiene como singularidad el *lógos*: el *Dasein*. Su esencia radica en tener acceso a los entes en términos de su presencia. Tener *lógos* significa que el *lógos* articula como sentido, significado; unidad. Por ello, para que la meditación que hace nuestro filósofo en la década de los cincuenta despliegue toda su fuerza, ha sido primordial, siguiendo el hilo conductor de la verdad del ser, problematizar la *physis*, la *alétheia* y el *lógos* aristotélicos y clarificar que el ente primariamente verdadero no es el *Dasein* sino el ser mismo. Y para poder sustentar que el *Ereignis* es una noción fundamental del Heidegger maduro ha sido necesario mostrar la articulación desde este análisis. Sólo así de dejará de buscar la palabra por caminos de dudosas etimologías. *Ereignis* mienta la copertencia de ser y hombre que Heidegger ha ido siguiendo desde sus primeras meditaciones como lenguaje.

---

<sup>123</sup>Cf. GA 21, 152. (*Lógica la pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. 126.)

Como se sabe, la meditación por el *lógos* le ocupó al filósofo de Friburgo varias décadas. Se puede perseguir la prosecución desde los inicios de su incursión en la filosofía. Pero es en la década de los cuarenta cuando discutiendo la mutua relación de *physis-alétheia-lógos* en los términos señalados, Heidegger mantiene una fructífera interlocución con Parménides y Heráclito, que debido a su complejidad se prolongará durante bastante tiempo<sup>124</sup>. Así, en «*Lógos* (Heráclito, fragmento 5º)» (GA 7), Heidegger vuelve sobre el *légein*, que significa decir y hablar al mismo tiempo. Refiere que la tradición no ha sabido retener esta evidencia del *lógos*, y que ha roto la conexión indisoluble entre el enunciar y lo enunciado (*legómenon*). Por ello inicia el texto con un estudio filológico de la palabra *lógos* a partir de *légein* que —según sostiene— quiere decir poner delante y poner abajo; viene de *legere*, leer, ir a buscar y juntar, por tanto, poner abajo y arriba, delante reuniendo a sí mismo y recoger las cosas:

Para encontrar un punto de apoyo para una respuesta es necesario reflexionar sobre lo que hay propiamente en el verbo *légein* como poner. *Legen* (poner) significa esto; poner algo extendido (llevar algo a que esté extendido). Además *legen* (poner) es al mismo tiempo: poner una cosa junto a otra, com-poner. *Legen* es leer. [...] una variedad del leer en el sentido de: llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante. [...] <sup>125</sup>

Recuperando la palabra empleada en voz media *légesthai*, Heidegger puntualiza que *lógos* es recogimiento del reposo, es poner (*légein*) y dejar en cobijo lo puesto delante, es decir, lo venido a la presencia. Puesto que *physis* es emerger, *lógos* tiene la tarea de reunir, cobijar y albergar para poner delante la emergencia. De lo puesto delante, de lo reunido, es de lo que habla el hombre. En este sentido, el humano es el *légon*, también deja delante. Por eso *lógos* es la unidad de sentido que une hombre y ser.

---

<sup>124</sup> Así lo refiere en una carta a su esposa. «[...] El trabajo relativo a Parménides y Heráclito es el más arduo, pero también el más importante. Por cierto, persiste la necesidad de hacer más visible mi propio camino en estos aspectos fundamentales. Pero no estoy aún seguro de la forma adecuada de hacerlo.» *Alma mía. Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008, 294.

<sup>125</sup> «Damit wir den Anhalt für eine Antwort finden, ist ein Nachdenken darüber nötig, was im *légein* als *legen* eigentlich liegt. *Legen* heißt: zum Liegen bringen. *Legen* ist dabei zugleich: eines zum anderen-, ist zusammenlegen. *Legen* ist lesen. Das uns bekanntere Lesen, nämlich das einer Schrift, bleibt eine, obzwar die vorgedrückte Art des Lesens im Sinne von: zusammen-ins-vorliegen-bringen». GA 7, 201 (En español *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994, 181)

Que el hombre tenga como esencia al *lógos* quiere decir que su ser está determinado desde la relación con el ser. Por su parte el ser puede emerger como *physis*, sólo si el hombre es apertura, o sea: sólo si tiene al *lógos* como esencia. Y el hombre deja aparecer el ser nombrándolo con la palabra.

Sin la palabra, el ser no tendría la posibilidad de ser mostrado. Y si no perteneciese el ser al hombre, éste no tendría lenguaje. La esencia humana consiste en dejar-estar-delante-junto en yuxtaposición con la totalidad de todo lo que es. Por eso, el puro dejar estar delante junto es coligación<sup>126</sup>. En definitiva, hombre y ser tienen un vínculo originario, y por eso antes de prestar atención a la voz humana, es necesario, realizar el análisis de esa relación. Esta relación la expone Heidegger de manera palmaria en la *Carta sobre el humanismo*.

#### d) Pensar: correspondencia entre hombre y ser

En 1946 Heidegger escribe una carta como respuesta a tres preguntas<sup>127</sup> que le plantea un profesor francés desconocido (en aquel momento): Jean Beaufret. La interpe-lación de Beaufret se convierte en pieza clave y fundamental dadas las circunstancias en que se hallaba el filósofo alemán<sup>128</sup>. Por una parte fue la oportunidad de ponerse nuevamente en circulación —intelectualmente— entre el público; y por la otra, permitió a Heidegger concretar su propio pensamiento defendiendo ideas que no habían sido a su juicio bien interpretadas o aclarar, si así lo requería, lo meditado en *Ser y tiempo*. Además con esta epístola, Heidegger se desmarca de Sartre al puntualizar que la existencia es estar fuera en el claro del ser, es ex-sistencia<sup>129</sup>.

El texto es relevante porque hay una matización nueva del ser del hombre. Heidegger no sólo lo aparta de los «ismos», sino que se distancia de su propia noción del término *Dasein*. Ahora que ya ha clarificado suficientemente que el hombre no es el suje-

---

<sup>126</sup> Coligar significa para Heidegger llevar todo a un sitio, al ser de los entes. El ser es coligación originaria de la recolección inicial desde la posada inicial, según refiere en «*Lógos* (Heráclito, fragmento V)» GA 7.

<sup>127</sup> 1. La posibilidad de restablecer el sentido de la palabra humanismo, 2. La relación entre la ontología y la ética, y 3. De qué modo se puede conservar el sentido de aventura de la filosofía sin convertirla en una simple aventurera.

<sup>128</sup> Según lo comenta Otto Pöggeler en *El camino de Pensar de Martin Heidegger*.

<sup>129</sup> Ya en *Ser y tiempo* se había desmarcado cuando sostenía que la analítica del *Dasein* no refiere a una filosofía existencial, Cf., GA 2.

to de la modernidad confrontado a los objetos, puede usar la palabra «hombre» sin aquellos prejuicios y sostener que el claro del ser (*Lichtung*) es el hombre. El escrito perpetúa la esencia de la verdad meditada en la década de los treinta desde el giro. Hace hincapié (en nota al pie de página de la 1ª edición de 1949) en que lo pensado en la Carta es una andadura que comienza en 1936 (época en que el pensador redacta las *Contribuciones a la filosofía. Sobre el Ereignis*. GA 65)<sup>130</sup>. La Carta se inicia inscribiendo la relación hombre-ser desde la esencia a partir de la característica humana: pensar. Es una reflexión bastante meditada que no ha de tenerse por una simple conversación epistolar sino por una genuina toma de postura. Desde el pensar, Heidegger describe la relación hombre y ser que implica una resolución: *Ereignis*. La noción de pensar es observada desde los orígenes griegos.

La Carta es una nueva dilucidación sobre la verdad. La verdad del ser es determinada como proximidad, de tan próxima le pasa al hombre desapercibida. No obstante, no es un nuevo enfoque. La proximidad es lo mismo que el misterio, lo no dicho, el olvido del olvido, cuestión debatida por Heidegger en la década pasada y que ahora es destacada como proximidad y vinculada al ámbito del lenguaje. El misterio es una noción crucial en el pensamiento del filósofo, se hunde en la tierra, ahí donde están sumergidas las raíces del árbol de la metafísica aludido por Descartes. Para esclarecer la proximidad Heidegger regresa a la dilucidación de la esencia humana planteándola como ex-stática-existencial. Lo ex-stático es el soporte del ser-*aquí* en la medida en que toma a su cuidado el *aquí* en cuanto claro del ser. El hombre es lo permanente en el análisis de la verdad del ser, pues la esencia del ser depende de la esencia humana. El mortal no es solamente el ente referido al ser, es el que permite, deja yacer delante y toma en conside-

---

<sup>130</sup> Claudia Baracchi sostiene que durante esta época las figuras de Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche fueron esenciales para trazar el diálogo y llevarlo a lo que primero ha sido y poner renovadamente a decisión la esencia de verdad: pensar el otro comienzo. Añade Baracchi que el corazón de las *Contribuciones* es el intento de llegar a un acuerdo con original posicionamiento del primer comienzo, lo que está por venir, pero como comienzo a modo de recuperación, una comprensión del otro comienzo y su restitución, la ocurrencia del pasado. Cf., Claudia Baracchi. «Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings: Heidegger's Inceptive Thinking». En: *Heidegger and the Greeks*, Drew A. Hyland y John Panteleimon Manoussakis (eds.), Bloomington: Indiana University Press, 2006, 25.

Otto Pöggeler también menciona que cuando Heidegger intensificó su diálogo con Hölderlin el concepto de *Ereignis* se torno central. Versos como los siguientes «El tiempo es largo, pero aún sí acontece lo verdadero» o «El paso del último dios» evidencian las nociones de Heidegger de que el tiempo se nos escapa o nos pasa de largo. Pöggeler sostiene que Heidegger aprovecha el lenguaje de los *Himnos* de Hölderlin en la redacción de los *Beiträge* para clarificarse. No se trata tanto de que siga sus caminos, simplemente emplea su lenguaje como utilizó el de la teología dialéctica. Cf., Entrevista a Otto Pöggeler por Patricia Pintado Mascareño, *El lugar de Heidegger en la filosofía oriental*, Revista Atlántida, nº 11, Madrid. 1992, 77-87.

ración al ser. Da pie a la coligación porque está destinado al ser, expulsado fuera en la verdad del ser. Por eso Heidegger señala la esencia humana como lo ex-stático, el soporte en cuanto existente que toma a su cuidado esa verdad en tanto claro del ser. Traslada al hombre hacia afuera, a la verdad del ser<sup>131</sup>.

Heidegger medita la singularidad humana —tener *lógos*— desde la verdad del ser. No es una tarea ni teórica ni práctica, aduce, sino que le acontece al hombre en la medida en que es. Tener *lógos* es pensar. Pensar es consentir, es recordar al ser. En el pensar, hombre y ser están arrojados uno a otro, se pertenecen y reclaman. En este reclamo el hombre piensa el ser y el ser reclama que guarde su verdad. Un pensar semejante no tiene resultado ni efecto alguno. El asunto de pensar pertenece en cada momento histórico a un único decir y asunto, el hombre (soporte ex-sistencial) debe dejar ser al ser, asegura Heidegger en la Carta: «En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su ‘cuidado’ el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser aquí se presenta en cuanto ‘arrojado’. Se presenta en el arrojamiento del ser, en lo destinal que arroja a un destino»<sup>132</sup>. Así pues, tener *lógos* es el advenimiento del ser que aclara y oculta, es destino del hombre pues existiendo habita ya en el destino del ser, en este sentido su existencia es histórica (no historiográfica). Cuando Heidegger dice que el hombre es el claro, lo que dice es que en tanto *aquí* le acontece el ser como verdad. El hombre es el claro, no por sí mismo, sino a causa de que ya ha sido destinado. El ser destina, el hombre es lo destinado, el ser es el destino del hombre. Por eso refiere que «el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo»<sup>133</sup>.

Por su parte el hombre, estando en claro, es a su vez el claro del ser, es decir: donde acontece ser. De este modo, el hombre es el que tiene lenguaje, el que tiene mundo. Heidegger señala que los animales y plantas carecen de mundo porque están privados de lenguaje. «Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro

---

<sup>131</sup> Cf., GA 9, 327.

<sup>132</sup> «Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in ‘die Sorge’ nimmt. Das Da-sein selbst aber weist als das ‘geworfene’. Es wesit im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen». GA 9, 327 (En español traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 269)

<sup>133</sup> «[...] so ist das Sein wesentlich weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist. [...] GA 9, 337. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op.cit.*, 277.)

del ser, el único que es 'mundo'»<sup>134</sup>. Así, a las plantas y animales no les hace falta decir el ser, de ahí que no les acontezca el advenimiento del ser. Sólo el hombre está en la verdad del ser, es lo abierto, tiene mundo, tiene la palabra<sup>135</sup>.

La cuestión medular de la filosofía heideggeriana planteada en *Ser y tiempo*, el sentido del ser, que fue proyectada como verdad del ser durante los años 30, se concreta ahora en la Carta del siguiente modo: sentido es la verdad del ser como venida a la presencia. Esta cuestión ya había sido discutida como *physis*. Para que se establezca la venida a la presencia se requiere del hombre, pero a la vez se requiere que el ser se le haya destinado. Heidegger quiere identificar el lugar donde se da la relación. Desde el análisis aristotélico ya había determinado que el *lógos* es emergencia, y desde Heráclito que es coligación que deja estar delante. Ahora dirige la investigación a la singularidad humana como pensar, pero en la perspectiva anunciada, el pensar no es una propiedad humana, es el carácter del ser. Es decir: lo que piensa el pensar es la verdad del ser. El hombre desde el pensar cuida la verdad del ser. Heidegger proyecta el pensar y el ser como una unidad. Tiene en mente ahora la discusión con Parménides desde la conocida frase de: *tò gàr autò estín te kai einai*, fragmento III de su poema. Frase a la que le estará dando vueltas durante más de dos décadas y concretará en 1957 en el texto «El principio de identidad» (GA II).

En 1936 Heidegger anunciaba la necesidad de otro comienzo, una meditación histórica —que no historiográfica— con los pensadores griegos (primer comienzo). Un diálogo que exigía un salto más allá del ente para acceder a aquello no dicho y olvidado. Poniendo en juego, no al hombre, sino su esencia histórica arraigada en el cuidado del ser, Heidegger problematiza el propio pensar. Según él, pensar es estar en el claro de la verdad del ser. De este modo, la «Carta sobre el humanismo» se centra en la particularidad del hombre: pensar<sup>136</sup>. Pensar es dejarse reclamar por el ser para decir su verdad

---

<sup>134</sup> «Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie es ‚Welt‘». GA 9, 326, (En español, *ib.*, 268)

<sup>135</sup> Giorgio Agamben discurre con lucidez en dos textos (*Lo abierto. El hombre y el animal*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 2005 y *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, traducción de Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos, 2002) sobre la noción heideggeriana de abierto. La apertura significa que el hombre vive fuera, en el ser. Refiere que lo abierto no es más que un aferrar lo no-abierto animal. El hombre suspende su animalidad y de este modo abre una zona 'libre y vacía' en que la vida es apresada y abandonada en una zona de excepción. El mundo se ha abierto para el hombre, desde el origen está atravesado por la nada.

<sup>136</sup> Un debate que continuará en otros textos, como por ejemplo; *¿Qué significa pensar?* (GA 8), «El principio de identidad» (GA II), «Construir, habitar, pensar» (GA 7) o «Moira» (GA 7), entre otros.

puesto que todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. En cambio en su acepción moderna el pensar se ha elevado al rango de ciencia y ha perdido el rigor de permanecer puro en el elemento de la verdad del ser. Al caracterizarlo de este modo no se ha permitido que reine lo simple en sus múltiples dimensiones. Heidegger insiste en que el pensar debe ser dejado en su elemento a fin de que advenga pensar del ser, debe ser meditado en el sentido genitivo de la oración<sup>137</sup>. El pensar no es una propiedad añadida a las cualidades biológicas humanas; según su procedencia esencial, el pensar es del ser, enfatiza el filósofo, es aquello que le pertenece desde su propia verdad<sup>138</sup>.

El filósofo alemán desea alcanzar una nueva dimensión de la verdad. La traza desde la esencia del lenguaje para que alcance otra altura. Para este propósito, lo primero a lo que exhorta, es a dejar fuera el concepto habitual de pensar y de lenguaje. Sugiere que quizás prescindiendo de nombres sea factible encontrarse en la vecindad del ser, es decir, en la verdad. Si el humano se deja interpelar, la verdad del ser lo alcanzará. Propone debatir la esencia del pensar a partir de la relación de copertenencia: hombre-ser. El hombre es pertenencia a la verdad del ser y el ser sólo es y perdura en la pertenencia al hombre.

Para interpelar la esencia del hombre: pensar, el propio hombre debe dejarse reclamar. La relación del hombre con el ser es activa (no obstante, parece pasiva). Si bien es verdad que para asumir su esencia debe esperar a la convocación del ser, también lo es que debe dejarse alcanzar y ser resolutivo. No es una tarea sencilla. El hombre se atiene siempre y en primer lugar a lo ente, entonces el ser le queda lejos, oculto, aunque próximo. Esa proximidad es la que se le trasfiere al hombre bajo cuidado y debe aprender a asumirla. En esta tesitura, Heidegger hace una investigación del pensar al más puro estilo platónico en el *Teeteto*: pensar es aquello que proviene del pensar mismo, un enigma llevado a su propia luz, un corresponder. En el *Teeteto* Sócrates indaga por la sabiduría, que no es el saber de una ciencia en concreto, sino el cómo conocer y poseer ese saber. Platón le exige a Teeteto que se atenga a la pregunta por el saber ya que no es acerca de qué cosas trata o de cuántas hay, sino de conocer el saber en sí mismo. Por su parte Heidegger desea asir el pensar por el pensar mismo y lo equipara a la enseñanza de la obediencia. Cuando una madre amenaza a su hijo con enseñarle a obedecer, lo que hará será llevar al niño hacia la obediencia. En el caso concreto del pensar, Heidegger

---

<sup>137</sup> El caso genitivo de la declinación latina y de otras lenguas indoeuropeas indica posesión o pertenencia.

<sup>138</sup> Cf. GA 9, 316.

quiere dilucidarlo llevando el pensar del hombre hacia el pensar mismo. Tal pensar no le pertenece al mortal, y sin embargo debe ser desplegado desde él.

#### e) El principio de identidad

«Pues lo mismo es pensar que ser» (*tò gár autò noein estín te kai einai*) dice la sentencia del fragmento III del poema de Parménides que Heidegger discute en la conferencia «Moira (Parménides VIII, 34-41)» (GA 7). El pensar es algo que ocurre junto a otra cosa, por tanto, esta unidad se revela como ser. Dice Heidegger: «Como el pensar, en tanto que algo es, es de la misma especie que todo otro ente, el pensar se revela como lo igual al ser»<sup>139</sup>. Todo actuar humano pertenece al ente, fuera del ente no hay nada, según había sentenciado el pensador griego en el fragmento VII. Ahora el pensador alemán sigue el hilo trazado desde la *physis* aristotélica en que el ente sale de lo oculto y se hace presente como emergencia, como un modo del ser. La venida a la presencia es el desocultamiento del ente ante el *lógos* como *lethé*. *Lethé* es *légein*, puesto que el *lógos* pone delante y preserva el ser del ente. De este modo, el humano admite el desvelamiento del ser del ente y nombra con su palabra lo que le ha sido confiado. Así, la tarea del lenguaje es preservar al ser. Para preservarlo, éste se le debió de haber confiado al hombre y el hombre debió pasar a ser propiedad del ser, concurriendo ambos como lo mismo en lo mismo. Este mutuo reclamo surge de la insuficiencia. Yendo uno hacia el otro se toman en consideración, se reclaman para esenciarse, se procuran y se toman en propiedad. El ser mismo comparece como *lógos* y el hombre —que tiene como singularidad el *lógos*— hace manifiesto desde su hablar al ser, lo devela. De este modo, Heidegger afirma que los griegos experimentaron la esencia del hombre a partir de su relación con el ser como emergencia, lo experimentaron en correlación con la *physis*. Es ésta la forma en que el hombre tiene la palabra para nombrar al ser, según su esencia.

Desde el diálogo con Parménides, Heidegger está buscando la unidad del ser. La palabra usada por Parménides desde la que explica el experimentar del ser de lo ente es *eón*. Según la interpretación de Heidegger, *eón* no es el ente en sí ni el ser para sí, sino que

---

<sup>139</sup> «Weil das Denken als etwas Seiendes mit jedem anderen Seienden gleichartig ist, erweist sich das Denken als das Gleiche wie das Sein». GA 7, 225. (En español Traducción de Eustaquio Barjau, *op.cit.*, 202.)

es lo mismo que *lógos* o *physis*, el ser que une todo ente. *Eón* es lo *eseante*<sup>140</sup>, un pliegue, la presencia de lo presente. *Lógos* y *physis* se dan en lo mismo como lo mismo. Si *physis* es emerger, el *lógos* establece la emergencia como *lethé*. Lo que Heidegger pone sobre la mesa de discusión es que aquello que la *physis* desoculta es lo mismo que aquello que el *lógos* preserva. En este sentido, lo que el pensar trae a la luz es la coligación de *physis* y *lógos*, aquello que es como emergencia. Después haber realizado el análisis de la *alétheia*, la *physis* y el *lógos*, Heidegger puede afirmar que el *tò auto* (palabra enigma, según la califica) de Parménides significa mismidad. Lo que sigue entonces será discutir la mismidad.

Para dar luz a la palabra enigma *tò auto*, Heidegger meditará sobre el pensar, sobre el pensamiento. Lo primero que hace es discutir —fiel a su estilo— la interpretación moderna evidenciando como errónea la asimilación de la tradición. Según él, ésta puede circunscribirse en tres prospectivas, ya que todas las exégesis que se han hecho de esa sentencia de Parménides se pueden sintetizar como sigue. En primer lugar, el pensar es algo presente y se ha incorporado a la lista de los demás entes. En segundo lugar, comprendido de este modo moderno, el ser está representado en el estado de objetos, el ser es la obstancia para el yo subjetivo. Y en tercer lugar, según la doctrina socrática-platónica las ideas constituyen en cada ente lo que es. Pero las ideas no pertenecen a la región de lo perceptible por los sentidos. Las ideas, defiende Heidegger, son única y exclusivamente contempladas en el *noein*, en el percibir sensible<sup>141</sup>. Por tanto, Heidegger asegura que la sentencia de Parménides es el enunciado sobre la pertenencia del ser y el pensar a la región de lo no sensible y lo que está por encima de lo sensible. La sentencia refiere al pensar como aquello que coliga en el sentido de venir a la presencia. Heidegger traza entonces la relación ser-hombre desde la mismidad, «lo mismo» es un pliegue que, conforme a la esencia de cada uno, en cuanto que se reclaman mutuamente, nace mutua. Dada la insuficiencia de cada uno (de hombre y ser), por sí mismos, no pueden dar cuenta del fenómeno, es decir, lo que viene a la presencia, pero reclamándose y yendo hacia el pliegue se toman en consideración uno a otro para esenciarse. La mismidad no cabe en la filosofía presencialista, al estar determinada la presencia ya no necesita del *lógos* para hacer al ente manifiesto, ni siquiera es necesario el hombre como apelante. Por

---

<sup>140</sup> *Das 'Seiend'* Heidegger quiere decir lo que da la esencia al ente, su ser. Una doble faceta del aparecer y desaparecer, lo que existe, lo que llegará a existir o lo que ya era. Todo lo presente y lo ausente se reúnen y conservan en uno mismo. El estar presente es un custodiar que reúne e ilumina lo nombrado en el pensamiento.

<sup>141</sup> Cf., «Moirá» GA 7, 229-230.

eso, su resultado es un sujeto posicionado frente a objetos. En la lectura heideggeriana de Parménides el ser no es lo presente, por eso solicita al hombre, lo requiere puesto que él mismo comparece como *physis* en el *lógos* humano y lo tiene que hacer presente como lenguaje.

El lenguaje humano de lo que habla es del ser, sostendrá Heidegger. El decir es del *lógos* que lleva lo presente a la presencia. El ser se desoculta como *physis* ante el *lógos*, éste, como *légein* reúne y deja delante lo que ha emergido. Entonces, *lógos* como *légein* es la esencia del decir. Lo hablado, la palabra pronunciada por el hombre hace patente el decir como presencia de lo presente. Lo hablado también es *légein* ya que deja-estar-extendido-delante. Por eso analizar el lenguaje desde los nombres no descubre el decir del lenguaje. El lenguaje entendido como emisión sonora o palabra escrita no es coligante, no presta atención a la serena luz del claro que proviene del despliegue del pliegue (*phásis*). El lenguaje cotidiano del hombre es un hablar que no presta atención a la presencia como desocultación, no presta atención a la *Moirá* que todo lo une, ni al pliegue; el despliegue le permanece oculto, señala Heidegger. Este lenguaje no es capaz de ser *légein*, si bien es cierto que se mueve en lo despejado de la venida a la presencia, su nombrar no resuena, la esencia del lenguaje queda velada. Los lingüistas lo analizan desde el *phoné*: sistema de signos, significaciones, enunciados e información; pero no desde su esencia. En cambio, el hablar desde el decir hace visible la voz de un nombrar que suena y lleva al surgimiento al ser del ente. El lenguaje, tal y como lo propone Heidegger, es la venida a la presencia dispuesta en el *lógos*, desvelado como lo dicho y que los mortales tienen a su merced, en su percibir cotidiano y lo hacen palabras.

Así pues, la esencia del lenguaje radica en el decir del *lógos* (*légein*) que dice el *lethé* de la *physis* dejando-estar-extendido para que pueda ser llevado delante y aparecer (*phásis*) en lo hablado del hablar humano. Desde el *tò autó* como palabra guía Heidegger intenta esclarecer la coligación que prevalece en el ser y que une todo ente como lo mismo. Si el decir muestra la venida a la presencia como *physis* y el humano se relaciona sólo con aquello que es en la venida a la presencia, entonces todo el actuar humano concierne al ser. En este sentido, Heidegger refiere que Parménides confió el pensar al ser porque pertenencia significa lo mismo, *tò autó*, lo idéntico.

Para cuestionar en qué medida el ser reclama al pensar Heidegger esboza un pliegue. Lo uno, lo mismo, la identidad permanece en el pliegue, que al desplegarse despliega y oculta. Desplegando lleva a la presencia lo presente a la vez que pliega lo desplegado. En el propio decir permanece atada (*Moirai*) la totalidad. Nuestro autor asegura que si el hombre desde el pensar hace presente la venida a la presencia es porque el ser lo ha tomado en consideración, lo requiere constantemente. El pensar tiene que ser localizado en su pertenencia al ser. De este modo el *lógos* como *phásis* prevalece coligado al decir del ser, entonces acaecerá el desocultamiento en el pliegue del pliegue, acaecerá el acontecimiento apropiador. El *tò autò* pliega y despliega, oculta y desoculta: otorga la luz en la que aparece la venida a la presencia, pero al mismo tiempo pliega para que quede velado el desocultar. De este modo el pensar está problematizado desde la verdad como *alétheia*.

Es en la conferencia que Heidegger dictó en 1957 en la universidad de Friburgo, titulada «El principio de identidad»<sup>142</sup>, donde ilustra soberbiamente la mismidad entre hombre y ser a partir del lenguaje. Analizando el principio de identidad que la filosofía moderna traduce como suprema ley del pensar:  $A=A$ , el pensador sostiene que, meditado a profundidad, el citado principio no relata una igualdad, sino una identidad. Para una igualdad se requieren al menos dos términos: A es igual a otro A. En cambio, lo idéntico —*ídem*, *tò autò*— nombra sólo uno: A es idéntica a sí misma, es A. Lo que significa que cada A es él mismo lo mismo. Lo idéntico, cada A mismo, es consigo mismo lo mismo, es síntesis, es unidad. En este sentido el principio de identidad habla del ser de lo ente, y el «es» es la clave. Heidegger menciona que «[...] El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo»<sup>143</sup>. Asegura que esta unidad es lo que permite al ente aparecer.

Sólo en la medida en que el ente ha sido llamado por la identidad, en la medida en que ha tomado voz la llamada para que el ente aparezca en su ser, puede el hombre relacionarse con el ente, puesto que: «La llamada de la identidad habla desde el ser de lo

---

<sup>142</sup> En *Identidad y diferencia* (GA 11)

<sup>143</sup> «Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Sein ist, das lautet: zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst». GA 11, 35. (En español, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990, 61)

ente»<sup>144</sup>. Heidegger, desde el *tò autò* de Parménides, medita el pensar y el ser como lo mismo referidos a la identidad; el pensar y ser no son lo mismo: son en lo mismo. El pensar es pertenencia al ser. El ser es en la identidad a partir de lo mismo como lo mismo. Pensar y ser se pertenecen mutuamente. Lo mutuo es determinado a partir de la pertenencia.

Pertenecer, para Heidegger, es mutua pertenencia. Es buscar dentro del ente mismo, no ir fuera para interpretarlo. A es A: mutua pertenencia, aquello que pertenece lo uno a lo otro en lo mismo. Así, reflexionar sobre el pensar como la singularidad humana es remitirse a la pertenencia que atañe al hombre y al ser. El hombre, a diferencia de los demás entes, está abierto al ser se encuentra con éste y permanece relacionado: corresponde. En él reina de antemano una pertenencia al ser. La pertenencia es propiedad del ser, pero como el hombre permanece abierto al ser, deja que venga a él como presencia. La llegada a la presencia del ser requiere de un claro, el hombre es ese claro donde hombre y ser pasan a ser propios, uno a otro se pertenecen. Esta pertenencia, refiere Heidegger, sólo puede ser meditada dejando atrás la reflexión representativa, hay que dar un salto fuera del subjetivismo moderno y dejar de representar al hombre como el animal racional, al mismo tiempo, un salto fuera del ser. Si este salto es posible, fundará todo ente en cuanto ente. El salto debe darse desde el fundamento hacia el interior de la pertenencia. El ser pertenece al hombre, sólo ante él llega como venida a la presencia. De este modo el hombre pertenece al ser, para entrar en la mutua pertenencia debe darse el salto, debe abrirse el abismo en que hombre y ser puedan encontrarse, alcanzarse, porque el salto es la propia experiencia de pensar, es el *Ereignis*. Como salto, pensar y *Ereignis*, en mutua conformidad se apropian.

#### f) Primer acercamiento al *Ereignis*

La palabra *Ereignis* se ha situado en las *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA 65. Aunque en *Ser y tiempo* o en «Sobre la esencia del fundamento» (1929, GA 9) Heidegger ya había hecho referencia a este término, es en «El principio de identidad» (GA 11) donde el filósofo señala que debe ser una palabra conductora al servicio del pensar<sup>145</sup> y ase-

---

<sup>144</sup> «Der Anspruch der Identität spricht aus dem Sein des Seienden», *íd.*, *ib.*

<sup>145</sup> Cf. GA 11, 46.

gura que ya no la utiliza con el significado que le dio en otros lugares, sino que ahora nombra la unidad, una composición entre hombre-ser. *Ereignis*, por tanto, es un acontecimiento de apropiación más originario y más próximo a aquella proximidad en la que ya está el hombre, un ámbito oscilante en el que hombre y ser se esencian uno a otro. En este sentido, *Ereignis* despunta desde la verdad del ser a la copertenencia hombre-ser. Esta vía ha sido posible gracias al análisis de la *physis* que Heidegger ha elaborado con anterioridad. La *physis* como *enérgeia atelés* es el camino al *Ereignis*. El descubrir que se encubre, es *physis*, es surgir fuera al desocultamiento aunque preservándose en lo oculto, es *alétheia* porque el descubrir le pertenece al ser mismo, pero para hacerlo, requiere del *Dasein*. Para que *physis* como *enérgeia atelés* sea un surgir a la presencia es necesario lo abierto del *eídos* en el *lógos*, el *eídos katá tón lógon* evidencia la copertenencia hombre-ser. Como ya se mencionó, Heidegger establece la *kínesis* como la esencia misma del ser, es *arché kineseous*, en tal sentido lo movable se establece como *morphé* en el *lógos* humano. Desde esta perspectiva, si la esencia del hombre pende del lenguaje como mutua dimensión de hombre y ser, en esa misma medida habita en el *Ereignis*. La esencia misma del ser (*kínesis*) es *enérgeia atelés* morando en el *Ereignis*.

Sin la pretensión de ofrecer por ahora una definición de *Ereignis*, se procura evidenciar el nexo *Ereignis-alétheia* desde la interpretación heideggeriana de la *physis* como *kínesis*, como *enérgeia atelés*. Esta elucidación ha sentado las bases para la determinación del *Ereignis* como unidad entre hombre y ser porque la venida a la presencia requiere de la mutua pertenencia. El *lógos*, según ha explicado Heidegger desde el examen de la *physis*, es la unidad analógica, el horizonte de sentido; es posibilidad de apropiación (*Eignung*) para la manifestación del ser del ente. Esto significa que el *lógos* es una especie de «pasadizo» entre hombre y ser, una «propiedad» de custodia compartida. Mediante la convocación que hace el ser al hombre han pasado a ser propiedad uno del otro. El hombre es el horizonte correlativo de sentido del ser que se evidencia como lenguaje. Y así el lenguaje, meditado desde el *Ereignis*, es el camino a la meditación de la identidad. «Lo mismo es ser que pensar», dice Parménides; el lenguaje es el recinto del acontecimiento de apropiación de hombre y ser, dice Heidegger.

En la singularidad humana (tener lenguaje) el ser se establece como venida a la presencia. El hombre correspondiendo nombra el ser del ente. Para nombrar al ente, el

ser debe de estar velado. Es el continuo juego de ocultar y desocultar que caracteriza al propio ser y a la vez al propio ser del *lógos*. En este sentido, el *lógos* mismo es *alétheuein*, es la constante de estabilidad que ofrece lo abierto de su estancia dejando aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre, en su venida se detiene la proximidad. La relación ofrece la esencia del hombre que contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca en su esencia. Por eso dice Heidegger que la relación hombre-ser es lo extraordinario e insiste en que es una de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, puede decirse con una sola palabra: *lógos*<sup>146</sup>, en él acontece el *Ereignis* como verdad del ser, acontece la apropiación, la unidad de la composición: hombre y ser quedan testimoniados en el lenguaje como mismidad.

La venida a la presencia permanece en la relación de pertenencia hombre-ser. Ahí se abre mundo, el ente es lo que es, asimismo hombre y ser alcanzan su esencia. En la cotidianidad el hombre no presta atención al ser, sino que está en medio de lo ente que viene a él como planificación y cálculo, se deja absorber por él creyendo que el horizonte de la representación es lo primario y deja de lado la mutua pertenencia; y aunque vive en ella, de tan cerca, le pasa desapercibida. Por eso Heidegger desea mostrar que «[...] De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y ser se transpropian recíprocamente, esto es, adéntranos en aquello que nombramos *Ereignis*. [...]»<sup>147</sup>. El hombre tiene la tarea, desde la cotidianeidad, de aspirar al salto a partir de su singularidad, de experimentar la transpropiación y atrapar su propia unidad.

En «El principio de identidad» Heidegger define *Ereignis* desde *Er-eignen*, asir con los ojos, llamar con la mirada, a-propiar. La retiene como una palabra conductora que auxilia al pensar, que nombra el acontecimiento originario de la unidad hombre-ser. Puntualiza que *Ereignis* es lo más próximo de aquella proximidad en la que ya está el hombre, está en aquello a que pertenece, siempre posicionado en su lugar. Así, *Ereignis* es un acontecimiento de transpropiación<sup>148</sup> en el cual hombre y ser se alcanzan en su

---

<sup>146</sup> «Denn mit das Früheste, was durch das abendländische Denken ins Wort gelangt, ist das Verhältnis von Ding und Sagen. Dieses Verhältnis überfallt das Denken so bestürzend, daß es sich in einem einzigen Wort ansagt. Es lautet: *lógos*. Dieses Wort spricht in einem zumal als Name für das Sein uns für das Sagen. Das Wesen der Sprache». GA 12, 174.

<sup>147</sup> «[...] Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das Ereignis nennen. [...]» GA 11, 45. (En español, *op.cit.*, 85).

<sup>148</sup> Según lo traducen Arturo Leyte y Helena Cortés.

esencia. Por eso en la década de los cincuenta el *Ereignis* será el hilo conductor de su meditación, ya que según refiere el pensador de Friburgo, al meditar sobre el *Ereignis* el pensar se ocupará de lo que le corresponde: construir y preservar el ámbito oscilante que va de hombre a ser. Dado que el pensar recibe del lenguaje la herramienta para hacerlo, y dado a su vez que la esencia del hombre depende del lenguaje, puede observarse que éste habita ya el *Ereignis*. De este modo la esencia del hombre experimentada por los griegos, es determinada a partir de su relación con el ser emergente (*physis*) de tal modo que el humano es quien tiene la palabra y ésta, según su esencia, es lo que deja aparecer (*physis*) el ser al nombrarlo.

Hombre y ser se unen en el *Ereignis*. En este sentido, «lo mismo es pensar que ser», de esto habla el principio de identidad, sostendrá Heidegger desde Parménides. Lo mismo, la identidad, tiene lugar junto al pensar. Lo mismo, según se ha mencionado, es la pertenencia de lo mismo consigo mismo. El hombre pertenece al ser y el ser que se da (*es gibt*) pasa a pertenecerle al hombre, ambos se pertenecen mutuamente. En este dejarse-puesto, el ser ha saltado al abismo, al *Ereignis*. El ser humano, por su parte, al escuchar la voz del lenguaje también debe saltar al abismo para que tenga lugar el acontecimiento de apropiación entre humano y ser, esto es: debe saltar al *Ereignis*. En este movimiento obtiene su sitio el pensar en lo mismo como lo mismo. Se lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre como pensar y ser. El pensar —como ya lo mencionó Heidegger en la «Carta sobre el humanismo»— llega al lenguaje en la medida en que el hombre piensa. El pensar se da y deja recibir en el hombre, se ofrece como un decir que el pensar recoge. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser.

Se ha intentado ubicar la *Kehre* con la finalidad de hilar la reflexión heideggeriana desde la noción de verdad, cuyo estudio arrancaba en los años veinte y era ampliamente discutido en *Ser y tiempo*. No obstante Heidegger continuó desentrañándola por otras vías y durante los años treinta plantea su asunto como la verdad de la esencia. La pregunta es por la verdad del ser, por la venida a la presencia desde la perspectiva de la *alétheia* desde el estudio de la *physis*. Heidegger proyecta la copertenencia entre *logos-physis-alétheia*. El resultado es el hombre como horizonte de significado en la constante meditación filosófica, que pasa de ser el ente primariamente verdadero a ser aquel en el que acontece la verdad: el guardián de la verdad del ser. Estas consideraciones permiten

a Heidegger seguir su camino que llega a la explicitación del *Ereignis* como acontecimiento de apropiación entre hombre y ser en los años cincuenta. Así se evidencia en *Unterwegs zur Sprache*, como se verá en el siguiente apartado donde ni hombre ni ser ocupan un lugar privilegiado.

La presente investigación no ha pretendido abarcar un periodo extenso del pensamiento de Heidegger. Más bien ha tratado de hacer notar cómo la noción de verdad llega a ser comprendida como *Ereignis* y esclarecer éste como hilo que guía las lecciones recogidas en *De camino al habla*, en un intento de desentrañar el lenguaje como coligación entre hombre y ser. Es en esta dirección en que se ha intentado esclarecer la conexión *Ereignis*-lenguaje desde la *alétheia* (la verdad del ser) explicitada desde la *physis* y el *lógos*.

Cuando Heidegger dijo en la *Carta sobre el humanismo* que el lenguaje como advenimiento del ser mismo aclara y oculta, redirigía el rumbo. El lenguaje es lo más próximo que tiene el *Dasein*, lo tiene bajo su cuidado. Así, el análisis del lenguaje no debe seguir la vía del animal racional ni la del sonido, pues el *zoon lógon echon* alude, según Heidegger, a la correspondencia ser-hombre como singularidad humana a la que ya ha sido destinado por el ser mismo. Destinado al ser, el humano ya se encuentra en la copertenencia junto a él, en el claro de la verdad acontece en el *Ereignis*.

El hombre está destinado a la verdad, así el análisis previo de la verdad resulta pertinente para clarificar el *Ereignis*, ya que como Heidegger señala en la Carta: el hombre no es el señor del ente sino pastor del ser, puesto que guarda su verdad. Esta esencia histórica en su origen y procedencia comparece como verdad del ser, es decir, como lenguaje, como *Ereignis*. El lenguaje abre el claro (*die Lichtung*) donde hombre y ser se pertenecen. Abriéndose en el claro, el ser llega al *Dasein* como palabra inexpressada. Sólo como lenguaje —aduce Heidegger— el ser reina continuamente en el hombre y lo lleva a la plenitud de su esencia histórica. El pensar es reclamado por el ser en su esencia, vinculado al advenimiento en cuanto destino, por eso, *lo mismo es ser que pensar*. Lo que sigue ahora es vislumbrar cómo el lenguaje viene a la presencia y cómo desde la poesía lo reclama Heidegger.

En síntesis: después de haber estudiado la *physis* y de haberla determinado como un modo de ser desde el análisis que hace Heidegger en «Sobre la esencia y el concepto

de *physis*. Aristóteles, *Física* B, 1» y tras haber concretado que la venida a la presencia es viabilizada como *kínesis* y que ésta requiere de un lugar donde la posibilidad sea realizable, es decir, del *lógos*, se ha puesto en seguida de manifiesto que el *lógos* mismo es desvelador de sentido, puesto que remite a lo oculto que se tiene que desencubrir, a aquello que ha de hacerse manifiesto.

Luego, desde el fragmento III del poema de Parménides «Lo mismo es pensar que ser», se ha controvertido la unidad de ser, que Heidegger estaba buscando, lo «esente» (*eón*), según lo planteaba en «Moirá» (GA 7). Ahí hemos podido ver la dirección que ha tomado la investigación hacia el pliegue donde la presencia desde la unidad coliga la *physis* y el *lógos* como pura emergencia que se devela. Ahora la propia investigación sobre la verdad nos llevará a indagar en la mismidad partiendo de este previo análisis. Según hemos podido ver, toda esta discusión era para obtener una mejor comprensión del *Ereignis* como venida a la presencia. Por tanto ahora el análisis se centrará en el estudio que hace Heidegger del *Ereignis* en los años cincuenta desde las conclusiones que hemos obtenido en esta primera parte. De este modo se quiere mostrar que no hay cambio de temática ni extraterritorialidad filosófica. Cuando Heidegger indaga el *Ereignis*, la cuestión de la verdad sigue latiendo, es más: sigue siendo la gran cuestión. Así, tendremos oportunidad de observar que *Unterwegs zur Sprache*, desde una nueva perspectiva, aborda el mismo problema: el de la verdad.

## Segunda parte

El *Ereignis*. Camino al lenguaje



## Capítulo 4. Camino a casa

«De camino al habla» (GA 12), una colección de conferencias redactadas a lo largo de la década de los cincuenta y compiladas por el propio pensador en 1959, inaugura una forma de locución lingüística en la manera en que Martin Heidegger expresa su meditación. Esta anhelada publicación<sup>149</sup> en homenaje a su septuagésimo cumpleaños salió a la luz bajo el sello de Günter Neske<sup>150</sup>. Pues bien, como se ha venido observando a lo largo de la indagación precedente, algunos conceptos claves del pensamiento heideggeriano han variado (*alétheia*, *phýsis*, el misterio o la misma noción de ser), pero no se han desechado: tan solo han experimentado algunas modificaciones al hilo del mismo filosofar. En relación con su estilo literario (por lo demás, de una singularidad muy discutida), en los primeros años Heidegger resulta cercano a los filósofos del siglo XIX, al neo-

---

<sup>149</sup> Heidegger desde hacía ya tiempo tenía ganas de publicar de forma especial algo sobre el lenguaje. Así se lo comenta a su mujer en una carta de 1954. El 8 de mayo escribe «[...] Pero querría reservar el diálogo sobre el habla, esbozado ya en Friburgo y que está bastante avanzado, para una edición especial». El 8 vuelve a insistir «[...] Más que nada me ocupa la pregunta por el habla [...] tal vez lo mejor sea dejar que esta temática resuene sin proponerme todavía localizarla. Debe mostrarse en todo su significado mediante una publicación propia». Gertrud Heidegger. *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008, 303.

<sup>150</sup> Günter Neske fundó su propia editorial durante aquella época de escasez de papel y dificultades por las licencias. Motivó diversas corrientes intelectuales y agrupó en su casa a escritores y poetas (Hans Arp, Ingeborg Bachmann, Paul Celan, Günter Eich, Günter Grass, Helmut Heissenbüttel, Walter Höllerer, Hermann Broch, James Joyce, Walter Jens). Martin Heidegger fue gratamente acogido entre ellos. Con motivo de su setenta cumpleaños se organizó una celebración en la casa de Günter Neske y se editó el libro que ahora nos ocupa: *Unterwegs zur Sprache*. Además de dicha edición, Neske coordinó la publicación de *Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, en el que incluyó un texto que él mismo escribió junto a Hans-Georg Gadamer y Bernhard Welte, entre otros.

kantianismo. Tras la *Kehre*, su decir se torna oscuro, alejado del discurso filosófico tradicional y más próximo al aforismo. El culmen lo representa la frase *die Sprache spricht*, en un vuelco colindante con la poesía. Esto es algo que ha causado revuelo entre los investigadores, ya que no es palmario si se trata de un avance o un fracaso.

El nuevo estilo del denominado Heidegger tardío o de la madurez no constituye propiamente un cambio de temática o una extraterritorialidad filosófica que pueda justificar una valoración negativa, como bien señala Arturo Leyte<sup>151</sup>, ya que el asunto filosófico de esa época no abraza una nueva preocupación: al contrario, la problemática del ser continúa. Nuestro pensador se mueve hacia el decir del ser, hacia una ontología fenomenológica del lenguaje. En *Ser y tiempo* el ente primariamente verdadero era el *Dasein*, como ya se discutió. En su facticidad estaba arraigado el lenguaje, lo abierto no era dicho lenguaje, sino el mismo *Dasein*. Pero cuando la apertura<sup>152</sup> se plantea desde el propio lenguaje se despliega una dimensión antes inadvertida que revela que el hombre no ocupa ya el lugar central, puesto que este le corresponde al ser mismo, según lo explicitó luego en la «Carta sobre el humanismo» (GA 9)<sup>153</sup>.

Hay un «nuevo» planteamiento sobre el ser que el lenguaje de la metafísica, abocado a lo conceptual, según arguye Heidegger, no es capaz de expresar. Se hace necesario entonces transitar un camino inusitado que saque a la luz el acontecimiento originario de apropiación (*Ereignis*) de hombre y ser. Que haga patente la conexión de mortales, inmortales, cielo y tierra mediante la unidad, una cuadratura (*Geviert*) que desvele el *entre*, la bisagra del acontecer. A la sazón, la salida a la poesía, el arte, lo sagrado o la mística no da la espalda al problema, lo encara de otra manera. Este «desvío», que algunos investigadores han estimado negativo, se ha juzgado como un pensamiento poco riguroso. Tal aserto denota incompreensión con respecto al Heidegger maduro, debida quizás a

---

<sup>151</sup> Cf. Arturo Leyte. *Heidegger*. Madrid: Alianza editorial, 2006, 246.

<sup>152</sup> Para plantear esta apertura ha sido necesaria la discusión acerca de la verdad como libertad, en los términos ya señalados en el capítulo segundo de la primera parte.

<sup>153</sup> En la carta, Heidegger refiere que «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre, puesto que en cuanto casa ha despejado el espacio para tal habitar». A partir de esta frase sostendrá que todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por tanto, el pensar se dejará reclamar para decir la verdad del ser. En este escrito, plantea el pensar desde la forma del genitivo que expresa al mismo tiempo los que denominamos subjetivo y objetivo: es decir, ese pensar es el pensar del ser como acontecimiento propio del ser (subjetivo) y, por otro lado, pensar —la singularidad humana— es pertenencia al ser desde la escucha (objetivo). Cf. GA 12, 313-316.

las fragmentadas publicaciones<sup>154</sup>. Pero, en esencia, el rigor filosófico permanece latente persistentemente, tal como lo señala Serge Botet<sup>155</sup>. Este estudioso apunta que la experimentación heideggeriana con el lenguaje es parte de un enfoque que sigue siendo filosófico de principio a fin; señala que el Heidegger tardío que experimenta con la lingüística entra en una dimensión textual en el texto mismo que no es otro asunto que la apertura sin precedentes hacia el ser.

Así pues, el cambio de discurso, el bosquejo con trazos fuera de la tradición, no denota un fracaso en sí: evidencia que el propio proyecto metafísico está condenado a fracasar porque no podrá probar racionalmente el mundo, ni fundar desde el raciocinio la verdad en contraposición con lo aparente. Su propia lógica, enmarcada en la conciencia de un sujeto enfrentado a objetos a su disposición, tiene el sello de la decadencia. Por ello, la filosofía heideggeriana pretende ser simplemente un alto en el transitar filosófico. Lo permanente del pensamiento es el camino. Y los caminos cobijan en sí eso misterioso, apunta Heidegger:

Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era solo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que solo el caminar atrás nos conduce adelante<sup>156</sup>.

El camino contiene ya el secreto para recorrerlo una y otra vez, encauzando hacia lo desconocido del límite: hacia el ser. En tal sentido, las conferencias consiguen trazar una discusión inagotable esbozada dos décadas antes, a mediados de los años treinta, cuando empieza a dialogar con Hölderlin de una forma más sistemática. Pero es en los

---

<sup>154</sup> Ángel Xolocotzi señala que, a partir de lo conocido de la obra divulgada, se asociaba el lenguaje a una dimensión estrictamente poética y parecía que ahí concluía, dejando de lado el carácter filosófico del lenguaje aprehendido como poesía. No estaba abierta la continuación pensante de la dimensión del lenguaje. Agrega que la vía que va de la filosofía y la poesía no es un olvido de la dimensión fenomenológica, sino que se trata más bien de la radicalización de la correlación entre trascendencia y horizonte. Cf. capítulo 8, «De camino al diálogo. Sobre la concepción del lenguaje en el pensar ontohistórico», en *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Porrúa, 2011, 143-149.

<sup>155</sup> Cf. Serge Botet. *L'ontologie du langage. Chez le dernier Heidegger*. Estrasburgo: Presses universitaires de Strasbourg, 2010.

<sup>156</sup> «Ich habe einen früheren Standpunkt verlassen, nicht nur dagegen einen anderen einzutauschen, sondern weil auch der vormalige Standort nur ein Aufenthalt war in einem Unterwegs. Das Bleibende im Denken ist der Weg. Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt». *Aus einem Gespräch von der Sprache*, GA 12, 94. (Traducción al español de Ives Zimmermann, «De un diálogo del habla», en *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 2002, 74.)

cincuenta cuando el filósofo consideró que ya podría exponer coherentemente los rasgos fundamentales de su camino al lenguaje<sup>157</sup>.

### a) La verdad es el decir del lenguaje

La conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* (GA 4), que Heidegger lee por primera vez en Roma el 2 de abril de 1936, marca un paso *atrás*, hacia la poesía como decir originario, revelando la necesidad de la destrucción de los conceptos tradicionales a manera de verdadera crítica<sup>158</sup>. No obstante, un año antes, en 1935, había leído un texto en Friburgo, *El origen de la obra de arte* (GA 5)<sup>159</sup>, que desplegaba una dimensión del análisis del lenguaje que ni él mismo estaba seguro de poder hollar<sup>160</sup>. En este texto, Heidegger declaraba que la esencia de la poesía es fundación de la verdad; que el poema, en cuanto donación, funda, fundamenta e inicia. Así, desde la poesía, Heidegger trazaba el nuevo proyecto de la verdad. Una verdad que, como apertura, acogía al *Dasein*, y este, a su vez, arrojado en cuanto ser histórico, le descubría un espacio de posibilidades, le abría la tierra, el pueblo, el propio fundamento del hombre que se cierra sobre sí mismo, puesto que ahí reposa en todo lo que ya es y que permanece oculto a sus propios ojos. La verdad es el decir del lenguaje, es la tierra donde mora el humano, pues, como apertura, lo ha blindado como su propio fundamento. A su vez, el lenguaje es la propia posibilidad del hombre de acceder a lo que es, dado que también es apertura<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> Heidegger menciona en una carta a Hannah Arendt que: «Aquí en Messkirch aún tengo trabajos previos, de los años 1938/1939, para el ‘Lenguaje’. Todo forma parte de un conjunto simple y coherente cuyos rasgos fundamentales necesitan una exposición directa, como corresponde. Pero aquí no se puede forzar nada, esperaré. Mientras sigo arando, hasta conseguirlo». Carta 70, en Hannah Arendt, Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975*. Edición de Ursula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2000, 113.

<sup>158</sup> Gadamer menciona como punto decisivo en el pensamiento de Heidegger la vuelta (*Kehre*), cuando este se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Así, le fue posible constituir un fundamento firme para su preguntar, remontado por detrás de la metafísica, de cuyo lenguaje hace una crítica positiva. Cf. Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1981, 145.

<sup>159</sup> Repitió la conferencia el año siguiente en Zúrich. Luego la amplió para pronunciarla otra vez en Friburgo. Finalmente, después de agregar el epílogo, se publicó en 1950.

<sup>160</sup> En una carta a M. Boss fechada el 30 julio 1955, Heidegger escribió: «[...] mucho depende si puedo llevar la discusión del lenguaje por el rumbo adecuado. Cada vez se vuelve el asunto más oscuro y a la vez más emocionante. Hoy me asombro de que hace años me haya atrevido con la conferencia sobre el lenguaje. [...]». En Martin Heidegger. *Seminarios de Zollikon. Protocolos-diálogos-cartas*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelos: Jitanjáfora, 2007, 336.

<sup>161</sup> Cf. «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, GA 5.

Ya se mencionó en la primera parte de esta investigación que, en los años treinta, Heidegger emprende un nuevo examen de la verdad que aparenta desaparecer en los cincuenta. Los escritos de esta época deben leerse con cuidado porque la controversia sigue subyacente. La discusión aristotélica sobre la verdad siempre la tendrá en su punto de mira. Ahora el examen de la *alétheia* es advertido como tránsito, como una irrupción de la presencia mucho más iniciante que emerge a modo de mismidad. La palabra *alétheia*, si bien será mencionada en raras ocasiones, está implícita, asoma desde la unidad, una unidad oscilante. El problema se halla en otro nivel, más atrás, en Parménides, Heráclito y Anaximandro, a quienes consagra provechosas discusiones. En las lecciones de 1951-1952 *¿Qué significa pensar?* (GA 8) puede observarse ese original impulso ya más madurado. En tal sentido, el proyecto heideggeriano no cambia de temática, únicamente de vía. Por consiguiente, se puede constatar que la salida hacia la poesía o al arte es la extrapolación de la interpelación de la verdad, no su abandono. No obstante, para explicar la unidad es necesario remontarse a los años treinta, a aquellos escritos que evidencian ese nuevo rumbo. Está, por ejemplo, y como ya se ha mencionado, *El origen de la obra de arte*, donde se puede advertir que desde la ampliación de la pregunta por la verdad se delineaba la continuación que debía seguirse. No se está insinuando que en veinte años no haya cambiado nada, ni que en la meditación del filósofo de Messkirch se pueda transitar tranquilamente de una década a otra sin realizar las precisiones oportunas; simplemente se desea poner el acento en aquellos puntos sustanciales que han abierto otras vías en la reflexión heideggeriana y que lo llevaron en su madurez a la dilucidación del lenguaje. Así pues, el giro que dio Heidegger en la indagación de la verdad en *Vom Wesen der Wahrheit* abría nuevos ámbitos para la meditación posterior. Así lo señala Escudero<sup>162</sup>, quien afirma que Heidegger aplica la noción de verdad a todos los ámbitos de la cultura, tematizándola como apertura del mundo en el sentido de fundación y acontecer de la propia verdad.

---

<sup>162</sup> La concepción de la verdad elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo* se mantiene prácticamente inalterable en la conferencia *El origen de la obra de arte*, en la que los temas de la constitución del sentido y de la apertura del mundo se abordan en términos de «fundación de la verdad» y de «acontecer de la verdad», respectivamente. Desde este punto de partida, realiza Heidegger una ampliación de la pregunta de la verdad, que ya no solo se circunscribe al ámbito de la filosofía, sino que se extrapola a todas las esferas de la cultura –tales como el arte, la religión, la historia o la filosofía–. Ahora la verdad es tematizada como apertura del mundo en el sentido de la fundación de la verdad. Cf. Jesús Adrián Escudero. «El concepto de verdad como apertura del mundo en el *Origen de la obra de arte* de Heidegger». *Enrahonar*, 25, 1996, 124.

En efecto, el viraje hacia la poesía que hace Heidegger no ha tenido la pretensión de utilizarla como fuente de lúcidos hallazgos filosóficos ni de convertir en mito estereotipado la figura del poeta<sup>163</sup>. El propósito de proyectar un diálogo entre poesía y pensamiento surge de la necesidad de experimentar lo inexpresivo, de ofrecer un nuevo recinto a la verdad, uno donde aflore el pensamiento, en lugar de encapsularlo en el método científico. La poesía no es un refugio. Al contrario, es un arduo experimento que aspira a entrar en la esencia del pensar y a encontrar la manera adecuada de dejar ser al lenguaje lo que es: lenguaje. Dejándolo ser, emergerá su ser, afirma el filósofo: «Reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales»<sup>164</sup>. Precisamente, el filósofo de Friburgo sostiene que la brillante aparición de la belleza en el poema es solo una manera de presentación de la verdad a modo de desocultamiento. Por ende —matiza—, la poesía o el arte son un devenir y un acontecer de la verdad<sup>165</sup>. En la problemática de la verdad —hilo conductor de esta investigación— el diálogo poesía-pensamiento deviene esencial, ya que en el decir poético, según refiere Heidegger, la verdad acontece de manera pura: «Lo hablado puro es el poema»<sup>166</sup>. Por tanto, es una oportunidad para la filosofía de analizar el lenguaje en la forma de apropiación del ser de las cosas, la entrada más decidida del pensar que deja atrás el pensamiento conceptual para permitir vislumbrar ese *otro* originario comienzo que está esperando al hombre ahí delante.

---

<sup>163</sup> Petzet, desde el afecto y la admiración que le profesaba a Heidegger, refiere en su libro que este no leía poesía para apoyar sus conferencias, sino por el disfrute en sí mismo; que no utilizaba la poesía como medio para ejemplificar sus razonamientos; no tomaba versos de un poema para reflexionar filosóficamente a partir de ellos. Considera que lo que la poesía le ofrecía al pensador era clarificación para su propio pensar. La poesía tiene un carácter anticipatorio que vislumbra cuestiones a las que el pensar ha de llegar. Petzet hace referencia a que el lenguaje de la filosofía puede ofrecer dificultades para vislumbrar la apertura del ser, pero ese no es el motivo de recurrir a la poesía. La poesía, por su parte, también es escabrosa, desde el pensar no es ni un descanso ni un escape, es igual de compleja que la filosofía. Petzet sostiene que ese carácter anticipatorio de la poesía dejaba a Heidegger en el asombro. A él le consta un caso respecto a la poesía de Rilke: «Heidegger quedó visiblemente turbado, pues el poeta había anticipado con la palabra lo que el filósofo encontraría guiado por el asunto de pensar, y que consideraba una creación novedosa». Heinrich Wiegand Petzet, *Encuentros y desencuentros con Martin Heidegger. 1929-1976*, traducción de Lorenzo Langbehn, Madrid: Katz, 2007, 138.

<sup>164</sup> «Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt». GA 12, II. (En español, traducción de Ives Zimmermann, II.)

<sup>165</sup> Según refiere Wiegand Petzet, esto es lo que comentó Heidegger. Cf. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*. Traducción de Lorenzo Langbehn. Madrid: Katz, 2008. 179.

<sup>166</sup> «Gesprochenes ist das Gedicht». GA 12, 13. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 13.)

Otra de las razones por las que Heidegger se decanta por la poesía es que en esta, según advierte, permanece resguardado el decir (*die Sage*). Aclara: «[...] Su habla deviene, así, habla que redice, deviene: poesía. Lo que ella habla resguarda el Poema como aquello que por su esencia permanece no hablado. [...]»<sup>167</sup>. En ningún caso analiza la poesía a modo de estilo literario. La poesía es fundación de la verdad. Que la poesía resguarda el decir significa que la esencia del poema es la propia verdad, por eso en *El origen de la obra de arte* explicitará desde la poesía la esencia como el fundar, en tres sentidos: 1. Donación, 2. Fundamentación, y 3. Comienzo. La donación es esencialmente fáctica, un acontecimiento que fundamenta, poniendo de manifiesto el inicio. El comienzo es inicio, refiere el carácter epocal de la apertura del mundo donde la verdad se abre para mostrarse como indisponible en las cosas del mundo en el que el humano permanece arrojado. El auténtico inicio —sostiene el pensador— es un salto previo en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás, velado, y a la vez, lo velado es el final. Es, con contundencia, un salto hacia atrás<sup>168</sup>. Así, la poesía es un salto que dona, que fundamenta y vuelve al origen, puesto que, de manera circular, funda combatiendo y abriendo la apertura. Esto fue lo que, según Heidegger, ocurrió en el mundo griego y se llamó ser, es decir, el comienzo de la historia. En este orden de cosas, nuestro pensador destaca que la historia no es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, un confinamiento en lo que le ha sido transmitido en herencia, sino un salto hacia lo que está por venir<sup>169</sup>. En esta trayectoria, el poema es la historia que funda la verdad del ser. Por eso la poesía es histórica, salta donando e instituye esencialmente el sentido histórico que hace surgir la verdad del ser a la vez que la cuida, lo que propicia la aparición del salto fundador: tal es la circularidad hermenéutica.

En definitiva, Heidegger sostiene que la poesía en solo un modo de cómo la verdad llega al ser para mostrar cómo se torna histórico. La poesía es el espacio que dispone el camino para cuidar el saber originario mediante la palabra, no de lo pasado sino de lo que está por venir. Un saber reflexivo que prepara preliminarmente el salto al origen y así funda, a partir de la donación, el propio inicio. La poesía marca el origen del ser y,

<sup>167</sup> «[...] Dessen Sprache wird so zur nachsagenden, wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene. [...]», *ibid.*, 67. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 54.)

<sup>168</sup> Años más tarde, en el «Protocolo de un seminario sobre 'Tiempo y ser'», Heidegger dirá que la totalidad de su propio camino tiene el carácter de un retroceso, el paso hacia *atrás*. Ahora le toca examinar el hacia dónde y el cómo. Cf. GA 14.

<sup>169</sup> Cf. «Der Ursprung des Kunstwerkes». GA 5.

por tanto, el del hombre. En definitiva, la poesía habla históricamente desde el origen. Esta designación de poesía no denota lo bello o lo bueno, no da ningún valor ni ofrece ninguna teoría; es originariamente desocultamiento de lo ente en cuanto ente; es la verdad del ser que surge a modo de belleza en cuanto acción; es acontecimiento<sup>170</sup>. En tal sentido, la belleza de la poesía —apunta Heidegger— no remite al gusto, ya que, entendida al modo griego, es pura emergencia (*ergón, enérgeia*) que abre el claro; es forma (*hylé*) a florada, en fin, a modo de *eídos*; es el aparecer del ser, *phýsis*, puro despliegue; es el acontecer de la verdad. Escuchemos directamente cómo describió lo bello en *¿Qué significa pensar?*:

[...] Bello no es lo que place, sino lo que cae bajo aquella dádiva de la verdad que acontece cuando lo eterno, carente de aparición y, por eso, invisible, llega al reflejo de la máxima aparición. Queremos dejar la palabra poética en su verdad, en la belleza. Pero esto no excluye, sino que incluye nuestro esfuerzo de pensar la palabra poética<sup>171</sup>.

La poesía es pensada por el filósofo en toda su amplitud, por eso el poema es aquello digno de ser cuestionado. La poesía lo habita todo, es el decir del lenguaje, es la abridora. Su privilegio radica en revelar la propia apertura, pues ahí donde no hay apertura (la piedra, las plantas, los animales), no hay lenguaje, sentenciará Heidegger: «La piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, pero forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar. Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente»<sup>172</sup>. De este modo, la poesía es el primer nombramiento de lo ente desde el cual el hombre accede a la palabra, desocultando a lo ente en su ser a partir del ser. Cuando el decir del lenguaje habla en el poema, hace acceder lo ente a lo abierto, lo deja libre, por eso es poesía. La poesía es un expresar en más de un sentido que abre al humano el mundo, la tierra: por eso Heidegger, desde Hölderlin, señala que le abre históricamente la tierra porque el poeta está entre el cielo y la tierra, entre los dioses y la voz del pueblo. El poeta «[...] Es alguien que

---

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, 40.

<sup>171</sup> «[...] Schön ist nicht das, was gefällt, sondern das ewig Unscheinbare und darum Unschtbare in das dichtende Wort is seiner Wahrheit, in der Schönheit, zu lassen. Das schließt nich aus, sondern ein, daß wir das dichtende Wort denken». GA 8, 8. (Traducción al español de Raúl Gabás, *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta, 2010, 24.)

<sup>172</sup> «Der Stein ist weltlos. Pflanze und Tier haben gleichfall keine Welt; in die sie Hineinhängen dieser Welt; aber sie gehören dem verhüllten Andrang einer Umgebung, in die sie hienenhängen». GA 5, 31. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2003, 32.)

ha sido arrojado fuera, ya afuera quiere decir a ese *entre* que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. 'Poéticamente mora el hombre sobre la tierra'»<sup>173</sup>. Así se le abre al mortal históricamente el mundo como lenguaje. En la poesía se acuñan los conceptos propios del hombre y su pertenencia a la historia del mundo, por eso el poema es unidad esencial que conserva la esencia originaria del lenguaje, es decir, la narración del primer comienzo, pero atención: no como pasado, sino como porvenir.

En los años cincuenta Heidegger está intentando, de una vez por todas, despojarse de la metafísica. Ya no discute la noción de verdad, pero, como se ha advertido, tampoco la deja de lado, pues permanece como fondo subyacente fundamental en la discusión sobre el lenguaje. Con un léxico diferente y desde nuevas elucidaciones, el pensador alemán se sigue moviendo en la pregunta por el ser, que, como verdad, asoma en el propio lenguaje como *Ereignis*. La esencia de la verdad como acontecimiento de apropiación requiere al hombre y al ser para acceder a la apropiación del acontecimiento. Heidegger ya no está pensando en el ser a modo de sentido (*Ser y tiempo*): ahora lo concibe desde el *Ereignis* como un mutuo pertenecerse; ahora lo desentraña desde el decir, el hablar y el pensar. La verdad no solo es *alétheia* (en el mero y elemental sentido de desocultamiento y ocultamiento), es también aquello que permanece aconteciendo en la apropiación, es mutua pertenencia determinada a partir de la unidad que atañe a hombre y ser desde lo mismo como lo mismo. Comenzando por el salto, el paso atrás, la *alétheia* es mismidad.

El ser humano abierto al ser se encuentra relacionado, correspondiendo, perteneciendo al ser, y este solamente es y dura mientras el mortal lo acepta. En tal sentido, Heidegger menciona que el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro desde la aurora del pensar. Todo ente, no únicamente el hombre, está convocado a asumir su ser a partir de su propio ser, pero la mutua pertenencia remite al acontecimiento en el que el hombre ha sido dado en propiedad al ser y a la inversa. Ahora bien, en la medida en que la esencia del hombre dependa del lenguaje, habita el *Ereignis*, es decir, ya

---

<sup>173</sup> «Er ist ein Hinausgewordener –hinaus in jene Zwischen, zwischen den Göttern und den Menschen. Aber allen und zuerst in diesem zwischen entscheidet es sich, wie der Mensch sei und wo er sein Dasein ansiedelt. ‚Dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde‘». GA 4, 47. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza, 2005, 51.)

es unido al ser esencialmente, ya es en la apertura, ya está destinado a ser el ensamble, es *engarzamiento*. Un juego de apropiación recíproca que el filósofo denomina *Ereignis*, pues solo acontece en la unidad de un modo único y originario, tan próximo al hombre que le pasa desapercibido. Se trata de una relación entre el pensar y el lenguaje tan esencial que apenas se repara en ella. Es difícil acceder a esa dimensión de pertenencia, por eso hace falta el salto, y por eso es necesario escuchar aquello que habla en el lenguaje desde sí mismo. La lingüística se desgasta en dilucidar el lenguaje a partir de las palabras, la expresión o los sentimientos, en lugar de dar el paso atrás, a la esencia de la relación. La vía factible ya la ha delineado Heidegger: es la poesía.

En *De camino al habla*, la verdad está disuelta en la cuadratura (*Geviert*) porque ya no es *alétheia* sin más. La verdad no es solo el desocultamiento de lo ente, es, sobre todo, el *Geviert*, la apropiación a modo de combate primigenio en el que se disputa en cada caso una manera de abrir el espacio en que se adentran mortales, inmortales, cielo y tierra, y desde el cual se retraen. La cuaternidad explicita la verdad, señala lo abierto mediante y a partir del decir, en el que cada ente gana su firmeza y estabilidad y se mantiene despejado y dispuesto desde el retraimiento. La verdad en oposición alterna entre el claro y el encubrimiento, factible solo como acontecimiento. Un acontecimiento histórico que puede ser de diversas maneras, de las muchas en que conquista la verdad del ser en las distintas etapas históricas que conforman lo epocal del ser y también del *Dasein*. Cuando acontece la verdad, se abre el mundo, se alza la tierra, las cosas, el cielo, hay un desgarrar que ofrece intimidad, que, bajo su cobijo, conduce a los contendientes a la pertenencia de su origen. Por eso, ni ser ni hombre ocupan un lugar privilegiado, son dimensión que la poesía evidencia. Se trata, entonces, de un poner en obra de la verdad como poema. Por esta razón, en el análisis del lenguaje a partir del poema, el ser no desaparece en el lenguaje, este no lo suprime ni lo liquida, sino que en el poema está su latencia. La cuestión de cómo se hacen inteligibles las cosas sigue en pie. Lo que pasa es que ahora Heidegger hace evidente que, desde todas partes, las cosas salen al encuentro del hombre como lenguaje, pues parte de la premisa de que «ninguna cosa es donde falta la palabra»<sup>174</sup>, es decir, solo hay ser donde habla la palabra apropiada.

---

<sup>174</sup> Así lo sostiene Heidegger desde el poema de Stefan George en la conferencia «Das Wesen der Sprache». En *Unterwegs zur Sprache*. Cf. GA 12, 153.

## b) De camino al habla (*Unterwegs zur Sprache*)

Aunque no es propiamente un libro, *Unterwegs zur Sprache* (GA 12) de alguna manera tiene una estructura que permite estudiarlo a modo de unidad (sin detrimento de leer por separado cada conferencia o leerlas junto a toda la obra del autor). Todas las conferencias son el relato de la verdad del ser como poema. Desde el título, Heidegger remite a lo esencial del ser humano: hablar, aquello que lo capacita para ser el viviente que es, hablante. Pero conviene prestar atención, pues el tema del texto no es el examen del lenguaje. En el «Diálogo con un japonés», el inquiridor puntualiza que, cuando se aventuró a realizar observaciones acerca del lenguaje en la conferencia de 1950, no era el lenguaje aquello sobre lo que discutía<sup>175</sup>. Luego entonces, lo que pervive en el fondo del debate es la esencia de lo que se dice y lo que está por decirse: el Decir (*die Sage*)<sup>176</sup>. *Die Sage*, según refiere el filósofo, significa el nombre del ser esencial, el salto fuera de la representación metafísica; en suma, la verdad del ser, que ya antes había analizado como *légein*, aquello que ya está dispuesto, mostrado, yacente.

La primera conferencia de 1950, «El habla»<sup>177</sup>, asoma a modo de introducción, esboza el lugar al que quiere llegar: la esencia del lenguaje, o lo que es más, al lenguaje de la esencia. En tal rumbo, *Unterwegs zur Sprache* es una meditación sobre el *Ereignis*, ese acontecimiento de apropiación en el que hombre y ser se esencian a través del lenguaje. Una nueva indagación por el ser, en la que el propio ser o su sentido se difuminan en un decir en el que ya ni siquiera es posible nombrarlo, se patentiza como el *entre*, la bisagra, mismidad. El lenguaje es el acontecer del ser que solo puede irrumpir a partir del lenguaje del hombre.

---

<sup>175</sup> Cf. GA 12, 139.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>177</sup> Dictada en 1950 en el *Bühlerhöhe* en memoria de Max Kommerell. Repetida en 1951 en *Württembergische Biblioteksgesellschaft* de Stuttgart. Max Kommerell (1902-1944) perteneció en los años veinte al círculo de Stefan George. En sus últimos años de vida estuvo unido a Heidegger en virtud del diálogo que mantuvieron sobre Hölderlin. Cf. *Hölderlin bei Martin Heidegger und Max Kommerell*, de Joachim W. Storck, en Bernhard Zeller (ed.), *Klassier in finisteren Zeiten 1933-1945*, Stuttgart 1983, 345-365, y *Max Kommerell Auseinandersetzung mit Martin Heidegger Hölderlin-Interpretation*, de Joachim W. Storck, en Dietrich Jöns (ed.), *Literaturgeschichte als Preeffession*. Tübinga 1993, 319-343. Esta fue la primera ocasión en que Heidegger intenta exponer su concepción del lenguaje en los términos planteados en *De camino la habla*. Así se lo hace saber en una misiva (carta 70) a Hannah Arendt: «[...] he intentado decir algo sobre el lenguaje con motivo de una celebración en memoria de Marx Kommerell en la *Bühlerhöhe*. [...] Todo forma parte de un conjunto simple y coherente cuyos rasgos fundamentales necesitan una exposición directa, como corresponde [...]». *Correspondencia con Hannah Arendt, op. cit.*, 113.

La polémica radica en la forma de inquirir por el lenguaje. Si se concibe desde el hombre, la discusión pierde toda perspectiva. Indagar el lenguaje desde la noción de verdad desmarca a Heidegger de otras líneas de investigación que tienen como preocupación partir del lenguaje y llegar a él. Pero nuestro pensador no hace filosofía del lenguaje. No conceptualiza ni convierte el lenguaje en objeto. Únicamente desea invocar su esencia convocando al humano a ocupar su lugar: ser hablante. Asegura que, al asumirlo, se abrirá un espacio en el que brotará el acontecer del ser, aflorará como *Ereignis*, una reclamación —según sostiene el pensador— de la plasmación más antigua de la esencia del lenguaje que ha pasado inadvertida a la tradición.

El volumen se limita a señalar el camino del lenguaje que brota desde el pensar hacia la localidad (*Ortschaft*) en el cual tiene lugar el ocultamiento y desocultamiento, la mostración, el sentido —es decir, la verdad—, pero en ese modo abismático de cuaternidad (*Geviert*) donde ocurre el acontecimiento de apropiación: *Ereignis*. Ahí ya no es posible separar y distinguir estructuras, pues lo que aflora es la mismidad, inicio que esencia como inicio. Un espacio que clama fusión, que es *inter*, *unter*, *Unter-Schied*, según lo designa Heidegger en «Die Sprache» (GA 12). Hay unión, por más que hombre y ser se mantienen separados, al igual que mundo y cosa. La propia localidad hace advenir lo propio de cada uno: tierra-cielo-mortales-inmortales, para que se apropien mutuamente. *Ereignis* es, por tanto, origen donante que pone en disposición al hombre para rehúse o asuma su ser, para que se sostenga en el *unter* y así se esencie. Siendo ahí, sosteniéndose, se coloca en su más propia posibilidad: pensar, una espera que rememora, meditación que sostiene y abre el instante decisivo de lo por venir. Siendo ahí es puro corresponder. Este pensar no es la conciencia de la subjetividad, es lo donado. El mostrarse del mostrar mismo (la donación) es la cuestión que Heidegger restablece, ese darse que se presenta solamente en la sustracción de lo dado. Una mostración que se inicia y concluye en el lenguaje. Esa es la esencia del decir. Por eso «lo mismo es pensar que ser», según reza el poema de Parménides en el fragmento III y recoge Heidegger en el «Principio de identidad».

En tal sentido, el hombre no posee el lenguaje —apuntará Heidegger—, es solo su lugarteniente. Claramente, nuestro pensador es consciente de que establecer el lenguaje como decir, un hablar que no es del hombre, sino del ser, es de inicio muy comple-

jo, aunque peor lo tiene la tradición metafísica, que investiga el lenguaje desde otra cosa y no desde sí mismo. Partir del lenguaje y llegar a él es el desafío que tiene el humano, pues ya se encuentra en él. Puesto que la esencia del lenguaje no radica en la fonación y audición de los órganos, tampoco es expresión de sentimientos ni comunicación. En realidad, la primera tarea que ha de asumir el pensador es situar adecuadamente el lenguaje y su indagación. Parece que, para lograrlo, es irrenunciable dar un salto, como señala Heidegger. Por eso la poesía, ella misma, es ese salto iniciante, «perfección iniciante», pureza que llama a las cosas a la palabra, voz que invoca. La poesía es lo hablado del hablar del lenguaje.

Heidegger dilucida la relación poesía-pensamiento como vecindad en la segunda conferencia, «El habla en el poema», que apareció por primera vez en 1953 intitulada «Georg Trakl. Una dilucidación de su poema»<sup>178</sup>. La esencia del hombre será indagada en el *entre* de poesía y pensamiento. La tarea será localizar el hablar en lo no dicho, pues este «ama esconderse». Dando el salto a la poesía se vislumbrará el desocultamiento de lo ente para alcanzar la apropiación, el *Ereignis*. Una vía inversa en la que el hombre debe adentrarse en la propia esencia del lenguaje y alcanzarla como el recogimiento del advenimiento apropiador (*Ereignis*). «Dilucidar el habla quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el advenimiento apropiador (*Ereignis*)»<sup>179</sup>. La esencia del hombre está arraigada en la relación que mantiene con el decir (*die Sage*) del lenguaje. Sabiéndolo o no, la asume cuando enuncia, discurre o escribe. Por eso hablar no es más que un modo (*Melos*), una forma de apropiarse de un mandato, y no la singularidad traducida por la razón. El hombre habla porque corresponde y, al hacerlo, alcanza su pertenencia. El ser *dice* y el hombre, porque ha escuchado, responde. Respondiendo se apropia de lo mismo, de sí mismo, y entra en el *Ereignis*. Es necesario resaltar que el decir no es una voz; el silencio es el hablar del ser, por eso la poesía —refiere Heidegger— es resonancia de ese mensaje que emerge para volverse a ocultar. La poesía es proximidad que aproxima a hombre y ser desde el silencio.

---

<sup>178</sup> En la revista *Merkur*, número 61, 226-258.

<sup>179</sup> «Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis». GA 12, 10. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 10.)

El tercer texto «De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquiridor», esboza la médula de la discusión. Es un diálogo ficticio escrito entre 1953 y 1954, a partir de la visita que el profesor de literatura alemana Tezuka Tomio<sup>180</sup> de la Universidad Imperial de Tokio hizo a la casa de Heidegger. A diferencia de los diálogos de Platón, donde el autor no se incluye explícitamente, Heidegger se muestra como el inquiridor. Este escrito es una réplica a la manera de la «Carta sobre el humanismo», una ampliación y toma de postura que aclara incorrectas afirmaciones difundidas aquí y allá. Heidegger desea que se preste atención en el sentido que él señala, que se rastreen sus propias huellas impresas en sus textos. Defiende, además, su arraigo en la fenomenología y la hermenéutica a pesar de que ya no sean temas en su debate. En cualquier caso, el asunto fundamental que plantea el diálogo no solo constituye una posición frente a la filosofía oriental, sino que también proyecta una meditación sobre el diálogo mismo que comparece «en persona» desde sí y lleva a los hablantes hacia el decir. Guiar el decir del diálogo es esa imposibilidad humana. El ensayo en forma de diálogo pretende exhibir el diálogo mismo como forma desplegada donde se está asistiendo a una conversación en ese espacio que abre cada vez el propio lenguaje. Heidegger pretende mostrar que el lenguaje está por encima de los dialogantes; que es el lenguaje el que se manifiesta en ellos.

«La esencia del habla» es la cuarta conferencia y viene dividida, a su vez, en tres partes que fueron leídas en el *Studium Generale* de la Universidad de Friburgo de Brisgovia en 1957 y 1958. Es un análisis que emerge del verso del poema «La palabra» del poeta Stefan George (1868-1933)<sup>181</sup> «Ninguna cosa sea donde falte la palabra». El verso es la columna de los argumentos que se defienden en *De camino al habla*, donde se plantea que

---

<sup>180</sup> Este profesor escribió un artículo «Una hora con Heidegger», cuyo original japonés vio la luz en 1955. De su traducción al inglés en 1966 se encargó Reinhard May. Tezuka menciona que en 1954 visitó a Heidegger en Friburgo. Tuvieron una entrevista donde el alemán le hizo varias preguntas relacionadas con el pensamiento y arte japoneses, así como con la poesía. Comenta, además, que lo que más deseaba conocer Heidegger de la lengua japonesa era, sobre todo, el lenguaje mismo. Cf. Tezuka Tomio. «One hour with Heidegger», en *Heidegger's Hidden Sources. East-Asian Influences on his work*. Reinhard May. Traducido por Graham Parkes. Londres-Nueva York: Routledge, 1966, 72-74. Por su parte, Lin Ma refiere que, según Kanh Kyung Cho, es Lao-Tse el inspirador del diálogo, ya que sostuvo con anterioridad una conversación con este antiguo filósofo chino. Lo deduce de la discusión sobre el *iki* que tiene lugar en el texto. Cf. Lin Ma. *Heidegger on East-West Dialogue: anticipating the Event*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, 24-25.

<sup>181</sup> Stefan George fue un poeta e intelectual alemán admirador de Hölderlin. Influyó en poetas de su tiempo. Fundó la revista *Blätter für die Kunst*. Perteneció al grupo «La Alemania secreta», de entre cuyos miembros hubo muchos eliminados por Hitler.

solo hay ser donde habla la palabra apropiada<sup>182</sup>. Si falta la palabra, ninguna cosa es. Con esta frase, Heidegger declara que la esencia del habla es alcanzable solo mediante la experiencia con el lenguaje. Ahí donde algo compete, oprime o anima al hombre, el lenguaje concierne. Por ello, dejando estar al lenguaje se abre la posibilidad de hacer una experiencia con él. Si esa experiencia es factible, el hombre alcanzará en lo más interno su ser. Ahí, curiosamente —alude el pensador—, donde no se encuentra la palabra adecuada, enmudecido ante algo que incumbe y arrastra y oprime y anima a seguir o a parar, el hombre advertirá que el decir se le obsequia o niega. Al punto, se requiere de alguien valeroso que pueda asir la palabra experimentándola en plenitud: ese es el poeta. La palabra del poeta desvela la cosa, que si no fuese desvelada, no aparecería como presente en el mundo. El poema concede el ser a la cosa, es decir, su verdad, para que pueda entrar al ámbito de los nombres mostrándose en su ser en cuanto y como es. Por ello, ese verso es el hilo conductor en *De camino al habla*.

Heidegger solicita prestar oído a la experiencia poética de la palabra del poeta, pues su aprendizaje es el desvelamiento de la región dadora de lo libre que permite experimentar el decir del lenguaje, es decir, el claro (*Lichtung*). Su palabra es de algún modo el decir, la propia apertura que se hace posible como palabra. Dado que el lenguaje pertenece a eso que él mismo esencia, el poeta devuelve la palabra a la fuente del origen esencial, pero de una forma inversa: sacando la palabra, dejándola aparecer para luego resguardarla (*alétheia*). Su palabra congrega y encamina al encuentro mutuo, la venida a la presencia. Por eso otorga el ser a la cosa. Dejar libre la palabra, dejar que esencie y se apropie de lo que le corresponde, eso es lo que el filósofo designa como pensar. En esto radica la vecindad entre poesía y pensamiento.

La quinta conferencia, «La palabra», fue leída por primera vez durante una celebración matinal en el Burgtheater de Viena, en 1958, con el título «*Poesía y pensamiento. A propósito del poema La Palabra de Stefan George*». Es una continuación del texto que la precede. Se centra en el esfuerzo de experimentar el poema como palabra apropiada que nombra siendo, esto es, que funda como venida a la presencia en lo pronunciado. La palabra preservada y resguardada por el poeta (a la que se habrá de prestar oído) es un decir inminente que libera, que deja la cosa ser lo que es: cosa. En cuanto cosa da mundo para que lo habiten mortales e inmortales.

---

<sup>182</sup> Cf. GA 12, 155.

El último texto, «El camino al habla», escrito en el marco de las conferencias organizadas por la Bayerische Akademie der Schönen Künste en Berlín bajo el título *El habla*, en 1959, aparece en el libro a modo de cierre. Concluye los puntos abordados con anterioridad. Heidegger refiere que la experiencia con el habla es posible solo a modo de camino que no lleva a ningún sitio: tal es el propósito fundamental. El hombre es el que hace la experiencia, el que piensa, hace filosofía, habla el lenguaje. Ya está siempre en la palabra. Todo hacer y discurrir es lenguaje, aun si permanece en silencio o dormido. Sus pasos siempre conducirán al propio lenguaje. Por eso, toda teoría o filosofía del lenguaje o cualquier tentativa que se plantee entrar en ese ámbito fracasa, porque desea moverse para salir. La cuestión es cómo mantenerse ahí mientras se experimenta. Heidegger señala que, si se empieza por entender que hablar es un mostrar, quizás se pueda encontrar la esencia del lenguaje ahí, en lo conocido, en lugar de buscarlo en teorías abstractas. El camino al habla es el andar del pensamiento que cavila en pos de sí mismo, y lo único a que puede aspirar es a exhibir ese claro donde tiene lugar el *Ereignis*, el acontecimiento apropiador de hombre y ser. Por eso, en esta última parte, Heidegger se aboca a clarificar extensamente lo relativo al *Ereignis* como desenlace de la indagación por el camino al lenguaje.

En este sentido, *De camino al habla* es una pieza única, no solamente por el tema que trata, sino porque es un intento de hollar otras formas de hacer filosofía. Heidegger trata la indagación por el lenguaje como un camino que acercará al hombre a la propia posibilidad de hacer una experiencia con/desde el lenguaje mismo. Experimentar el lenguaje en el sentido de dejar que algo alcance, acaezca, se apodere y transforme. Si el hombre se deja alcanzar, padecerá el lenguaje, se dejará decir, pero, para hacerlo, ha de saber esperar, saber escuchar y de este modo tornarse silencio. Un léxico cercano al poético o al aforístico es aquel que evidencia la escucha desde el silencio.

Así pues, en esta segunda sección de mi investigación se intentará esclarecer en qué consiste ese salto como *Ereignis* proyectado por Heidegger en *De camino al habla*. El salto es una aspiración de pensar fuera de la metafísica. En ese cometido, se patentiza una aproximación a Oriente que habrá de discutirse antes de seguir. Se harán algunas observaciones respecto a ese vínculo y luego, en el capítulo quinto de esta segunda parte, se discutirá acerca de la poesía, así como sobre el papel del poeta en la dilucidación del lenguaje. Finalmente, en el sexto, se profundizará sobre el *Ereignis*.

### c) La occidentalización del Japón

Muchos japoneses provenientes de la Universidad Imperial de Kioto fueron a Alemania a instruirse en la filosofía occidental en el pasado siglo XX en pos de la occidentalización como alternativa al desarrollo económico de su país. Se consideraba a Alemania la cuna de la filosofía. En *Heidegger on East-West Dialogue*, Lin Ma relata que después de la Restauración Meiji en 1886 el país adoptó la cultura y la civilización occidentales y a partir de ese momento se entró en el período moderno<sup>183</sup>. En 1921, Tanabe Hajime, reconocido y destacado alumno de Nishida<sup>184</sup>, fue el primero en llegar al país germano dispuesto a comprender la fenomenología husserliana. Logró ser asistente de Husserl. Este lo invitó en 1923 a una reunión privada de lectura de textos que divulgaba solamente para elegidos. Ahí se encontraba Heidegger. Simpatizaron de inmediato. Más tarde Tanabe, siendo su discípulo, dio a conocer la fenomenología heideggeriana en Japón al traducir algunos escritos. Desde entonces los estudiantes nipones, siguiendo a Tanabe, irían a estudiar con Heidegger a la Universidad de Marburgo. El conde Kuki Shuzo<sup>185</sup> fue otro alumno con el que Heidegger entabló buena amistad. Así lo menciona en el «Diálogo con un japonés». Este también tradujo al japonés obras heideggerianas que con entusiasmo se discutieron entre los discípulos de Nishida en la Universidad de Kioto. Sin embargo, fue Yamanouchi Tokuryu quien tradujo al japonés *Sein und Zeit*<sup>186</sup>.

Estos motivos han originado que Heidegger sea el filósofo occidental más traducido en Japón. Incluso en varias ocasiones las traducciones niponas se han anticipado muchos años a las europeas<sup>187</sup>. Cabe señalar que el interés por la filosofía heideggeriana emanó al Japón y de ahí hacia otras culturas orientales como la china. Algunos monjes budistas también visitaron la cabaña de Heidegger en la Selva Negra.

---

<sup>183</sup> “After the Meiji Restoration in 1886, the country adopted Western culture and civilization and from that time forward entered the modern period. From 1893 to 1914, Raphael von Köberl (1848-1823), who was born in Russia and educated in Germany, was teaching philosophy at Tokyo University at the invitation of the Japanese government. His student included Nishida Kitarô, Tanabe Hajime, Kuki Shôzô, Watsuji Tetsurô, and many others”. Lin Ma. *Heidegger on East-West Dialogue*, *op.cit.*, II.

<sup>184</sup> Nishida Kitarô (1870-1945) es considerado el primer filósofo japonés de la era moderna. Muchos de sus estudiantes fueron a Alemania a estudiar con Heidegger.

<sup>185</sup> Durante el período 1921-1928, el conde Kuki estudió en Europa, sin ceñirse únicamente a Alemania. En Francia indagó sobre Bergson y fue donde conoció a Jean-Paul Sartre, a quien puso al tanto de la filosofía heideggeriana.

<sup>186</sup> También tradujo, asesorado por Heidegger, las *Investigaciones lógicas* de Husserl. A su regreso a Tokio fundó en la Universidad el departamento de Filosofía Griega e Introducción a la Fenomenología.

<sup>187</sup> Por ejemplo, la conferencia de 1955 sobre *Gelassenheit* fue publicada en japonés en 1958, antes que en Alemania (1959).

¿Qué es lo que atrae de la filosofía heideggeriana al pensamiento oriental? ¿Por qué algunos estudiantes (como Kōichi Tsujimura<sup>188</sup>) se dedicaron a buscar afinidades entre la filosofía oriental y la heideggeriana? Contestar a estas preguntas exige mirar antes el lado europeo. Es cierto que algunos estudiosos han considerado que Heidegger podía haberse apropiado de nociones orientales que, a su juicio, se ven reflejadas en expresiones como la nada que *nadea*, el abismo que fundamenta, la filosofía como camino sin punto de llegada. Aseguran que se podría equiparar la noción de vacío con el fluir del agua del taoísmo o el budismo zen. Es el caso de Reinhard May, quien piensa que Heidegger se dejó seducir por la filosofía oriental y se apropió de ideas que se reflejan el nuevo léxico<sup>189</sup>; o el de Graham Parkes, que señala que Heidegger absorbió las doctrinas no solo de las traducciones de los textos orientales que realizó<sup>190</sup>, sino también de su contacto con alumnos de Europa del Este<sup>191</sup>. Según estos investigadores, Heidegger no está aportando nada a la filosofía, antes bien, estaría apropiándose de ideas para establecer semejanzas en uno y otro campo. Esto no es así, pues se puede observar que la discusión que opera en *De camino al habla* resulta de la trayectoria de toda la meditación del filósofo que intenta trascender el paradigma conceptual de la metafísica.

El interés que despertó a Heidegger la cultura oriental reside en su ausencia de conceptos en contraposición con la herencia metafísica y la carencia de una adecuada discusión de la ontología griega por parte de la tradición filosófica. Es la crítica a la historia del pensamiento occidental lo que motiva al pensador alemán a escrudñar otras culturas<sup>192</sup>. Al profesor le sorprendía que los alumnos acudiesen a Europa en pos de la occidentalización intentando asir la filosofía a través de conceptos. En el «Diálogo con un japonés» menciona que se precipitaban en la búsqueda de equivalencias en vez de

---

<sup>188</sup> Kōichi Tsujimura (profesor de Tezuka) pertenece a la tercera generación de la Escuela de Kioto y fue alumno de Heidegger entre 1956 y 1958. Gran parte de su trabajo intelectual consiste en la búsqueda de afinidades entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen.

<sup>189</sup> Cf. Reinhard May. *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*. Nueva York: Routledge, 2005. May polemiza sobre la influencia de Oriente en el léxico heideggeriano. Asegura que Heidegger se apropió del pensar oriental desde la documentación que hizo en traducciones al alemán del tao y budismo zen. Además, se habría nutrido de las conversaciones con sus alumnos japoneses y chinos.

<sup>190</sup> Heidegger tradujo, bajo la dirección de un guía chino, algunos de los capítulos del Tao Te Ching, Cf. Hih-yi Hsiao, 1990.

<sup>191</sup> Cf. Graham Parkes. *Heidegger and Asian Thought*. Hawái: Universidad de Hawái Press, 1990.

<sup>192</sup> Gadamer en «Europa y la 'oikoumene'», un ensayo recogido en *El Giro hermenéutico*, menciona algunos motivos por los que Heidegger hubo de interesarse por la sabiduría de Asia, sobre todo su clara conciencia de lo sospechoso que resulta la anticipación en un discurso basado en conceptos y su uso. El radicalismo de Heidegger cuestiona la historia del pensamiento y alma occidentales reforzando la conciencia de que dicho pensamiento debe encontrar nuevas rutas. Cf. Gadamer. *El Giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 1998.

buscar en su propia filosofía. Jamás estuvo seguro de si los japoneses que arribaron a Alemania fueron capaces de abrazar correctamente la problemática que él había venido planteando.

Por otra parte, existe el problema de las traducciones que demandan equivalencias lingüísticas entre los distintos campos semánticos. Según refiere el pensador, se ha llevado la filosofía mística oriental a sus límites con el afán de encontrar un diálogo muy estrecho en detrimento de uno efectivo. Uno verdadero no lleva conceptos de un lado a otro, sino que sostiene, transporta el florecimiento del rico pensamiento. Los propios japoneses, empero, proclamaban que ellos entendían al filósofo, en contraposición a los occidentales, a quienes costaba asimilar nociones heideggerianas básicas. Pero Heidegger tuvo sus dudas. Nunca accedió a ir a trabajar a Japón. Petzet menciona que el pensador fue invitado varias veces, pero no quiso aceptar, ni siquiera en los malos momentos que pasó en Alemania<sup>193</sup>. Persistieron las sospechas de que se hubiera entablado un auténtico diálogo entre Oriente y Occidente.

Así, en el «Diálogo con un japonés» Heidegger debate varios problemas: 1. La posibilidad de que el diálogo entre Oriente Extremo y Europa pudiese aflorar de casa a casa («El lenguaje es la casa del ser»). 2. Posibilitar el diálogo en sí mismo. Cuando falta identidad en los conceptos del idioma se patentiza el carácter desvelador del propio diálogo. 3. El estilo literario (alusión a los diálogos platónicos), una rareza en el conjunto de la obra del pensador<sup>194</sup>, que pretende evidenciar la autonomía del diálogo permitiendo que aflore el rico pensamiento más allá de los dialogantes; es decir, Heidegger desea mostrar que lo que comparece es el propio lenguaje. Y 4. La aspiración de pensar fuera de los conceptos metafísicos trascendiendo el lenguaje como límite humano (humano entendido desde el humanismo) y entrar en una esfera que conecte con su verdadera esencia. Si efectivamente llega a darse el pensar fuera de la metafísica, si se desborda la propia conversación, entonces la verdad se hará manifiesta por sí misma en un ámbito de espontaneidad que sobrepase a los dialogantes. Una aspiración válida, aunque quizás solo como ejercicio filosófico. El diálogo abre y se abre con la pregunta y res-

---

<sup>193</sup> Cf. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger*. Petzet relata que ofrecieron a Heidegger un puesto en Japón durante la época de los problemas con el nazismo y lo rechazó. También señala que el monje budista tailandés que lo visitó le solicitó que fuera a su tierra, convencido de que ahí sí lo comprendían.

<sup>194</sup> Este estilo literario tan común en Platón, Irene Borges-Duarte lo documenta en el texto «Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la filosofía?», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.º 13, 1996, 75-93.

puesta que se traduce en decir y dejarse decir como quehacer supremo. Apunta Heidegger que dialogar es permitir que acontezca la verdad. Abrir el diálogo es la posibilidad de realizar una experiencia con el decir del lenguaje. El propio diálogo traerá el acontecer del desocultamiento.

Gadamer en «El concepto del Juego»<sup>195</sup> plantea si es posible distinguir el juego de la actuación del jugador, un comportamiento donde traslada la seriedad del juego a la explicitación del espectador en la estética. Refiere que el que juega debe tomarse en serio el juego si quiere cumplir los objetivos, pues si no, será un aguafiestas. El jugador que se toma en serio el juego deja de ser el «sujeto» del juego para convertirse en «circunstancial», se somete al juego. El juego se hace dueño de los jugadores, incluso cuando estos tienen que cumplir tareas. El juego mismo hechiza, mantiene a los jugadores en juego como reflejo de su propio y peculiar espíritu. Siempre se juega a algo y ese algo supedita. En el caso del diálogo, ¿es posible distinguir al dialogante del propio diálogo? Cuando una persona entra en una conversación la inicia de manera superficial, pero poco a poco se va introduciendo en ella y, de pronto, esta le exige cierta seriedad. Si el conversador quiere mantenerse en ella, debe dejar de hacer otras cosas y centrarse en el diálogo, que de un peculiar modo lo somete. El diálogo mismo adquiere autonomía y el hombre aparece abierto dentro de la fuerza de la conversación que va y viene. Para esto, el diálogo debe ser de verdad, serio, ni por teléfono, ni Messenger<sup>196</sup>. En este tipo de conversaciones las personas dejan de abrirse a los demás, los hilos de conversación cesan de ir y venir, se quiebra la proximidad del tanteo y la escucha, es imposible que aflore el diálogo. El diálogo es tal cuando se ha trasladado al otro la experiencia de escuchar y guardar silencio, es decir, del entendimiento.

Luego entonces el diálogo es el que conversa en los hablantes y no a la inversa. El hombre no es el «sujeto» del diálogo, sino que entra en él, se somete y accede a la experiencia de su manifestación. Se empieza dialogando sobre algo sin saber dónde acabará la conversación. Los hablantes cumplen un papel referido al conjunto del drama que representarán dentro del diálogo y que se agotará en el diálogo mismo. El papel funda-

---

<sup>195</sup> Cf. «4. El juego como hilo conductor de la explicación ontológica, II. La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico». En: *Verdad y método* I. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2008.

<sup>196</sup> Gadamer se lamenta de que hoy en día está desapareciendo el arte de la buena conversación. Cf. «La incapacidad para el diálogo». En: *Verdad y método* II. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1998.

mental de los parlantes es, como ya se mencionó, decir y dejarse decir. Al igual que la risa —consenso desbordante que hace suyo al sujeto y lo excede más allá del buen juicio—, la palabra en el diálogo encuentra recepción y aprobación en el otro, un tropiezo con aquello que no se había encontrado aún y que sobrepasa. El diálogo es un juego libre donde aflora el sentido íntimo de todo pensamiento. Por eso Heidegger menciona en el «Diálogo con un japonés», en relación con las conversaciones con el conde Kuki, que «Los diálogos a los que me refiero surgían como un juego libre [...]»<sup>197</sup>.

Palmariamente, el diálogo entre un europeo y un oriental no es sencillo y, sin embargo, es posible, según lo plantea Heidegger. Por ejemplo, el occidental encuentra dificultad en aprehender las nociones del arte oriental, cuya reflexión está arraigada en otros «diálogos». La pintura paisajista china no tiene miedo al vacío, se presenta con ausencia de color, con pocos matices. Los trazos graves o débiles plasman la intensidad de las emociones. Un atardecer en una esquina en tonos del negro al gris sobre blanco. Pájaros apenas bosquejados. En rostros de mínimas líneas se reconocen ojos, boca o nariz. El resto, immaculado. En el teatro, los escenarios son limpios, las marionetas o el kabuki brotan a partir señas. El teatro del *nō*, donde los gestos corporales son lo esencial, recrea el modo de habitar del mundo japonés en un escenario vacío y sin diálogos. El maquillaje o la máscara anulan las caras, dan paso a las manos. El cuerpo exige del espectador vinculación, requiere que se obsequie la experiencia directa y momentánea sin la espera de la asimilación perpetrada a través de un concepto. Todo ello son signos incomprensibles para un europeo, según refiere el inquiridor en el diálogo.

Otro ejemplo es el haiku, un pequeño poema de mínimas palabras que describe la «naturaleza» desde el que observa. Puro refinamiento que aleja lo narrativo y entra al universo de la posibilidad. Un dejar estar, junto a ese momento interiorizado que reclama el recogimiento. Una invitación a morar en la huida de hombre y naturaleza que brota como inmersión. Heidegger sentía curiosidad por este tipo de poesía. Intimó con una poeta de haikus austriaca<sup>198</sup>. Discutiendo sobre la palabra, las posibilidades de la poesía y el pensamiento dentro de la orientación cibernética, mantuvo con ella una larga co-

---

<sup>197</sup> «Die Gespräche, die ich meine, ergaben sich wie ein freies Spiel [...]» GA 12, 84. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 168.

<sup>198</sup> Imma von Bodmershof (1895-1982).

rrespondencia<sup>199</sup> de mutua retroalimentación en aquellos momentos de desconsuelo y poca fe en el lenguaje técnico. En general, todo este mundo que no tiene la pretensión de realizar ningún concepto fascinó al pensador.

Como se sabe, el pensamiento oriental está arraigado en el tao, palabra china de diferentes matices que, según el caso, se traduce por camino, vía, método o doctrina, y refiere la esencia primordial y el aspecto fundamental del universo. Un orden natural de la existencia que, sin ser nombrado, se manifiesta en las cosas. De las enseñanzas de Lao-Tse proviene un significado espiritual a la vez que filosófico. No hay una frontera entre lo filosófico, lo espiritual, la religión o la moral, simplemente se establece como una forma de vida. A esta misma noción los japoneses la llaman *dō*. Simboliza el todo continuo, el movimiento del universo, la constante armonía que, aunque es principio de todo principio, no se puede representar. Es el vacío que genera todo y, sin embargo, no puede ser explicado, solo vivido. A grandes rasgos, son los elementos del tao que se corresponden con otras corrientes orientales como el budismo zen emergido de China hacia Vietnam, Corea y Japón, y luego a toda Asia. El puntal básico fundado en la nada tiene poca semejanza con el nihilismo occidental basado en el sin sentido, pues no implica negación, sino posibilidad. ¿Será esta la razón por la que Heidegger volteó a mirar a Oriente? No es fácil dar respuesta. El pensamiento heideggeriano también deseaba localizar el vínculo de la filosofía con todo el actuar humano, el acceso a las cosas mismas, una filosofía que, aunque no podía ser llamada de la vida, remitía a la vida misma, una raíz iniciante y originaria que los primeros filósofos de Grecia dejaron no dicha, que no sin decir.

Heidegger no deseaba acceder a la mística para dar solución sus problemas filosóficos, anhelaba franquear la tradición a través de un salto que lo posicionara en el origen iniciante. Por eso, es más sencillo entender que los japoneses formados en la doctrina del tao corrieran tras Heidegger que a la inversa. Desde las preguntas planteadas por el pensador alemán, los orientales intentaron encontrar el rasgo de identificación entre Oriente y Europa. Sin embargo, según Heidegger, esto se hizo desde lo conceptual, hecho que provocó que no se produjese el verdadero diálogo, a pesar de que para ellos fuese más fácil entender conceptos heideggerianos equiparándolos con el vacío o el silencio

---

<sup>199</sup> Brumo Pieger editó la correspondencia entre Heidegger y Bodmershof en un libro. Cf. *Imma von Bodmershof - Martin Heidegger Briefwechsel 1959-1976*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.

que para los europeos. Nuestro autor da cuenta de ello en su diálogo<sup>200</sup>. Los europeos se conforman con censurar frases como «la nada nada»<sup>201</sup> o «el lenguaje habla»<sup>202</sup>, sin entrar en la cuestión pensante.

El inquiridor del diálogo plantea la oportunidad de conversar sobre el universo de posibilidades de la cultura extremoriental. Demandaba conceptos que lo ayudasen a entender los propios, como el *Iki* japonés, esa brisa del silencio resplandeciente que arroba a los hablantes, o el *Koto*, que denomina las hojas y a la vez los pétalos en el instante irreplicable de su florecer y caer; el encantamiento mismo, la plenitud de la gracia. Intentaba asir las señas. Desesperadamente ansiaba encontrar un horizonte que preveía velado, sin saber que le permanecería cerrado irremediabilmente. El europeo occidental y el extremoriental no podrán entrar en diálogo si las equivalencias están puestas en conceptos. Por más que el hombre vive en el lenguaje como casa del ser, aunque habiten la misma casa no podrán mirarse. Si los dialogantes no son capaces de dejar la esencia del lenguaje en lo indeterminado, no se desplegará de modo luminoso su propia fuerza. La esencia del lenguaje determina el diálogo y, sin embargo, no son las significaciones las que van y vienen, es el propio lenguaje el que opera en el diálogo. El diálogo habita en la palabra, no en la representación gramatical. Dialogar no es un comportamiento lingüístico. Los dialogantes deben romper su egocentrismo y compartir desde la apertura. No es sencillo. El lenguaje hace guiños, demanda acuerdos no representados conceptualmente.

---

<sup>200</sup> Cf. GA 12, 104.

<sup>201</sup> *Das Nichts nichtet*. En «*Was ist Metaphysik?*» (GA 9) Heidegger se pregunta por la nada, esa completa negación de lo ente. Está hablando de que el ser no tiene nada de ente, cuestión que habrá de interpretarse desde la Diferencia ontológica. Se trata de una frase que no es traducible a nada concreto, pues *nicht-* es un prefijo. *Das Nichts* es un sustantivo. No hay un verbo *nichten*. Heidegger utiliza un no-verbo a partir de *nicht*, que no existe en la gramática alemana, para explicar la Diferencia ontológica. En este sentido, la frase debe entenderse dentro de su contexto si se desea dilucidar a lo que apunta. La primera vez que Heidegger usó la frase fue en la conferencia inaugural en la Universidad de Varsovia «¿Qué es metafísica?» en 1930. Esta manera de violentar el lenguaje tiene sus detractores. El primero fue Carnap en la conocida conferencia *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, que le dedicó a Heidegger al respecto. Adriano Fabris señala en un texto dos corrientes de la investigación sobre el lenguaje, correspondientes a Carnap y a Heidegger: una, sobre el uso correcto del lenguaje que va encaminado hacia el uso de la lógica; y otra, como una concepción de la lengua en cuanto horizonte en el que se ponen todas nuestras relaciones con los hombres y las cosas. Carnap (*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*) polemiza en contra del lenguaje de la metafísica a favor de un lenguaje lógico y formal. Cf. Adriano Fabris. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Traducción de Mercedes Sarabia, Madrid: Akal, 2001. También Franco Volpi dedica un apartado a la discusión con Carnap (*¿Una respuesta indirecta a Carnap? La cuestión de la nada*). Cf. Franco Volpi. «Heidegger: sobre la gramática y ontología de la palabra 'ser'» en: Martin Heidegger. *Aportes a la filosofía*, op. cit., 79-84.

<sup>202</sup> *Die Sprache spricht*, frase que utiliza en la conferencia «*Die Sprache*», recogida en *Unterwegs zur Sprache*. GA 12, II-30. Me referiré a ella en más ocasiones a lo largo del presente texto.

Así pues, el inquiridor, en la medida en que dialoga con los elementos de base —sonido y escritura, por un lado, significación y sentido por otro—, patentiza que la metafísica le resulta ineludible. La propia estructura del lenguaje que utiliza lo mantiene dentro de los límites metafísicos. El riesgo de destruir o negar la metafísica es que la voz sea el silencio, y en silencio no se puede dialogar, debe aflorar el lenguaje. El «Diálogo con un japonés» es la evidencia de un fracaso y, por otra parte, el triunfo de la razón que galopa ansiosa hacia Oriente.

## Capítulo 5. La palabra. El tañer del silencio

El hombre tiene la palabra, desde su hablar emerge el ser como decir pretérito. La posee, en respuesta al decir del lenguaje, en la medida en que escucha. Por tanto, el lenguaje es del ser, no del hombre, sentenciará Heidegger. Aunque sin este el lenguaje no podría emerger, lo requiere. Por eso, previamente se ha donado a él en la palabra, se le ha entregado desde el silencio. El hombre, definido heideggerianamente, es el ente que escucha, el que está abierto (al ser). Los animales, en contraposición, no han sido impelidos, no necesitan hablar, no requieren responder a nadie, están clausurados. Solo el hombre es correspondencia y perdura en lo desplegado. El humano corresponde al ser a partir del acto más libre que tiene: elegir responder. No como una propiedad, pues la libertad es en su esencia ontológica, es la intrínseca posibilidad de voluntad, condición estructural que le permite (o no) llevar cabo sus posibilidades. El *por mor de*<sup>203</sup>. La libertad es posibilidad de vínculo con la mismidad, y en esa misma medida puede pertenecer al silencio. Hablando, el hombre puede permitir que el decir (del lenguaje) le alcance, le concierna y le oprima. Este enfoque —un análisis del lenguaje distinto al habitual— busca la voz del lenguaje no desde el sonido de las palabras o los signos expresados, sino que escudriña

---

<sup>203</sup> En el §11 se encuentra el problema del fundamento, inciso c) *Libertad y mundo*, de los *Principios metafísicos de la lógica*. En él, Heidegger sostiene que el *Dasein* existe por mor de algo. Lo que sigue es clarificar el fin último «por mor» del cual existe el ser humano. Lo que viene a decir es que el propio *Dasein* es el que determina el por mor de su existencia, dado que se interesa por su propio ser. Para Heidegger, el inicio de la analítica ontológica está en determinar el interés del *Dasein* por su propio ser. Una vez hecho esto, lo que resta es llevar a cabo sus propias posibilidades. En el caso de la libertad, es una determinación esencial de ser del *Dasein*, el ser para sí mismo que no implica una capacidad sobreañadida fuera del existir. Cf. GA 26.

en aquello que lo hace emerger: el silencio. Se trata de una propuesta bastante provocadora. Para Heidegger, lenguaje es todo comportamiento humano —dormir, soñar, guardar silencio, trabajar, comer<sup>204</sup>—, puesto que hablar significa testimoniar el mundo, es decir, el ser<sup>205</sup>. Así, investiga en el propio decir, que, como tal, es el mandato escuchado por el mortal al cual responde. Hablar es corresponder (*Ent-sprechen*) en dos sentidos: 1. Reconociendo el decir, el humano desprende el lenguaje y lo devuelve; y 2. Se anticipa y lo retiene. Por eso dice Heidegger que «[...]la palabra de los mortales habla en cuanto que, de modo múltiple, corresponde»<sup>206</sup>.

### a) El habla: el decir del lenguaje

El decir (*die Sage*), según precisa Heidegger, es aquella llamada que trae a la presencia, que a modo de un susurro deja confinada la cosa al mundo. Permite que aparezca y reluzca lo intocable del misterio, la custodia de un secreto. Por esta razón, el decir es la esencia del lenguaje. Ya se ha señalado que el decir no es del hombre, es del propio lenguaje. Por tanto, el lenguaje es el decir del ser que le habla al hombre y, a la vez, es hablado por este. Esta declaración heideggeriana ha suscitado controversia, sobre todo en aquellos que describen el lenguaje como la facultad humana de expresarse y comunicarse a través de sonidos, signos o señales. Por supuesto que Heidegger está meditando la singularidad humana, pero lo hace desde el acontecer de una relación. El hombre es al que se le ha confiado el decir y por eso tiene la palabra. A la sazón, el lenguaje le adviene como acontecimiento que le permite apropiarse de su esencia en un lapso temporal, porque la finitud del hombre la patentiza el lenguaje (el hecho de que el humano muera siempre está en la mira del análisis heideggeriano); porque ser finito no quiere decir estar contrapuesto a lo infinito, no es un lugar, es, como dice Leyte, *quiebre* del sentido

---

<sup>204</sup> «Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich ist». GA 12, 9.

<sup>205</sup> «¿Y para qué tiene el hombre la palabra? Para dar testimonio de lo que es». Así responde Heidegger desde un poema de Hölderlin para testificar su pertenencia a la tierra, atestiguar que existe, afirmar su esencia. Y después se pregunta «¿Quién es el hombre? Un ser que ha de dar testimonio de lo que es sentencia desde Hölderlin [...]». Cf. «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. GA 4, 34-35.

<sup>206</sup> «[...]Das sterbliche Wort spricht, insofern es in einem mehrfaltigen Sinne ent-spricht». GA 12, 29. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 24.)

vulgar de tiempo<sup>207</sup>. El humano no parte de A hacia B para alcanzar la finitud, no es algo exterior, el mortal es ya temporal, su ser es tiempo, tránsito, movimiento, *phýsis*. A este ente, consciente de que muere, le ha sido confiado el decir, y toda vez que escucha la voz (el silencio) del habla, del decir, posee la palabra.

Para asumir o aceptar la palabra como aquello que esencia, el humano tiene que realizar el trayecto hacia el ámbito dentro del cual se le ha confiado su esencia, es decir, debe caminar rumbo al lenguaje y apropiarse de su ser, entrar en el *Ereignis*, aproximarse a lo que le es próximo: hablar. Hablando —haciendo suya su particularidad— confía en el decir. Por eso Heidegger sugiere que si se está dispuesto a indagar seriamente por el lenguaje no se debería partir de las gastadas palabras cotidianas, pues se perderá tiempo en palabrearías. En su lugar, se requiere acudir al decir mismo, abismarse al vacío que abre una profundidad en la que es posible encontrar morada. Encontrar su morada en la tierra es lo único que puede hacer el hombre en su paso por ella. Si acaso lo logra, lo propio del decir se la otorgará. La vía que el filósofo traza fuera de la metafísica es la poética. Podría haber sido la música, la pintura o cualquier otro arte, pues en el arte se pone en obra la verdad del ser. Pero para Heidegger la poesía es preferente por el privilegio del que goza en su relación con la palabra: está hecha solo de palabras y, en consecuencia, la poesía pervive también en el arte. Todo arte es poesía, puesto que el poema resguarda el decir que reúne, es el hablar del lenguaje en lo hablado (*das Sprechen der Sprache im Gesprochenen*<sup>208</sup>). Un decir que nombra acercando la cosa a su ser cosa para que aparezca en el ámbito de lo presente y venga a la proximidad concerniendo al hombre. En definitiva, esta es la encomienda del arte: ser origen, esencia de lo que la cosa es, y presentarla en ese carácter de cosa. La experiencia fundamental griega del todo de lo ente en el sentido de presencia, tal y como apunta Heidegger en *El origen de la obra de arte* (GA 5). El arte articula con la palabra —no propiamente escrita— las cosas próximas del mundo. El decir vincula a la proximidad más próxima y por eso es poesía, porque

---

<sup>207</sup> Cf. Arturo Leyte. *Heidegger, op. cit.*, 249.

<sup>208</sup> Heidegger en la conferencia «El habla» refiere que se debe buscar el hablar del habla en lo hablado, puesto que lo hablado puro es el poema. «Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist». GA 12, 14. Asimismo, en el texto «El origen de la obra de arte» en *Holzwege* (GA 5, 44), señala que todo arte es poesía porque el arte es poner en obra la verdad. Así, la esencia del arte es poema porque la esencia del poema es fundar la verdad.

coloca en el *entre*, donde la totalidad comparece a modo de advenimiento para la apropiación de ser.

Justamente, el hablar humano reposa en la relación entre el decir y el lenguaje. Dicha relación es un espacio (no físico), una región, especie de umbral en el cual comparecen hombre y ser para esenciarse, el *entre* (*unter*), como señala Heidegger: «[...]Lo medio entre dos, nuestro idioma alemán lo llama *zwischen* (entre). El latín dice: *inter*. A lo que corresponde en alemán *unter* [...]»<sup>209</sup>. Allá donde permanecen juntos es la región que Heidegger llama la Diferencia (*Unter-Schied*) «[...] la Diferencia mantiene el Medio separado: Medio hacia y a través del cual el mundo y las cosas están concordes [...]»<sup>210</sup>. Dado que no se fusionan, no son lo mismo, son en lo mismo, se aproximan, concordando, admitiéndose y llevándose a término, y así mesuran mundo. Desde la llamada del decir para la identidad, son unidad a partir de la cual es posible experimentar lo mutuo, según refiere Heidegger: «Tal como la invocación que llama las cosas acá y allá, el decir que nombra mundo invoca hacia acá y hacia allá del mismo modo en sí»<sup>211</sup>.

La diferencia es una exposición meditativa muy relevante filosóficamente que debería evaluarse en toda su dimensión. Al *entre* acude el hombre, es límite de lo humano y ahí adquiere su humanidad. El *entre* es el propio ser que habla desde el silencio (*Stille*) y convoca al mortal a entrar en correspondencia. Heidegger no está defendiendo una filosofía en la que el hombre es la medida de todas las cosas en el sentido de Protágoras. Que hombre y ser no son lo mismo debe pensarse desde el análisis ontológico sin su premacías. El *Unter-Schied* remite directamente a la diferencia ontológica heideggeriana.

---

<sup>209</sup> «[...]Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: *inter*. Dem entspricht das deutsche ‚unter‘. Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung[...]. GA 12, 22. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 18.)

<sup>210</sup> «Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zueinander einig», *ibid.* (en español, traducción de Ives Zimmermann, *ibid.*). La palabra *Unterschied* Heidegger la separa mediante el guion: *Unter-Schied*. Así la libera, según sostiene, de su uso habitual. *Unter*, referida a *inter*, significa «en medio», y *Schied*, de *Scheiden*, «separar, divorciarse». Zimmermann la ha traducido por «la Diferencia». En tal sentido, Heidegger la separa porque no desea que sea una distinción entre objetos establecida por el modo de representación, puesto que no es solo relación entre mundo y cosa, sino que la propia Diferencia hace advenir mundo y cosa a su ser propio: el mundo consiente las cosas y las cosas gestan mundo. Al efecto, el pensador refiere que la diferencia misura la medida de su esencia: «Der Unter-Schied vermißt als die Mitte für Welt und Dinge das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißen: der Unter Scheid». *ibid.* 23.

<sup>211</sup> «Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her -und hin- ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin». GA 12, 21. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 18.)

El hombre es propiamente relación de correspondencia y solo eso, apunta Heidegger en «El principio de identidad»<sup>212</sup>, y no lo es como limitación, sino al contrario, como abundancia, ya que en él reina la pertenencia al ser, y el ser solamente es y dura en cuanto que llega hasta el mortal con su llamada<sup>213</sup>. Esta reunión tiene lugar en el *entre*, donde se da la relación de cosa, mundo, hombre y ser, que, a la vez, se mantiene en la diferencia. Esta cuestión viene trazada desde *Ser y tiempo*, cuando se planteó el sentido de todo aquello que es y que no puede constatarse precisamente delante y constante (filosofía presencialista); antes bien, la relación está determinada desde lo temporal<sup>214</sup>. Heidegger en aquel texto explicaba que el *Dasein* no tiene, ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo, por ello no puede solo constatarse temáticamente en el modo de algo que está ahí. El hombre no está ahí como está la mesa al lado de la silla o el martillo junto a los clavos sin pertenecerse. El hombre toca las cosas, puesto que tiene el modo de ser del estar-en, en tanto que ya se le ha abierto un mundo. Ahora, en *Unterwegs zur Sprache*, desde una «llamada», una invitación, las cosas y el hombre se conciernen, se tocan, se constatan. Hombre y ser se alcanzan en el mundo, mundanamente, entre cosas, con cosas. Las cosas dejan morar a la cuaternidad (*Geviert*) cerca de ellas y proveen de mundo a los mortales, quienes se entrecruzan, miden un en medio, están juntos en el *entre* esenciándose unos a otros, activamente pasan a pertenecerse a modo de unidad: «[...] En Medio de los dos, en el intermedio de mundo y cosa, en su *inter*, esto es, es su *unter*, reina el *Schied*»<sup>215</sup>, afirma Heidegger. Por eso, en «El principio de identidad» Heidegger puede decir que hombre y ser se lanzan uno al otro a causa de que ya están en el *unter*. Son en lo mismo, ya que:

El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante,  
mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia

---

<sup>212</sup> Cf. GA 11, 40.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*

<sup>214</sup> Heidegger en *Ser y tiempo* mencionó que al *Dasein* existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad, puesto que las determinaciones existenciales deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de ser-en-el-mundo. Proponía que el *estar-en* no debe comprenderse como estar dentro de la manera en que está el vaso en la mesa o el traje en el armario –relación espacial–. El estar-en que explicita Heidegger es una constitución del ser del *Dasein*, es un existencial. Es decir, el *Dasein* es el ente que es cada vez en sí mismo en el tiempo, absorbido en el mundo, articulado, vuelto hacia sí. Cf. GA 2, § 12.

<sup>215</sup> «In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter-waltet der Schied». GA 12, 22.

y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica<sup>216</sup>.

Así pues, si el decir, ese hablar primigenio que invoca, suena desde el silencio, en el trajín cotidiano es imposible escucharlo. Es necesario, prestar oído, facilitar una escucha atenta, a fin de que el hombre se apropie del mandato. Ese hablar originario, señala Heidegger, es poema que requiere ser escuchado. Se escuchó en los albores griegos y luego pasó al olvido. Pero el ser no es lo inefable, asienta y apuesta por darle lugar al silencio, no como un vacío por llenar, sino como pura posibilidad. Darle lugar al silencio significa hacer uso de la palabra, hablar. En contra de Wittgenstein, en vez de guardar silencio de aquello que no se puede hablar, Heidegger quiere dejar que las palabras vuelvan a ser palabras y le desvelen al hombre su esencia, según expone en un poema:

¿Cuándo las palabras volverán a ser palabras?

¿Cuándo vendrá el viento de giros que señalan?

Cuando las palabras, dádivas lejanas,

digan —

no signifiquen designando —

cuando lleven, mostrando,

al lugar

de la inmemorial conveniencia

— apropiado al uso a los mortales —

donde el tañido del silencio llama

donde lo tempranamente pensado, con dócil claridad,

se matiza hacia lo unívoco<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> «Das Er-ignis ist der in sich aschwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihdemihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat». GA II, 46.

Solo haciendo sonar el silencio se mostrará la claridad de lo que llama. Las palabras vuelven a ser palabras en la poesía, matiza el filósofo. Ella no les exige nada, no aspira a la unidad lingüística que dota de significado ni a la representación gráfica ni a la expresión. Las palabras son tañido del silencio que llaman, muestran las cosas y el mundo donde el ente que habla ha alcanzado su esencia, y con ello el ser también se esencia. Entonces ocurre el acontecimiento de apropiación: *Ereignis*. Hombre y ser pasan a ser propios en única unidad.

## b) El Poema

Todo gran poeta poetiza desde un único poema, a partir del cual brota aquello que remueve el decir en cuanto decir poético, señala Heidegger<sup>218</sup>. El decir del poeta permanece en lo no dicho: ahí surgen los poemas individuales que nunca lo dicen todo, siempre queda algo resguardado por decir. De lo perseverado brota el poema único que abraza su mismo origen velado. Lo no dicho es su morada. El poema único permanece en el misterio. Es el propio misterio. Es la voz, que, como silencio, surge para aquellos que lo quieran oír, aquellos que hacen poemas particulares: los poetas. El poema de los poetas canta<sup>219</sup> el Poema. Su poema deja ver intermitentemente el poema único porque saben escucharlo y lo dan a conocer. Al punto, para que cualquier hombre pueda saber del poema único, es necesario que los poetas clarifiquen en poemas el poema. Estando atentos a los poemas particulares se vislumbrará la indicación y situación del lugar del poema único, puesto que el poema es el propio decir, lo que el filósofo en *De la Esencia de la verdad* (GA 9) había denominado misterio.

Ahora bien, a lo que los demás hombres pueden atenerse es a entrar al camino que, como poema, han abierto los poetas. Un camino que solo es posible desde el pensar. El pensar en vecindad con la poesía llegará a entrever la localidad que resguarda y

---

<sup>217</sup> «SPRACHE// Wann werden Wörter/wieder Wort? WANN WEILT DER Wind weisender Wende? //Wern die Worte, ferne Spende, /sagen -/nicht bedeuten durch bezeichnen -/ wenn sie zeigend tragen / an den Ort /uralter Ereignis, / -Sterbliche eignend dem Brauch - wohin Geläut der Stille ruft, /wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung / sich fügsam klar entgegenstufte». GA 13. Traducción al español de Francisco de Lara en *Experiencias del pensar* (1910-1976). Madrid: Abada, 2014, 190.

<sup>218</sup> Cf. GA 12, 33.

<sup>219</sup> Cantar significa celebrar y resguardar el objeto de celebración, dice Heidegger, en el canto mismo. «Singen heißt preisen und das Gepriesene im Gesang hüten», *ibid*, 65.

protege lo no dicho. Por eso Heidegger motiva una discusión en esta vecindad. Es necesario elegir un poema, arbitrariamente, que a modo de un salto lleve a ese lugar. Dado que el hombre es histórico esencialmente y que ya está determinado fundamentalmente por el lenguaje, está obligado a saltar. En este orden de ideas, nuestro pensador sostiene que la esencia de hablar es una llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre cosa y mundo; y que esta solo puede ser desplegada como poema porque el advenimiento surge a partir del silencio. Por eso es preciso que se le ponga voz para que encomiende a las cosas a su venida. En el poema habita lo hablado como pureza de la invocación del hablar humano, es el pensar. El pensar, por tanto, es la apropiación de la enunciación que rompe el silencio del hablar del lenguaje y, como el misterio, debe permanecer resguardado. Según opina el filósofo, dilucidar y clarificar el poema de un poeta permite relacionarse con él y a la vez dejarlo en resguardo. Así, el poema único es la propia esencia del lenguaje en su decir.

Los poemas particulares son una forma lingüística disponible, provista de sentido y belleza. Una expresión verbal que se tiene a la mano y que, sin embargo, traspasando este primer plano, mostrará su esencia: su relación con el decir hará visible, de una particular manera, el decir del propio lenguaje porque los poetas lo redicen (*nach-sagen*). Este es el atributo que le otorga Heidegger a la poesía, es antes que todo un oír. Penetra en su investigación desde la discusión entre poesía-pensamiento como la única vía de mostrar la esencia del hombre fuera de la metafísica. Ya en 1936, en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (GA 4), el pensador le había otorgado a la poesía la fundación del ser por la palabra<sup>220</sup>. Explicaba que la palabra permite al mortal mantenerse firme ante los entes. La palabra es un acontecimiento histórico, posibilidad de que el humano sea lo que es: ser humano. Ahora, en *De camino al habla*, intentará entrar en el diálogo con la poesía para evidenciar aquello que ofrece: la viabilidad de que la esencia humana se esencie. Pero solo estando en camino desde el pensar se podrá palpar. Esto se debe a que el verdadero gesto del pensar viene al encuentro del hombre, puesto que ya se encuentra en él.

El pensar nace desde la escucha del silencio. Por eso «lo mismo es ser que pensar», dice Parménides el fragmento III de su poema. Pensar es dirigirse hacia la región que reserva las posibilidades de realizar una experiencia que solo es posible a partir de la vecindad con la poesía, puesto que pensar es una experiencia poética: «ninguna cosa

---

<sup>220</sup> Cf. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung». En: *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. GA 4, 38.

es donde falta la palabra», como sintetiza Heidegger desde el verso del poema «La palabra», de Stefan George<sup>221</sup>. El lenguaje retiene en el origen primigenio al hombre que solo puede ser localizado en esa mutua vecindad, ahí en el enfrente mutuo, en lo Mismo, ambos (hombre y lenguaje) habitan en el decir. Por eso si escuchamos atentamente al poeta como lo recomienda Heidegger («Hölderlin y la esencia de la poesía»), el mortal podrá entrar en la vecindad de pensar puesto que «[...] El poeta da nombre a los dioses y a todas las cosas que son. [...]»<sup>222</sup>. Un retorno tranquilo hacia donde ya se está: el lenguaje. Ahí, como decir, el lenguaje impele al hombre a que acceda a él esenciándose. Ahí uno a otro se remiten a su esencia, se aproximan a lo que les es próximo: la mismidad.

Porque el poema describe con palabras la esencia del decir, no es expresión ni actividad humana. Señala lo que la experiencia es en más de un sentido. Así, en la conferencia «El habla», Heidegger remite directamente al lenguaje en lugar de relegarlo a las formas de enunciación<sup>223</sup>. En el poema «El habla habla» (*Die Sprache spricht*<sup>224</sup>), insiste Heidegger, porque no distribuye títulos, llama a las cosas a comparecer, a hacer mundo, a concernir a los hombres, a fundar lo permanente<sup>225</sup>, pues las cosas no son llamadas a comparecer para ser depositadas en el ámbito de lo presente; son convocación a la cercanía, a la proximidad, al *entre*, a la Diferencia. Vienen y convocan a morar y dejan habitar reuniendo. En definitiva, lo que el poema trae es el propio ser.

A continuación tenemos los versos de un poema de Trakl donde se dice:

«Y una lamparita se enciende, la bondad, en su corazón  
y la paz de la cena; pues consagrados están el pan y el vino»<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. «La esencia del habla» GA 12.

<sup>222</sup> «Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind». GA 4, 41. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2005, 46.

<sup>223</sup> Heidegger refiere que si se admite que hablar no es en su esencia un expresar, a pesar de que lo hablado del poema aparece exclusivamente como expresión expresada, entonces se podrá tener la posibilidad de entrar en el lenguaje desde la expresión del habla pero sin detenerse ahí, pues el habla habla pero no se debe relegar el habla a las formas de expresión, puesto que si lo que se desea es meditarla a partir de sí misma, es necesario volver la cara a las empedernidas costumbres de analizar el lenguaje. Cf. «El habla» En *De camino al habla.*, op. cit., GA 12, 16.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.*, 17.

<sup>225</sup> En «Hölderlin y la esencia de la poesía» el filósofo de Friburgo ya había mencionado desde un verso de Hölderlin que «Los poetas echan los fundamentos de lo permanente». A partir de dicho verso concluye que la esencia de la poesía es fundación por la palabra y sobre la palabra. Cf. GA 4, 41.

<sup>226</sup> Fragmento del «Canto al retraído». Para Karl Borromaeus Heinrich. En: Georg Trakl. *Poesía completa*. Traducción y prólogo de José Luis Reina Palazón, Madrid: Trotta, 2010, 94.

El poema menciona una lamparita, la bondad, el corazón, la paz, la cena, el pan y el vino: sabemos lo que son esas cosas, sabemos el cómo y el cuándo competen, pero no entran lámparas a la habitación, ni entra la bondad, ni panes, ni el vino. Lo que Heidegger quiere decir al referir que el poema convoca a morar y dejar habitar es que lo nombrado en el poema viene al encuentro del humano y le concierne en su mundo. Las cosas vienen referidas a, remiten a una situación muy concreta en la que se muestran en su ser, en su ser cosas. Que el poema comparezca con mundo refiere el desvelamiento del propio ser de las cosas nombradas. Estos dos versos no describen la lámpara o el pan, sino un ámbito de pertenencia. Una lamparita que se enciende despliega todas las posibilidades de la proximidad humana con su ser. Abre una época, la nostalgia, las ausencias. La lamparita no está requerida como objeto, es lo ente, descubierto en su venida a la presencia, mostrándose en su *eídos* en el horizonte correlativo de significaciones. Lo nombrado por la poesía acude a la inmediata llamada de lo ente (*eídos katà lógon*). Lo ente es captado en su *eídos*. Aquello que Heidegger discutía en 1939, lo que procede de la *phýsis*. Lo concebido por Aristóteles por primera vez de modo suficiente como *ousía* (una manera de venir a la presencia). No es necesario tener la lámpara enfrente ni el pan ni el vino, pero aun así viene la mesa, la silla, la paz, la bondad, el corazón; en definitiva, conciernen la pertenencia, llegan cercanos y familiarmente. Ese es el poder de la poesía, que no exige nada a las cosas. Habiendo ya sido, simplemente al nombrarlas, las convoca a concernir y, al hacerlo, el hombre entra en el *Ereignis* apropiándose de su ser más propio, pues la poesía lo ha situado ya en el *entre*.

### c) La poesía

Ya se mencionó que la poesía para Heidegger es un relato del desocultamiento de lo ente. Que ella llama a las cosas con la palabra para que vengan a la presencia, que las invita a venir y así concernir a los hombres. Pues bien, en esa llegada, las cosas se abren históricamente al acontecimiento del propio decir, se abre el mundo, surge la tierra, el cielo, lo mortal y lo inmortal; la cuaternidad (*Geviert*), según sintetiza el filósofo. A partir del decir poético el mundo se hace accesible en su ser, lo no dicho es nombrado y, por tanto, fundado. En tal sentido, la poesía es donación, fundación y comienzo, como ya se ha referido. Ofrece el fundamento para la irrupción en tanto que tránsito. La poesía es lo

ya dicho que se hace presente, por eso es atemporal, muestra las cosas a una nueva luz en lugar de operar sobre lo visto y conocido. Designa las cosas, no con un nombre, sino lo que son: cosas en su ser cosa. La poesía, desde el ámbito de lo no dicho, desde el poema, invoca; al nombrar abre un claro para ser. Así, la poesía es lo hablado del decir. Es un hablar puro, asegura Heidegger, solo audible como lo ya sido. Por eso, el lenguaje habla para el hombre en lo hablado, es decir, en la poesía. Y este tiene la tarea de buscar y encontrar esa voz ya pronunciada, que, como se ha relatado, no es una voz, es silencio. Aquí radica el problema, puesto que para oír el silencio del decir es necesaria la poesía y entonces nos vemos aproximados a un círculo vicioso.

Que la poesía llame a las cosas a congregarse no significa que ya haya un mundo dado, donde luego vienen ellas desde fuera a acomodarse a él. El aparecer de las cosas congrega en torno suyo la unidad, simultáneamente brota mundo, las cosas son constituyentes de mundo, lo abren y ahí se asienta históricamente un pueblo, es decir, la morada del hombre. A su vez, el mundo deja ser a las cosas lo que son, cosas. Por eso dice Heidegger que el mundo no es el mero conjunto de cosas donde el hombre se cree en casa, sino que es un acontecer en el cual, cada vez que ellas comparecen desde el decir, hacen mundo. Las cosas no están afuera esperando a que se les asigne un nombre para entrar al mundo. Desde que son convocadas por el decir son ya cosas. El decir les ha otorgado su ser cosas. Casa, piedra, sol, árbol, dios, silla, muro o pájaro pueden ser nombrados porque son cosas, porque es conocido su ser. En la palabra árbol aparece su ser útil: madera, frutos, otoño, sombra. Nunca se presenta el árbol aislado: aparece referido a, concerniéndole en su mundo al hombre. Por eso, este puede y tiene que decir el ser de lo ente, como explica Heidegger «[...]Y es solo en la medida en que el hombre es, en la medida en que se comporta en relación con el ente en cuanto tal, encubriéndolo y desencubriéndolo, por lo que el hombre puede y debe obtener la ‘palabra’, esto es, puede y debe decir el ser de lo ente [...]»<sup>227</sup>. Cada vez que el desocultamiento aflora por unos instantes y roza al hombre desde lejos, se proyecta el espacio abierto donde brilla y resuena lo ente y el hombre consigue nombrar, usar y confiar en las cosas que han sido llevadas a ser.

---

<sup>227</sup> «[...] und nur weil der Mensch ist, sofern er zum Seienden als einem solchen, es entbergend und verbergend, sich verhält, kann der Mensch und muß ‚Wort‘ haben, d. h. vom Sein er das Seienden sagen. [...] GA 12, 279. (En español, «Sobre la esencia y el concepto de de la *physis*. Aristóteles, Física B, 1». En *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2007, 231.

En la novela *Hambre* del noruego Knut Hamsun, el personaje principal hace que lo metan a la cárcel para tener, por lo menos por una noche, un lugar donde dormir y resguardarse del frío y la lluvia. Una vez dentro, el miedo se apodera de él porque el hambre no le deja dormir, y entonces intenta inventar palabras para no perder la cordura. La dificultad llega cuando pretende llenar las palabras de cosas. El relato clarifica cómo una palabra inventada, «kuboa», de una gran importancia gramatical para el personaje, lo llena de asombro, alegría y lucidez y le proporciona la posibilidad de profundizar en la significación. Pero esta palabra no está obligada a significar «dios», «exposición de ganado», «candado» o «amanecer»: debe encontrarle un sentido y tiene todo el tiempo hasta el alba. Pero la frustración se va apoderando poco a poco del él porque sabe que tal tarea es imposible. Y es que las palabras surgen al mismo tiempo que el sentido, no son asideros que se llenan de cosas, vienen a la presencia cuando las cosas han sido convocadas. Cada cosa está ya «ocupada» por una significación que no podrá ser ocupada por otra porque el mundo no es la representación metafísica de las cosas<sup>228</sup>, el mundo es unidad que deja morar, que reúne y vincula a los hombres con la tierra a través de las cosas, tal y como apunta Heidegger:

Tal como la invocación que llama las cosas llama acá y allá, el decir que nombra mundo invoca hacia acá y hacia allá del mismo modo en sí. Confía mundo a las cosas y, la vez, resguarda las cosas en el resplandor del mundo. Este concede su esencia a las cosas. Las cosas gestan mundo configurándolo. El mundo consiente las cosas<sup>229</sup>.

Ni siguiera los movimientos vanguardistas del siglo XX que intentaron romper paradigmas lograron mover el sentido de la cosa. Tomemos como ejemplo el mingitorio que Duchamp expuso en Nueva York en 1917 como una obra de arte denominada *Fontaine*. Sacado de su contexto, se exhibió como obra artística a fin de probar que cualquier objeto del mundo podría ser obra de arte. Efectivamente, sigue mostrando su ser útil. Ahora la *Fontaine* descansa en el Centro Pompidou como la obra de arte más influyente del siglo XX, lo que no implica que sea más obra o más bella que «Las señoritas de Avi-

---

<sup>228</sup> Heidegger refiere que la palabra «mundo» ya no la emplea en el sentido metafísico. No nombra ya ni la representación secularizada del universo de la naturaleza y de la historia, ni la representación teológica de la creación, ni mucho menos la mera totalidad de lo presente. Cf. GA 12, 21.

<sup>229</sup> «Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her-und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge». GA 12, 21. (Traducción al español de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 18.)

ñón» de Pablo Picasso, y tampoco desmerece el trabajo del artista en su taller, sino que evidencia que el arte es una cosa en el rango de las cosas cotidianas y, como obra de arte, lo que precisamente muestra es su ser obra desde la cosa. La obra de arte emerge desde la cosa. Lo revolucionario de Marcel Duchamp es que puso en duda que lo artístico radique en la elaboración de la obra (preparar la tela, las pinturas, elegir los colores, tallar una escultura, etc.) y le otorgó a una cosa cotidiana la cualidad artística que posibilita el asombro. El mingitorio, retirado de su situación en que es útil, en el que su *eídos* apareció, descoloca al espectador. La cosa no está refugiada únicamente en el material (*hylé*), le viene determinado por el *eídos*, como *morphé* en su venir a la presencia: un mingitorio. Ahora, situado en el museo como obra de arte, abre un espacio donde el combate de lo que se muestra y se retrae emplaza al espectador. Como obra de arte hace surgir la verdad.

Por su parte, Heidegger sostiene que el ser de cualquier cosa reside en la palabra. Refiere que el decir del lenguaje lleva algo a ser. Admitirlo es reconocer que el lenguaje funda lo que es. Esto puede tener dos resultados: 1. Creer que el mundo no está constituido por «cosas reales», sino por palabras. Que lo que tocamos y vemos no es real, sino que es la representación de las palabras en la conciencia. Teoría de la precepción. Y 2. Que las cosas que son lo son porque el lenguaje da ser a las cosas, haciéndolas aparecer tal y como las vemos, tal y como las usamos. La fenomenología. Fenomenológicamente, las cosas aparecen en su *como*, vinculadas al hombre de esta o de otra manera, ya sea en un museo o en la cotidianidad. Una carretilla no puede aparecer más que siendo carretilla, en su ser útil. Es su realidad. No hay otra realidad más allá. La carretilla, ahí bajo la lluvia, con manchas de arcilla, remite a su utilidad y nada más. Ese nada más es todo lo que de real es. Oigamos a William Carlos Williams, que con su conocido poema nos lleva a contemplar una carretilla en su ser carretilla:

«Cuánto depende  
de una  
carretilla  
roja  
bruñida por el agua

de la lluvia  
junto a los blancos  
polluelos»<sup>230</sup>.

Las cosas recogen a una vez el cielo, la tierra, mortales e inmortales en la cuaternidad (*Gerviert*). En mutua y primordial unidad pasan a pertenecerse cuando han sido nombradas. Del mismo modo, Trakl desde su poema *Una tarde de invierno* convoca cosas, a lo que Heidegger dice: «[...] Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos[...]»<sup>231</sup>. Por eso el decir le otorga el ser a la cosa. Decir es el propio dejar morar reuniendo que se «disuelve» en el ser cosa de las cosas. «Las cosas dejan morar la cuaternidad (*Geviert*) de los cuatro<sup>232</sup> cerca de ellas. Este dejar-morar-reuniendo es el ser de la cosa de las cosas (*das Dingen der Dinge*)»<sup>233</sup>. La carretilla reúne a la lluvia como lluvia y a los polluelos como polluelos. Las cosas invocadas a ser cosas despliegan mundo morando en él. En contraposición, esto no lo puede hacer el objeto de la subjetividad porque aparece descontextualizado, luego se remite al sujeto. Así, la invocación es lo abierto que viene desde lo oculto, que solicita a las cosas y se confía a ellas para que resguarden y preserven su propio sentido, puesto que la propia cosa, como bien señala Arturo Leyte, es el *entre*<sup>234</sup>. La cosa y el decir tienen el mismo origen irreductible, porque el surgir de la cosa es el brotar mismo del ser. Este es el motivo por el que Heidegger le ha dado suma importancia al análisis de la cosa contraponiéndola con la noción moderna de objeto. En varios textos<sup>235</sup> la discute, pues refiere que la relación cosa-palabra es una de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado:

---

<sup>230</sup> «*The Red Wheelbarrow*. so much depends /upon /a red wheel/ barrow/ glazed with rain/ water/ beside the white/ chickens». William Carlos Williams. En: *The Collected Earlier Poems of William Carlos Williams*. Connecticut: The Haddon Craftsmen, 1951, 277.

<sup>231</sup> «Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander». GA 12, 19.

<sup>232</sup> El cielo y la tierra, los mortales e inmortales. «Bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen».

<sup>233</sup> «Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge», *ibid*.

<sup>234</sup> «Por *cosa*, en cambio, simplemente hay que entender, con toda dificultad inicial que eso conlleva, la finitud o el ser; es decir, el ser entendido como bisagra o el entre». Arturo Leyte. *Heidegger, op. cit.*, 251.

<sup>235</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), «La pregunta por la cosa» (GA 41), *El origen de la obra de arte* (GA 5).

[...] En realidad la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: *lógos*. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir<sup>236</sup>.

Por lo tanto, el decir del lenguaje se disuelve en la cosa. Por eso la palabra «ku-boa» no puede pertenecer ni disolverse ni corresponder a cosa alguna. No convoca a ninguna cosa a venir a la presencia.

Lo mismo pasa cuando nos hablan en otro idioma y no entendemos nada: escuchamos palabras vacías de contenido sin ninguna referencia a las cosas. A la inversa, si vemos cosas que no competen al trajín cotidiano, no se poseen palabras para designarlas ni acción para manipularlas, carecen de sentido. No nos han abierto su ser. No es la ignorancia lo que motiva a una persona que nunca ha visto un grifo a no abrirlo, es que el grifo nunca se ha abierto a ella. La palabra convoca a venir a las cosas, a demorarse, a crear mundo en que el humano habita. Cuando brilla en el hombre el ser de las cosas, es porque el ser ha brotado como lenguaje. Así, el lenguaje no es solamente campo de expresión, sostiene Heidegger, es algo completamente distinto: es estar relacionado con el ser. Entonces, el pensar (la poesía) no utiliza palabras, dice las palabras que resultan de la relación. Las palabras son fuentes que el decir excava, espacio de juego abierto, lo hablado donde cosa y palabra convocan al mortal a entrar en el lenguaje.

#### d) Los poetas

Para mantener este diálogo se debe aprender a escuchar la poesía de poetas particulares y aproximarse al poema único. ¿A qué poeta escuchar? Con esta pregunta Heidegger abre el texto *Hölderlin y la esencia de la poesía* (GA 4). Se decanta por Hölderlin porque considera que la obra de este poeta le ofrece lo esencial de aquella esencia, ya que mantiene constante la decisión poética de poetizar sobre la esencia de la poesía. Como consecuencia, lo reconoce como el poeta del poeta, ya que redice el decir del poema.

---

<sup>236</sup> « [...]Denn mit das Früheste, was durch das abendländische Denken ins Wort gelangt, ist das Verhältnis von Ding und Wort, und zwar in der Gestalt des Verhältnisses von Sein und Sagen. Dieses Verhältnis überfällt das Denken so bestürzend, daß es sich in einem einzigen Wort ansagt. Es lautet: *lógos*. Dieses Wort spricht in einem zumal als der Name für das Sein und für das Sagen» GA 12, 174. (En español, traducción de Ives Zimmermann, «La esencia del habla», *op. cit.*, 137.)

Para redecirlo, se debe antes saber oír. Para Heidegger, Hölderlin es el que mejor sabe oír, ha sabido apartarse de los otros y entrar en caminos solitarios, ha sabido retraerse. El poeta es el retraído (*Ab-geschiedene*), el *extraño* que ha sido convocado a retirarse porque es capaz de traer a las palabras el decir del lenguaje y permitir que afloren los fundamentos de lo permanente donde se funda la verdad de un pueblo, su esencia histórica, ese acontecimiento atemporal.

En *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger dialoga, además, con otros dos poetas: Stefan George y Georg Trakl. Ambos, de algún modo, dialogaron con Hölderlin. Hacia el final del libro también cita a Novalis y Goethe. El texto intenta acercar la poesía de estos poetas al diálogo pensante con el lenguaje. Un esquema de aproximación a la esencia del habla desde el habla de la esencia. El hallazgo del poeta es secundario, según refiere. Puede incluso negarse la persona; lo que importa es entrar de su mano, de la forma adecuada en el diálogo pensante. Las primeras dos conferencias del libro se enfocan en argumentar la importancia del poeta para acercarse a la discusión pensante, ya que si se indaga en la aproximación al hablar puro el lenguaje emergerá. Ese hablar puro Heidegger lo localiza en lo hablado, que es el poema porque la palabra del poeta, en cuanto que decir, retiene la cosa de un modo tal que emerge la convocación, y así hace mundo ofreciendo al hombre el espacio abierto, mostrándole el ser de la cosa, es decir, la verdad.

En múltiples ocasiones Heidegger ha mencionado que el hombre se pierde en lo cotidiano, en el olvido, ignora el misterio, se «descompone». El poeta, entonces, debe mostrarle el camino, ofrecerle su propio rostro para que pueda llegar a donde todo está reunido. El poeta, según lo nombra Heidegger, es el retraído (*die Abgeschiedene*), su sitio es el retraimiento (*Die Abgeschiedenheit*)<sup>237</sup>: así resguarda la palabra en un lugar sagrado, pues sabe bien del reino superior en que ella habita. Por eso, el poeta es el que deja ser cosa a la cosa porque deja que se le muestre la palabra como tal (como decir), sabe escuchar. Todo hombre es convocado a pensar, pero es el poeta quien lanza una mirada recordatoria a fin de que aquel pueda alcanzar su fundamento. Para Heidegger, el hombre aún no está determinado (un guiño a Nietzsche), requiere obtener la familiaridad con su

---

<sup>237</sup> En la conferencia «El habla en el poema» Heidegger dialoga con Trakl. De él dice que es el retraído, que el retraimiento es el lugar de su decir poético: «Alles Sagen der Dichtungen Georg Trakls bleibt auf den wandernden Fremdling versammelt. Er ist und er heißt ‚der Abgeschiedene‘ (177). Durch ihn hindurch und um ihn her ist das dichtende Sagen auf einen einzigen Gesang gestimmt. Weil die Dichtungen dieses Dichters in das Lied des Abgeschiedenen versammelt sind, nennen wir den Ort seines Gedichtes *die Abgeschiedenheit*». GA 12, 48.

ser. Por ello demanda el testimonio de lo que se oculta y desoculta, es decir, requiere de la poesía, pues esta recoge el tiempo sido y el venidero, reclama del recogimiento para volver a casa.

El poeta hace sonar el recogimiento en el poema. Suena la unidad permaneciendo en lo indecible. El poema es el propio silencio. El poema es la posibilidad que tiene el hombre de vislumbrar ese silencio como advenimiento, destino capaz de esenciarlo en su fundamento a partir la palabra. Por eso Heidegger se pregunta si hay algo más excitante que la propia relación con la palabra. La poesía es el privilegio del poeta. Este se deja decir lo digno de ser pensado, lo más puro, lo no contaminado: el decir del ser, el *lógos*. No todos los hombres somos capaces de oír. Solo son capaces los artistas, los poetas que siguen el rastro de la fundación que ha huido y a cuya génesis nadie asistió. Ellos redicen, refundan la palabra en la región que reúne la más alta ocultación del ser, y desde ahí muestran el claro del ser, el desocultamiento de lo ente. No inventan palabras, las repiten. Por eso vienen con cosas a fundar mundo.

Los artistas muestran su experiencia a los otros porque están preparados para soportar el morir en cuanto viaje a la muerte. Adelantan la muerte a todo morir siendo capaces de aguantar el dolor. A los otros, instalados en sus casas y sentados a sus mesas, aprovisionados y condicionados por las cosas, Heidegger los increpa, porque creen que han alcanzado la sede del habitar, pero se debaten en su rutinaria cotidianidad intentando olvidar que van a morir. Sin embargo, el artista se está moviendo siempre en el límite de su finitud, es consciente de ella, sabe que el vivir es devenir, sabe acercarse a lo que todavía no es y mantenerlo resguardado.

Igual que la manzana que en su proceso de maduración va al encuentro de la madurez, de la misma manera el humano tiene ya en su ser la determinación constitutiva de estar siendo, de encaminarse a su no todavía, pero con la salvedad de decir sí, de hacer uso de su libertad, esa posibilidad que le permite partir desde sí mismo y volver hacia sí mismo, perpetuamente como no todavía. Este no todavía lo explicitaba ya Heidegger en el §48 de *Ser y tiempo*. Refería que al *Dasein* le corresponde, mientras está siendo, un «no-todavía» que él habrá de ser, un resto siempre pendiente que aún no ha llegado a su fin. Ese modo insustituible en el que el *Dasein* llega a su fin, a ya no existir más, a morir. El mortal no tiene que «alcanzar la madurez» para morir, puede obtenerla antes

del fin. Heidegger refiere que: «[...]el *Dasein* no necesita llegar a la muerte para alcanzar la madurez, sino que, por el contrario, bien puede haberla sobrepasado antes del fin [...]»<sup>238</sup>. Esto ocurre muy pocas veces o casi nunca. La mayor parte del tiempo termina quebrantado o en inacabamiento y desgastado<sup>239</sup>. Por eso el camino al *Ereignis*, donde hombre y ser se esencian, es arduo.

Andar fuera de los derroteros metafísicos es indigencia. La ciencia cobija. La vía del pensamiento lúcido no es sencilla. Heidegger lo acusa reiteradamente. El desacertado uso que ha hecho la metafísica del lenguaje evidencia su propio fracaso. Se requiere, por tanto, volver al origen. El hombre necesita aprender de nuevo a habitar el lenguaje *originariamente*. A manera de un salto, esquivar el arsenal metafísico y prestar oído a lo originario. Para evocar su esencia es necesario el diálogo entre pensamiento y poesía, destaca Heidegger: «El verdadero diálogo con el Poema único de poeta es el diálogo entre poetas. Pero también es posible, y a veces necesario, un diálogo entre *pensamiento* y poesía, pues a ambos les es propia una relación destacada, si bien distinta con el habla»<sup>240</sup>. El diálogo con la poesía no versa sobre la añoranza por retornar al paraíso perdido, sino que se ocupa de retomar el origen sin la contaminación de los conceptos de la tradición. Son tiempos de indigencia, proclama el filósofo, pues el fundamento del hombre pende de un abismo. Es necesario, por tanto, reflexionar sobre el destino que le acontece más allá de todo pesimismo u optimismo. Suscitar el encuentro del hombre con su propia esencia podría marcar la pauta. La esencia del humano se encuentra más próxima a la ausencia de la presencia. La presencia es el nombre del ser en tiempos antiguos. Lo apunta Heidegger en *¿Y para qué poetas?* (GA 13)<sup>241</sup>. Los poetas son los que siguen las huellas de los dioses huidos, experimentan lo inexpresado. Lo inexpresado es la voz del ser que habla en el lenguaje, aunque no lo hace propiamente con voz, y por eso es difícil de escuchar. Únicamente algunos son capaces de escuchar y nombrar la verdad del ente en su esencia, nombrar y hacer presente lo ente en su totalidad. Como los de-

---

<sup>238</sup> «[...] braucht das Dasein so wenig erst mit seinem Tod zur Reife zu kommen, daß es diese vor dem Ende schon überschritten haben kann. [...]» GA 2, 244. (Traducción española de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2009, 261.)

<sup>239</sup> Cf. *ibid.*

<sup>240</sup> «Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters ist allein die dichtende: das dichterische Gespräch zwischen Dichtem. Möglich ist aber auch und zuzeiten sogar nötig eine Zwiesprache des *Denkens* mit dem Dichten, und zwar deshalb, weil beiden ein ausgezeichnetes, wengleich je verschiedenes Verhältnis zur Sprache eignet». GA 12, 34. (Traducción al español de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 30)

<sup>241</sup> Cf. GA 13, 260.

más (los que no somos poetas) somos incapaces de escuchar, nos resta escuchar la voz de aquellos cuya voz es poesía pensante, es simplemente el pensar. Aun cuando no sea fácil ser poeta en tiempo de penuria, señala Heidegger que:

Las huellas son a menudo imperceptibles y siempre, el legado dejado por una indicación apenas instruida. Ser poeta en tiempo de penuria significa: cantado, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. [...] <sup>242</sup>.

Pero la verdadera indigencia es el hombre abocado a la cotidianidad, donde el olvido no es ni siquiera percibido. En cuanto que el poema es lo inexpresado, lo que el poeta dice es el olvido del olvido. El mortal —se duele Heidegger— se ha confiado a la ciencia moderna, al Estado, a la técnica. La técnica actual objetiva «técnicamente» la vida para su dominio y utilización, hecho que le parece un ataque a la esencia del vivir, que localiza en los corolarios de la libertad humana y los valores. Se ha establecido la técnica como esencia de sí misma en el uso y fabricación de máquinas. Igual que el hombre y el mundo, todo son objetos. Ahora las cosas son objetos y no cosas. Por esta vía, según argumenta, es imposible llegar a lo abierto. Solo prestando oído al poeta puede el hombre acercarse a lo más familiar, a su propio abrigo, a su casa, su mesa; alcanza lo salvífico. Este salvar al hombre de la técnica debe entenderse fuera de toda connotación religiosa. Lo salvo es el decir, lo que se sustrae, lo que permanece oculto. El peligro es no mostrar jamás lo mostrado porque, de una u otra forma, late en el hombre. El poeta únicamente indica el camino para alcanzar el abismo en tiempos de penuria.

Por eso Hölderlin, para Heidegger, es el poeta por excelencia. Asegura que ningún poeta de la época puede superarlo. Es precedente porque su palabra viene del futuro como advenimiento, en vigente permanencia porque preserva el decir. De este modo, el diálogo con su poesía es un anticiparse a los tiempos venideros.

En tal sentido, la poesía ofrece una posibilidad de experimentar lo inexpresado. El hombre tiene necesidad de probar y examinar ese abismo porque está falto, requiere aprender a morar la tierra, habitar su ser, entrar en el pensar. El hablante está ya desti-

---

<sup>242</sup> «[...] Spuren sind oft unscheinbar und immer die Hinterlassenschaft einer kaum geahnten Weisung. Dichter sein in dürftiger Zeit heißt: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige. [...]» GA 5, 272. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. *¿Y para qué poetas?* En: *Caminos de bosque*, op. cit., 201.)

nado a sustraerse, ha sido convocado a hacerse dueño de su esencia porque es finito. La muerte es el llamamiento a acceder a lo enigmático de su ser. Es aquello que puede alcanzar solamente muriendo, por eso la muerte está adelantada a todo morir. La muerte es lo ya sido, un *entre* que lleva a término, es final cumplido. No sin dolor reúne el desgarrero. La muerte es la propia abertura, rotura y juntura que separa para volver a unir, es una llamada originaria que deja algo sin decir, es lo inexpresado. En el fondo, la muerte es la esencia del decir, morir es la singularidad del hablante. Por eso la poesía es el resguardo de ese decir mortal que adviene como silencio de lo que está siempre por venir.

A eso alude Heidegger cuando menciona que el lenguaje habla en cuanto son del silencio (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*<sup>243</sup>), lleva al hombre a lo que le es propio, esto es, permanecer encomendado a la esencia del habla desde el son del silencio. En esa medida, es capaz de hablar desde el sonar. Refiere Heidegger que:

El son del silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra 'hablante' significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado —la esencia humana— es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio [...] <sup>244</sup>.

La senda para experimentar lo inexpresado ya está aventurada mediante el diálogo pensante entre poesía y pensamiento, que encaminando abre camino. Esta es la vía de la historia del ser y, si se logra, el pensar lúcido como poesía se abrirá al abismo mediante un salto que llega al origen. En tal sentido, el poema, pureza de la convocación, emergerá desde el silencio como habla en un modo (*Melos*) del decir (*Sage*) que el hombre debe conquistar. Escuchando la invocación del sonar se desprenderá el decir. Luego entonces, el mortal habla porque se anticipa para retenerse en el lenguaje y, morando en él, aprende a habitar el *Ereignis*.

---

<sup>243</sup> «Die Sprache spricht als das Geleit der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt». GA 12, 27.

<sup>244</sup> «Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort ‚sprachlich‘ sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. [...]», *ibid.*, 26.

### e) La cosa

La pregunta por lo cósico planteada por Heidegger pretende requerir aquello que hace posible determinar las cosas como tales. En *El origen de la obra de arte* (GA 5) Heidegger situaba la cosa más allá de lo que está enfrente, en lo cósico (*Dinghaft*), y aseguraba que clarificando su *cosidad* o *coseidad* (*Dingheit*)<sup>245</sup> se podrá resolver el problema. En ese texto hay un examen muy claro sobre la cosa, planteado desde la obra de arte a partir de su ser obra. El ser cosa de la cosa está retenido en la cotidianidad, ahí gana su sentido, en medio del cúmulo de remisiones a la que está referida. Por eso el hombre confía en las cosas usándolas sin apenas reparar en ellas. El humano se entrega a su casa porque sabe que no es un montón de piedras, madera o tierra: es una casa —techo, puertas, ventanas— contra el frío, el viento, el sol, la lluvia, para el descanso. Así se trate de una cueva —no hecha por el hombre—, es habitación disponible y el hombre se entrega a ella. Todo lo que es consta referido a su ser, remite a una cosa concreta, nunca a una en general. Por eso dice Heidegger:

Nunca oímos 'primeramente' ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante<sup>246</sup>.

Así, la controversia sobre la cosa la entabla Heidegger desde «la cosa en sí», el noúmeno kantiano: la cosa en su existencia pura, independientemente de cualquier representación. En contra, aduce el pensador que no hay cosas *puras* sino un amplio reino donde todo son cosas, incluso las más altas (dios) y últimas (la muerte). La cosa en sí no pregunta por la esencia de las cosas. Heidegger, a partir Aristóteles, plantea una nueva forma de mirar las cosas, no como objetos, sino desde el aparecer de la venida a la presencia a partir del análisis de la *phýsis* aristotélica que ya se llevó a cabo en el tercer capítulo de este trabajo. Las cosas analizadas desde sus categorías no permiten considerar el

---

<sup>245</sup> Según traducen Helena Cortés y Arturo Leyte en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1996, o Samuel Ramos en *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

<sup>246</sup> «Auch das Horchen hat die Seinsart des verstehenden Hörens. »Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen ,das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer». *Sein und Zeit*. GA 2, 163. (En español, traducción de Jorge Eduardo Rivera, *op. cit.*, 182.)

ser útil de la cosa. Es en el propio reposar de la cosa, a modo de *phýsis*, en el que se abre y se muestra el ente en su ser, acontece en su verdad<sup>247</sup>.

Tradicionalmente —discrepa Heidegger— se ha entendido la cosa desde tres posiciones: 1.º Por las características (propiedades) de la cosa —sustancia-accidentes—. Lo que se tradujo en la estructura proposicional de sujeto y predicado, que enuncia las notas que se dicen del sujeto pero nunca cuestiona la *y*, ese campo libre donde se muestra lo cósmico, es decir, lo que hay entre las cosas y el hombre; 2.º El ataque de las cosas por las sensaciones. Ninguna cosa embiste primero los sentidos, no se huele ni se oye primeramente, no hay ruidos abstractos. Como se dijo antes, todos los sonidos están ya determinados. No hay el rojo, hay sillas rojas o flores amarillas. La cosa no *entra* anticipadamente por el color o el olor y luego viene un objeto a ocupar su lugar. Las cosas están mucho más cerca del hombre; y 3.º Por el análisis de la materia-forma, centrada en las propiedades de la materia de que está hecha la cosa. Ya se discutió la perspectiva de Heidegger frente a la materia y la forma en el capítulo tercero. La *hylé* y la *morphé*, según se ha visto, vienen como presencia cuando el ente es apelado desde el *eídos*. Aunque la *morphé* tiene más carácter de *phýsis* que la *hylé* (dado que la forma es el principio y la causa del movimiento), cuando la llamada de lo ente interpela, el ente aparece como *eídos* en el aspecto (*morphé*), pero la forma (*hylé*) de la materia también aparece, pues lo que viene a la presencia no es una propiedad de la materia, sino el resultado del aspecto. La *hylé* es lo que está disponible, tiene el carácter de adecuado, disposición de partida de un ente para su movilidad, y la *morphé* la lleva a lo disponible. En este sentido, la crítica de Heidegger va en contra de analizar separadamente la materia y la forma. De esa manera, el hombre no podrá llegar a la cosa, según prevé. La materia que constituye la cosa está determinada por el útil, determina la confección de la cosa porque está regida por el *para algo* o la *perspectiva de producción*<sup>248</sup>. En este sentido, lo útil determina la forma y la materia (la dureza de una pala, lo blando de una alfombra). Por eso, la cosa debe ser examinada

---

<sup>247</sup> Brogan señala que las categorías son la base de las formas diarias en las cuales son consideradas como afirmaciones. Por esta razón, se pueden explorar las categorías utilizando la aserción teniendo el *lógos* como guía. Refiere que según Aristóteles las determinaciones categoriales no se abstraen de la declaración particular de la cosa. Lo que se afirma es la cosa que ha venido a la presencia como *eídos*. Cf. Walter A. Brogan. *Heidegger and Aristotle; The Twofoldness of Being*, *op. cit.*, 44.

<sup>248</sup> En los *problemas fundamentales de la metafísica*, en discusión con Kant, Heidegger en el §11, apartado *b*, explicita que el aspecto no está fundado en la forma, sino que la figura (*morphé*) se funda en el aspecto, en la perspectiva de la producción, y no en la percepción del aspecto y la forma. El espacio anticipado de la cosa configura la forma de la cosa, es decir, el *eídos*.

en referencia a su utilidad. La cosa no aparece como sustancia y accidentes, ni como síntesis de la materia y la forma: estas aportan el concepto de cosa, que se adecua igualmente a las cosas de la naturaleza y a las cosas del uso. La cosa comparece como útil, completa, emerge en su cosidad. Al efecto, señala nuestro pensador:

Lo que le da a las cosas su consistencia y solidez, pero al mismo tiempo provoca los distintos tipos de sensaciones que confluyen en ellas, esto es, el color, el sonido, la dureza o la masa, es lo material de las cosas. En esta caracterización de la cosa como materia (*hylé*) está puesta ya la forma (*morphé*). [...] Esta interpretación de la cosa se apoya en la apariencia inmediata con la que la cosa se dirige a nosotros por medio de su aspecto (*eídos*). [...] <sup>249</sup>.

La silla, por ejemplo, es un útil y nada más. Descansa en sí misma, en su manera de ser cosa, determinada (cuatro patas o tres; un asiento; de madera, plástico o hierro). Al sentarnos en ella ante una mesa de oficina, en un colegio, una casa, enfrente de una ventana, en un prado, se muestra tal cual es: útil. No es hierro apilado ni siquiera en la basura, siempre se dirá «una silla inservible», pues aun ahí está mostrando su ser cosa. El concepto de silla no sirve para sentarse, solo es silla en el momento en que se usa, en su estar referida a las cosas del mundo, a la totalidad de lo ente, como utensilio. Prestemos atención a la poeta Alfonsina Storni, que habla no solo de la silla, sino del quehacer cotidiano al que remite:

Me siento sobre la silla  
  
para coserme la ropa,  
  
sobre la mesa sentada  
  
corto el pan, tomo la sopa<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> «Jenes, was den Dingen ihr Ständiges und Kerniges gibt, aber zugleich auch die Art ihres sinnlichen Andranges verursacht, das Farbige, Tönende, Harte, das Massige ist das Stoffliche der Dinge. In dieser Bestimmung des Dinges als Stoff (*hylé*) ist schon die Form (*morphé*) mitgesetzt. [...] Diese Auslegung des Dinges beruft sich auf den unmittelbaren Anblick, mit dem uns das Ding durch sein Aussehen (*eídos*) [...] GA 5, II. (En español, traducción de Helena Corté y Arturo Leyte, *Caminos de Bosque*, *op. cit.*, 18.)

<sup>250</sup> Fragmento del poema tardío «La silla». Es un poema dedicado a los niños que no figura en ningún libro de la poeta. Fue hallado entre papeles de correspondencia que la poeta dirigía a diversas revistas con las que colaboraba. Una revista pública de educación lo sacó a la luz en 1996. En: Alfonsina Storni (1892-1923), «El monitor de la educación», n.º 940, Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, 1996, 42-43.

Para pensar el ser de las cosas, Heidegger refiere que debe dejarse que la cosa descansa en sí misma, en su manera de ser cosa, sin anticipación ni atropello. «[...] Debemos volvernos hacia lo ente, pensar en él mismo a partir de su propio ser, pero al mismo tiempo y gracias a eso, dejarlo reposar en su esencia»<sup>251</sup>. Volverse al ente mismo. Eso es lo que hace este poema. Para el volverse hacia la poesía que refiere nuestro filósofo, este argumenta tres razones: 1.º La cosa guarda dentro de sí la reticencia de mostrarse tal cual; la poesía la evidencia. 2.º El ser de la cosa tiende a no ser nada, la poesía es capaz de mostrar nada, nada de ente; y 3.º Visto el ente como tal, resulta más familiar que cualquier concepto. El poema sobre la silla de Alfonsina Storni ofrece la silla en su ser cotidiano. El concepto de silla que brinda el diccionario no sirve para sentarse, no es un útil. Cualquier teoría filosófica impide acudir al ente mismo, obstruye el conocimiento de lo cósmico, como bien señala Heidegger: «[...]Este modo de pensar que se ha tornado habitual hace tiempo anticipa toda comprensión inmediata de lo ente. Dicha comprensión anticipada impide la meditación sobre el ser de todo ente. [...]»<sup>252</sup>. Solo la poesía es capaz de expresar lo cósmico de la cosa. Cuando el hombre confía en la cosa, la usa, se sirve de ella, la deja ser lo que es, entonces permite que aflore su ser (su ser útil).

La cosa está entre el hombre y el mundo: por eso confiadamente se instala en ella seguro de su mundo. La labriega, la cocinera, el panadero, el informático, el profesor, se mueven confiados a sus cosas para realizar sus tareas en cuanto que las cosas desaparecen como tales comportándose solo como útiles. Las labores no se realizan con trozos de madera, hierro o plástico, marrones o blancos; son útiles, sin más, el tractor, el horno, el ordenador; *son* cuando son usados. Lo útil viene de más lejos —apunta Heidegger—, viene de su reposar en sí mismo. El ser del útil se esconde en la utilidad que se desgasta y consume, testimonia la esencia originaria de su ser, su única forma de ser. Si continuamente se les inquiere su ser útil a las cosas, no podrían utilizarse, en el uso son cosas. Ellas se muestran en el puro servir como si su origen estuviera en la confección. Ahí se descubren siempre desde su ser útil, o bien no están.

Un poema de Gloria Fuertes ilustra muy bien el ser útil de las cosas que desaparecerían —refiere— si el hombre ya no las usara:

---

<sup>251</sup> «Wir sollen uns dem Seienden zukehren, an ihm selbst auf dessen Sein denken, aber es dadurch zugleich in seinem Wesen auf sich beruhen lassen». GA 5, 16. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op. cit.*, 22.)

<sup>252</sup> «Diese längst geläufig gewordene Denkweis greift allem unmittelbaren Erfahren des Seienden vor. Der Vorgriff unterbindet die Besinnung auf das Sein des jeweilig Seienden», *ibid.*

### Las cosas, nuestras cosas...

Las cosas, nuestras cosas,  
les gustan que las quieran,  
a mi mesa le gusta que yo apoye los codos,  
a la silla le gusta que me siente en la silla,  
a la puerta le gusta que la abra y la cierre  
como al vino le gusta que lo compre y lo beba,  
mi lápiz se deshace si lo cojo y escribo,  
mi armario se estremece si lo abro y me asomo,  
las sábanas son sábanas cuando me echo sobre ellas  
y la cama se queja cuando yo me levanto.  
¿Qué será de las cosas cuando el hombre se acabe?  
Como perros las cosas no existen sin el amo<sup>253</sup>.

Solo como cosas ellas comparecen, en su aparecer vienen con mundo. Por eso no pueden ser objetos (como en cualquier planteamiento subjetivista) ni ser analizadas primeramente desde sus características. Están próximas al hombre, le competen esencialmente en su ser cosa, *cosecando* lo aproximan al mundo, a la unidad en relación mutua, al *Ereignis*. Al efecto, Heidegger señala que «Este-dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas. A la cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que moran en el ‘cosear’ de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a ser cosas. Siendo cosa despliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras»<sup>254</sup>. Esta relación únicamente puede instituir la palabra, expresa Heidegger en la conferencia «La esencia el habla». El filósofo de Friburgo defiende que solo la palabra puede instituir una relación con la cosa porque solo ella la

<sup>253</sup> En: *4 poemas de Gloria Fuertes y una calabaza vestida de luna*. Valencia: Versos y Trazos, 2007, 16.

<sup>254</sup> «Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind». GA 12, 19.

deja aparecer en tanto cosa que es y la mantiene así en su estar presente. Y puesto que prioritariamente el poeta —y aquel que viva la vida poéticamente— tiene la oportunidad de realizar una experiencia con ella, es menester prestarle oído para vislumbrar la relación entre cosa y palabra. El poeta no solo desvela la esencia del habla como relación sino que además la sostiene. Manteniéndola, el hombre se sustenta, a su vez, en ella. Por ello, si no hubiese lenguaje no habría mundo, no sobrevendrían palabras porque no habría cosas que retener, no existiría ningún yo. La palabra es la relación misma. Por eso el pensador ha venido sosteniendo que «ninguna cosa sea donde falte la palabra»<sup>255</sup> desde el verso del poema de Stefan George, puesto que, en definitiva, la palabra da, es la donante que concede ser a la cosa. Puntualiza:

[...] Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, son: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que 'se den' palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*Das Gebende*).  
[...] <sup>256</sup>.

Así pues, la cosa necesita de la palabra para ser, precisamente porque no es un objeto, es un útil.

#### f) El silencio

Heidegger exige que se preste atención a la frase «el decir surge desde el son del silencio». Desde ahí la esencia humana se esencia como verdad. Solo como verdad la esencia tiene palabra. Solo el hombre (ningún otro ente) puede romper el silencio y advenir como enunciación. En tal sentido, hablar es solo un modo (*Melos*) de hacer manifiesto el silencio al que el mortal ya ha sido encomendado. La encomienda es sonar el son del silencio. ¿Se puede o se debería dejar el silencio silenciado? No, porque hay lenguaje, puesto que prima la apelación (*Anspruch*) que exige y demanda al hombre a corresponder (*gehören*), que reclama la escucha (*Gehör*) del decir. No, porque el hombre ya está puesto en la finitud, morir es la posibilidad más próxima. La originaria sentencia

---

<sup>255</sup> «Kein ding sei wo das wort gebricht», *ibid.*, 154.

<sup>256</sup> «[...] Vom Wort dürften wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt –dies nicht in dem Sinne, daß ‚es‘ Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. [...]», *ibid.*, 182. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 143.)

inicial siempre está interpelándolo. Lo que Heidegger quiere indicar es lo indecible, y quiere llevarlo a la palabra. Precisamente porque hay lenguaje hay ser, hay cosas, hay mundo. Hay, porque el ser es. Siempre se está hablando de él. La silla es, el viento es, la casa es. En fin, todo lo que hay es. Absolutamente, lo que es es lenguaje, por eso, según reza el verso del poema de Stefan George que retoma Heidegger, «ninguna cosa sea si falta la palabra»<sup>257</sup>.

Tener lenguaje no significa solamente poder hablar (emitir sonidos) o escribir o hacer gestos. Los sordomudos también tienen lenguaje aunque no hablen porque tener lenguaje implica el entendimiento con el mundo en que se está inmenso, implica usar y disponer de las cosas con la mayor familiaridad, con la certeza de que siempre ha sido así e, incluso, que seguirá siendo, que al levantarse por la mañana el café seguirá siendo café, que la leche continuará en la nevera y que al abrir la puerta de casa estará el pasillo y no un abismo. El lenguaje de los sordomudos no reside en las palabras y, sin embargo, todos los signos que utilizan están referidos a las cosas en el mundo, a ellos mismos interactuando usando y disponiendo de las cosas. No obstante, el lenguaje en la cotidianidad pierde su dimensión, pasa a ser parte de los útiles que se consumen y se gastan. Pierde su carácter de abundancia y derroche. Basta observar la forma en que el niño juega con él mientras aprende a hablar —regulariza los verbos, transgrede la sintaxis, rompe el orden gramatical—, en cómo exterioriza el lenguaje más allá del rigor en el que el adulto está instalado. El niño muestra que aprender a hablar es instruirse en tópicos. Cuanto mejor habla, más se aleja del juego del lenguaje, pierde dimensiones insospechadas porque ya no hace experimentos lingüísticos<sup>258</sup>. Entre tanto, el adulto olvida que el fenómeno de la comprensión es lingüístico. Entonces este juego lingüístico queda relegado al arte. Es la poesía la que sigue permitiendo ser al lenguaje lo que es: son del silencio. Una región donde el hombre debe volver a aprender de nuevo a morar en él.

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>258</sup> Carmen López Sáenz refiere al respecto que el lenguaje es nuestro modo primario de experimentar el mundo, de tener mundo sin objetivarlo. Esta estudiosa desea mostrar la clara dimensión ontológica del lenguaje, que, según señala, no es una construcción artificial para designar los entes. Agrega que la palabra no precede a la experiencia de lo que es, pero tampoco esta se ofrece sin palabras. La experiencia con el lenguaje consiste en buscar y encontrar las palabras adecuadas pertenecientes a la cosa. Refiere que la experiencia no es una creación del lenguaje, sino que se debe a la reciprocidad entre ambos, hasta el punto de que se constituyen al mismo tiempo. Cf. Carmen López Sáenz. 3. Lingüisticidad de la experiencia, en «La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer», *Endoxá: Series Filosóficas*, n.º 12, Madrid, 2002, 235.

En este sentido, se ha intentado desde las conferencias de *Unterwegs zur Sprache* plantear a modo de unidad la convocación que hace el lenguaje desde las cosas, el carácter de eventualidad del mundo y, con ello, lo histórico del hombre que solo la poesía puede revelar. De este modo se ha podido mostrar la forma en que Heidegger se hace cargo de la poesía: desde el diálogo con el pensar, para así poder sostener que la poesía funda lo que es. De este modo, la poesía debe analizarse desde su naturaleza fenomenológica, en cuanto que muestra *cómo* las cosas vienen a la presencia.

## Capítulo 6. La esencia del lenguaje

Es ineludible discutir el silencio y necesariamente debe hacerse desde la escucha humana. El proyecto ontológico heideggeriano que irrumpió en la década de los años veinte de la centuria pasada tiene un segundo alcance en los cincuenta. El primero fue la experiencia fenomenológica discutida a partir del *lógos*. El otro trasciende desde el silencio, una especie de modelo pasivo<sup>259</sup>. Pasividad basada en la escucha, porque escuchar es saber esperar, estar atento al inicio, que en cuanto comienzo surge iniciando para dar sentido a lo que es. De esta manera, *De camino al habla* afronta desde la escucha esa espera con una claridad meridiana. Cuando la escucha en cuanto espera es efectiva, brota el lenguaje a modo de tañido del silencio. Heidegger intenta escuchar desde ese texto a partir de la palabra poética del poeta el silencio, lo no-dicho. Quiere, además, evidenciar que, estando el hombre vigilante, en adecuada escucha, percibirá la propia experiencia del poeta en su decir. Prestando oído a lo que habla como lenguaje, el hombre percibirá lo ente de modo originario desde un estado de cosas ya nombrado que viene por adelantado como palabra. El filósofo pretende, ante todo, experimentar una estrecha relación con el ente a través del texto *Unterwegs zur Sprache* desde el *Ereignis*.

En este sentido, para entrar en el lenguaje, experimentarlo y no solo describirlo u objetivarlo, se requiere, según se ha mencionado, permanecer en la escucha, tal y como

---

<sup>259</sup> Es el modelo de la tradición bíblica que muy probablemente inspiró a Heidegger, dada su formación cristiana.

sostiene Heidegger, desde una espera rememorante. El hombre es un atento destinatario que aguarda recibir la iniciativa de una alteridad. En el lenguaje, el humano no es ponente, es invocado, por eso conviene estar a la escucha de la exhortación que le hace el propio lenguaje, debe prestar atención, y mientras presta atención a la propia esencia del lenguaje, recibe la exhortación<sup>260</sup>. En tal sentido, el hombre no es un «yo», es un «me», en acusativo. La esencia humana se alcanza como repuesta. Tener lenguaje significa acoger una donación. Hay silencio y no una voz. Hay latente posibilidad de hacerse cargo de la determinación de la propia existencia. El bebé, por ejemplo, responde a la primera palabra dada por la madre. Es receptor: respondiendo, emitiendo alguna voz acepta la apelación como don. Ahí se encuentra toda posibilidad de que hable y se entienda con el mundo. La apelación es la llamada que constituye el sentido de su ser. El bebé ha sido apelado a decir la verdad de las cosas, es posibilidad de ser, no es un sujeto constituido. Responde porque su ser es estar abierto, es pura posibilidad, su esencia es ya apertura de sentido. En otras palabras, está ya en el ser.

La apelación es un llamamiento; responder a él es apropiarse, cada vez, de la propia esencia. Ser hombre —sostiene Heidegger— supone ser incompleto, un proyecto por hacerse a perpetuidad, perdurablemente abierto, y no un ente con una naturaleza determinada. Al respecto, en *Ser y tiempo* §74, «La constitución fundamental de la historicidad», Heidegger explicitaba desde su origen las posibilidades del *Dasein*. Decía que el poder ser existivo en el que este se proyecta es pura posibilidad. Esta posibilidad se convierte en repetición (*Wiederholung*), una resolución que retorna a sí misma y que se entrega a sí misma. Ahora bien, como el destino constituye la historicidad originaria del *Dasein*, esta no es el pasado ni el presente, brota del futuro como una conexión, obtenida desde la propia muerte como posibilidad misma del *Dasein*. De este modo, Heidegger dice que:

La repetición de lo posible no consiste en una restauración del ‘pasado’ ni en una amarra del ‘presente’ a lo ya dejado atrás. [...] responde más bien a la posibilidad de la existencia ya existida. Pero la respuesta a la posibilidad,

---

<sup>260</sup> Cf. Martin Heidegger. «Poéticamente habita el hombre...» en: *Conferencia y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. 165. GA 7, 184.

en el acto resolutorio, es, al mismo tiempo, en su *condición de instantánea* una *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como 'pasado'. [...] <sup>261</sup>.

En este sentido, la naturaleza humana es pura posibilidad (*Möglichkeit*), es repetición (*Widerholung*) en el modo de volver a sí misma y volver a surgir. Luego entonces, está siempre por hacerse el camino para conseguir su esencia. «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», reza un verso de Machado <sup>262</sup>.

De este modo, habiendo realizado aquel análisis en los años cincuenta, en la conferencia «El habla» (GA 12) Heidegger menciona que el *Geviert* es el flujo histórico, dimensión del pasado, presente y futuro donde tiene lugar la repetición (*Widerholung*) como posibilidad (*Möglichkeit*). El *Geviert* es aquello donde los cuatro (tierra, cielo, mortales e inmortales) son convocados a morar haciendo su aparición y gestando mundo, en ese modo en que vienen presentes a aquella presencia que está siendo sostenida en la ausencia. El flujo histórico es pura posibilidad, emergencia. Un sentido que habrá de valorarse fenomenológicamente, puesto que la lectura heideggeriana en todo el discurrir de su pensamiento será siempre fenomenológica (aunque en los años cincuenta ya no aflore explícitamente). Por su parte, también el examen del lenguaje es fenomenológico y en eso consiste su radicalidad. Como bien apunta Ramón Rodríguez, analizar de ese modo el lenguaje es la manera más radical de hacer fenomenología <sup>263</sup>, puesto que el entendimiento con el mundo es lingüístico. Sin ir más allá, la fenomenología es lingüística. Mientras que aquellas primeras discusiones fenomenológicas de Heidegger se asentaban en la lógica <sup>264</sup>, ahora la dilucidación se posiciona desde el otro lado del *lógos*, desde

---

<sup>261</sup> «Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ‚Vergangenen‘, doch ein Zurückbinden der ‚Gegenwart‘ an das ‚Überholte‘. [...] *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heut sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt. [...]» GA 2, 335-386. (En español, traducción de Eduardo Rivera, *op. cit.*, 399)

<sup>262</sup> Verso XXIX del poema CXXXVI, «Proverbios y Cantares», *Campos de Castilla* de Antonio Machado. Se hizo aún más popular a raíz de su uso por el cantante barcelonés Joan Manuel Serrat. En: Antonio Machado. *Poesía completa*. Barcelona: Espasa, 2010, 113.

<sup>263</sup> «La meditación heideggeriana sobre la esencia del lenguaje, me parece, pues, una forma radical de fenomenología: 1) porque intenta ante todo ir a la ‘cosa misma’, al lenguaje vivo, allí donde está siendo efectivamente lenguaje, antes de su conversión en objeto; 2) porque aquello que constituye la esencia del lenguaje –la elocuencia del silencio– es una manera extrema de pensar las condiciones últimas del hecho fenomenológico [...]». Ramón Rodríguez. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010, 115.

<sup>264</sup> Günter Figal sostiene que el camino al lenguaje que realiza el pensador de Friburgo no solo es patente en *el último Heidegger*, sino que toda su filosofía en conjunto es una preocupación por el lenguaje, es el compromiso lingüístico de la filosofía en sí misma. En tal sentido, afirma, no hay un giro hacia el lenguaje: Heidegger siempre estuvo convencido de que el lenguaje como posibilidad de la filosofía es al mismo

el decir que intenta seguir como silencio, ese cuyo aparecer, a partir de la espera, acontece como lenguaje. Así, porque el lenguaje no es solo disposición de las palabras, dice lo que constituye, mantiene la posibilidad como posibilidad, su hablar es un decir que posibilita facilitando el acceder y a la vez resguardándolo.

Consecuentemente, ese otro alcance de la fenomenología tendrá que partir de la poesía por todas aquellas razones que, según hemos visto, Heidegger ha esgrimido y se han discutido en los capítulos precedentes. Acudir a la poesía no es una huida hacia la estética, a la literatura o la mística en detrimento de lo filosófico. Heidegger no está proponiendo una pasividad budista. La poesía, tal y como la problematiza este pensador, no es un ámbito menor, es la vecina del pensar en cuanto que ambos alojan la cosa digna de ser pensada. Como se sabe, a partir de la *Kehre* Heidegger tomó distancia de sus propios planteamientos, dejó de problematizar la ontología, la hermenéutica y la fenomenología; se distanció de la propia palabra *filosofía*, incluso de la palabra *ser*, que aparecerá tachada por más que su problemática no será abandonada. Günter Seubold<sup>265</sup> señala que en la tercera fase del camino de la reflexión heideggeriana se soluciona el problema del ser como sentido, aquello que habría planteado el joven Heidegger. Aunque hablar de una solución no es propiamente la discusión de esta indagación, lo que sí se quiere hacer patente es la madurez filosófica de nuestro pensador al discutir la noción de *Ereignis*, noción fundamental que debe ser cuestionada desde el ser y la verdad.

Desde la singular tarea que tiene reservada el hombre porque vive en el lenguaje se intentará entrar en ese camino del pensar, ya que el ser humano, según sostiene Heidegger, debe aprender a habitar de nuevo el lenguaje para hacer de él su morada: pensar. En tal caso, pensar es estar caminando hacia lo previamente reservado. Caminar a casa, a lo ya sido. Así, en *¿Qué significa pensar?* (GA 8) Heidegger puntualiza que el pensamiento (*Gedanke*) es recordar, en el sentido de rememorar. Establece que pensar (*Denken*), como esencia del ser humano, radica en volver a dejar que yazca y acontezca lo oído y escuchado. Pensar es haber escuchado al propio decir que lleva a pensar la palabra que no ha

---

tiempo un peligro, por lo cual es esencial ganar filosóficamente el lenguaje de la filosofía en contra del lenguaje mismo como forma lingüística. De ese modo, es necesario indagar la esencia del lenguaje. El lenguaje es anterior a la filosofía. Heidegger quiere demostrar que la filosofía es un camino en el lenguaje mismo sin un principio disponible y sin una meta. Cf. Günter Figal. «Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: Dynamis meta Logou». En: *Heidegger and the Greeks*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2006. 83.

<sup>265</sup> Cf. Günter Seubold. «Stichwort: Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun». En: *Heidegger-Handbuch* (B.1, I.36). Stuttgart: J. B. Metzker Van Buren, 2003, 302.

sido aún expresada. El filósofo alemán nos remite a la palabra *Gedank* que, según afirma, viene del antiguo *der Gedanc* (pensamiento), recordar, oír como corresponder<sup>266</sup>. Pensar es recordar lo oído, aferrarse a la memoria. Por eso, atañe a Mnemósine —la diosa que piensa lo pensado, la que abriga— haber dado el pensar al hombre desde el recuerdo, desde atrás. Y por eso insiste Heidegger en que toda poética brota de la meditación del recuerdo, de haber escuchado y redecirlo. El mortal que escucha, habla, por tanto, piensa, es decir, está en el pensamiento, entra en él. «Lo mismo es ser que pensar», sentencia Parménides desde el fragmento III de su poema. Todo es unidad porque «ninguna cosa es si falta la palabra». Ya lo ha dicho el poeta Stefan George en su poema *La palabra*.

#### a) Lo mismo es ser que pensar

Se ha venido advirtiendo el tránsito de la meditación heideggeriana que esta se ha encaminado a la convergencia de una unidad. Por eso ahora se discutirá pensar y ser como lo mismo, una mismidad que el pensador recoge como *Ereignis*. Así, en el texto que redactó en 1954 titulado «El principio de identidad» (GA II) puntualiza que la identidad es distinta a la igualdad. La identidad no requiere dos términos. No demanda que una cosa sea igual a otra. Refiere lo igual consigo mismo. A es A. Este planteamiento de difícil comprensión narra que ser y pensar tienen lugar en lo mismo y a partir de sí mismos: se pertenecen. Debido a que se atañen son *en* lo mismo (como identidad), pero no *son* lo mismo. Son lo diferente. La diferencia se encamina a la identidad, puesto que es pertenencia. Este es el camino a la apropiación, es decir, al *Ereignis*.

Heidegger ha evidenciado que en la historia de la metafísica se ha confundido el ser con el ente. Por eso, hacia finales de la década de los veinte, plantea en *Los problemas fundamentales de la metafísica* (GA 24) la discusión de la diferencia ontológica entre ser y ente. A pesar de que en *Ser y tiempo* ya la había bosquejado, es en *Los problemas fundamentales de la metafísica* donde adquiere toda su magnitud. El ser es nada de ente y el ente se hace presente solo desde el ser. Son en lo mismo y no son lo mismo. Esta es la línea tautológica enunciada. Una cosa es el ser del ente y otra el ente del ser, aunque son mismi-

---

<sup>266</sup> Esta traducción de *Gedank* desde el *Gedacht* la discute en Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, como se verá más adelante. Cf. GA 8.

dad en la diferencia. De ese modo, dice Heidegger que, cuando se habla del ser de lo ente y lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia<sup>267</sup>. La tradición, al no discutir la diferencia, ha determinado el ser como presencia, es decir, la diferencia ha pasado al olvido. Como resultado, lo digno de ser pensado —observa el pensador— ha quedado inadvertido. Refiere además que la metafísica ha interrogado a lo ente en cuanto ente, ha permanecido junto a ello y no se ha vuelto hacia el ser en cuanto ser: por tanto, no ha recogido su propio fundamento. En consecuencia, Heidegger se atribuye la tarea de volver a debatir el fundamento de lo que es y profundizar en el olvido (lo que denominó «el misterio» en los años treinta, en *Von Wesen der Wahrheit*, GA 9). Así, para recoger el fundamento del ser es necesario dar un salto fuera del pensamiento metafísico. *Grosso modo*, por fundamento debe entenderse alcanzar aquello que es e interpela al hombre, lo que lo pone en juego para que le dé acogida, a él y a sí mismo, para que lo reúna como inicio e historia acontecida<sup>268</sup>. El fundamento es el propio pensar.

Se sabe que originalmente Heidegger deseaba superar la metafísica como necesidad de pensar el olvido. Por eso en los años treinta se abocó a discutir la esencia de la verdad como la verdad de la esencia. Tuvo como resultado que no podía estar en contra de la metafísica. De ahí que la superación de la metafísica deje de tener sentido. En su lugar procuró una meditación que tratase de retornar al fundamento de la metafísica a través de un salto, que brincara fuera del ser de la pura presencia y se posicionase en ese otro punto. Ese otro punto ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente. De este modo, Heidegger proyecta un salto sin puentes, a pesar de la ineludible brusquedad que soporta, al interior de aquella pertenencia, que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> En el texto «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» Heidegger refiere que lo ente significa siempre y en todas partes *lo ente del ser*, expresión en la que el genitivo debe ser pensado como *genitivus subjektivus*. Remite, con ciertas reservas, al genitivo dirigido al objeto y el sujeto, intentando dejar claro que, cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia. Por eso, solo se piensa el ser en su asunto cuando se piensa en la diferencia con el ente y en la diferencia con el ser. Cf. GA II, 68.

<sup>268</sup> En *Conceptos fundamentales. (Curso del semestre de verano, Friburgo 1941)* (GA 51) Heidegger pretende alcanzar el suelo, llegar a donde mora solo una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, la irrupción de la presencia como tránsito, pero a la vez como ocultación desocultante que, por tanto, debe quedar resguardada para así vislumbrar el inicio que ha convocado al hombre.

<sup>269</sup> Así lo señala Heidegger en «El principio de identidad». Cf. GA II, 40.

Este salto —refiere Heidegger— es lo que abre el dominio donde se lanzan y alcanzan hombre y ser. Puesto que ya no se trata de una superación de la metafísica, sino de un diálogo con el pensar, el salto es hacia atrás. El paso atrás apunta a la región que ha sido hasta ahora pasada por alto; ahí está la esencia de la verdad, y por eso la verdad sigue siendo lo más digno de ser pensado<sup>270</sup>. Eso más digno de ser pensado lo polemiza ahora el filósofo de Friburgo como tránsito, dado que la vuelta atrás mienta el movimiento del propio pensar en su largo camino, que va de lo impensado a lo que está por ser pensado<sup>271</sup>. Es un sobrevenir que no alberga nada y, sin embargo, señala la diferencia en cuanto tal, en el sentido albergador. En ese advenimiento se esencia lo distinto diferenciándolo de lo mismo, se entrega y mantiene separado del ente. En el ente se mantienen juntos hombre y ser. Por eso y ante todo, la diferencia de ser y ente debe quedar conservada en lo distinto para que en el ámbito abierto el ser luzca al ente y, a la vez, el ente se cierre en sí mismo velándose. Al hacerlo, sobreviene y adviene la diferencia, como sostiene Heidegger. Desde lo distinto, el asunto del pensar es meditado suficientemente ya que el ser debe ser meditado desde la diferencia o mejor dicho, desde la problematización de la diferencia ontológica donde es posible reflexionar el ente como ente, pero, a la vez, en su modo de mismidad.

En la diferencia prevalece la relación, el *con*, la mediación y la vinculación, es decir, la unión en una unidad que reúne los diferentes aspectos. El problema de la diferencia es el que concierne a la diferencia misma. Bien dice Vattimo que Heidegger parte del hecho del olvido de la diferencia para recordarlo<sup>272</sup>. Aclara que el filósofo presenta la diferencia de diversas maneras, al hacerlo considera que ya está de algún modo fuera de la metafísica. Para Vattimo el recuerdo del olvido es la diferencia entre ser y ente, es el recuerdo del problema en su doble sentido (subjetivo y objetivo). Heidegger, al abordar la diferencia como diferencia, ya no distingue solo el ser y el ente, sino pensar y ser, y con ello la pertenencia de hombre y ser. De esta manera, el principio de identidad habla del ser de lo ente. A cada ente, en cuanto tal, le pertenece la identidad, la unidad consigo

---

<sup>270</sup> Cf. Heidegger. «La constitución onto-teológica de la metafísica». GA II, 45.

<sup>271</sup> Esto debe entenderse desde lo ya mencionado en *Ser y tiempo* respecto al tiempo, el pasado-presente-futuro son unidad; lo que es ha sido mientras está siendo, proyectándose hacia lo que todavía no es. Así lo refiere en el § 74. Cf. GA 2, 404. En los *Conceptos fundamentales* expresa lo inicial como algo sido pero no pasado. Lo pasado es siempre, lo sido es el ser todavía esenciante, es lo oculto en su inicialidad. El fundamento mienta la reunión de lo impensado y de lo que está por pensarse. Cf. GA 51, 15.

<sup>272</sup> Cf. Gianni Vattimo. «Nietzsche y la Diferencia». En: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1998, 3.

mismo<sup>273</sup>. En esta mutua identidad, en cuanto mutua pertenencia, el ser pertenece al hombre y a la inversa. Para Heidegger, esa es la relación de correspondencia y asegura que en ella reina una pertenencia al ser. Asimismo, el ser es y dura, en cuanto que llega hasta el hombre con su llamada<sup>274</sup>. El hombre en cuanto ente que piensa está abierto al ser y, así, el ser de lo ente se le hace presente. Pero a su vez, para que luzca el ser desde la apertura, requiere del humano.

En el segundo texto de *Identidad y diferencia* (GA11), «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», al hablar de la diferencia entre el ser y el ente, Heidegger plantea que el paso atrás va desde lo impensado —la diferencia en cuanto tal— hasta lo por pensar: el olvido de la diferencia. Es decir, el velamiento es pensado a partir del encubrimiento (*lethé*) de la diferencia, de modo que la diferencia ha sido sustraída desde el inicio. Heidegger refiere que el olvido forma parte de la diferencia, le pertenece<sup>275</sup>. Así, el paso hacia atrás permite que lo que está por pensar (el olvido) se contemple en la diferencia, mostrándose en su tránsito hacia lo ente. El ente nunca se encuentra sin el ser, pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente, ya que siempre lo sostiene y retiene ocultándose en el propio ente una vez que lo ha mostrado. Refiere el pensador de Friburgo que solo hay ente cuando lleva en cada caso la huella que le ha sido destinada: *phýsis*, *lógos*, ‘*en*, *idéa*, *enérgeia*, según se desprende del análisis que hace Heidegger en «Moira». Cuando discute el fragmento VII del poema de Parménides<sup>276</sup>, refiere el autor que: «[...] Ciertamente no hay nada o no habrá nada de ente fuere del ente, porque la Moira lo ha atado a ser un todo y ser móvil. [...]»<sup>277</sup>. Solo hay ente, entonces, cuando como tránsito el ser se encamina a la llegada a la presencia para encubrirse dentro del desencubrimiento. Cuando se esencia como verdad. En otras palabras, solo hay ente cuando *phýsis* viene a la presencia como *enérgeia atelés*.

---

<sup>273</sup> Cf. GA 11, 36.

<sup>274</sup> Cf. *ibid.* 39.

<sup>275</sup> Cf. *ibid.* 59.

<sup>276</sup> Cf. «Moira. (Parménides VIII, 34-41)», en: *Vorträgen und Aufsätze*. (1936-1953) GA 7.

<sup>277</sup> «[...] Es ist ja nichts oder wird nichts anderes sein außerhalb des Seinden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein. [...]» GA 7, 237. (En español, traducción de Eustaquio Barjau. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994, 171.)

## b) Pensamiento rememorativo

Sostiene Heidegger que para solventar el problema del olvido de la diferencia y para poder dar el salto es necesario entrar al pensamiento rememorativo (*Andenken*), porque el pensamiento rememorativo permanece en el recuerdo reteniendo lo inicial. Ese fundamento hacia donde se habrá de saltar es lo ya pensado. Lo por pensar es el olvido. Como hemos referido previamente, el filósofo reclama, a partir del poema de Hölderlin, a la diosa Mnemósine para explicitar un nuevo examen del pensar, una discusión fuera de la lógica que busca encontrar aquello que se esconde en el *lógos*: un pensar que piensa lo pensado como memoria. En lo pensado, la memoria concentra aquello que por doquier haya podido ser ya pensado. Heidegger sostiene que Mnemósine es congregación. Ella abriga y esconde antes lo que en cada caso ha de pensarse. Guarda todo aquello que llega a estar presente. La diosa otorga el haber sido siendo, por eso es la fuente del pensamiento. El pensar remite al recinto de la memoria, del recogimiento y de la gratitud. Así, Heidegger significa inicialmente la memoria como el ámbito y el recogimiento donde comparece la esencia humana. Esta consideración la toma como señal para determinar que en todo recordar habita el congregar. De este modo, cuanto queda por pensar está de antemano albergado y escondido. En este sentido, lo que se esconde en el *lógos* es el pensar. El *lógos* es pensamiento, es memoria, es gratitud, una dirección que lleva a determinar el *Andenken* como rememoración a fin de poder desvelar lo escondido, lo que ya es, lo que está por decir. El ser es lo que es, según un verso del poema de Parménides —y que Heidegger cita<sup>278</sup>—. De eso, el hombre ya no puede decir nada, solo repetir que es.

Por consiguiente, el pensar del hombre habita en la memoria. Es *Andenken*. Aquello que se le descubre y oculta. En el revelar juegan el dar y el ocultar, esa es la manera en que el ser se presenta como eventualidad. El mortal piensa lo que es, en cuánto y cómo es el ente; simplemente medita el ser. Por tanto, Heidegger reflexiona sobre el pensar desde una extraña significación de decir (*heißen*)<sup>279</sup>, como un poner en marcha, hacer

---

<sup>278</sup> Cf. El curso del semestre de verano de 1952 *¿Qué significa pensar?* (GA 8).

<sup>279</sup> En *¿Qué significa pensar?*, dentro del punto I de la segunda parte del semestre de verano de 1952, Heidegger argumenta que la palabra *heißen* («decir») se refiere a pedir, dar instrucciones, llamar la atención, razón por la cual ahora la significa «mandar» en un sentido amplio: mandar ponerse en viaje, ponerse en camino. El termino alemán *heißen*, según señala, significa en primer lugar «llamarse (de esta u otra manera)», pero tiene su raíz en el mandar, pues llamar es una invocación a que llegue algo a la presencia. Así, el decir (*heißen*) encomienda el pensamiento a la esencia humana. Cf. GA 8.

camino, hacer llegar a la presencia. Lo que llama se da a sí mismo como la propia tarea de pensar y se adjudica, además, al pensamiento; le confía el pensar al humano, determinándolo en su esencia. Por eso, el filósofo profundiza en el pensar desde su etimología a modo de seguir el guiño que hace la señal. Se ha remitido a la coincidencia de las raíces alemanas: pensar (*denken*), memoria (*Gedächtnis*) y gratitud (*Dank*)<sup>280</sup>. En el punto n.º III de la segunda parte del texto del semestre de verano de 1952 (GA 8), Heidegger indaga acerca de las palabras *pensar*, *pensado*, *pensamiento*, y al hacerlo se remite al espacio al que permanecen. Lo primero que puntualiza es que dicho espacio necesita la memoria porque lo pensado y sus pensamientos pertenecen a la gratitud. Llega a tal conclusión tras asegurar que el propio preguntarse es una entrada en el espacio de juego del pensar mismo. Por ello, recurre a los vocablos de las palabras en sus raíces etimológicas para que resuenen en su decir normativo. Heidegger concreta el pensar en cuanto agradecimiento que viene a la memoria desde lo ya dado. Según destaca, la palabra antigua *Gedanc* significa el recordar reunido que congrega todo<sup>281</sup>. En ese reunir el pensamiento pertenece a la gratitud y, como memoria, el pensamiento se dirige hacia aquello que le corresponde. El pensamiento rememorativo se dirige hacia sí mismo como lo mismo (*das Selb*) a modo de gratitud por la donación hecha, pues el pensar recibe su esencia desde lo inicialmente llamado *Gedanc*. Justamente, lo confiado al hombre es el pensar, afirma Heidegger. Un pensar que sostiene la diferencia, y de ahí la gratitud. El hombre a partir su esencia — pensar — ha sido confiado a lo que hay que pensar. Así, en *¿Qué significa pensar?* (GA 8) el filósofo sustenta que lo que de suyo da que pensar una y otra vez es lo más merecedor de pensarse: desde ahí florece la esencia humana por la que se habrá de rendir gratitud en cuanto que el humano piensa. Es un dar las gracias<sup>282</sup>.

Guardar, custodiar, conservar es el sentido de aquello que se caracteriza como esencia del hombre, es decir, pensar. Ciertamente, para Heidegger pensar es recordar lo que habita en lo que custodia. Lo que *da* que pensar se nos ha concedido a modo de dote,

---

<sup>280</sup> Alberto Constante menciona que Heidegger no pretendió que la etimología fuera el «método» de la filosofía, pero tiene una función que, si bien en apariencia humilde, resulta insustituible. Este estudioso refiere que Heidegger habla de una atrofia del término, y este constituye un ejemplo de cómo las definiciones conceptuales de las palabras, aunque sean imprescindibles en el plano técnico lingüístico, nunca han favorecido el florecimiento del lenguaje, antes bien, lo estorban. Tiene razón en cuanto que para meditar desde las palabras hace falta llevarlas hacia sus extremos a fin de vislumbrar el origen de la propia relación del decir y el ser. Cf. Alberto Constante. «El pensar como recordación y gratitud». *A parte Rei*. Revista de filosofía, n.º 40, julio, 2005.

<sup>281</sup> Cf. GA 8, 129.

<sup>282</sup> GA 8, 133.

es decir, se nos ha dado el pensamiento. Como pensamiento, está confiado a lo que da que pensar. En tal caso, el propio pensar se da. El resguardo abre lo que habrá que pensarse, es la manera desde la que, y en la que, se da a sí mismo el pensar en cada caso. La memoria, en cuanto recuerdo humano, recuerda lo que ha de pensarse, descansa en la custodia de lo más merecedor de pensarse (lo que ha sido olvidado). Este es el fundamento esencial de la memoria en los términos en que lo ha discutido Heidegger en *¿Qué significa pensar?* (GA 8). El mortal no engendra la custodia, solamente la habita, por eso la memoria no se agota con el pensar. La memoria permanece en el origen para posibilitar el propio pensar. Todo pensar y toda aparición de lo que ha de pensarse se encuentra en lo abierto, perseverando en lo que llega y lo congrega. Lo que ha de ser pensado es la propia custodia.

Pero el problema reside en que lo merecedor de pensarse permanece en el olvido (la diferencia). La historia de Occidente —sostiene Heidegger— se inicia con ese olvido, por eso es necesario problematizarlo desde otra luz. El pensar perdura en lo no hablado, igual que la esencia del lenguaje. Este es el motivo por el que plantea el diálogo entre pensamiento y poesía. El pensar se mantiene en el recinto de lo no hablado, habla desde el silencio. Son los poetas los primeros que saltan hacia atrás, a la fuente, hacia el pensamiento en cuanto recuerdo y lo hacen brotar, porque lo nombrado no es algo pasado, es lo hecho presente habiendo ya sido. Lo ya sido invoca íntimamente a la diferencia y la deja sin decir. El poeta la despliega. Señala el *entre* de cosa-mundo de la diferencia. Es la diferencia la que convoca para que advenga ella misma diferencia (*Unter-Scheid*) a modo de mandato. Este desplegar lleva a lo que es, a ser propio, a ser. Heidegger en *De camino al habla* señala un doble apaciguamiento de la diferencia donde adviene el silencio (*Stille*) como son. Expresa que: «En el doble apaciguamiento de la Diferencia adviene el silencio»<sup>283</sup>. Enseguida define el silencio como aquello que perpetúa la inmovilidad del sonar y del fonar: «¿Qué es el silencio? No es solo lo que no resuena. En lo que no resuena se perpetúa meramente la inmovilidad del sonar y del fonar. [...]»<sup>284</sup>. El son (el silencio) de la diferencia acontece y hace que el hombre tome posesión de su propiedad (hablar) y surja como un modo (*Melos*) en el que el mandato de la diferencia reclama la Diferencia.

---

<sup>283</sup> «In dem zweifachen Stillen des Unter schiedes ereignet sich: die Stille» GA 12, 26.

<sup>284</sup> «Was ist Stille? Sie ist keineswegs nur das Lautlose. Darin verharrt lediglich das Reglose des Tönens und des Lautens», *ibid.*

Para clarificar la diferencia ontológica, Heidegger se adentra en la discusión del pensamiento rememorante (*An-denken*), pues a partir de él clarifica la diferencia de ente y ser desde la mismidad. La diferencia debe pensarse desde la propia diferencia. Problematizando la diferencia se vuelve a descubrir el olvido de la diferencia. El propio olvido se hace presente como acto originario en el cual el ser abrirá el horizonte en el que el ente aparece desde la misma diferencia. Vattimo considera que es difícil decir qué es verdaderamente el pensamiento rememorador e intenta explicarlo a partir de lo que no es<sup>285</sup>. Positivamente, menciona que se podría comenzar por la noción de lo mismo (*das Selbe*), *tò autó*. En efecto, la mismidad que Heidegger problematiza en el principio de identidad es el suelo para discutir el pensamiento rememorante. «Lo mismo» hace posible el diálogo (*Gespräch*) en el que el hombre, en cuanto tal, es. Puesto que cada ente mismo es consigo mismo lo mismo, en su mismidad yace su relación, mediación o vinculación: la unión como unidad, abrevia Heidegger, desde la diferencia. Cuando la unidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente, ahí surge la llamada de la identidad<sup>286</sup>. El pensar, problematizado desde la diferencia, será un pensar rememorante (*An-denken*), y de ahí que Heidegger pueda afirmar que la singularidad humana y la esencia del ser son lo mismo como lo mismo, son mismidad.

Heidegger está pensando lo distinto (pensar y ser) como lo mismo. La diferencia como mismidad. Cuando esto pasa, ya no se delibera sobre la diferencia ontológica en cuanto tal, se medita en cuanto diferencia entre pensar y ser como identidad, pero no como igualdad. La identidad pertenece al ser. Pensar y ser se pertenecen mutuamente en lo mismo a partir de eso mismo. La reflexión es un cambio, un giro (*Kehre*) que piensa el ser como eventualidad. Una dirección enfrentada a la metafísica, pero no contra ella. Heidegger pretende patentizar el carácter eventual del ser como *Ereignis*, puesto que del ser ya no se puede decir que es. La negativa heideggeriana para aceptar que el hombre sea meditado desde la naturaleza biológica (animal racional) radica en esta eventualidad del ser, y por eso busca la esencia humana desde su propia esencia<sup>287</sup>. Para concebir

---

<sup>285</sup> Cf. Gianni Vattimo. «Nietzsche y la Diferencia», *op. cit.*, 9.

<sup>286</sup> Cf. GA II, 36.

<sup>287</sup> Vattimo refiere que la acentuación del carácter verbal del término *Wesen* (esencia) significa que todas aquellas esencias que nos parecen estructuras —por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa— son aperturas históricas del ser, y por tanto, esa eventualidad del ser también queda expresada en el *Wesen*. Para Heidegger, la historia del ser es el acontecer de una determinada época del ser: por eso no se puede superar la metafísica. La historia es siempre renovada repetición de la

al humano en su verdadera dimensión —el ente que piensa— es necesario poner en el centro del debate la diferencia ontológica; a partir de ella ha de tratarse el carácter eventual del ser, es decir, concebirlo como pura venida a la presencia (*Anwesenheit*). El ente que piensa debe recordar la diferencia y problematizarla como eventualidad. Por eso Heidegger exige dar el salto que coloque al hombre más allá de la metafísica y rememore (recuerde) lo que ya le ha sido confiado. Por lo demás, no es una opción: el mortal se encuentra ya en el *medio*, en lo abierto, en el *Zwischen*, en el *inter*, *unter*, por eso su pensar es rememorante, por eso Vattimo parte de *das Selbst* para explicar el pensamiento rememorador, porque el humano ya está en el lenguaje. El pensamiento de la rememoración es la aspiración de permanecer en la diferencia. Un permanecer que implica entrar y salir para preservarse lo abierto. Encaminarse al lenguaje.

La diferencia como diferencia es aquella capacidad de hacer presente momentáneamente lo que no está. La virtud de la memoria es ese sentido, es esencial «reencontrarse con el ánimo», es agradecimiento. Un agradecer (*Danken*) que sostiene la apertura del ser. El que agradece también se mantiene en lo abierto. Pensar en captar la apertura del ser donde el hombre se encuentra «arrojado» como acontecimiento de apropiación. En esta forma está pensado el término heideggeriano de «destino». Vattimo refiere que la diferencia ontológica —el peculiar carácter del ser, escondiéndose mientras que deja aparecer los entes— es la consecuencia no accidental de este darse-ocultarse y, en este sentido, es destino e historia<sup>288</sup>. De ahí que la obligación del hombre occidental de asumir finalmente, de modo consciente, el dominio de la tierra en cuanto destino —no solo en el modo técnico, sino como abismo en el que acontece todo acontecer— sea pensar la diferencia, es decir, pensar lo impensado.

La rememoración, a la sazón, es el modelo de un pensamiento *ya no metafísico*. Uno que ya no delimita la presencia en la objetividad, sino que la acoge desde la memoria, en un acontecimiento que se revela como *alétheia*. Lo que resta es realizar el camino hacia la apropiación para llegar al *Ereignis*. Este pensamiento (*ya no objetivante*) se restituye a uno *poetizante* para evitar la tematización y asir la revelación en su carácter eventual. El diálogo entre poesía y pensamiento posibilita el trayecto al lenguaje a partir de

---

diferencia entre ser y ente, es decir, repetición del olvido metafísico de la diferencia. Cf. «Nietzsche y la Diferencia», *op. cit.*, 9.

<sup>288</sup> Cf., *ibid.*

la poesía. Irrumpir en la poesía es un ejercicio, un intento por colocarse en los albores iniciales del pensar occidental. Ese es el cometido del salto: prescindir del ser como fundamento y acogerlo a modo de donación. Un fundamento sin fundamento, es decir, fundado en la nada del ente. El pensamiento conmemorativo es la alternativa al sometimiento del ente que, en cuanto presencia, requiere dar un salto al vacío. Pero se trata de un vacío que no es el absoluto vacío en cualquier sentido, ya que es el suelo en el que mora el hombre, ahí vive y muere.

### c) La donación

Antes de adentrarnos en las últimas consideraciones acerca del *Ereignis* —de lo que me ocuparé en el siguiente epígrafe— y para lograr una más aquilatada comprensión, es pertinente meditar un poco más acerca de la donación. También a partir de ella Heidegger procura pensar el ser fuera de la metafísica. No se puede ofrecer un relato de lo que el ser es, puesto que no es un qué, más bien se da, *es gibt*. En el «*es gibt*» el ser se retrae para dejar aparecer al ente. El ser se da a favor del mismo don (*Gabe*). Se trata de un obsequio que da un don. El dar como acción se retrae y sustrae a sí misma. El propio ser se da, pero no es percibido, solo se aprecia la donación, no el dar. Por eso es que por lo que la metafísica ha fundado el ser a partir del ente como presencia. Lo fundado es el ente, la donación le da el fundamento. Si se reconoce y problematiza la diferencia, se podrá vislumbrar que todo dar del ser comporta una donación y una sustracción como llegada a la presencia. La reflexión heideggeriana es una ontología de la salida/llegada a la presencia, ontología del *Anwesenheit/Adwesenheit*, es decir, está basada en el puro movimiento, pura *phýsis*, *Anwesenung*. Por tanto, es necesaria una reflexión meditativa distinta a la del cálculo, un «pensamiento conmemorativo», determinará Heidegger. Pensar es recordar porque lo que se conmemora es el ser que ya se ha decidido hace mucho tiempo sin la intervención del hombre. El pensar es del ser, «lo mismo es pensar que ser», sentencia Parménides en el fragmento III de su poema. En consecuencia, se requiere reflexionar sobre aquel olvido que retrocede y se sustrae en el dar. El olvido es el propio «*es gibt*». De esta manera, se reflexiona la presencia desde el origen que se deja pensar como lo ya sucedido; el don, en el cual el dar se ha sustraído. Esta es la manera de pensar la diferencia como diferencia.

El propósito de Heidegger es vislumbrar la posibilidad de reflexionar sobre la diferencia que tiene su origen en la resolución en la que se inicia la historia de la metafísica y que reina en todas sus épocas, aunque siempre permanece encubierta en cuanto resolución. Ha permanecido olvidada interiormente en el olvido que todavía se sigue sustrayendo a sí mismo. Ya que, en la representación metafísica del ser, el ser nunca se da, Heidegger quiere pensar el ser desde la diferencia y, a su vez, dentro de esta, la resolución (*Austrage*), que se manifestó en cuanto fundamento (*lógos*). Por eso ha propuesto como vía un pensar rememorante, única manera no solo de percibir la donación, sino de entrever el donante. El don de lo no dado, como dirá Jean-Luc Marion<sup>289</sup>.

Al centrarse en el «*es gibt*», en el dar y recibir, Heidegger está meditando en la pertenencia. Así, la pregunta por el ser ha dado un giro. En los primeros escritos Heidegger ya había deliberado sobre la cuestión fenomenológica de la donación (*Gegebenheit*) como herencia de Husserl: los múltiples modos del darse. Posteriormente se centra en el puro acto de la donación teniendo como punto de mira el *Ereignis*. Para llegar hasta él, ha necesitado dar el radical vuelco que propinó a la noción de verdad en los años treinta. Ahora el desocultamiento y ocultamiento se radicalizan cuando son analizados a partir de la donación misma: un acto de aceptar, ofrendar y agradecer (*Andenken*). El análisis del ser ya no se juega en el ente o el ser del ente, sino como acontecimiento del propio darse (*Geben*). El ser mismo se da (*es gibt*), pero se retiene (*alétheia*) para preservarse. Se abre y se convierte en la propia apertura, es el camino, el claro (*Lichtung*). Por eso es difícil de percibir, al igual que cuando empieza a amanecer no se ve el sol, sino las cosas iluminadas por su claridad: la luz del sol se ve en las cosas.

Por otra parte, si la reflexión sobre el *Ereignis* se medita desde el pensamiento rememorante (*Andenken*), se advertirá que el retraerse del ser es donación, un retirarse a favor de la apropiación. En el instante en que el ser se da (*es gibt*), se sustrae en favor del don (*Gabe*), vuelve a retraerse en la memoria, y entonces espera el momento propicio para acontecer cuando la otra parte (el humano) acepte la donación y, al hacerlo, despliegue la diferencia como acontecimiento de apropiación. En la definición que el Dere-

---

<sup>289</sup> Marion asegura que la cosa a la cual debe llegar el pensamiento no tiene nada que ver con el ente, sino con la nada del ente: el ser. El ser es lo no dado. Este estudioso significa lo «dado» como palabra mágica de la fenomenología, porque abre el acceso de la fenomenicidad misma del fenómeno. Cf. Jean-Luc Marion. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, traducción de Javier Basser Vila. Madrid: Síntesis, 2008.

cho da de donación, esta es un acto jurídico en que una persona dona a otra un bien, gratuitamente y sin recibir a cambio ningún beneficio. Parece un acto unilateral, pero no es así: el donado debe aceptar la donación para que el acto jurídico tenga lugar. Si este no acepta lo que le ofrece el donante, la donación jurídica no es efectiva. Así pues, trasladándolo a nuestro problema, es necesario que el donado (el hombre) posea la posibilidad de aprehender a aquel que le hace la donación —el donante: el ser— y aceptarlo, es decir, asumir la donación. Hay que dejarse pertenecer. Puesto que en esta donación el donante es el mismo que la donación, no es fácil percibirlo aunque ya se haya aceptado la donación. Al aceptarla, en cambio, se permite que acontezca ser, que el donante desaparezca a favor de la donación. Aceptándola, se abre una región en la que está la posibilidad de que hombre y ser se apropien (*Er-eignung*), la misma posibilidad para que luego vuelva el hombre al olvido y el ser a retenerse sustraído.

El ser humano, por su parte, al aceptar la donación, también es el claro (*Lichtung*), y ahí el ser es acontecer. Aceptando, piensa el ser porque «pensar y ser son lo mismo». Admitiéndolo, tiene lenguaje. Posee lenguaje y dice el ser. Al hombre, que no tiene asignada su esencia en el pensar, se le agregará luego el lenguaje: son en lo mismo. Pensar es dialogar con el ser, pertenecerle. La esencia originaria del pensar es el lenguaje mismo, este es el envío (*Geschick*). El don es destino histórico. Desde del don, la pertenencia es mutua de un modo habitual. A partir de la pertenencia el ente es asignado al pertenecer. La pertenencia obliga a pertenecerse lo uno a lo otro en lo mismo. Por tanto, hay una mutua pertenencia de hombre-ser. Así, el hombre permanece relacionado con su ser, propiamente. De este modo, corresponde al ser como destino. Lo destinado es hallarse abierto —al ser— inicialmente. Por eso, la donación es una composición, la mutua pertenencia. Hacia ahí es a donde se ha de dar el salto<sup>290</sup> para que se abra el dominio. Al efecto, señala Heidegger que:

[...] para experimentar propiamente la mutua *pertenencia* de hombre y ser, es necesario un salto, es necesaria la brusquedad de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que es la primera

---

<sup>290</sup> Extraño salto —apunta Heidegger— que nos hace ver que todavía no nos detenemos lo suficiente en donde en realidad ya estamos. «Seltsamer Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind». GA II, 42.

en conceder la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos. [...] <sup>291</sup>.

#### d) *Ereignis*

El examen sobre la donación que hace Heidegger, aunado a la del fundamento (*Grund*), como hemos podido observar, nos ha brindado la perspectiva para el acogimiento de la pertenencia desde el don. A partir de la pertenencia, el ente es asignado al pertenecer, una mutua pertenencia de lo uno a lo otro en lo mismo. Esta pertenencia, según se ha podido ver, se clarifica desde el estudio que se ha hecho de la *phýsis* como un modo de ser, la venida a la presencia. Ello dio la oportunidad a Heidegger de presentar al ser como lo eventual en el sentido de histórico temporal, es decir, como acontecimiento de apropiación. Un radical giro con el que Heidegger ambiciona mostrar el ser en el ocultamiento mismo y, desde ahí, mostrar y asumir la esencia humana. A lo largo del recorrido que hemos hecho se ha podido formular el *Ereignis* como tal acontecimiento, es decir, una mutua apropiación desde la pertenencia misma. Del mismo modo, se ha podido mostrar el carácter eventual del ser humano. Además se ha ubicado el paso atrás. Atrás al ocultamiento, hacia donde ya se encuentra el hombre. Ese camino a casa, a la intimidad, al cobijo, al arropamiento. El paso adelante lo da la técnica.

Es importante aclarar que en la conferencia «El principio de identidad» (GA II) Heidegger clarifica el *Ereignis* desde la discusión sobre la técnica. La técnica es también un momento de la historia del ser al que Heidegger ha dedicado varios textos. En lo que aquí concierne, no se hace hincapié en ello. No es momento ni lugar. Pero, dado que Heidegger esclarece desde «El principio de identidad» el *Ereignis*, se ha recurrido a ese escrito para sustentar la vía tautológica que aquí se sigue. El tratamiento del *Ereignis* no es diferente, lleva a lo mismo, dado que el ser también acontece como técnica. Para Heidegger esta es la culminación de la metafísica y el último momento de la historia del ser. En la técnica, el ser acontece como *Ereignis*. Dicho esto, se precisa que aquí se discute el acontecer como venida a la presencia, aquel que como lenguaje llega con mundo, llega con cosas y acoge al hombre. Disipado lo anterior, se puede continuar.

---

<sup>291</sup> «[...] um das Zusammengehören von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig. Diesser Sprung ist das Jähe der ein Zueinander von Mensch und Konstellation beider zu vergeben hat. [...]», *ibid.*

En «El principio de identidad» Heidegger señala que la composición (*Ge-Stell*) es unidad, es mutua pertenencia (hombre-ser). Muestra que el humano ha sido dado en propiedad al ser y que el ser ha sido atribuido al hombre. Por eso, de lo que se trata es de experimentar este juego de apropiación/transpropiación para adentrarse en el *Ereignis*. En efecto:

La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la composición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarse en aquello que nombramos *Ereignis*<sup>292</sup>.

Se puede inferir que el ser aparece en el espacio del juego del tiempo-espacio (*der Zeit-Spiel-Raum*), donde ninguna de las partes de la cuaternidad es primordial, ya que son unidad mutua y se requieren una la otra. Son, así, diferentes en mismidad. A la sazón —previene Heidegger—, *Ereignis* ya no significa lo que en otros lugares había denominado acontecimiento. Ahora utiliza la palabra como *singulare tantum*, afirmando que lo que nombra acontece de modo único en la unidad<sup>293</sup>. Del *Ereignis* ya no se puede decir que es o se da, pues acontece a manera de unidad de apropiación.

Esta unidad, desde la aclaración que se ha hecho, es lo mismo que la nombra. Acontece solo en la unidad. Acaece en la cuaternidad (*Geviert*). De este modo el humano experimenta en la composición (*Gestell*) solo el prelude del acontecimiento de transpropiación. Dice Heidegger:

---

<sup>292</sup> «Das Zusammen *gehören von* Mensch und Sein in der Weis der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein verregnet, das Sein aber dem Menschwesen zugeeignet ist. Im *Ge-Stell* waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander *ge-eignet* sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen. [...]» GA II, 45. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op. cit.*, 85.)

<sup>293</sup> Cf. GA II, 45

[...] Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es ni siquiera en un número, sino de modo único. Lo que experimentamos en la composición [...] es solo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación<sup>294</sup>.

Este acontecimiento aquí se entiende como venida a la presencia. Ya que Heidegger pudo determinar la *phýsis* como particular modo del ser, la venida a la presencia —el acontecimiento de apropiación— es la oportunidad de presentar el ser como eventual en el sentido de histórico temporal, es decir, como acontecimiento de apropiación (*Ereignis*). Es este un radical giro con el que Heidegger ambiciona apuntar al ser en el ocultamiento mismo. Solo desde el recorrido por el análisis de la *alétheia*, del *lógos* y la *phýsis* se ha conseguido expresar el *Ereignis* como ese acontecimiento de apropiación y, asimismo, mostrar el carácter eventual del ser humano como su propia esencia.

Entonces, el paso atrás a modo de salto propone unir el recogimiento sobre lo mismo que retorna a sí mismo. Es puesta en camino para aproximarse a la intimidad. Heidegger refiere que cuando se piensa la proximidad aparece la lejanía, la contraposición. Por ello, cuando la reflexión filosófica gira en torno a la noción de del fundamento (*Grund*) nunca hay que perder de vista la diferencia ontológica, ya que es de este modo en que el *Ereignis* se comprende como aquello que es y que viene a la presencia. Esto también implica, para acercarse al diálogo con Heidegger, que tampoco hay que perder de la mira la base fenomenología de la indagación ontológica de aquello que viene como presencia y encuentra su cumplimiento. Al efecto, dice Heidegger, en los *Conceptos fundamentales* (GA 51):

Lo presente es el ente que, cada vez, es a partir de sí: *ónta autá*. Ciertamente... pero justo al hecho de que el ente sea cada vez ente a partir de él mismo, se debe el que ese ser (esto es: la irrupción de la presencia) en sí consista en ser constante en la consistencia. [...] encuentre su cumplimiento. [...] <sup>295</sup>.

Así pues, el ser no es lo presente, es lo que hace aparecer al ente. Tampoco es lo que se da, es la donación misma que pensada a partir de la diferencia es mutua pertenencia: acontece propiciamente haciendo propio lo que tiene que ser, es *Ereignis*.

---

<sup>294</sup> Was es nennt in einer Zahl, sondern einzig. Was wir im Ge-Stell als der Konstellation [...] ist ein Vorspiel dessen, was Ereignis heißt». GA II, 45. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op. cit.*, 87.)

<sup>295</sup> *Conceptos fundamentales*. Traducción de Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza, 2010, 166.

Esta apropiación es una composición. La composición (*Ge-Stell*<sup>296</sup>) que viene a la presencia como unidad y que tiene lugar en la trans-propiciación (*Er-Eignis*) recíprocamente de cada una de las partes de la cuaternidad. En la unidad no se pueden ver las piezas que se unen, pues son aquello que a la vez se encamina a la región del enfrente mutuo, de unas y otras de las regiones del mundo. La región sostiene y abre otras regiones que custodian y retienen. En la unidad, la región hace irrumpir el enfrente mutuo en un originario acontecer, que —según refiere Heidegger— es una provocación conjunta que alterna la posición de hombre-ser y ser-hombre. Cuando separa la palabra con un guion (*Ge-Stell*), en la separación mienta la unidad de los distintos modos de la puesta en perspectiva<sup>297</sup>. Así lo señala Heidegger:

[...] En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*<sup>298</sup>.

Agrega además, que de lo que se trata, como ya se ha mencionado, es de experimentar ese juego de apropiación (*Eignen*) en el que el hombre y ser se trans-propian (*ge-eignet*) correspondientemente, esto es, se adentran en el *Ereignis* —dentro de la unidad de regiones en la cuaternidad—.

Desde esta manera en que se ha intentado trazar la vía, el *Ereignis* es el concepto fundamental y definitivo de la meditación heideggeriana. Lo señala el propio filósofo en nota al pie en la «Carta sobre humanismo», donde refiere que desde 1936 es la palabra directriz de su pensamiento<sup>299</sup>. En los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Heidegger comienza su reflexión sobre el *Ereignis* con un alto nivel de complejidad, pero,

---

<sup>296</sup> Con este guion que separa *Ge* de *Stell*, Heidegger pretende fijar la atención en *Stellen* (poner, colocar), pero en conjunto. Eso denota *Ge*, que en alemán tiene sentido de colectivo. Así se constata en el texto de «El principio de identidad», cuando explica que la provocación conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro de manera que alternan su posición, Heidegger lo designa como composición, *Ge-Stell*. Cf. GA 11, 44.

<sup>297</sup> Cf. GA 12.

<sup>298</sup> «[...] In *Ge-Stell* waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eigen, worin Mensch und Sein einander *ge-eignet* sind, schlicht zu erfahren, d. h. Einzukehren in das, was das *Ereignis* nennen. [...]». GA 11, 45. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op. cit.*, 85.)

<sup>299</sup> Cf. GA 9, 316.

aunque esta se pueda considerar la segunda obra principal del pensador<sup>300</sup>, Günter Seubold se atreve a sostener que no es «la obra» sobre el *Ereignis*<sup>301</sup>, aunque sea claramente distintiva en su problematización<sup>302</sup>. Y no es irrelevante que sea a partir de los años cincuenta cuando Heidegger medita sobre la palabra en todo su alcance y densidad. Es en medio de esta indagación cuando la reflexión sobre el *Ereignis* alcanza su punto álgido, tanto en madurez como en profundidad, algo que se evidencia específicamente en el texto *De camino al habla* (GA 12). En él se plantea el camino al *Ereignis* a partir la propia reflexión sobre el discurso, sobre el lenguaje mismo como experiencia.

Heidegger también separa con un guion la palabra *Er-eignis*, simplemente para reclamar la atención en sus partes componentes: el prefijo de valor intensivo *er-*, y *eignis*, que recupera de la voz *eigen* (propio) y posibilita pronunciar el *Ereignis* como acontecimiento de apropiación<sup>303</sup>. Esta separación del vocablo le permite, además, aludir a la etimología de *er-äugnen*, de la que, según afirma, procede *Ereignis*. *Er-äugnen* es asir con la mirada, apropiarse de lo visto con los ojos pero a la vez poner a la vista y mostrar y mostrarse y acontecer<sup>304</sup>. Lo propio remitido a lo propicio<sup>305</sup>. Es en este modo en que hom-

<sup>300</sup> Los *Beiträge zur Philosophie* constituyen la segunda gran obra del filósofo. Así lo ve el editor de esta obra, F.-W. von Herrmann en el epílogo. Cf. GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, editado por F.-W. von Herrmann en 1989.

<sup>301</sup> Cf. Günter Seubold. *Stichwort; Ereignis. Was immer schon geschehen ist bevor wir etwas tun*, op. cit., 305.

<sup>302</sup> Volpi, por su parte, ha sostenido que no le convence la valoración de segunda obra como capital, porque, a su parecer las *Beiträge* son una obra importante, pero también un fracaso. Asegura que Heidegger trata de escribir la parte nunca escrita de *Ser y tiempo* en esta obra, pero que no lo logra, y de ahí el fracaso. En ese sentido, cabe decir que el propósito heideggeriano se podría entender como una nueva e impotente tentativa de pensar la polisemia del ser. Pero Volpi añade enseguida que de la lectura se deduce que el propio Heidegger no está satisfecho con el resultado. Se trataría, por tanto, de que muestra el verdadero problema del filósofo posterior a la *Kehre*: el *Ereignis*. Cf. Franco Volpi. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Madrid: Maia, 2010.

Por su parte Arturo Leyte sostiene que no deberá verse como obra acabada, sino como la particularidad de lo intraducible: «[...] se pretende mostrar los *Beiträge zur Philosophie* como una continuación de *Ser y tiempo* a la luz de un motivo común: el tránsito desde lo traducible (que define el enunciado) a lo intraducible (que señala el 'es') [...] Acerca de lo intraducible que es el lugar así entendido, no puede haber obra – de ahí el fracaso de los *Beiträge*– sino recurrente interpretación». Arturo Leyte, *Scin y Ereignis: la intraducibilidad filosófica del significado de ser*. Éndoxa: Series Filosóficas, n.º 20, Madrid: UNED, 2005, 745.

<sup>303</sup> Para las diferentes traducciones de *Ereignis* y sus distintas acepciones, cf. Manuel Garrido en la introducción a *Tiempo y ser*. Este estudioso ilustra muy bien el juego filológico que juega Heidegger y que le permite desviar el sentido ordinario del término «acontecimiento» hacia el campo semántico de la apropiación. Cf. Martín Heidegger. *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2009, 9-18.

<sup>304</sup> Cf. GA II, 46.

<sup>305</sup> Félix Duque, en este sentido, parte de *eräugen* para traducir *Ereignis* como acaecimiento propicio, destacando que lo propicio propicia, es lo propio apropiado. Cf. «Los últimos años de Heidegger», apéndice, en: Pöggeler Otto. *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Traducción de Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza universidad, 1993, 373-402. En el glosario de este texto traduce *Ereignis* por «acaecimiento propicio».

bre y ser quedan unidos en su esencial dimensión mutua, se pertenecen, son lo más próximo, están en proximidad. Aquello que aproxima a lo que ya se pertenece. Desde el *Ereignis*, lo que se concierne, se aproxima a la pertenencia. Heidegger lo explicita muy bien desde una pregunta: «[...] ¿qué podría resultarnos más próximo que lo que nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar, esto es, el acontecimiento de transpropiación?»<sup>306</sup>.

*Ereignis* es evidentemente una noción compleja. Numerosos especialistas han optado por no traducirla. El propio Heidegger comentó que proclamada como palabra conductora se deja traducir poco, al igual que el *lógos* griego o el tao chino<sup>307</sup>. No obstante, la estela debe seguirse desde la discusión de la esencia de la verdad donde acaece el tiempo. En el comentario al poema de Hölderlin *Germania* (1934/35) GA 39 hay un análisis del tiempo que podría ser útil para este cometido. Remite a un tiempo largo que reina incesante en la espera y conviene que sea aguardado con impaciencia, preparándose para lo verdadero que ha de acontecer. En esta significación, el *Ereignis* refiere a un espacio histórico de la historia de un pueblo que no es cronológica y de la que no se puede disponer. Lo verdadero acaece de una vez. Dicho *Ereignis* refiere al carácter de venida y llegada eventual o destino histórico al estilo del *kairós* griego o del bíblico, que espera tomar su lugar con la venida<sup>308</sup>. Se trata de una espera (el modelo pasivo) de la ocasión propicia para que acaezca lo verdadero, porque el ser —según explica Heidegger en *Tiempo y ser* (GA 14)—, como estar presente, actual, sigue estando determinado

---

<sup>306</sup> «Denn was könnte uns näher sein als das, was uns dem näher, dem wir gehören, worin wir Gehörende sind, das Er-eygnis?» GA II, 46. (En español, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, *op. cit.*, 87.)

<sup>307</sup> Cf. GA II, 40.

<sup>308</sup> Escudero, en su diccionario filosófico, aclara que el *Ereignis* indica la relación dinámica de copertenencia ente ser y *Dasein*. También precisa que este término aflora por primera vez en el semestre de emergencia de guerra de 1919 y que desempeña un relevante papel en la reinterpretación hermenéutica de la fenomenología. De este modo, remplace el sentido *kairológico* que los griegos y cristianos dan al tiempo entendido como instante (*kairós*). De ahí puede venir este sentido temporal. Con todo, a medida que se enfrasca en el estudio del *Ereignis*, este va adquiriendo distintas dimensiones. Así, en *Ser y tiempo* es utilizado en sentido enfático para indicar todo aquello que es vivido y experimentado. Tras la *Kehre*, el *Ereignis* indica el modo como se realiza originariamente la vida y sus vivencias. Luego en los cincuenta, según está analizado en este trabajo, es un acontecimiento de apropiación. Así pues, queda patentizada la importancia que Heidegger le otorga al *Ereignis* y, aunque seguramente se puede rastrear el origen del uso de la palabra, lo importante es mostrar que remite a una relación dinámica de copertenencia entre hombre y ser. Dicha dinámica la desarrolla después de la *Kehre*. Cf. Jesús A. Escudero. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1914-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

por el tiempo cronológico<sup>309</sup>. A lo que está en el tiempo y es así determinado por él, Heidegger lo llama «temporal». En *Ser y tiempo*, el pensador obtenía a partir del tiempo la determinación originaria del sentido del ser y sus caracteres y modos. Se trataba de una tarea ontológica fundamental para dar respuesta al ser como sentido. Ahora, en *Tiempo y ser*, vuelve sobre el tiempo, pero como el asunto del pensar. Sitúa la atención en la «y» de «Tiempo y ser» para mostrar que la relación interna está aún por ser meditada, porque lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y solo como acontecer del ser, es decir, por la manera en como se da en el tiempo.

En *De camino al habla*, *Ereignis* es el acaecer. Un acaecer originario de los integrantes de la cuaternidad (*Geviert*): cielo, tierra, dioses y mortales, según lo aborda Heidegger en la primera conferencia, «El habla». Ahí nuestro pensador puntualiza que la sede de la venida es una presencia resguardada en la ausencia, que venir es invitar a las cosas a morar y concernir a los hombres en cuanto cosas. Las cosas son invocadas, vienen y vinculan, recogen la cuaternidad (*Geviert*). Los cuatro en primordial unidad. Mutuo pertenecerse porque las cosas han dejado morar y entonces hay mundo. Las cosas hacen mundo para que este las resguarde como cosas, las consienta y albergue. Así se atraviesan mutuamente y miden un *en medio* (*Mitte*) en el que concuerdan, intiman, forjan el *entre*, el *Zwischen* donde permanece lo distinto. Este *Zwischen* mantiene unida la diferencia como diferencia: sin esto, no podría acontecer el *Ereignis*. Solo la diferencia hace venir la cosa a su ser propio en el gestar configurativo de mundo. Ella hace advenir el mundo, consintiendo la cosa en su ser<sup>310</sup>. Ahora bien, lo que verdaderamente es convocado es la diferencia que, a su vez, es la convocante. En ella convergen lo que es habiendo ya sido. La diferencia es la esencia del hablar, es el hablar del habla, lo que lleva a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento; es, siempre de acuerdo con Heidegger, *Ereignis*, según sostiene:

[...] Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia. El habla —el son del silencio— es

---

<sup>309</sup> Cf. «Tiempo y ser». En: *Zur Sache des Denkes* (GA 14), de la que solo está traducida una parte, *Tiempo y ser*, cf. *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009.

<sup>310</sup> Cf. GA 12, 23.

en cuanto que se da propiamente la Diferencia. El habla se despliega como advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa<sup>311</sup>.

Es en este sentido en el que aquí se pretende problematizar el *Ereignis*. De tal modo las cinco conferencias de *Unterwegs zur Sprache* se ven como una unidad temática. Desde la primera conferencia Heidegger introduce el tema y lo va desarrollando poco a poco, hasta que en la última conferencia del conjunto, «El camino al habla», Heidegger menciona a Novalis a manera de conclusión y desde él sentencia que el secreto del lenguaje es que habla única y solitariamente consigo mismo. Esta es la mejor descripción del *Ereignis*. El mortal, capaz de hablar como rasgo distintivo de su esencia, está ante todo en y con el lenguaje. Por tanto, el camino al lenguaje es innecesario, según sostiene Heidegger, porque el hombre ya mora en su proximidad, en la de sí mismo y en la del ser. Así pues, ese trayecto remite a otra cosa, a crear camino encaminándose, «se hace camino al andar»<sup>312</sup>. Camino es hacer una experiencia, orientándose a la mismidad que mantiene lo junto desde la unidad, un círculo bastante entramado: llevar el lenguaje como lenguaje al lenguaje o, según la traducción de Zimmermann, llevar el habla como habla al habla<sup>313</sup>. Al efecto, sostiene Heidegger:

Por lo demás, lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Tales caminos existen desde hace tiempo. Pero se utilizan pocas veces de modo que a la posible experiencia con el habla se le dé voz para manifestarse en el habla. En las experiencias que hagamos *con* el habla, el habla misma se lleva al habla<sup>314</sup>.

Si Heidegger no hubiese tenido en el punto de mira el lenguaje, el *Ereignis* no habría alcanzado la envergadura que se ha venido mostrando. No basta decir que el hom-

---

<sup>311</sup> «[...] Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache weist als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge». GA 12, 27. (En español, traducción de Zimmermann, *op. cit.*, 22.)

<sup>312</sup> Sostiene Antonio Machado desde su poema, tal y como ya he referido con anterioridad (nota 259, página 164).

<sup>313</sup> «Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen», *ibid.*, 231.

<sup>314</sup> «Was zu tun übrig bleibt, ist, Wege zu weisen, die vor die Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen. Solche Wege gibt es seit langer Zeit. Sie werden nur selten in der Weise begangen, daß die mögliche Erfahrung mit der Sprache ihrerseits zur Sprache kommt. In Erfahrungen, die wir *mit* der Sprache machen, bringt sich die Sprache selbst zur Sprache». GA 12, 151. (En español, traducción de Zimmermann, *op. cit.*, 120.)

bre posee lenguaje, es necesario mostrar cómo el ser del ente acontece en el lenguaje y cómo se preserva el ser que se ha sustraído. El lenguaje requiere del humano, de su hablar, para así poder acontecer, por eso le ha sido dada la palabra. Porque la palabra dada condiciona, da el temple y destina. Luego entonces, desde la palabra dada se puede meditar. Es ella quien motiva el mutuo pertenecerse, puesto que habla desde lo inhallado y además es trazo que abre, desgarrar y despliega mundo, es el mutuo concernir en una unidad originaria de la esencia. La palabra surge así, desde lo inhallado que requiere sonar. El hombre es el sonante, el que tiene lengua y dice lo no dicho, dice el secreto retenido. Su sonido muestra el despliegue del decir. Tiene la palabra y. por tanto, es, el que: 1. Recibe la mostración, 2. Escucha dejándose decir, y 3. Entonces habla, y al hacerlo retiene y sostiene, a sí mismo y al propio decir. A la sazón, se encamina al camino desplegado por el decir, al claro abierto (*Lichtung*) que le ha sido liberado donde todo venir llega y toda ausencia se consume. El decir es el *Eignen* que hace propio, es *Ereignen* que trae a mostración su mostrar para la apropiación. Es el *Ereignis* mismo, puesto que consiente la única manera de experimentar la apropiación, ese claro libre donde perdura y desaparece la ausencia y recoge el trazo del decir y lo despliega en múltiples modos del mostrar. El decir permite acceder a la apropiación de la donación como *es gibt*, de lo que, según Heidegger, el ser está necesitado para poder alcanzar su ser propio como presencia. Por eso la sentencia que surge del verso del poema de Stefan George toma toda su relevancia: «ninguna cosa sea donde falte la palabra»<sup>315</sup>.

El *Ereignis* prevalece en el decir, hace propio, deja aparecer y pertenecer congregando a los cuatro de la cuaternidad (*Geviert*) a ser propios y los retiene. Pero para entrar en lo propio se debe saber escuchar. La escucha atenta reside también en el *Ereignis*. En este sentido es pertenencia. Como pertenencia, libera al hombre para ir al encuentro del decir y poder sonar la palabra. *Ereignis* pone en uso, deja decir, responder, encaminar. Por eso el camino al habla pertenece al decir que viene determinado desde el *Ereignis*<sup>316</sup>. El propio camino es apropiante, es *Ereignis*. En definitiva, queda claro por todo lo visto hasta ahora que el asunto de *Unterwegs zur Sprache* es este: el camino al *Ereignis*. Y es el *Ereignis* mismo el que abre camino para poner en dicho camino a los cuatro de la cuaternidad desplegándose como lenguaje. Esta es la vía tautológica que prevé la indicación de

---

<sup>315</sup> Verso del poema «La palabra» que Heidegger cita en el texto «Das Wesen der Sprache» GA 12, 153.

<sup>316</sup> «Der Weg zur Sprache gehört zu der aus dem Ereignis bestimmten Sage», *ibid.*, 249

volver al inicio que inicia, «inicio iniciante», dirá Heidegger. Así pues, como tal, el lenguaje pone en uso y convoca. Por eso Heidegger señala que el propio *Ereignis* es dicente, se retorna o se oculta, es lenguaje. En tal sentido, habla solitariamente, consigo mismo, pero para hacerlo requiere del hombre, en cuanto mortal e histórico.

#### e) Ninguna cosa sea donde falte la palabra

Si el *Ereignis* es lo que permite que el mostrar sea mostrado, puesto que el decir del habla descansa en él, es porque el mostrar es el modo más propio de apropiar. Es en esta manera en la que Heidegger dice que el *Ereignis* es dicente (*das Ereignis ist sagend*<sup>317</sup>):

El decir que descansa en el advenimiento apropiador es, en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar. El advenimiento apropiador es dicente. El habla habla en este sentido cada vez según el modo en el cual el advenimiento apropiador en tanto que tal se desoculta o se retira<sup>318</sup>.

Se vuelve a reiterar que en la última conferencia *De camino al habla* (GA 12), «El camino la habla», es concluyente, puesto que se centra en mostrar que la capacidad humana de hablar, que constituye su rasgo esencial, contiene ya el esquema de su esencia, pero el mortal debe ponerse en órbita desde su posibilidad. Debe conceder visión al libre mutuo pertenecerse, experimentar el lazo que se desteje en el entramado del habla, según lo explicita Heidegger:

[...] Quizás el entramado está atravesado por un lazo que, de modo siempre desconcertante, desteje y libera el habla a su ser propio. Se trata de experimentar el lazo que desteje en el entramado del habla<sup>319</sup>.

Por eso mismo, el poeta debe llevar, de una manera única, el habla como habla al habla (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*<sup>320</sup>). Por eso, en la «Carta sobre el huma-

---

<sup>317</sup> GA 12, 251.

<sup>318</sup> «Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend. Demgemäß spricht die Sprache je nach der Weise, in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht», *ibid.*

<sup>319</sup> «[...] Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren», *ibid.*, 231.

nismo» Heidegger había dicho que el único asunto de pensar es llevar el lenguaje al advenimiento del ser para su permanencia, en la que se espera al hombre. Heidegger lo lleva a partir del poema, pues este porta la palabra al lenguaje para que hable. Si no habla, ninguna cosa es. Sin la palabra no se le puede otorgar el ser a la cosa, puesto que el ser de cualquier cosa reside en ella.

Ninguna cosa es donde falta la palabra. La palabra lleva a ser. La palabra trae a la presencia en el modo de resguardo. Por eso Heidegger le otorga un valor fundacional a la poesía, porque nombra desde la palabra la cosa y así entra en el mandato de la relación cosa-palabra. La relación de cosa y palabra se llama *lógos*. Proclama el filósofo del ser que procura escuchar la poesía como decir del lenguaje, como la *alétheia*, como *phýsis*, como el es, ya que está convencido de que por esta vía podrá explicitar la palabra como aquello que mantiene y sostiene la cosa en su ser: en la diferencia. Cuando la palabra retiene en sí la cosa, congrega mundo, pues es llamada originaria que invita a venir a la intimidad. En la intimidad vuelve a retraerse, a ser posibilidad, disponible convocación que encomienda: cosa-mundo, mundo-cosa.

Dado que el poema del poeta es para Heidegger invocación al *Ereignis* que deja ver el clarear mismo, que admite lo no pensado consintiendo ver el mensaje que permite emerger<sup>321</sup>, nuestro pensador ha planteado la vecindad entre poesía y pensamiento como proximidad que aproxima, y desde la cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia. Desde el mostrar del decir como aquello que consiente la donación para alcanzar lo que viene a la presencia, es un trazo abriente que despliega modos del mostrar y ofrece morada a los mortales, los congrega, los retiene y los coloca en lo propio, el hablar: el *Ereignis*.

Ya se ha mencionado que del mismo modo la esencia del habla radica en el *Ereignis*, es habla de la esencia. Habla que solo puede pensarse como experiencia, dejando, concediendo que roce, toque o motive, incluso negándose a ella. Esa es la manera en que el poeta experimenta *poéticamente* la esencia del habla. Encuentra la palabra para la cosa, y entonces la cosa es cosa y, a la sazón, la palabra manda a ser. La palabra apropiada (*Eignung*) siendo funda cada vez. Funda, asimismo, el ámbito al cual debe entrar la re-

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>321</sup> «[...] das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld», *ibid.*, 136.

nuncia en la relación de cosa-palabra, pues la propia experiencia con la palabra enseña la renuncia de la cosa en detrimento de la palabra. Sin la palabra que sostiene toda cosa como relación que retiene la totalidad de las cosas, el mundo se hundiría, sentencia Heidegger:

[...] Es inquietante que *con* la ausencia de la palabra desaparece la joya. Así es, la palabra, y solo ella, la que mantiene a la joya en su presencia; más, que la busca y la trae y en ella resguarda. De pronto la palabra revela otro, más alto reino, [...] es solo la palabra la que otorga la venida a la presencia [...] <sup>322</sup>.

Por redundar, «ninguna cosa sea donde falta la palabra», ha dicho el poeta <sup>323</sup>. Entonces, la esencia del habla habla, deviene consentimiento, sobreviene esencia. Una esencia que es, a modo de región, camino que encamina para que more el pensamiento. Región que solo la poesía es capaz de indicar, pues ella se ha dejado decir y escuchar. La esencia del habla es un decir confiador que avanza en la región, ahí donde el advenimiento del decir se vuelve silencio y que solo la poesía es competente para celebrar porque lo torna diálogo.

---

<sup>322</sup> «[...] Also ist es das Wort, das erst das Kleinod in seinem Anwesen hält, es sogar erst dahin holt und bringt und darin verwahrt. Das Wort zeigt jah ein anderes, höheres Walten. [...]verleiht das Wort erst Anwesen [...]» GA 12, 214. (En español, traducción de Ives Zimmermann, *op. cit.*, 168.)

<sup>323</sup> Cf. Stefan George. *Das Neue Reich*, Stuttgart: Klett-cotta, 2001, 134. En español, Stefan George. *No hay nada donde quiebra la palabra. Antología*, traducción de Carmen Gómez García, Madrid: Trotta, 2011.

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación he procurado mostrar que la verdad es el hilo en la meditación de Martin Heidegger acerca del lenguaje. Por eso, aunque la indagación iba dirigida al grupo de conferencias *Unterwegs zur Sprache* (GA 12) teniendo como guía la problemática del lenguaje, fue necesario tomar en consideración la comprensión heideggeriana de la verdad, a partir de la que podemos considerar su primera interpretación ya madura, presente en los fecundos años veinte, reelaborada después en los no menos fecundos años treinta. Desde ese análisis, he podido mostrar que la verdad no se puede entender si no es desde la unidad de *phýsis*, *alétheia* y *lógos* a la que pertenece. De esta manera, es menester entenderla como *kínesis* y, por tanto, como *enérgεια atelés*.

Esta unidad ha constituido la base para abordar la noción central de *Ereignis*, una noción que caracteriza el pensamiento del Heidegger maduro, aunque tiene su arraigo en el joven Heidegger. Por esta razón, he planteado la indagación acerca del lenguaje desde la verdad, porque desvela el decir del lenguaje mismo. Redecir el decir del lenguaje es la tarea humana, solo su palabra muestra la verdad. De ahí que la sentencia «El habla habla (*Die Sprache spricht*)» signifique que el hablar humano desvela en la palabra el decir que emerge desde el silencio, que emerge como verdad. Este es el núcleo del *Ereignis*: la relación de la unidad. El hombre, con la palabra, hace inteligible el mundo porque la palabra ha surgido de la convocación de la unidad de hombre y ser.

## I.

La interpretación heideggeriana de verdad rompe con la tradición. En la primera parte de la presente investigación se ha podido ver que el discurso apofántico no es la sede privilegiada de la verdad, no es su lugar primario, por mucho que mediante él se expresen verdades. Y es que no se ha de olvidar que la verdad misma tiene su arraigo último en el desocultamiento del ser del ente. Así pues, la proposición remite directamente a lo previamente desvelado: el ente verdadero. El cómo se desvela el ser del ente es un asunto de gran envergadura. Su estudio es ontológico y, por tanto, la fenomenología debe estar de fondo en la cuestión de la verdad. La propuesta fenomenológica heideggeriana, como permanente posibilidad del pensar, en correspondencia con el requerimiento de aquello que hay que pensar [según apuntó Heidegger en «Mi camino a la fenomenología» (GA 4)], se ha tenido permanentemente en cuenta a lo largo de esta investigación. De este modo, se ha evidenciado la radicalidad del estudio ontológico de la verdad, pues se trata de un análisis *aletheiológico*. Aunque esta tesis no es lugar para discutir la constancia y permanencia de Heidegger en la fenomenología, considero pertinente señalar que el planteamiento y modo de acceso fenomenológico está de fondo en el análisis de la verdad y esta, a su vez, constituye un elemento esencial —si es que no es el elemento esencial— en la reflexión acerca del *Ereignis*. Situar el «lugar» desde donde el ente emerge como verdadero, el *cómo*, el *en cuanto qué* es verdadero, han sido cuestiones que remiten por derecho a la fenomenología, porque reenvían al *phainoménon* —lo que aparece— y al lugar donde aparece —el *lógos*—.

## II.

Quizá no sea descabellado afirmar que la más radical indagación acerca del *lógos* se encuentra en la novedosa lectura de la *phýsis* aristotélica que realiza Heidegger. El estudio de la monografía de 1929 nos ha permitido analizar la interpretación de la *phýsis* como pura emergencia, como *kínesis* o *énérgεια atelés*, puesto que ella es venida a la presencia. Por tanto, cabe decir que la verdad se mueve desde sí misma hacia sí misma. Es, de algún modo, *arché* de sí misma. Si para Aristóteles el movimiento es la actualidad de lo potencial que opera al estar actualizándose en cuanto que es movable, no en cuanto es

en sí mismo, para Heidegger, los entes que son en la *phýsis* son en la movilidad. Así, el estudio ontológico de la *phýsis* dio como resultado la constatación de que lo que hasta entonces está oculto y ausente emerge saliendo, llegando a la presencia. El ente viene a la presencia como *eídos*, como *morphé*, y dicha llegada a la presencia es *enérgeia atelés*. Se trata sin duda de una novedosa forma de pensar el ser del ente, que ya no es concebido como lo presente ni como lo inamovible, sino como ese constante estar llegando a la presencia que nunca se agota ni alcanza su plenitud, de manera que no hubiera ya la posibilidad de una nueva venida a la presencia y, por tanto, la verdad ya estuviera plenamente manifestada de una vez por todas. Es en este sentido en el que hay que comprender la idea heideggeriana de la verdad como el movimiento (*kínesis*) de la venida (*phýsis*), un movimiento que nunca está plenamente acabado ni dado, sino que es, precisamente y como ya se ha señalado, *enérgeia atelés*.

### III.

La venida a la presencia entendida como *kínesis* requiere de un lugar donde la posibilidad sea realizable: el *lógos*. Pues bien, se ha mostrado que el *lógos* mismo es desvelador de sentido. Remite a lo oculto que se tiene que desencubrir, a aquello que ha de hacerse manifiesto —al igual que el señor del oráculo de Heráclito—. Desde el fragmento tercero del poema de Parménides «Lo mismo es ser que pensar», Heidegger ha buscado la unidad, por eso el pensador alemán nos ha guiado hacia lo «eseante» (*eón*), hacia ese pliegue donde la presencia desde la unidad coliga la *phýsis* y el *lógos* como pura emergencia. Luego entonces, el *tò autó* (palabra clave de Parménides) significa mismidad. La propia investigación sobre la verdad nos ha llevado a indagar en la mismidad. El previo análisis del *lógos*, de la *phýsis* y de la *alétheia* distendió la discusión hacia el pensar y el lenguaje en que se exterioriza la relación hombre-ser. Esta es la base para comprender el *Ereignis*, pues si *phýsis* es un modo del ser, requiere llegar a la presencia, y este presenciar acontece, tiene lugar, en el *lógos* humano. Por tanto, queda claro que no ha habido cambio de temática ni extraterritorialidad filosófica en la meditación heideggeriana acerca del *Ereignis*. La cuestión de la verdad sigue latiendo en el Heidegger de la madurez; es más, sigue siendo la gran cuestión. *Unterwegs zur Sprache*, desde una nueva perspectiva, aborda el mismo problema, aunque ahora lo hace girando en torno al lenguaje y, con él, al *Ereignis*.

En el capítulo tercero de la primera parte ha quedado mostrado que el análisis del *lógos* reclama repensar su propia esencia desde la *phýsis*. De ahí la pertinencia de comenzar el análisis del *Ereignis* desde la singular lectura que hace Heidegger de la *Física* aristotélica, pues en dicho tratado Heidegger proporciona indicaciones más que suficientes para establecer la relación entre *phýsis* y *lógos* del modo en que se ha hecho, apuntando directamente hacia la cuestión del *Ereignis*. De modo que si, como ya se ha visto, la singularidad del mortal estriba en ser recinto de significado, ello es debido a que su ser es ámbito espacio-temporal para el velamiento-develamiento del ser del ente en términos de su aparecer.

#### IV.

La verdad acontece en el decir del lenguaje. Su decir (su verdad, la del ser) no es fácilmente audible. Requiere de un oído perspicaz, lúcido: el de los poetas. Desde la poesía, según hemos podido ver, Heidegger mostró una vía fuera de la metafísica, no contra ella. Así pues, escuchando el decir del ser —audible desde la poesía— el hombre podrá acceder al *Ereignis*, puesto que en la cotidianidad el hombre se pierde en el ente, no es capaz de escuchar la voz del lenguaje. No es capaz de observar que su hablar y su pensar son un corresponder. Hablar es habitar en el pensamiento rememorante al dejar que yazga lo oído y escuchado. Solo de este modo el hablar humano será la voz del ser, de este modo es como asume su más propia posibilidad.

Es desde esta perspectiva desde la que se ha afirmado que el arte pone en obra la verdad del ser. Para Heidegger la poesía tiene preferencia respecto a las restantes formas de arte por el privilegio de que goza en su relación con la palabra: ella es la misma palabra. Por esto mismo, la poesía también pervive en todo el arte, o dicho de otro modo: toda forma de arte es, en el fondo, poesía. Poesía que resguarda el decir que reúne: lo re-dice. En tal sentido, todo arte está en relación con la palabra. Justamente por eso, en él reposa la relación entre el decir y el lenguaje humano. El arte es *propriamente* humano porque está señalando el camino —desde y hacia— el lenguaje. De esa forma Heidegger, según hemos observado, ha motivado la discusión del pensar en vecindad con la poesía. De esta manera, desde el poema se ha podido hacer visible el decir del propio lenguaje como un acontecimiento del desocultamiento de lo ente, es decir, como verdad.

Dado que el hombre es histórico esencialmente y que ya está determinado fundamentalmente por el lenguaje, está obligado a entrar en el *Ereignis*, porque «ninguna cosa es donde falta la palabra», según se ha sostenido desde el poema de Stefan George «La palabra» (que Heidegger ha convocado en la conferencia «De la esencia del habla»). La palabra —esto es, el decir del ser, el decir del lenguaje— llama a las cosas para que vengan a la presencia, las invita a venir y así concernir a los hombres. En esa llegada, ellas abren históricamente mundo. Surge la tierra, el cielo, lo mortal y lo inmortal. Cuando se entra en el *Ereignis* acaece la cuaternidad (*Geviert*), dado que hombre y ser se apropian de lo que les corresponde. La palabra ha llamado a las cosas a congregarse y ellas mismas vienen a acomodarse en él. Entonces, en lo abierto se asienta históricamente «el lugar» donde mora el hombre. Así, la propia verdad es dada como palabra.

## V.

Para llegar a profundizar suficientemente en lo que se acaba de decir, se ha hecho necesario penetrar en el carácter develador de la palabra. Desde la lectura que hace Heidegger del *lógos* aristotélico, en los términos ya señalados, se nos abre una novedosa vía para analizar el lenguaje como mostración *aleteiológica* y clarificar el camino al habla. Presentar el *lógos* como singularidad humana que habrá de alcanzarse como posibilidad de experimentar lo mutuo es explicitar el *Ereignis*, es dilucidar el lenguaje desde la co-pertenencia hombre-ser y no como (o solamente) en su carácter lingüístico o comunicativo. La relación *lógos-lenguaje-alétheia-Ereignis* se nos ha mostrado como indisoluble. Por eso mismo, la frase de Parménides «Lo mismo es pensar y ser» continúa fecundando el pensamiento. Heidegger se ha hecho cargo de esa problemática, según hemos visto, en su análisis del Principio de Identidad, donde interpreta  $A=A$ , no como igualdad, sino como suprema ley del pensar, es decir, mismidad. En la mismidad yace la relación del *con*, esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis, la unión en una unidad: pensar y ser como lo mismo, es decir, el camino al *Ereignis*.

El ser humano, el ente que piensa, el que se encuentra abierto al ser, encuentra la unidad de su identidad en la correspondencia. El hombre «es» correspondencia, un claro donde el ser llega a la presencia. Tal llegada permite alcanzarse mutuamente en el lenguaje. Hay lenguaje porque hombre y ser son dados en propiedad, se necesitan uno a otro para hacer suya la propia esencia. De este modo, el humano requiere entrar en el

*Ereignis*, que toma voz mediante una llamada. Así pues, hemos podido ver que, en la medida en que nuestra esencia depende del lenguaje, habitamos en el *Ereignis*. Habitándolo tenemos la palabra como dadora; sin ella, ninguna cosa sería.

\*

Los resultados obtenidos a lo largo de este trabajo de investigación abren nuevas vías en el análisis del lenguaje desde la relación *phýsis-alétheia-lógos*. Se trata de un estudio que podría definirse como de corte tautológico porque el hilo conductor es la misma. La relectura heideggeriana del Principio de identidad ( $A=A$ ) enuncia una verdad: la verdad misma. La sentencia de Parménides «lo mismo es pensar y ser» continúa abriendo caminos en la reflexión filosófica. Asimismo, la interpretación que hace Heidegger de Aristóteles, Parménides, Heráclito o Anaximandro, desde ese continuo retorno a sus textos, es una lectura motivadora que proporciona, además, la adecuada base para una discusión crítica de la propia meditación heideggeriana, siempre tan estimulante. Mientras tanto, esta indagación me ha servido para delinear una ruta en mi propia tarea de pensar. Se sabe que la filosofía escolar es apenas el preludio para adentrarse en el filosofar (el mantenerse fiel a lo dado en el inicio del pensar). Soy consciente de que apenas he dirigido la mirada hacia lo originario.

## ANEXO

Como se ha podido ver, este trabajo indaga en el pensamiento heideggeriano en el período que abarca desde los años treinta hasta finales de los cincuenta, concretándose en aquellos textos en que se discute la verdad y el camino al lenguaje. Por eso mismo no se pueden dejar de lado los *Cuadernos negros* escritos por Martin Heidegger, que desde 2014 han visto la luz después de estar muchos años bajo secreto. Su nombre se debe a que los manuscritos fueron redactados en libretas de ese color. La primera entrega recoge los cuadernos de los años 1931 a 1938, *Reflexiones II-VI*; la segunda, las *Reflexiones VII-XI* correspondientes a los años 1938-1939; y la tercera reúne las *Reflexiones XII-XV* escritas entre 1939 y 1941. Todas ellas han sido publicadas en 2014 y han sido traducidas al español por Alberto Ciria entre 2015 y 2019<sup>324</sup>. En la edición de obras completas quedaron registradas en los volúmenes 94, 95 y 96. Por su parte los volúmenes 97 y 98 de la *Gesamtausgabe* contienen las *Anotaciones I-V (1942-1948)*<sup>325</sup> y *VI-IX (1948/9-1951)*<sup>326</sup> publicadas en 2015 y 2018 respectivamente, de las que todavía no hay edición al español. Faltan por

---

<sup>324</sup> Martin Heidegger. *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros. (1931-1938)*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015.

Martin Heidegger. *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2017.

Martin Heidegger. *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1938-1939)*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2019.

<sup>325</sup> Martin Heidegger: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Peter Trawny (ed.). Gesamtausgabe Band 97. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

<sup>326</sup> Martin Heidegger: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Peter Trawny (ed.). Gesamtausgabe Band 98. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.

publicarse los manuscritos de los años 1952-1975. La edición de los *Cuadernos negros* ha estado a cargo de Peter Trawny<sup>327</sup>.

Dichos Cuadernos no son materia de esta investigación, y en sí mismos darían para proponer varias tesis doctorales. No obstante, como los *Schwarze Hefte*, muy a pesar de algunos investigadores, reflexionan no sólo sobre el nacionalsocialismo o los judíos, sino también sobre la ontología fundamental como paso hacia el pensar histórico de ser, resulta conveniente ofrecerles un lugar en este trabajo. El presente anexo tratará de indicar la relación entre lo aquí meditado y el hilo que teje todo el pensar heideggeriano, que naturalmente atraviesa los *Cuadernos negros*. Esto se hace con plena conciencia de que en unas cuantas páginas no es posible profundizar dignamente en el asunto, pero dada la importancia y singularidad de las reflexiones merece la pena. Según Peter Trawny los Cuadernos representan una forma singular de exponer las reflexiones filosóficas, no sólo en Heidegger, sino posiblemente en toda la filosofía del siglo XX. Sin embargo señala que habrán de considerarse en el contexto del camino para el preguntar inicial heideggeriano<sup>328</sup>.

Es evidente que si en los *Cuadernos negros* se busca el antisemitismo heideggeriano, como lo hace Donatella di Cesare<sup>329</sup>, se encontrará<sup>330</sup>. El terrible error heidegger-

---

<sup>327</sup> Peter Trawny (ed.): Martin Heidegger: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Gesamtausgabe Band 94, Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, ISBN 978-3-465-03814-6; Peter Trawny (ed.): Martin Heidegger: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Gesamtausgabe Band 95, Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, ISBN 978-3-465-03832-0; Peter Trawny (ed.): Martin Heidegger: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Gesamtausgabe Band 96, Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, ISBN 978-3-465-03838-2; Peter Trawny (ed.): Martin Heidegger: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Gesamtausgabe Band 97, Frankfurt am Main: Klostermann, 2015, ISBN 978-3-465-03870-2 y Peter Trawny (ed.): Martin Heidegger: *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/9–1951)*. Gesamtausgabe Band 98, Frankfurt am Main: Klostermann, 2018, ISBN 978-3-465-00583-4.

<sup>328</sup> «[...] Doch wenn diese Bezeichnung die darunter fallenden Schriften zumeist an den Rand des Gesamtwerks drängt, wir die Bedeutung der ‘Schwarzen Hefte’ im Zusammenhang des ‘Weges für das anfängliche Fragen’ Heidegger nicht zu betrachten sein». Peter Trawny «Nachwort des Herausgebers», GA 94, 530. «[...] De los tipos de texto que en general son usuales, con el que mejor se los podría comparar todavía sería con el ‘diario de pensamientos’ o el ‘diario filosófico’. Pero mientras que esta designación relega casi siempre al margen de unas obras completas los escritos que quedan bajo ella, el significado de los *Cuadernos negros* habrá que considerarlo sin embargo aún en el contexto del ‘camino para el preguntar inicial’ de Heidegger». Peter Trawny. «Epílogo del editor». Martin Heidegger. *Cuadernos negros*. 1931-1938, traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta, 2015, 414.

<sup>329</sup> En 2014 en *Heidegger e gli ebrei*.

<sup>330</sup> «En los *Cuadernos negros* Heidegger habla de judaísmo y de la ‘cuestión judía’ varias veces y en diverso contexto. Escribe con toda claridad que no se trata de una cuestión ‘racial’, sino ‘metafísica’. Advierte, contra todo posible malentendido, que el tema del judaísmo hay que abordarlo dentro de la historia del Ser. [...] Ésta es, pues, la novedad de los *Cuadernos negros*: el antisemitismo posee relevancia filosófica y se inscribe en la historia de ser». Di Cesare, Donatella. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*, traducción de Francisco Amella Vela. Barcelona: Gedisa, 2017, 25.

riano de acercarse al nazismo es real. Es posible hallar multitud de declaraciones referidas a su posición política. Intentar justificar a Heidegger es simplificar ingenuamente un suceso histórico. Empero la tan esperada publicación de los *Cuadernos negros* no ha sido una losa sepulcral sobre el pensamiento del filósofo. Más bien, como suele suceder con el carácter de inédito, ha despertado las más variopintas posturas: desde las sensacionalistas notas periodísticas a nivel mundial hasta los apasionados debates en las universidades. Esta efervescencia sólo demuestra una cosa, a saber: que el pensamiento heideggeriano sigue palpitando en el espacio contemporáneo.

En dicho debate encontramos por un lado a aquellos que ansían mostrar al fin el lado oscuro de Heidegger con la esperanza de enterrar su proyecto filosófico. Denuncian que este pensador, uno de los más importantes del siglo XX, colaboró activamente con el movimiento nacionalsocialista alemán desde su designación como rector de la Universidad de Friburgo en 1933 y que, pese a renunciar al cargo, siguió afiliado al partido. Pero sobre todo, lo que se le imputa como imperdonable es el silencio que mantuvo respecto a los atroces sucesos del nazismo<sup>331</sup> desoyendo la insistente demanda de intelectuales cercanos a él como Karl Jaspers, Karl Löwith o Paul Celan para que lo rompiera. Es éste un silencio inexplicable pues no pronunció ni una palabra de arrepentimiento ni condenó el Holocausto. Ahora, con la publicación de estos cuadernos, se puede saber que no guardó silencio pero tampoco encontraremos arrepentimiento aunque sí desilusión. En ese sentido, para aquellos anhelantes de reabrir el debate abierto en los años ochenta por Víctor Farías<sup>332</sup> y desempolvado por Emmanuel Faye en 2005<sup>333</sup>, los *Cuadernos negros* han venido a colmar la agitación de seguir denunciando el nazismo heideggeriano, ecos que siguen resonando después de tantos años.

Definitivamente, el caso Heidegger puede a partir de este momento optar al menos por documentar su análisis superando aquellos primeros panfletos iracundos y fantásticos que o bien veían en Heidegger al más nazi de los nazis, o bien al gran ejemplo de resistencia espiritual. De este modo, los *Cuadernos negros* son un instrumento de primera mano que ofrece la oportunidad de realizar un juicio fundado en torno a la relación de Heidegger con el nazismo. Estos libros han abierto una puerta al interés mediá-

---

<sup>331</sup> Rudolf Augstein, por ejemplo, en su ensayo «Filosofía y política en Heidegger» señala que el escándalo estriba, no tanto en lo que dijo o hizo, sino en lo que dejó de hacer y decir. Cf. *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Comp.), Madrid: Complutense, 1997, 51.

<sup>332</sup> Víctor Farías. *Heidegger et nazisme*. Paris: Verdier, 1987.

<sup>333</sup> Emmanuel Faye. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la Philosophie*, Paris : Albin Michel, 2005.

tico y a las distintas interpretaciones en torno a un filósofo al que se aprueba o cuestiona en el nivel personal por los acontecimientos sociales y políticos y al que se confronta bien poco su proyecto filosófico en torno a la cuestión del ser.

Ahora bien, frente a los que buscan la condena de nuestro autor, están esos otros investigadores que esperan tener la oportunidad de revisar las notas filosóficas del exilio del Heidegger retirado de la escena política para que de una vez por todas se les revelen las claves de todo el pensamiento filosófico heideggeriano. Es sólo un anhelo esperanzador puesto que la publicación de *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA 65) tuvo el mismo anhelo y no cumplió aquellas expectativas. Con la publicación de los *Cuadernos negros* sigue en juego la reflexión sobre aquello denominado por Heidegger como *Kehre*, giro, viraje o vuelta planteada como una necesidad de inaugurar el camino de tránsito hacia el otro inicio. Son muchas las razones que han rodeado de expectativas estos libros hasta el punto de que se filtró información antes de que vieran la luz, un suceso mediático. Por tanto, el caso Heidegger aún no puede ser cerrado. No obstante hay que señalar que el último tomo no ha tenido el mismo efecto, parece pues que la conmoción ha pasado y que ahora es un buen momento para la reflexión.

También se puede optar, como lo hace Jean-Luc Nancy en *The Banality of Heidegger*<sup>334</sup>, por preguntar sobre lo que debemos aprender al analizar esos escritos privados y su repercusión para la historia de occidente. Nancy señala que enfrentando la horrible banalidad se podría reanudar la lectura filosófica. Por su parte Adrián Escudero propone empezar por preguntarnos a qué tipo de antisemitismo aspiró Heidegger<sup>335</sup>, determinarlo, y continuar con la reflexión filosófica. En este sentido Ángel Xolocotzi ha resalta- do la idea heideggeriana de un «nacionalsocialismo privado» y otros, como Peter Trawny, hablan de un «nacionalsocialismo espiritual» entendido como una confrontación filosófica con la ejecución política y social del nacionalsocialismo. Xolocotzi se pregunta si ésta será la razón por la cual Heidegger decidió permanecer al margen de su época y mantenerse «en el frente invisible de la Alemania espiritual y secreta», ya que de ahí en adelante, según sostiene, comenzaron a incrementarse las críticas al principio de

---

<sup>334</sup> Jean-luc Nancy. *Banalité de Heidegger*, Paris: Galilée, 2015.

<sup>335</sup> Cf. Adrian Escudero. «Heidegger y los *Cuadernos negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalso- cialista», Madrid: *Apeirón. Estudios de filosofía*, Nº 1, 2014, 4.

raza y sobre todo a la idea de una “filosofía nacionalsocialista” al estilo de Rosenberg, Krieck y Bäumler<sup>336</sup>.

### 1. La problemática de la historia del ser

Filosofar es ocupar una habitación solitaria y oscura en la cual apenas y de vez cuando entra un rayo de luz, una conmoción que te sigue a todas partes. Es un soliloquio que no se transmite de una cabeza a otra como si fuera agua que pasa de una copa a otra a través de una hebra de lana. Tal lo describe Platón cuando Sócrates llega al banquete de Agatón<sup>337</sup> y éste le increpa para que se siente lo más cerca posible de él, pues ingenuamente quiere procurar, con la pura cercanía, tener parte en los pensamientos que ha encontrado Sócrates en su camino hacia allí. Pensar es un acto que se hace desde sí mismo, en la propia vida con y desde el entorno, un acto vital que se enfrenta lo efímero y lo eterno pues la filosofía torna lo instantáneo en eternidad porque se enfrenta a la vez, a lo temporal y lo infinito. El hombre que discurre lo hace en medio de circunstancias y tareas como un quehacer de lo más cotidiano y si se le permite, ordinario. Ordinario en el sentido de lo más cercano y natural que no puede estar ajeno a sucesos históricos, políticos, sociales y culturales. Éste puede escribir sus reflexiones y así podría llegar a elaborar un diario filosófico o algunos aforismos, pero cuando la rigurosidad de la meditación alcanza un grado de madurez se podrá acceder a un nivel reflexivo más potente que planteará preguntas estrictamente filosóficas que harán aparecer cuestiones fundamentales que no son, ni serán, del dominio público. Ya se ha comentado en esta investigación, desde las lecciones de los semestres 1951-1952 (GA 8), lo que para el pensador de Friburgo significa pensar, en este sentido, no se espere de los *Cuadernos negros* meros apuntes para un sistema planificado ni un diario filosófico. Trawny advierte con acierto en el epílogo que estos textos representan un «estilo» nuevo muy bien articulado, ampliamente meditado que tiene muy claro hacia donde llegar<sup>338</sup>. El propio Hei-

---

<sup>336</sup> Cf., la entrevista que ofrece Xolocotzi en el diario mexicano La jornada.

<https://www.jornada.com.mx/2014/07/20/sem-angel.html?#directora>

<sup>337</sup> Cf., el Diálogo de Platón El *banquete* o del amor

<sup>338</sup> «Als ‘unscheibare Vorposten —und Nachausstellung’, d.h. als Vorüberlegungen und Nachbetrachtungen im auseinandersetzenenden Denken des Seins, bilden die ‘Schwarzen Hefte’ eine Form, die aus den vielen bereits veröffentlichten Schriften des Denkers noch nicht bekannt ist. [...] dann begegnet uns in den ‘Schwarzen Heften’ eine Schreiben neuen ‘Stils’, ein Begriff, der in den ‘Notizen’ oft durchdacht wird» Peter Trawny «Nachwort des Herausgebers» GA 94, 530.

degger en la introducción a las *Reflexiones X* apunta que esas meditaciones no son aforismos a modo de máximas vitales, son puestos de avanzadilla y retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible sobre la conquista de un camino para un preguntar que vuelve a ser inicial<sup>339</sup>.

Esta escritura heideggeriana de «nuevo estilo» tiene conscientes ecos de los textos de Nietzsche, pequeños apartados numerados que intentan —mediante escritura fragmentaria— abrir múltiples posibilidades de interpretación anulando sistemas adormilados. El lector no encontrará en los *Cuadernos negros*, por fin, la clave del sistema filosófico del pensador. Heidegger no habla de sí, sino desde sí mismo como requerimiento de toda reflexión. Se trata de una filosofía más personal que busca explorar nuevas maneras de plantear lo mismo: la historicidad del ser. Como se sabe, para el pensador de Friburgo el primer inicio del pensar está en Grecia, por tanto pretende tender un puente hacia el otro comienzo, una filosofía venidera que debe ser inaugurada como tránsito. La conquista de ese tránsito es la tarea que se ha implantado a sí mismo el filósofo. En este sentido es más compleja, aunque no porque el lenguaje usado sea más rebuscado, es muy directo. La parte publicada de los *Cuadernos negros* revelan el nuevo estilo que ahora da para que el pensador de Friburgo sea aún más confrontado y nos siga dando materia para el pensar.

De este modo, los *Cuadernos negros* no son una «losa sepulcral» que entierra la filosofía heideggeriana, por el contrario podría suceder, como apunta Teresa Oñate, que: «Los siglos XX y XXI sin duda serán cada vez más heideggerianos. Y si la primera mitad del XX se estremeció por la impronta ontológica de *Ser y tiempo*, ha correspondido a la segunda mitad del siglo pasado, venir a articularse en torno a *Tiempo y ser* emplazándose en referencia al *Ereignis* de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [...]»<sup>340</sup>. Y ahora en el siglo XXI se agregan las meditaciones de los *Cuadernos negros* para más «heideggerianis-

---

«Siendo unos ‘inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia’ unas reflexiones preliminares y unas consideraciones posteriores de un pensamiento aclaratorio del ser, los *Cuadernos negros* constituyen una forma que todavía resulta desconocida entre los muchos escritos de pensador que ha sido publicados [...] nos encontramos entonces con un escrito de un ‘estilo’ nuevo, un concepto que a lo largo de los ‘apuntes’ se lo piensa a fondo a menudo. Peter Trawny. Epílogo a los *Cuadernos negros*, *op. cit.*, 414.

<sup>339</sup> «Diese ‘Überlegungen’ und alle vorigen sind keine ‘Aphorismen’ als ‘Lebenswesheiten’ sondern unscheinbare Vorposten —und Nachausstellungen im Ganzen eines Versuchs einer noch unsagbaren Besinnung zur Eroberung eines Weges für das wiederanfängliche Fragen, das sich im Unterschied zum metaphysischen das *seynsgeschichtliche* Denken nennt; [...] GA 95, 274.

<sup>340</sup> Teresa Oñate. «Preámbulo: por donde dice ser». *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*, Teresa Oñate et al (Eds.), Madrid: Dykinson, 2012, 14.

mo». A partir de las múltiples investigaciones que se desarrollen en la actualidad, se podrá contrastar si Heidegger logra evidenciar que Nietzsche sigue dentro de la metafísica porque efectivamente no ha podido deshacerse del ente y si nuestro autor, ha conseguido caminar hacia el tránsito del otro comienzo y en qué medida.

Así pues, la reflexión que está de fondo en los *Cuadernos negros* está centrada en la problemática del ser, desde ella se problematizan la filosofía, la palabra, la cultura, la obra de arte, la metafísica, la diferencia de ser, la verdad, la técnica, la masificación, la falta de rumbo; la política. Es verdad que en las primeras reflexiones (II-VII), que comprenden los años 1931-1938, la meditación se torna hacia el contexto social y político, que a pesar de estar proyectada desde la pregunta por el ser evidencian la implicación de Heidegger con el nacionalsocialismo<sup>341</sup>. Pero además el filósofo vuelve a replantear en los Cuadernos lo digno de ser cuestionado, se vira (*Kehre*) otorgándole a la filosofía su papel renovador. En el número 66 de las *Reflexiones VII* se nota perfectamente cómo pugna por una filosofía alejada de la ciencia, carente de objeto. Sugiere Heidegger un escenario difícil en el que lo único que importa es la decisión de si un pensamiento es lo bastante fuerte como para resistir la falta de objeto, porque como ya se sabe, el hombre moderno vive en medio de objetos, siendo así, que se le sustrae lo más digno de ser pensado (la cuestión del ser). Al efecto, apunta Heidegger:

No acostumbrado a lo inagotable de lo sencillo, y ansioso de una sucesión alternante de lo constantemente nuevo, el hombre moderno no es capaz de experimentar en el hecho de que el pensamiento carezca de objeto aquel elemento conquistador que arrebató al pensante llevándolo al 'ser ahí', de modo que este 'ser ahí' acontece como lo fervorosamente asumido<sup>342</sup>.

Este fragmento es una invocación a dejarse alcanzar por el propio pensar, a no hacer nada más que asumirlo. La redacción de los *Cuadernos negros* comienza en los años treinta, esos en los que se completa el conocido viraje (*Kehre*) heideggeriano. Es además, la

---

<sup>341</sup> Por eso ha dicho Ángel Xolocotzi en la entrevista citada con anterioridad que por primera vez se cuenta con documentos en los que se puede constatar la postura política de Heidegger de primera mano.

<sup>342</sup> «[...] Ungewohnt der Unerdes stets Neuen, vermag der neuzeitliche Mensch in der Gegenstandslosigkeit des Denkens nicht jenes Erobernde zu erfahren, das den Denken in das Da-sein mitreißt und so dieses als das inständig übernommene sich er-eignet». GA 95, 68. Traducido al español por Alberto Ciria, *op.cit.*, 65.

misma época en que Heidegger empieza a desarrollar elementos centrales en torno al *Ereignis*. Por tanto, a través de las *Reflexiones* en esos cuadernos, el pensador está planteando otra forma de preguntar las mismas cuestiones, es decir: no propone «temas nuevos» sino que los aborda con una novedad estilística de sentencias más claras, limpias y ordenadas cronológicamente<sup>343</sup>. La redacción de los *Cuadernos negros* es parte del viraje. Pensar el ser históricamente es reflexionar sobre la historicidad del ser (*Seyngeschichtlichkeit*) como irrupción de algo que termina y comienza, por eso la aspiración más legítima de Heidegger es un segundo comienzo<sup>344</sup>. No es este el lugar para valorar el alcance filosófico de al *Cuadernos negros*, pues sin duda requieren de una amplia investigación para sacar algunas conclusiones, lo único cierto es la nueva veta abierta al pensar para poner en cuestión el vencimiento de la metafísica.

## 2. La crítica a la modernidad

La crítica a la modernidad es el sello de la filosofía heideggeriana, pero de un modo antimoderno en el sentido de confrontar toda la tradición y volcarse en los orígenes de la filosofía occidental. Contraponerse a la filosofía tradicional ha sido la peculiaridad de Heidegger desde sus primeros escritos. Refutar la metafísica se llegó a convertir en la rúbrica de identidad del filósofo de Friburgo denostando el propio lenguaje metafísico. Puesto que no sólo arremete contra la noción del ser con cuya discusión abre su obra magna, *Ser y tiempo*, sino también contra la idea preconcebida de verdad, de la obra de

---

<sup>343</sup> Peter Trawny menciona en la entrevista que le realiza Soraya Guimâres Hoepfer que traducir los *Cuadernos negros*, de cierta manera, fue un trabajo fácil porque son manuscritos redactados en una caligrafía bien clara y ordenada. Cf. Entrevista a Peter Trawny por Soraya Guimâres Hoepfer. «Un segundo comienzo. Diálogo con el editor de los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger», traducción de Luis Uribe Miranda. Hybris. Revista de Filosofía, vol. 5, Nº1, 2014, 95-109.

<sup>344</sup> Este segundo comienzo más allá de lo político —a pesar de que lo político está en todo quehacer humano, Heidegger tiende a lo poético, como ya hemos visto. Teresa Oñate se decanta por llamar esta tendencia ontología estética y hermenéutica del espacio-tiempo de la percepción (*aisthesis*) como propuesta de un programa de investigación contemporánea que sostiene un espacio y un tiempo ontológico, es decir, espacio temporal histórico-lingüístico, que prepondera el tiempo ontológico sobre el tiempo lineal. Argumenta que el tiempo ontológico es un *entre* abierto que envuelve para colocar en lo que aún está por descubrir. Una *epocalidad* que irrumpe en el *ser-ahí*. Desde ese espacio-tiempo ontológico, Oñate pretende una ontología del arte como estética del ser-lenguaje histórico del espacio-tiempo; además del alma-vida esencial de la racionalidad noésica-espiritual-comunitaria poética proyectando llevar al arte como: arte-técnica. Con todo esto, intenta situar el momento histórico en el cual estamos para poner en cuestión el acabamiento de la metafísica. Cf. Teresa Oñate y Zubía. «Hermenéutica y noésis en la postmodernidad: contra la violencia del inmundo idiota y su desmedido color». Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía Vol. III, Nº 6. Lógicas del Presente. ISSN: 2255-5897, 201612-32.

arte, de la cosa, etc., la terminología heideggeriana ha dejado de sonar extraña y hoy forma parte del léxico filosófico moderno. Hay quienes piensan que el Heidegger de la madurez ha sido más crítico, es el caso de Teresa Oñate quien apunta que es del «Segundo Heidegger» desde donde mana la fuerza, el manantial de donde bebe todo el Pensamiento actual porque denuncia y debilita todos los dogmas impositivos del poder que se han apropiado de la racionalidad de la verdad<sup>345</sup>. Sólo en este sentido, los *Cuadernos negros* profundizan ese precipicio, señalan de forma pertinaz que el inicio del pensamiento occidental está en Grecia, que estamos asistiendo al agotamiento de la metafísica, por lo que se hace necesario anticipar otro comienzo. Es necesario señalar que durante toda la confrontación filosófica que hace Heidegger en los *Cuadernos* no abandona *Ser y tiempo*, en cierto modo está yendo y viviendo, una y otra vez a lo ahí discutido. Y a pesar de que ahora tenga a Nietzsche en la cabeza, sus meditaciones están atravesadas por la discusión con los griegos, lo que a juzgar por las lecciones de esos años resultó muy fructífero para nuestro filósofo.

La crítica al sujeto moderno subyace con viveza en la censura a la inercia de muchas doctrinas metafísicas. Desde muy pronto y a partir del tratamiento de la ontología hermenéutica Heidegger cuestiona la teoría de la subjetividad desde el lenguaje. Un análisis muy firme que se encuentra ya en *Ser y tiempo* y que va enriqueciéndose en textos de la época de madurez como es el caso de la «Carta sobre el humanismo». En los *Cuadernos negros* respalda que la subjetividad está confinada al hombre actual que necesita confirmación del cálculo a partir de lo dado. Heidegger señala que el hombre moderno ha creado una historia en la cual confirmarse, e infiere que por eso la historia del ser le es denegada: ha confundido el ser con el ente, y por ese motivo se ha quedado en lo historiográfico. De este modo, la diferencia ontológica, la diferencia de ser, se torna fundamental para asumir el otro comienzo puesto que la esencia de la historia (*Geschichte*) sólo puede definirse desde la temporalidad. Así lo señala Heidegger en el número 47 de *Reflexiones VIII*:

La esencia de la historia únicamente puede definirse desde la temporalidad si —tal como era la voluntad fundamental en *Ser y tiempo*— el tiempo se le concibe de entrada en relación con la di-

---

<sup>345</sup> Cf. Teresa Oñate. «Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós* (El oscuro). En: *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*, op.cit, 42.

ferencia de ser, como el indicativo de la verdad de dicha diferencia de ser<sup>346</sup>.

El reconocido análisis de Heidegger a las raíces de la violencia se vuelve palpable en estos textos. Una dura crítica a la metafísica-ciencia-técnica de Occidente está tratada con agudeza en los *Cuadernos negros*, que sin embargo no ha sido aún suficientemente captada por los investigadores. La adhesión al partido nazi-socialista irradia desde la discusión de la modernidad. La ingenuidad de que éste pudiera ser el estandarte de la alternativa, es otra cuestión. Las alternativas las señalaría Heidegger después de la desilusión: la apertura de otro inicio. Se trataría de ese otro inicio de embrión poético de la mano de Hölderlin, pero entendido como «alternativo» al de Nietzsche, pues con éste último, según Heidegger, la metafísica llega a su consumación<sup>347</sup>. Por supuesto que también destaca en estos textos esa especie de filósofo profeta —parecido al Zaratustra de Nietzsche— que proclama que sólo un dios puede salvarnos. No hay salvación, no hay un dios que pueda salvarnos, occidente no necesita profetas, simplemente se requiere comprender en toda su radicalidad la consumación del proyecto metafísico. La filosofía tiene como tarea vislumbrar y experimentar críticamente.

Con todo lo anterior he procurado mostrar que la publicación de los *Cuadernos negros* no modifica esencialmente el alma de esta investigación cuyo propósito era dilucidar las nociones de verdad y lenguaje y ello a pesar de que en los tomos 97 y 98 Heidegger a abordar el pensar, la poesía, el lenguaje, dios, todos esos temas que estaba trabajando en otros textos de la época —lo que se podría llamar filosofía tardía— y los trae a la discusión. Sólo ocasionalmente comenta los fenómenos políticos y sociales del período alemán de posguerra. En estos libros ya no sigue el mismo estilo de redacción, ya no numera las ideas, siguen siendo ideas concretas (sólo algunas desperdigadas). Heidegger ha roto otra vez consigo mismo. Los *Cuadernos negros* requieren ser leídos despa-

---

<sup>346</sup> «Das Wesen der Geschichte kann *nur* dann aus der Zeitlichkeit bestimmt werden, wenn, wie in ‚*Sein und Zeit*‘ der Grundwille, Zeit hier im voraus auf das Seyn zu als die Anzeig der Wahrheit des Seyns begriffen wird». GA 95, 167. Traducción al español de Alberto Ciria, *op.cit.*, 141.

<sup>347</sup> Ramón Rodríguez tiene un excelente análisis de la historia del ser como modo de comprensión de una época desde la interpretación del pensamiento del mundo moderno desde la filosofía de la subjetividad de Heidegger. Apunta que no es una crítica menor, sino el resultado de la experiencia del proyecto subjetivo-transcendental, experiencia, según alude, que ha comprendido desde dentro su radical limitación donde el pensamiento tardío de Heidegger es, en lo esencial, el intento de consumir el abandono del modo de pensar y las categorías de la subjetividad. Precisamente desde el diálogo con Nietzsche, Heidegger interpreta que éste contempla la metafísica de la voluntad de poder, no como una ruptura con las filosofías del sujeto, sino como consumación. Cf. Ramón Rodríguez, «Historia del ser y filosofía de la subjetividad». En: *Heidegger o el final de la filosofía*, *op.cit.*, 191-205.

cio, con cautela y precisión para que de lo ahí meditado pueda brotar la creatividad de este brillante filósofo. Queda pendiente por tanto una vasta tarea para evitar la conclusión precipitada de que Heidegger no agrega nada a lo ya expuesto, pues no hay duda de que estos Cuadernos han venido a enriquecer el panorama filosófico contemporáneo a través de nuevas formulaciones y la exploración de caminos hasta ahora desconocidos para sacarnos del confort en que nos solemos instalar de tanto en tanto. Pero esta tarea, no obstante, por exceder el marco del presente trabajo, queda tan sólo apuntada como objetivo de un futuro proyecto de investigación.



# Bibliografía

## Fuentes

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

- *Ética a Nicomaquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2008.
- *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- *Tratados de lógica (Órganon)*. Traducción de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. (GW 1) *Wahrheit und Methode*. Hermeneutik I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübinga: Mohr Siebeck, 1975, aumentada y revisada 1990. [*Verdad y Método I*. Traducción de Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1993.]

- (GW 2) *Wahrheit und Methode*, Hermeneutik II. Ergänzungen, Register, 1993. [*Verdad y Método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1975.]
- (GW 3) *Neuere Philosophie: Hegel; Husserl, Heidegger*, 1987. «Der Denker Martin Heidegger», 1969; «Martin Heidegger –85 Jahre», 1974. [*Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.] [*Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.]

- (GW 8) *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 1993. Destaco: «Ästhetik und Hermeneutik», 1964; «Von der Wahrheit des Wortes», 1971; «Mythos und Logos», 1981; «Der eine Weg Martin Heideggers», 1986; «Philosophie und Poesie», 1977, «Von der Wahrheit des Wortes», 1971. [*Estética y hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Madrid: Tecnos, 1999.]
- (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*, 1990. Destaco: «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», 1986; «Heidegger und die Sprache», 1990; «Europa und die Oikoumene», 1993. [*El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 1998.]

HEIDEGGER, Martin. (GA 2) *Sein und Zeit*, (1927), ed. F.W. von Herrmann, 1997, XIV. [*Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2009 y *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: FCE, 1997]

- (GA 4) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936—1968)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1981, 1996, 208. [*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial, 2005] [Samuel Ramos en *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.]
- (GA 5) *Holzwege (1935-1946)*, ed. F.-W. Herrmann, 1977, 2003, VI, 382. [*Caminos del bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2010]. Se destacan:
- (GA 7) *Vorträge und Aufsätze. (1936-1953)*, ed. F.W. von Herrmann, 2000, XVIII, 298. [*Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.]
- (GA 8) *Was heist Denken? (1951-1952)*, ed. P. L. Coriando, 2002, VIII. [*Qué significa pensar*. Traducción de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2010.]
- (GA 9) *Wegmarken (1919-1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1976, 1996, 2004, X, 488. [*Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2007].
- (GA 11) *Identität und Differenz (1955-1957)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2006, 168. [*Identidad y diferencia* (Edición bilingüe). Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Anthropos: Barcelona, 1990.]

- (GA 12) *Unterwegs zur Sprache*. (1955-1956), ed. F.-W. von Herrmann, 1985, 262p. [*De camino al habla*. Traducción de Ives Zimmermann. Barcelona: Serbal, 2002.]
- (GA 13) *Aus der Erfahrung des Denkens* (1919-1976), ed. H. Heidegger, 1983, 2002, VII, 259. [*El lenguaje de Johann Peter Hebel*. (1955). En: *Experiencias del pensar* (1919-1976). Traducción de Francisco de Lara. Madrid: Abada, 2014.]
- (GA 14) *Zur Sache des Denkes* (1962-1964), ed. F.-W. von Herrmann, 2007, VI. [*Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009.]
- (GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winter semester 1923/24), ed. F.-W. von Herrmann, 1994, 2006, XIV, 332. [*Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José Norro. Madrid: Síntesis, 2006.]
- (GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommer semester 1925), ed. P. Jaeger, 1979, 1988, 1994, XII, 448. [*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.]
- (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Winter semester 1925/26)., ed. W. Biemel, 1976, 1995, VIII, 418. [*Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza editorial, 2009.]
- (GA 24) *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Summer semester 1927), , ed. F.-W. von Herrmann, 1975, 1989, 1997, X, 474. [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.]
- (GA 26) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Summersemester 1928)., ed. K. Held, 1978, 1990, VI, 292. [*Principios metafísicos de la Lógica*. Traducción de Juan José Norro. Madrid: Síntesis, 2009.]
- (GA 29/30) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Winter semester 1929/30)., ed. F.-W. von Herrmann, 1983, 1992, 2004, XX, 542. [*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Joaquín Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2007.]
- (GA 34) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Winter semester (931/1932), ed. H. Mörchen, 1988, 1997 X. [*De la esencia de la verdad*.

- Sobre la parábola de la caverna de Platón y el Teeteto de Platón. Traducción de Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2007.]
- (GA 39) *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Winter semester 1934/35), ed. S. Ziegler, 1980, 1989, 1999, XII, 296. [*Los Himnos de Hölderlin. “Germania” y “El Rin”*. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío. Buenos Aires: Biblos, 2010.]
  - (GA 54) *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), ed. M. S. Frings, 1982, 1992, XII, 252. [*Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal, 2005.]
  - (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomeno-logische Forschung* (Winter semester 1921/22), ed. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985, 1994, XIV, 204. [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.]
  - (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Summersemester 1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988, 1995, XII, 116. [*Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza editorial, 2008.]
  - (GA 65) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1989, 1994, XVI, 522. (1936-1938) [*Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional, 2006.]
  - (GA 71) *Das Ereignis* (1941/1942), ed. F.-W. von Herrmann.
  - (GA 75) *Zu Hölderlin /Griechenlandreisen*, ed. C. Ochwadt, 2000, VI, 408. [*Estancias*. Traducción de Isidro de la Reguera. Madrid: Pre-textos, 2008.]
  - (GA 78) *Der Spruch des Anaximandro* (1946), ed. I. Schüssler, 2010, XXII. [*Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2010.]
  - (GA 85) *Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“* (1939), ed. I. Schüssler, 1999, XII, 220p. [*Seminario: De la esencia del lenguaje. La metafísica del lenguaje y la esencia de la palabra. Acerca del tratado de Herder “Sobre el origen del lenguaje”*.]

- (GA 89) *Zollikon Seminare: Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, ed. Peter Trawny, 2017, XXXII. [*Seminarios de Zöllikon: protocolos, diálogos, cartas*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. México: Universidad de Michoacán. 2010].
- (GA 94) *Martin Heidegger: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2014. Martin Heidegger. *Cuadernos negros. 1931-1938. Reflexiones II-VI*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015
- (GA 95) *Martin Heidegger: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2014. Martin Heidegger. *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2017.
- (GA 96) *Martin Heidegger: Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2014. Martin Heidegger. *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1938-1939)*. (Ed. Peter Trawny). Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2019.
- (GA 97) *Martin Heidegger: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.
- (GA 98) *Martin Heidegger: Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/9-1951)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.

## Correspondencia

*¡Alma mía! Martin Heidegger, Cartas a su mujer Elfride 1915-1979*. Edición, selección y comentarios de Getrud Heidegger. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.

*Acerca de un verso de Mörike*. Un intercambio epistolar con Martín Heidegger por Emil Steiger. En: *Experiencias del pensar (1919-1976)*. Traducción de Francisco de Lara. Madrid: Abada, 2014. 53-71.

*Antwort: Martin Heidegger im Gespräch/Herausgeber Günther Neske, Emil Kettering.* Tübinga: Günther Neske, 1988.

*Briefwechsel 1932-1975/Martin Heidegger, Kurt Bauch; herausgegeben und kommentiert von Almuth Heidegger.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010.

*Briefwechsel: 1952-1967. Martin Heidegger, Ludwig von Ficker; hrsg. und Kommentiert von Matthias Flatscher.* Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

*Briefwechsel: 1959-1976. Martin Heidegger, Imma von Bodmershof,* edición de Bruno Pieger. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.

*Carta al Padre William Richardson. Martin Heidegger.* Traducción, presentación y notas de Irene Borges Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 13, 11-18. UCM. Madrid, 1996.

*Carta-Prólogo a Heidegger. William Richardson, S. J.* Traducción de Pablo Oyarzún Robles en: *The Hague: Martinus Nijhoff / Phaenomenologica* 13, 1967, pp. VIII-XXIII. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1984. 1-8.

*Correspondencia (1920-1963) Martin Heidegger/Karl Jaspers.* Traducción de Walter Biemel y Hans Saner, Madrid: Síntesis, 2003.

*Hannah Arendt y Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos legados,* ed. Ursula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2000.

*HEIDEGGER, Martin/JASPER, Karl. Correspondencia.* Versión de Walter Biemel y Hans Saner. Traducción de Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, 2003.

*Rudolf Bulmann/Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975,* ed. Andreas Grosmann y Chistof Landmesser. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2011.

*PARMÉNIDES. Poemas y traducción textual.* Traducción de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Akal, 2007.

## Literatura secundaria

AGAMBEN, Giorgio. Lo abierto. *El hombre y el animal*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 2010.

➤ El lenguaje y la muerte. *Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción de Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos, 2008.

ARCE Carrascoso, José Luis. «Lenguaje y pensamiento en Heidegger». *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 12, n. 12, 1997. 11-35.

ASPIUNZA, Jaime. *Heidegger y el Lenguaje*.

En <http://www.fronterad.com/?q=heidegger-y-lenguaje>, octubre 2019.

AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Traducción de Vidal Peña, Barcelona: Taurus, 1962.

AUGSTEIN, Rudolf. *Heidegger o el final de la filosofía*, traducción de Jaime Sarabia. Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Comp.), Madrid: Complutense, 1997, 49-57.

BALLOCCA, Guilia. «Hermenéutica de la efectividad y contextualismo ético: la phrónesis entre Heidegger y Gadamer», en: *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Traducción de Paloma O. Zubía y Teresa Oñate. Teresa Oñate et al (Eds) Madrid: Dykinson, 2012, 47-58.

BARACCHI, Claudia. «Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings: Heidegger's Inceptive Thinking. En: *Heidegger and the Greeks*, editado por Drew A. Hyland y John Panteleimon Manoussakis, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 20-27.

BARBARIC, Damir. «Das Bleiben als Kommen». *Heidegger in Zwiegespräche mit Hölderlin*. En: Barbaric, Damir (ed.). *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. 129-142.

BOTET, Serge. «Die Sprache Sprich»: *la langue du second Heidegger*. *Revue Philosophie de Louvain*, 2012, vol. 110 (1), 51-80.

BRAGE, R. «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Notas sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico para una lectura de Aristóteles». Traducción de Rafael Geréz Kraemer. *Revista de Filosofía* (Madrid), n. 6, vol. 4, 1991, 401-27. [Original en: Jean-Luc Marion y Guy Planty-Bonjour (eds.), 1984, *Phénoménologie et Métaphysique*, P. U. F., París, 247-273.]

BROGAN, Walter A. *Heidegger und Aristotle. The Twoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

- «The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*», en: *Heidegger and the Greeks*, ed. Drew A. Hyland y John Panteleimon Manoussakis, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- «Heidegger's Interpretation of Aristotle: The Finitude of Being». *Research in Phenomenology*; vol. 14, 1984, 244-258. [www.jstor.org/stable/24654410](http://www.jstor.org/stable/24654410).

CALVO, Tomás. «La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega» *Daímon. Revista de filosofía*, n. 21, 2000, 21-38.

CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: Toronto University Press, 2010.

CASANOVA, Marco Antonio. «A linguagem do acontecimento apropriativo». *Natur. Humana* 4, n. 2, 2002, 315-339.

CREPÓN, Marc. *Terreur et poésie, (la philosophie en effet)*, París: Galilée, 2004.

CUARTANGO, Román. *Así como fundan los poetas (Heidegger y la poesía de Hölderlin)*. Santander: Límite, 2010.

- «Usos poéticos y la experiencia del pensar». *Aurora*, n. 12, 2011, 83-92.

CURCIO, Nicola. «Con-essereed Ereignis. Note sull'evoluzione della struttura dell' "essere insieme" nel pensiero di Heidegger». —*Verifiche* 27 n. 2-4, 1998, 279-311.

DAHLSTROM, Daniel O. *Being at the beginning: Heidegger's interpretation of Heraclitus. Interpreting Heidegger critical essays*. Dahlstrom Daniel O. (ed.), Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

➤ *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*, Viena: Passagen Philosophie, 1994.

DASTUR, Françoise. *Heidegger. La question du logos*. París: Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.

DARWICHE, Frank. «Le divin (Göttliche) au cœur du Quadriparti (Geviert)», *Rev. Philosophie*. France Étrange, 134, n. 3, 2009, 309-332.

DE MAN, Paul. *Hermeneutischer Disput. Max Kommerells Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Höelderlin-Interpretation*, en: *Literaturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns, Hartmut Laufhütte* (ed.). Tübinga 1993, 319-243.

DI CESARE, Donatella. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*, traducción de Francisco Amella Vela. Barcelona: Gedisa, 2017

ECHARRI, Jaime, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

ESCUADERO, Jesús Adrián. «Heidegger, lector de la retórica aristotélica». *Revista Diánoia*, vol. 56, n. 66, México, mayo 2011.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v56n66/v56n66a1.pdf>

➤ «La cosa más hermosa en que comenzó a amar realmente a Kant. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger». *Studia Heideggeriana*, Buenos Aires: Teseo, vol. 1, 2011.

➤ *El Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Heder, 2009

➤ «Heidegger y los *Cuadernos negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista», Madrid: Apeirón. Estudios de filosofía, Nº 1, 2014

ESCUADERO Pérez, Alejandro. «La teoría de las categorías en una ontología hermenéutica», *Eikasia* revista de filosofía, nº 44 mayo 2012, 129-159.

➤ «Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación». *Éndoxa: series Filosóficas*, n. 25, Madrid, 2010, 235-266.

FABRIS, Adriano. *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. Traducción de Mercedes Sarabia. Madrid: Akal, 2001.

➤ Heideggers Gespräch als Sage des Ereignisses. En: Barbaric, Damir. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 191-197.

FIGAL, Günter. Heidegger un die Phänomenologie. En: Barbaric, Damir. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 9-27.

➤ «Heidegger`s Philosophy of Language in an Aristotelian. Context: Dymanis meta Logou». En: *Heidegger and the Greeks*. Indiana University Press, 2006

FROMENT-MEURICE, Marc. *C`est à dire. Poétique de Heidegger (La philosophie en affect)*. Paris, Galilée, 1996. 219.

GARCÍA NORRO, Juan José. «La deconstrucción heideggeriana de Descartes», *Guía Comares de Heidegger*, Ramón Rodríguez (ed.), Granada: Comares, 2018, 135-154.

➤ «El cuidado como el ser del Dasein (§39-44)» En: *Ser y tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Ramón Rodríguez (coord.), Madrid: Tecnos, 2015, 167-196.

HRNJEZ, Sasa. «La hermenéutica de la participación y los límites del sujeto», en: *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Teresa Oñate et al (Eds) Madrid: Dykinson, 2012. 209-221.

JIMÉNEZ Rodríguez, Alba (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada: Comares, 2019.

HAYDEN, Víctor Hugo. «El Tao Heidegger». A parte Rei 57, mayo 2008. Revista filosófica Universitaria de Chile. <http://srbal.potic.mec/aparteRei>.

- HEINRICH, Hüni. *La liberación de la fenomenología en Diálogos en un camino de campo de Martin Heidegger*. Traducción de Alfredo de la Torre. En: Rocha de la Torre, Alfredo (ed.), *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones UniNorte, 2009, 210-222.
- HELD, Klaus. Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea de Heidegger. *Co-herencia*, vol. 12, n. 23, Medellín, Julio-Diciembre 2015, 13-40.
- KISIEL, Theodore y VAN BUEN, John (ed.). *Reading Heidegger from the start. Essays in his Earliest Thought*. Albany, Nueva York: Sunny Press, 1994.
- KOCH, Dietmar. "Das erbringende Eignen". Zu Heidegger Konzeption des Eigenwesens im „Ereignis-Denken“. En: Barbaric, Damir. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 95-107.
- KOCKELMANS, Joseph J. *On Heidegger and language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972
- KORDIC, Ivan. *Die Kehre, die keine war? Das Denken Martin Heidegger-ein dauerhaftes Unterwegs*. En: Barbaric, Damir. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. 43-58.
- KOVACS, George. *Heidegger in Dialogue with Herder: Crossing the Language of Metaphysics toward Be-ing-historical Language*. En: *Heidegger studies*, Duncker & Humblot: 2001, vol. 17, 45-63.
- *Heidegger's Experience with Language*. En: Schalow, Frank (ed.). *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*. Louisiana: University of New Orleans, 2011.
- LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Traducción de Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza, 1997.
- «El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*», *Isegoría*, nº 7, 1993, 183-196.

- LEE, Seu-kyou. *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heidegger*. Würzburg: Könishaussen & Neuman, 2001.
- LEYTE, Arturo. *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2006.
- LÓPEZ Sáenz, Carmen. «La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer», *Endoxá: Series Filosóficas*, n. 12, Madrid, 2002.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, Pensador de un tiempo indigente*. Traducción de Fernando Montero, Madrid: Rialp, S. A., 1956.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'un phénoménologie de la donation*, París: P.U.F. (Epiméthée), 1997. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción de Javier Basser Vila, Madrid: Síntesis, 2008.
- MA, Lin. *Heidegger on East-West dialogue. Anticipating the event (Studies in philosophy)*, Londres y Nueva York: Routledge, 2008.
- MCGINN, C. *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford: Blackwell, 1991.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999.
- *A propósito de los 'Beiträge zur Philosophie' de Heidegger*. *Adimon* 2, 1990. 241-246.
- MARTÍNEZ Muñoz, Rubén. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Sevilla: Nueva Mínima, 2006.
- MASÍS, Jethro. «Aristóteles como profenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica». *Revista principios Natal*, v. 17, n. 28, julio-diciembre. 2010, 5-36.
- MODESTO, Berciano. «Ereignis la clave del pensamiento de Heidegger», *Themata revista de filosofía*, Universidad de Sevilla. N. 28. 2012, 47-69.
- NEUMANN, Günther. *Der Weg ins Ereignis nach Heidegger Vortrag „Der Satz der Identität“*. *Heidegger Studien*. 25, 2009, 159-189.

NIELSEN, Cathrin. *Der Schmerz: Zu Heideggers Trakl-Deutung*. En: Damir Barbaric (ed.). *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis — Sage — Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2007, 143-162.

OÑATE y Zubía, Teresa. «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, n. V, 1985, 259-292.

- *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis críticos hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson, 2011.
- *Materiales de ontología estética y hermenéutica (Los hijos de Nietzsche I)*, Madrid: Dykinson, 2009.
- *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, Madrid: Dykinson, 2004.
- «Preámbulo: por donde dice ser» y «Estudio preliminar. Heidegger, *hó Skoteinós* (El obscuro)». En: *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*, Teresa Oñate et al (Eds.), Madrid: Dykinson, 2012, 13-112.
- «Hermenéutica y noésis en la postmodernidad: contra la violencia del mundo idiota y su desmedido color». *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía* Vol. III, Nº 6. Lógicas del Presente. ISSN: 2255-5897, 201612-32.
- «¿En qué se reconoce el lógoi de la era hermenéutica?», en: *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Teresa Oñate et al (Eds) Madrid: Dykinson, 2012, 241-260.

PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963. [*El camino del pensar de Heidegger*. Traducción y notas de Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza, 1986.]

ROCCO, Valerio. «El naufragio de Heidegger tras la *Kehre* en la interpretación de Franco Volpi» En: *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y ser*, Teresa Oñate et al (Eds.), Madrid: Dykinson, 2012, 287-304.

ROCHA DELLA TORRE, Alfredo. «Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens». En: *Denkspuren*.

- Festschrift für Heinrich Hüni*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, 241-255.
- «¿Origen o esencia? Heidegger y la concepción tradicional del lenguaje». En: *Studia heideggeriana*. Vol. II (2012) Lógos-Lógica-Lenguaje.
- RODRÍGUEZ, Agustín. «Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger», *Dikaiosyne*, vol. II, n. 20, 2008, 109-138.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y las crisis de la modernidad*, Madrid: Síntesis, 2006.
- *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.
  - *Entre Fenomenología y Hermenéutica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
  - *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Complutense, 2009.
  - *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Trotta, 2010
  - «Historia del ser y la filosofía de la subjetividad». En: *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Comp.), Madrid: Complutense, 1997
- ROSSET, Clément. *El demonio de la tautología, seguido de cinco piezas breves*. Traducción de Santiago Espinosa, Madrid: Arena libros, 2007.
- ROVIRA, Rogelio. *Repertorio de definiciones aristotélicas*, Madrid: Escolar y mayo, 2015.
- SAVIANI Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Traducción de Raquel Bouso García, Barcelona: Herder, 2004.
- SCHÜRMAN, Reiner. (*à rebours backwards*) *Heidegger on Being and Acting —From Principles to Anarchy*. Indiana: OP Blooming, 1987.
- SCHÜSSLER, Ingeborg. Le Lange comme “fonds disponible” (Bestand) el comme “évenement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger. — *Heidegger Stud.* 22, 2006, 71-92.
- SEGURA Peraita, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*, Madrid: Trotta, 2002.

- «Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la kinesis. Hacia una ontología dinámica y aleiteológica», *Discusiones Filosóficas*. Ene.-Jun. 32, 2018: 135-150. DOI: 10.17151/difil.2018.19.32.9.
- «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica», *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, vol. XX Nº 2 (2015), pp. 231-249. ISSN: 1136-4076 Licenciatura de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España).
- «Metafísica: crisis y posibilidad», *Daimon*. Revista Internacional de filosofía, nº 4, 2011, 335-344.
- «La cuestión del sentido en Martin Heidegger. De la trascendentalidad a la existencia estática». *Revista Philosophica*, Vol. 31, semestre I, Valparaíso, 2007, 65-78.
- «La crítica de Heidegger a la noción de verdad. Desde Ser y tiempo hasta las contribuciones a la filosofía», *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, vol. 58, nº 221, Madrid: Universidad de Comillas, 2002.
- «Una interpretación de la concepción de la physis entre los presocráticos». Antes y después de Parménides, *Contrastes*, Revista interdisciplinaria de filosofía, vol. VI (2001) 143-160.
- «Heidegger 1992: *Indicación de la situación hermenéutica* (Una aproximación)», *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XII, UCM, 1999, 77-112.

SEUBOLD, Günter. *Kunst als Enteignis — Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*, Bonn: Bouvier 1996.

SHEEHAN, Thomas. «Heidegger's interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis». En: *Journal of Philosophical Research*, Universidad de Connecticut, vol. 4, 1997, 278-314.

- «Sense, Meaning, and Hermeneutics from Aristotle to Heidegger», en: Niall Keane and Chris Lawn (Eds.). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell, 2016, 1-12.
- «What, after all, was Heidegger about?», en: Stanford University, 2014.

- «Geschichtlichkeit/Ereignis/Kehre», *Diatribai. Existentia. Meletai sophias an international Journal of philosophy*, vol XI, Budapest, 2012, 41-151.
- «Facticity and Ereignis», en: Dahlstrom Daniel O (ed.), *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, Cambridge University Press, 2011, 42.
- «Kehre and Ereignis», en: Richard Polt y Gregory Fried (Ed.). *Heideggers Introduction to Metaphysics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2001, 3-17.
- «How (Not) To Read Heidegger». *Revista American Catholic Philopical Quarterly*. Vol LXIX, n. 2, 1995, 277-294
- «On the way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of *Physis*», *Continental Philosophy in America*, H. Silverman, J. Sallis and T. Seebohm (ed.), Pittsburgo: Duquesne University Press, 1983, 131-164.

STERNER, George. *Heidegger*. Traducción de Jorge Aguilar mora, México: CFE, 2001.

STORCK, Joachim W. *Zwiesprache von Dichten und Denkern. Hölderlin bei Martin Heidegger und Max Komerrel*, en: *Klassiker in finisteren Zeiten 1993-45*. Hrsg. V Bernhard Zeller. Bd 1: Stuttgart. 1983 s. 345-365.

THOMÁ, Dieter. *Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst Im „Haus des Seins“: eine Ortsbesichtigung*. En: *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 2003, 306-323.

VANDEVELDE, Pol. *Être et discours: la question du lange dans l'itinéraire de Heidegger (1927-38)*. Bruselas, 1994.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*, Roma: Laterza, 1991. [*Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2006.]

- *Al di là del soggetto. Nietzsche, Hiedegger i la hermeneutica*, Milán: Feltrini, 1989. [*Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona: Paidós, 1992.]

VIGO, Alejandro G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblios, 2008.

- *Juicio, experiencia, verdad; de la lógica de la validez a la fenomenología*, Pamplona: EUNSA, 2013

VOLPI, Franco. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, edición de Valerio Rocco Lozano, epílogo de Félix Duque. Madrid: Maia, 2010.

- “La riabilitazione della dynamis e dell’ enérgeia in Heidegger”, *Aquinas*, 33, (1990), 3-28
- *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia De Ruschi, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2012,

WIEGAND Petzet, Heinrich. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger*. Traducción de Lorenzo Langbehn, Madrid: Katz, 2007.

WISSER, Richard. *Martin Heidegger. Al habla*. Traducción de Eloy Requeña, Madrid: Stvdivm, ediciones, 1971.

XOLOCOTZI, Ángel. «Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger». *Endoxa*, Madrid: UNED, 2005, vol. 20, 733-744.

- En: *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Porrúa, 2011, 143-149.
- <https://www.jornada.com.mx/2014/07/20/sem-angel.html?#directora>

## Poetas

FUERTES, Gloria. *4 poemas y una calabaza vestida de luna*. Valencia: Versos y Trazos, 2007.

HAMSUN, Knut. *Hambre*. Traducción de Kirsti Baggethun y Asunción Lorenzo, Madrid: De la Torre, 2004.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Cánticos (gesänge)*. Texto bilingüe. Traducción de Jesús Muñárriz, Madrid: Hiperión, 2013.

MACHADO Antonio. *Poesía completa*, Barcelona: Espasa, 2010.

PIZARNIK, Alejandra. *Poesía completa*, Barcelona: Lumen, 2012.

STEFAN. George, *Nada hay donde quiebra la palabra*. Antología de poesía y prosa. Edición y traducción de Carmen Gómez García. Madrid: Trotta, 2011.

STORNI, Alfonsina, *El monitor de la educación*, nº 940, Buenos Aires: Consejo nacional de educación, 1996.

TRALK. George. Poesía completa. Traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2010.

WILLLIAM, Carlos Williams, *The Collected Earlier Poems of William Carlos William*, Connecticut: The Haddon Craftsmen, 1951.